

Soziallehre wirksam Zeugnis geben zu können. Wenn die indische Hierarchie nicht bald in diese Gebiete Priester sendet, die über Kenntnisse in den Sozialwissenschaften verfügen, ein inneres Verhältnis zur Arbeiterfrage haben und helfen, eine christliche Arbeiterbewegung aufzubauen, besteht nicht nur die Gefahr, daß die christlichen Arbeiter ihrem Glauben entfremdet werden, sondern auch, „daß die im Entstehen begriffenen neuen sozialen Ordnungen vollständig außerhalb der Einflußsphäre der sozialen Grundsätze der Kirche geraten“. Fonseca, der diese Feststellung macht, beklagt auch, daß die in den neuen Industriezentren gegründete Christliche Arbeiterjugend nichts von der Dynamik zeigt, die diese Bewegung anderswo kennzeichnet, wahrscheinlich weil ihre Kapläne durch die laufende Seelsorgearbeit in den Pfarreien so überlastet sind, daß sie sich den Bedürfnissen der Jungarbeiter nicht genügend widmen können.

Die Christen müssen ihre Soziallehre aber auch mit den sozialen Reformversuchen des Hinduismus, vor allem jenen des Neu-Hinduismus, konfrontieren und ihre eigenen Sozialvorstellungen auf dem Hintergrund der indischen Heilslehren durchdenken. Nur so kann es zu fruchtbaren Gesprächen über gemeinsam zu beschreitende Wege kommen. Die Christen sollten sich auch nicht durch gehäufte Angriffe von Hindu-Extremisten gegen die christliche Sozialgesinnung und durch Verdächtigung ihrer Motive beirren lassen, wie sie leider jüngst bei der Gründungskonferenz der World Hindu Alliance ausgesprochen wurden. Es gibt auch Hindus, die wie Vinoba Bhave (der große Förderer der Landschenkungsaktion) zu einer tieferen Würdigung christlicher Sozialgesinnung gekommen sind.

Soll in Indien die christliche Soziallehre Anerkennung finden, so muß das Weltzeugnis der Kirche das indische Bemühen unterstützen. Dieses Weltzeugnis ist heute für Asien, das nicht mehr in der Isolation lebt, ein Missionsfaktor von allergrößter Bedeutung.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Die Krise im Christlichen Gewerkschaftsbund

Im Monat März dieses Jahres wußten erste Pressemeldungen davon zu berichten, daß sich die Vorstände zweier christlicher Gewerkschaften an der Saar in Verhandlungen mit dem Deutschen Gewerkschaftsbund (DGB) begeben hatten. Die in monatelangen Kontakten erarbeiteten Vereinbarungen wurden dann am 24. April im satzungsgemäß vorgesehenen Verfahren auf außerordentlichen Verbandstagen den Delegierten beider Verbände zur Entscheidung vorgelegt.

Die Nachrichten darüber bedeuteten nicht nur eine Überraschung für viele Mitglieder der christlichen Gewerkschaftsbewegung; auf diese Situation waren auch die Führungsgremien des Christlichen Gewerkschaftsbundes (CGB) offenbar nicht ausreichend vorbereitet. Es wurde deutlich, daß das immer besonders gespannte Verhältnis zwischen CGB und DGB nun in eine neue Phase eingetreten war. Denn die Geschichte der christlichen Gewerkschaften im Nachkriegsdeutschland ist eine Geschichte der Auseinandersetzung mit dem DGB, in der es hauptsächlich um ein doppeltes Problem geht: um die Idee der Einheitsgewerkschaft und um die Frage nach der

Notwendigkeit einer eigenständigen christlich-sozial geprägten Gewerkschaftsorganisation.

Die Entwicklung im Saargebiet

Die Delegierten der saarländischen Gewerkschaften des CGB haben auf die Vorschläge ihrer Vorstände, in die Fusion mit den DGB-Gewerkschaften einzuwilligen, unterschiedlich reagiert. Die Vertreter des Christlichen Berg- und Energiearbeiterverbandes (GCBE) stimmten mit 141 gegen 27 Stimmen, also mit 83,3% für den Übertritt zur IG Bergbau und Energie. Seitdem werden die getroffenen Vereinbarungen durchgeführt. Bis zum 31. Mai sind 19 000 Mitglieder zum DGB gestoßen. Die rund 3000 restlichen Mitglieder werden sich noch zu entscheiden haben. Sicher ist, daß ein Teil keiner Gewerkschaft mehr beitreten wird. Wer beim CGB bleiben will, wird in Zukunft vom Christlichen Bergarbeiterverband (CBV) in Essen betreut. Diese Organisation wird ihre Gewerkschaftsarbeit nun auch auf das Saargebiet ausdehnen und eine neue Organisation schaffen; denn Vermögen und Gewerkschaftsräume des GCBE stehen dem CGB nicht mehr zur Verfügung.

Die Delegierten des ebenfalls eigenständigen Landesverbandes Saar des Christlichen Metallarbeiterverbandes (CMV) haben den Vereinbarungen ihres Vorstandes mit der IG Metall jedoch nicht die erforderliche Zweidrittelmehrheit gegeben: 55 (56%) der Delegierten stimmten für, 42 Delegierte gegen die Fusion. Der bisherige Vorstand hat sofort sein Amt niedergelegt. Damit ist die Situation jedoch keineswegs geklärt. Die Mehrheit der Delegierten hat sich immerhin gegen eine Weiterarbeit innerhalb der christlichen Gewerkschaftsbewegung ausgesprochen. Von den 8000 Mitgliedern, die im April für diesen Verband genannt wurden, sind inzwischen 30 bis 40% zum DGB gestoßen. Es ist nach wie vor offen, wie weit der jetzige Vorstand noch imstande ist, den Verband eigenständig weiterzuführen.

Bei den Verhandlungen ging es vor allem darum, den christlichen Gewerkschaften durch einen geschlossenen Übertritt einige Vorteile zu sichern, die naturgemäß nicht gewährt werden können, wenn einzelne in den DGB eintreten wollen. Es ging in der Hauptsache um folgende Regelungen:

1. Übernahme der Mitglieder mit allen Rechten und Pflichten, Anerkennung der Mitgliedszeiten; Übernahme der hauptamtlichen Funktionäre in eine entsprechende Position beim DGB;
2. Angemessene Berücksichtigung der christlichen Gruppe im Funktionärskorps bis zum Vorstand, im Bereich der Vertrauensleute, in den Organen der Betriebsverfassung und der Montanmitbestimmung (Betriebsrat, Aufsichtsrat, Arbeitsdirektor), in den Fachkommissionen der Gewerkschaften und in den Organen der sozialen Selbstverwaltung sowie bei der Sozial- und Arbeitsgerichtsbarkeit;
3. Gewährleistung der bisherigen Betriebsarbeit und Berücksichtigung des bisherigen Mandatsanteils bei den Betriebsräten usw. in der Zukunft.
4. Anerkennung von „Arbeitsgemeinschaften christlich-demokratischer Kollegen im DGB“ und Förderung der Bildungsarbeit sowie der internationalen Arbeit über diese Arbeitsgemeinschaften.

Die Ursachen der Vorgänge

Der Rückschlag der christlichen Gewerkschaftsbewegung hat — wie sich mittlerweile deutlich zeigt — recht unter-

schiedliche Ursachen. Diese sind nicht nur auf eine bestimmte unglückliche Entwicklung an der Saar zurückzuführen. Sie weisen vielmehr auf eine Krise dieser Bewegung auch in der Bundesrepublik hin, die tiefer gehend ist, als es die offizielle Sprachregelung des CGB bis heute wahrhaben will. Man hat sich — und das ist auch ein immer wiederkehrender Vorwurf der „Abtrünnigen“ — nicht rechtzeitig und nicht ernsthaft genug mit bestimmten Schwierigkeiten und Veränderungen im allgemeinen Klima befaßt. Bloße „Verlockungen oder Bedrohungen“, die der „Politisch-Gewerkschaftliche Zeitungsdienst“ vom 29. 4. 66 als wesentliche Gründe für die Vorgänge angibt, hätten wohl nicht solche Wirkungen auslösen können, wie sie derzeit zu beobachten sind.

Es ist zwar noch immer schwierig, ein klares Bild der Zusammenhänge zu gewinnen. Die Auseinandersetzungen zwischen den führenden Vertretern des CGB und ihren bisherigen Kollegen weisen jedoch bei näherem Zusehen auf die Bedeutung folgender Faktoren hin:

An der Saar bestehen die christlichen Gewerkschaften seit dem Jahre 1947. Sie hatten bis zur Rückkehr der Saar in die Bundesrepublik eine Position, die so stark war wie die der christlichen Gewerkschaften in den Benelux-Ländern. Das änderte sich plötzlich. Im Vergleich zum DGB, der 1964 einen Bestand von 6,43 Millionen angab, und der Deutschen Angestellten-Gewerkschaft (DAG), die 1964 476 000 Mitglieder zählte, wies der Christliche Gewerkschaftsbund zur gleichen Zeit 230 000 Mitglieder auf. Dieses Kräfteverhältnis hat sich schließlich auch an der Saar in politischen und tariflichen Angelegenheiten bemerkbar gemacht. Ferner darf nicht übersehen werden, daß die Christliche Gewerkschaft an der Saar nicht auf Grund der Auseinandersetzung mit dem DGB gegründet worden ist. In der Bundesrepublik hatte sich die Arbeit von vornherein gegen ein Fülle von Widerständen durchzusetzen. So ist verständlich, daß manche Durchhalteparolen der letzten Monate im Saargebiet wenig Wirkung gehabt haben.

Zunehmende Stagnation

Die Entwicklung der Mitgliederbewegung zeigt, daß der Höhepunkt in den letzten Jahren überschritten worden ist. Offenbar ist allgemein für die Gewerkschaften eine Situation erreicht, die kaum noch einen höheren Organisationsgrad in der deutschen Arbeitnehmerschaft erwarten läßt. Nach ihrer Wiederbegründung im Oktober 1955 haben sich die christlichen Gewerkschaften nach dem sog. Berufsverbandsprinzip organisiert. Die neuen Berufsverbände (Christlicher Metallarbeiterverband [CMV], Christlicher Bergarbeiter-Verband [CBV], Christlicher Bau- und Holzarbeiter-Verband [CBHV], Christlicher Chemiarbeiter-Verband usw.) bildeten zusammen den Gesamtverband der Christlichen Gewerkschaften (CGD). Diese „Arbeitersäule“ hat sich am 24. Juni 1959 mit dem „Gesamtverband der Deutschen Angestellten-Gewerkschaften“ (GEDAG) und dem „Gesamtverband der Christlichen Gewerkschaften öffentlicher Dienst, Bahn und Post“ (GCÖD) zum Christlichen Gewerkschaftsbund verbunden. Innerhalb des GEDAG ist der Deutsche Handels- und Industrieangestelltenverband (DHV) die größte Organisation. Er ist bereits 1950 wiederbegründet worden. Mitgliederstruktur und Programm weisen auf die Tradition des DHV in der Weimarer Republik. Für 1964 meldete der DHV 62 000 Mitglieder.

Auf Grund einer Diskrepanz in den Aussagen der Füh-

rungsgremien des DGB einerseits und der inzwischen zum DGB übergetretenen Funktionäre der christlichen Gewerkschaften andererseits ist offensichtlich geworden, daß die effektive Stärke der Gesamtorganisation heute sehr viel geringer als früher sein muß. Der Rechenschaftsbericht des CGB-Vorstandes, erstellt für den Dritten Bundeskongreß am 11. und 12. Juni 1965, gibt folgende Zahlen zum Stichtag 31. Dezember 1964 an: CGB: 234 738 Mitglieder; CGD: 98 740 Mitglieder; GEDAG: 86 923 Mitglieder; GCÖD: 49 349 Mitglieder.

Krise des Gesamtverbandes

Demgegenüber stehen die Aussagen, die der frühere Vorsitzende der GCBE, Johann Klein, und einige seiner Kollegen in einer Pressekonferenz am 14. März 1966 in Saarbrücken gemacht haben. Sie werden ergänzt durch Angaben christlicher Gewerkschaftsfunktionäre. Danach haben die beiden Saargewerkschaften zuletzt rund 30 000 Mitglieder aufweisen können. Der CGB ohne diese Saargewerkschaften soll 21 500 Gewerkschaftler umfassen. Davon entfallen auf den CMV 11 500, den CBV 3000, die Bau- und Holzarbeitergewerkschaft 1500, die Chemiarbeiter 1800 und auf die restlichen kleineren Organisationen 3700 Mitglieder. Bei der GEDAG wird mit 50 400, beim GCÖD mit 26 240 Mitgliedern gerechnet. Auf Grund dieser Zusammenstellung würde sich anstelle von 235 000 Mitgliedern ein Effektivbestand von knapp 100 000 Mitgliedern für Anfang 1966 ohne Berücksichtigung der beiden Saargewerkschaften ergeben.

Diese Hinweise machen auch deutlich, daß es sich bei den Vorgängen an der Saar nicht um regionale Besonderheiten handelt. Es ist eine Tatsache, daß die christlich orientierten Arbeitnehmer vom Angebot der christlichen Gewerkschaften nicht in einem für eine fruchtbare Gewerkschaftsarbeit notwendigen Maße Gebrauch gemacht haben. Trotz größter Anstrengungen ist der CGB nicht in der Lage gewesen, den Großteil dieser Arbeitnehmer zu mobilisieren. Hier liegt der eigentliche und letzte Grund der Krise. Die meisten evangelischen und katholischen Arbeitnehmer sind gewerkschaftlich nicht organisiert. Die zweitstärkste Gruppe ist Mitglied im DGB. Der kleinere Teil nur ist bei der Deutschen Angestelltengewerkschaft, dem Deutschen Beamtenbund oder der Christlichen Gewerkschaft organisiert. So hat sich die überwiegende Zahl christlicher Arbeitnehmer den Überlegungen, die für die Gründung der christlichen Gewerkschaften maßgebend waren, nicht angeschlossen oder auf Grund der Entwicklung im DGB in den vergangenen Jahren keinen Anlaß gesehen, in den CGB einzutreten.

Ohne Zweifel hat die Existenz der christlichen Gewerkschaften und ihr von christlich-sozialen Ordnungsvorstellungen geprägtes Programm einen nicht zu unterschätzenden Einfluß auf das Verhalten vor allem der DGB-Gewerkschaften ausgeübt. Christliche Gewerkschaftler haben oft einen schweren Stand an ihren Arbeitsplätzen gehabt, wenn sie sich gegen den Radikalismus sozialistischer Arbeitskollegen, gegen eine manchmal kirchenfeindliche Atmosphäre in den Betrieben und gegen ein nicht selten undemokratisches und intolerantes Verhalten unterer DGB-Funktionäre behaupten mußten.

Zeit der ideologischen Auseinandersetzungen vorbei

Auch die deutschen Bischöfe hatten die „häufige Verletzung der Neutralität in Fragen grundsätzlicher religiöser, sozialer und kultur-politischer Bedeutung“ am

16. März 1957 zum Anlaß einer längeren Erklärung genommen, nachdem sie schon vorher verschiedentlich (6. 11. 55; 30. 4. 56; 1. 1. 57) die Neugründung „als sachlich wohlbegründete Entscheidung“ bezeichnet hatten.

Während die katholischen Bischöfe damals bewußt die Neugründung befürworteten und „die Notwendigkeit einer gewerkschaftlichen Organisation, die sich positiv für die Verwirklichung der christlichen Soziallehre einsetzt, und das Erfordernis einer Unterstützung der internationalen christlichen Gewerkschaftsarbeit vor allem mit Rücksicht auf die Missionsgebiete“ betonten, sind die Repräsentanten auf evangelischer Seite zurückhaltender gewesen. In einer Erklärung des Rates der EKD vom 17. Dezember 1955 wurde die Entscheidung der christlichen Gewerkschafter respektiert, aber hinzugefügt, der Rat sehe die tätige Mitarbeit evangelischer Christen im DGB an „als ein notwendiges Zeichen der gemeinsamen Verantwortung, die jeder Christ mit allen anderen Gliedern seines Standes und seines Volkes für die Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit zu übernehmen hat“. Der Rat fürchtete, der bereits damals begonnene geistige Austausch zwischen Kirche und Arbeiterschaft könnte durch die Bildung eigener christlicher Organisationen erschwert werden. Darüber hinaus wurden Bedenken angemeldet „gegen die Wahl des Namens ‚christlich‘ für die neue Gewerkschaftsorganisation“.

Die Situation der christlichen Gewerkschaften ist somit von einer seltsamen Tragik gezeichnet. Sie hatten den Akzent ihrer Arbeit auf die ideologische Auseinandersetzung gelegt. Dadurch haben sie mitgewirkt, daß sich der DGB in den vergangenen Jahren in seinem Verhalten merklich gewandelt hat. Weltanschauliche Auseinandersetzungen sind zurückgetreten, das Verhältnis zu parteipolitischen und gesellschaftspolitischen Gruppierungen und zu den Kirchen ist sachlicher geworden. Das hat die Möglichkeit für Christen, im DGB mitzuarbeiten, entscheidend verbessert. Zugleich hat sich unter den Arbeitnehmern und in der Öffentlichkeit der Eindruck verfestigt, daß die Zeit der ideologischen Auseinandersetzungen im Gewerkschaftsbereich vorbei sei. Die Notwendigkeit einer christlichen Gewerkschaft wird nun mehr und mehr bezweifelt, einmal, weil diese an der Konservierung des im Abbau befindlichen weltanschaulichen Gegensatzes interessiert sein müßte, dann, weil sie heute nicht als Gewerkschaft im Vollsinn tätig sein könnte.

Schwindende Chancen

In der Tat hat sich die labile Mitgliederstruktur des CGB auf die finanziellen und organisatorischen Möglichkeiten der einzelnen Organisationen ausgewirkt. In einer Rede in Saarbrücken am 15. April 1966 hat der Generalsekretär des IBCG, August Vanistendael, zwar die dadurch hochgekommenen „defaitistischen Argumente“ kritisiert (Extrablatt der Zeitschrift „Energie“ des CBV vom Mai 1966), doch hat er seine früheren Kollegen nicht mehr überzeugen können.

Es ist bekannt, daß die internationale Organisation (IBCG) jahrelang durch finanzielle Unterstützung entscheidende Hilfe geleistet hat. Auch jetzt will der CGB in seiner Hauptausschußsitzung am 18. Juni 1966 eine Solidaritätskasse schaffen, die an den christlichen Gewerkschaftsbund Belgiens angeschlossen werden soll. Doch wird damit wohl die notwendige durchgreifende Lösung nicht erzielt werden können. Darum wird die Frage, ob eine christliche Gewerkschaftsarbeit überhaupt noch

weitergeführt werden kann, bei den Mitgliedern kleinerer Organisationen im Bundesgebiet bereits ernsthaft diskutiert. Die Infektion hat schon so stark von der Saar an die Ruhr übergegriffen, daß Anfang Juni versucht worden ist, führende Funktionäre vom Bundesvorstand des christlichen Metallarbeiterverbandes wegen Fusionsverhandlungen ihrer Ämter zu entheben. Die Argumente auch dieser Gruppen entsprechen den Thesen, die an der Saar eine Rolle gespielt haben:

a. Die Deckung der ordentlichen Einnahmen und Ausgaben ist teilweise nicht mehr gewährleistet. Eine Streikrücklage zu bilden ist vollends unmöglich. Früher aufgenommene Schulden können kaum mehr amortisiert werden.

b. Den Mitgliedern ist die wirkliche Situation zu lange verheimlicht worden. Es muß zugegeben werden, daß die Mitglieder keinen gewerkschaftlichen Schutz mehr erwarten können.

c. Die Organisation ist nicht schlagkräftig. Es fehlt an Sekretariaten. Einige mußten in den letzten Monaten sogar geschlossen werden. Außerdem hat sich das Berufsverbandsprinzip als Organisationsmuster gegenüber dem vom DGB verfolgten Industrieprinzip nicht bewährt, sondern die Zusammenarbeit erschwert.

d. Die Möglichkeit, eigene Tarifverträge abzuschließen, ist den christlichen Gewerkschaften kaum noch gegeben. Die Arbeitgeber haben sich seit längerem schon auf den stärkeren Konkurrenten eingestellt.

Auswirkungen auf IBCG

Angesichts dieser Situation, die durch die von vielen als unhaltbar angesehene Lage einiger christlicher Gewerkschaftsorganisationen und keineswegs durch einen Angriff von außen ausgelöst worden ist, haben bisher weder Vertreter der katholischen Kirche noch parteipolitische Gremien der CDU oder CSU einen Anlaß gesehen, dazu Stellung zu nehmen. Denn grundsätzlich ist die Gewerkschaftsfrage nicht neu gestellt. Es ist Sache der Gewerkschaftsentscheidung der Arbeitnehmer, wie und bei wem sie sich organisieren wollen. Da sich jetzt schon abzeichnet, daß die Krise im CGB — entgegen der Annahme des CGB-Bundesvorstandes in der „pgz“ vom 12. März 1966 — nicht auf das Saarland beschränkt bleibt, werden sich allerdings gesellschaftspolitisch weitreichende Konsequenzen ergeben.

Es bleibt nun abzuwarten, wie sich der DGB angesichts der faktischen Monopolposition gesellschaftspolitisch und innergewerkschaftlich in Zukunft verhalten wird und ob es die Christlich-Sozialen im DGB besser als in früheren Jahren verstehen werden, den Meinungsbildungsprozeß des DGB zu beeinflussen.

Nicht zuletzt aber wird die internationale Arbeit der christlichen Gewerkschaften tangiert werden. Dem durch den IBCG geförderten Aufbau von Gewerkschaften bei gläubigen jungen Völkern in Afrika und Asien und im südamerikanischen Kontinent wird politisch und kirchlich entscheidende Bedeutung beigemessen. Diese Gewerkschaften sind nicht selten Garanten gegen die weitere Ausbreitung der kommunistischen Ideologie.

Um diese Arbeit nicht zu gefährden, haben die Gruppen, die sich nun in der „Arbeitsgemeinschaft christlich-demokratischer DGB-Gewerkschaftler“ sammeln werden, eine korporative Mitgliedschaft beim IBCG erwogen. Generalsekretär Vanistendael hat bislang negativ reagiert. Doch wird vielleicht noch ein Weg der Zusammenarbeit gefun-

den. Wenn es, wie in dieser Sache, um mehr als organisationspolitische Interessen geht, müßte der Einsatz für das gemeinsame Ziel die bestehenden Schwierigkeiten überwinden können. Denn diese Erfahrung hat die Entwicklung der letzten Jahre mit sich gebracht: Wenn christliches Denken in unserer Gesellschaft wirksam sein soll, muß man den Veränderungen der Mentalität und der Formation der einzelnen Gruppen Rechnung tragen.

Studententag als Dialogversuch zwischen Christen und Nichtchristen

Mit einem Studententag über Pfingsten in Darmstadt führten die katholischen neustudentischen Gemeinschaften die Reihe ihrer vierjährigen

Treffen fort, die 1962 in Würzburg unter dem Thema „Der Student in der säkularisierten Welt“ begonnen hatte. Den Mitgliedern der fünf Gemeinschaften (Hochschulring des Bundes Neudeutschland, Christophorus, Hochschulgemeinschaft der Deutschen Pfadfinderschaft St. Georg, Marianische Congregation der Studentinnen) war diesmal ein „Gespräch auf dem Weg zum Glauben“ unter dem Leitwort „Glauben — Hoffen — Brüderlichkeit“ angeboten. Es zeigte sich, daß mit dem Thema und den Referenten ein zentrales Problem des Interesses katholischer Studenten getroffen war: fast 600 Studentinnen und Studenten von allen Hochschulen der Bundesrepublik, weit mehr als erwartet, hörten die Professoren Bloch, Metz, Mitscherlich und Rahner und diskutierten in den vielen kleinen, von jungen Wissenschaftlern geleiteten Arbeits- und Diskussionskreisen. Unter den Gästen sah man den Bischof von Mainz, Prof. Dr. Hermann Volk, den Limburger Weihbischof Walther Kampe, den hessischen Kultusminister Prof. Dr. Schütte. Sie bekundeten durch ihren Besuch Interesse am Studententag und begrüßten den Mut zum Experiment, das in diesem Gespräch zum Ausdruck kam.

Die Hoffnungsstruktur des Glaubens

Unter dem doppelten Aspekt der Kirche gegenüber dem heutigen Unglauben und der Hoffnungsstruktur des Glaubens legte Johannes B. Metz, der Fundamentaltheologe aus Münster, die Grundlage für das Gespräch über Glaube und Unglaube. Eine scharfe Absage an Dialog als Modeerscheinung, an „vergreiste spätliberalistische Anpassung“, die den Glauben zur symbolischen Paraphrase der menschlichen Selbstverständlichkeiten mache und das Revolutionäre verlorengehen lasse, sollte im voraus vor billiger Harmonisierung schützen. Metz sah in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums Ansatzpunkte für ein neues Verhältnis zum Unglauben: zum ersten in der These von der „ecclesia semper purificanda“ (implizit sei damit die „sündige Kirche“ ausgesagt, wenn auch das Dekret diesen Ausdruck vermeidet). Unglaube, nicht nur Unglaubwürdigkeit, sei im Gläubigen selbst: die Frage ist somit erst eine nach dem eigenen Glauben, ehe sie apologetisch eine Frage nach dem anderen wird. Zweitens kennt die konziliare Ekklesiologie den universalen Verantwortungshorizont der Kirche: „Sakrament des Heils der Welt“. Die Kirche lebe auch von der Proklamation der eigenen Vorläufigkeit — Hoffnung richte sich nicht auf die Kirche, sondern aufs Reich Gottes. Post-atheistischer Unglaube, verstanden etwa als „totaler Humanismus zur Ehrenrettung des Menschen“ (Roger Garaudy), kritisiere zu Recht die christliche Sanktionierung bestimmter gesellschaftlicher Konstellationen als schlechte Selbstentfrem-

dung. Aber von seinen Wurzeln her suche das Christentum in Endlichkeit, Schuld, Tod, Konkupiszenz die Selbstentfremdung zu fixieren, die durch sozialen, technischen, politischen Fortschritt nicht aufzuheben ist, sondern mit der eine „ökonomische Schicksalslosigkeit“ den Menschen erst eigentlich konfrontiert. Demgegenüber sei es problematisch, jedes geglückte Humanum schon als implizites Christianum zu begreifen.

Drittens biete das konziliare Denken an seinem (wenn auch zu wenig radikalen) eschatologischen Bezug einen entscheidenden Gesichtspunkt für das Verhältnis zum Unglauben. Säkularisierung hänge nämlich eng mit dem Primat der Zukunft zusammen; vertraute religiöse Vorstellungen des christlichen Glaubens seien von daher in eine Krise geraten. Glaube sei nicht Engagement im Überweltlichen, sondern an der Zukunft. Das Christentum und Religion ohnmächtig seien gegenüber dem Primat der Zukunft, bilde den gemeinsamen Nenner der modernen, besonders der marxistischen Religionskritik. Werde aber Eucharistie, Anamnese des Todes Christi, als promissio verstanden; Kirche als Knechtsgestalt der Hoffnung für die Welt, so könne sie sich nicht mehr an der Welt vorbei realisieren. Gott sei dann Macht unserer Zukunft, die in sich selbst gegründet ist, und zugleich werde der Mensch immer mehr Schöpfer.

Hoffen ohne Glauben

Erschien so der Glaube in der Position von Metz weit offen für säkulare Hoffnung, so nahm Ernst Bloch, der über Hoffen ohne Glauben sprach, diesen Faden radikaler differenzierend auf. In einem knappen Aufriß seiner Phänomenologie des Hoffens nannte er Hoffen zunächst einen bloßen Affekt; es komme aufs Worauf an, damit es zur *docta spes* werde. Hoffnung als Bewußtsein eines Neuen, noch nie Dagewesenen sei eine eigene Leistung des Bewußtseins, die der Erinnerung, dem Nachträumen entgegenstehe und auch ihre eigenen Erkrankungen zeige. Die Psychoanalyse habe diese Leistung zu wenig beachtet.

Bloch verfolgte den Impuls des „*tertium evangelium*“, des „*Veni creator spiritus*“ durch die Geschichte der Ketzer, der Mystik, der religiösen Revolutionen. Er unterschied den Glauben nach vorn und den nach rückwärts; dem „Siehe, es war gut“ stehe das „Siehe, ich mache alles neu“ gegenüber; dem Glauben an ein „ens realissimum“ der an das „ens perfectissimum“; dem bloßen „über uns“ das „vor uns“; der Genesis die Offenbarung. Wo Hoffnung sei, da sei auch Religion, nicht aber umgekehrt.

Auch Glaube sei zunächst Affekt, und zwar anfällig für tödliche Enttäuschung — etwa nach Auschwitz. So werde aus dieser „Grundbefindlichkeit“ etwas Fließendes — und selbst der frömmste Kleriker müsse heute atheistisch erscheinen gegenüber einem mittelalterlichen Bauern. Hoffnung jedoch bleibe invariant in ihrer Richtung, auch wenn sie enttäuscht wird: so nennt sich Gerhard Zwerenz den „getreuen Sohn einer ungetreuen Revolution“.

In einer möglichen Allianz von Glauben und Hoffen müsse Hoffnung in den Glauben ein Futurum hineintragen; Glaube in die Hoffnung eine Invarianz, ein „Überhaupt des Hoffens“. Einem Transzendenzglauben jedoch stünden bereits die soziologisch feststellbaren Einflüsse entgegen. Mit dem Herrngott war es nach Bloch schon zu Ende, als die ersten Christen eben deswegen „*átheoi*“ genannt wurden. Schon Hiob trage Züge des

Prometheus, führe auf eine „enttheokratisierte Bibel“. In einer bedrohten und drohenden Welt könne Glaube bestehen, der die Hoffnung trägt und belebt.

Humanismus als Konfession

Spürte man aus den Reden von Metz und Bloch den vorhergegangenen Dialog (etwa bei der Paulusgesellschaft; vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 414 ff., und ds. Jhg., S. 277 ff.) heraus, so trug das Referat des Heidelberger Psychosomatikers Alexander Mitscherlich „Humanismus als Konfession“ einen harten empirischen Akzent in die Auseinandersetzung. Nicht um „Atheismus“, das Ergebnis eines Nachdenkens über Gegenstände des Glaubens, sondern um „Humanismus“, das Ergebnis eines Nachdenkens über soziale Vorgänge, war es Mitscherlich zu tun. In einer Gesellschaft ohne gemeinsame soziale Wertvorstellungen würden Glaubensvorstellungen als Selbstverständlichkeiten von Kindheit an „ungeheuer benötigt“. „Geglaubt wird überall, wo man nicht weiß.“ Heute komme es aber darauf an, daß die Menschen die Aufsicht über sich selbst übernehmen, daß sie nicht mehr das Gewissen externalisieren und als Gottvater einsetzen. Einsicht in die Natur des Menschen mit ihrer Neigung zur gewissenlosen, aber selbsterhaltenden Triebbefriedigung sei dazu notwendig; der Glaube jedoch stelle diese Aggressivität unter sein Verdikt, um Schuldgefühlen zu begegnen. Anstatt einer Kanalisierung der Aggression, auf die es ankäme, etablierte er zum Beispiel repressive Sexualität.

Sei schon das Ich eine späte Leistung in der „psychischen Evolution“ (Julian Huxley), so entstehe mit dem „Ich der großen Zahl“ eine neue historische Situation. Indem die Menschen Kenntnisse nicht durch Gehorsam, sondern durch Auflehnung erwerben, haben sie weniger Anlaß zur Aktivierung des psychischen Potentials zum Glauben. Zugleich aber hätten sich pagane und klerikale Einschüchterung des menschlichen Verstandes immer verzahnt. Ihr gegenüber komme es heute auf ein Höchstmaß bewußter Kontrolle der menschlichen Aggressivität an, auf eine „brinkmanship“, ein Balancieren am Rande des Konflikts, für dessen Gelingen im weltpolitischen Maßstab immerhin Ansätze sichtbar seien.

Der Versuch, durch eine Podiumsdiskussion unter Leitung des Frankfurter Sozialpsychologen Dr. Matthias Becker zu einer intensivierten Auseinandersetzung in einer gemeinsamen Sprache zu kommen, litt an der Kluft zwischen der intransigent empirischen Haltung Mitscherlichs und dem eingespielten philosophisch-theologischen Dialog von Metz und Bloch. So wehrte sich etwa Bloch gegen das Mißverständnis einer abstrakten Dichotomie Vergangenheit—Zukunft; für ihn sei mit Marx Vergangenes der Traum des Zukünftigen. Dazu akzentuierte Metz noch einmal die Zukunftsdimension für eine Lösung von der bisherigen, herkunftsbezogenen Theologie.

In einer klärenden Kontroverse mit Mitscherlich bestimmte Bloch, an das revolutionäre Naturrecht erinnernd, auch „geprüfte Hoffnung“ als utopisch: sie sei nicht eine Hoffnung, die sich an der Realität orientiere und damit „den Mantel nach dem Wind“ hänge.

Vorwürfe Mitscherlichs

Gefragt nach den Realisierungsmöglichkeiten einer auf Zukunft hin veränderten Kirche, wies Metz auf die Diskrepanz zwischen Religion und Theologie hin, die immer zu ertragen sei. Auch nach dem Konzil gebe es noch

vorkonziliare Menschen. Mitscherlich teilte den vorsichtigen Optimismus nicht: die Organisation der Verwaltung könne die Substanz des Verwalteten nicht einfach ändern, und gute Vorsätze pflasterten den Weg zur nächsten Aggressivität. Die Hoffnungen dieses Gesprächs könnten schon morgen an den Entscheidungen der Großorganisationen, etwa der Kirche, zunichte werden. Einzig die Vermittlung von Wissen an die Gläubigen helfe weiter.

Dennoch insistierte Metz auf der helfenden Kraft des Dialogs: Gerade auch vom atheistischen Moment im Marxismus, so antwortete er einem Studenten, könne eine Inspiration ausgehen. Im Marxismus lägen Elemente einer zukünftigen Theologie. Ebenso könne ein Humanismus der von Mitscherlich vertretenen Art dem Glauben Impulse geben, insofern nicht allein die „radikale Einheit von Gottes- und Nächstenliebe“ zu postulieren sei, sondern Brüderlichkeit entprivatisiert und Liebe politisiert werden müsse.

Sowohl die Fragen, mit denen sich die Studenten an der Podiumsdiskussion beteiligten, wie auch die Arbeits- und Diskussionskreise zeigten einen vorherrschenden Trend des Interesses an den konkreten Aufgaben eines christlichen „Weltauftrags“ heute: Fragen wie die nach Demokratisierung der Kirche, nach einer neudurchdachten Moral, nach einem freieren Verhältnis zu staatlicher und gesellschaftlicher Macht durchzogen das Gespräch. Mit Themen wie „Glaube und die Machbarkeit der Welt“; „Erbter Glaube — Tradition oder Tabu?“; „Christlicher Glaube und die Moral von morgen“ hatten die Studenten zum Teil von vornherein darauf abgestellt. Aber vielfach wurde auch die Kritik des Glaubens „von außerhalb“, die Bloch und Mitscherlich vorbrachten, umgemünzt in einen Impuls zur Reform innerhalb der Kirche und des christlichen Selbstverständnisses. Schon die Thesen von Metz hatten diesen Bezug nahegelegt.

Intellektuelle Redlichkeit kein Götze

Karl Rahner, der zum Schluß des Studententags über intellektuelle Redlichkeit und christlichen Glauben sprach, suchte die Möglichkeit des Glaubens heute abzugrenzen von der Notwendigkeit universaler Reflexion: der Mensch habe als existentielle Differenz anzunehmen, daß er sich in der Tat des Lebens entscheiden müsse, ohne sie ganz auf reflexive Rationalität gründen zu können. So könne zum absolut fordernden Geheimnis Gottes ein absolutes Ja gesprochen werden. Der Glaube sei nicht in Einzelsätze aufzulösen, sondern müsse global verstanden werden. Notwendig habe die Selbstmitteilung Gottes, in der er die Zukunft des Menschen wird, ihre Geschichte; und das Gesagte sei somit notwendig undeutlich: nur in einer homogenen geistigen, soziologischen und sprachlichen Situation sei das nicht bewußt. Insofern gebe es zwar heilsgefährdende, reflex formulierte falsche Sätze, aber keine, die unmittelbar den Weg zu einer festen Wahrheit wiesen. Intellektuelle Redlichkeit, so Rahners Fazit, solle nicht zum Götzen werden: sie habe sich zu vollenden in der Redlichkeit des Daseins und der Liebe.

Zur Ausländer- kriminalität

Angeregt durch die Veröffentlichung von Teilstatistiken, die von einem Teil der Presse unkritisch übernommen oder dazu noch sensationell aufgebauscht wurden, hat sich während der letzten Monate die Diskussion über das angebliche oder

tatsächliche Anwachsen der Ausländerkriminalität in der Bundesrepublik verstärkt. Anfang Mai hat Bundesinnenminister Lücke anlässlich einer kleinen Debatte über die personelle und materielle Erweiterung des Bundeskriminalamtes zu dem Problem Stellung genommen und dabei neues statistisches Material bekanntgegeben. Er kommt zu dem Ergebnis, daß kein Grund für besondere Besorgnis vorliege.

Die verschiedenen Gruppen von Ausländern

Die Ausländer in der Bundesrepublik setzen sich aus den folgenden Hauptgruppen zusammen: 1. Die Gastarbeiter als die größte Gruppe; 2. die ausländischen Streitkräfte, insbesondere die Amerikaner; 3. die Studenten, hauptsächlich aus Asien und Afrika. Sonstige kleinere Gruppen, wie politische Flüchtlinge, diplomatische Vertreter, Emigranten, fallen weniger ins Gewicht. Wichtig, aber nicht erfassbar, ist die Gruppe der Ausländer, die sich illegal in der Bundesrepublik aufhalten. — Die genannten drei Hauptgruppen zeigen zwar soziologische Unterschiede, doch ist ihre Situation weitgehend vergleichbar.

Die Gastarbeiter stellen zwar das eigentliche Problem dar, aber es muß doch darauf hingewiesen werden, daß eine Gleichsetzung von Ausländern und Gastarbeitern unberechtigt ist und hinsichtlich krimineller Anfälligkeit zu falschen Ergebnissen führt. Man hat den Eindruck, daß die Bevölkerung diese Gleichsetzung vollzieht, und auch die Presse hat oft bei der Kommentierung der Ausländerkriminalität keinen Unterschied zwischen den Ausländern allgemein und den Gastarbeitern im besonderen gemacht.

Ausländische Arbeiter sind kein spezifisch deutsches, sondern ein gesamteuropäisches Problem, in England arbeiten u. a. Tausende von Westindern, in Frankreich sind es neben Italienern und Spaniern vor allem Nordafrikaner. 906 000 ausländische Arbeiter befinden sich zur Zeit im Bundesgebiet; diese vom Innenminister Lücke genannte Zahl wird sich in Zukunft noch erheblich vergrößern, denn die Arbeitsämter schätzen, daß in den kommenden Jahren noch etwa 500 000 Arbeitsstellen frei werden. Bei 59,3 Millionen Einwohnern in der Bundesrepublik stellen die Gastarbeiter also einen erheblichen Anteil.

Die Angaben der Bundesstatistik

Der Anteil an der Kriminalität liegt höher als ihr prozentualer Anteil an der Bevölkerung: die Kriminalistik hat errechnet, daß auf 100 000 Gastarbeiter 2587 Verbrechen, auf 100 000 Deutsche im Alter von 18 bis 65 2240 Verbrechen fallen. Als absolute Zahlen nennt Bundesinnenminister Lücke für 1965 860 424 Täter, von denen 47 153 Ausländer waren. Der Anteil der Ausländer beträgt also 5,5 %. (Es ist zu beachten, daß es sich hier schon um den Anteil der Ausländer insgesamt handelt.) Dabei ist ein Anstieg der Ausländerkriminalität zu verzeichnen, der sich aber teilweise auf den Anstieg des ausländischen Bevölkerungsanteils zurückführen läßt: 1964 wurden 4,7 %, 1963 4,3 % der Verbrechen von Ausländern begangen.

Nach Verbrechenarten aufgliedert entfallen auf Ausländer 14,8 % der Notzuchtverbrechen, 13,8 % bei Mord und Totschlag, 12 % bei Raub und räuberischer Erpressung und 11,3 % bei vorsätzlicher Körperverletzung.

Von den 47 153 straffällig gewordenen Ausländern fallen 16,7 % auf die Amerikaner, 19,7 % auf die Italiener, 10,6 % auf die Jugoslawen, 9,2 % auf die Türken, 9 %

auf die Griechen und 4,3 % auf die Spanier. (Dabei wurden Zahlen für den Anteil der Nationen an den Ausländern insgesamt nicht vermerkt.) 23 461 der straffällig gewordenen Ausländer, also nur knapp die Hälfte, stammen aus Gastarbeiterländern.

Die genannten Zahlen sind der Bundesstatistik entnommen. Daß es große lokale Unterschiede gibt, soll durch einige Detailangaben verdeutlicht werden. In Bayern zum Beispiel wurden im Jahre 1964 105 946 Personen verurteilt; hiervon waren 6455 Ausländer, das entspricht einem Anteil von 6,1 %. Bei einem gleichzeitigen Bevölkerungsanteil von nur 2,6 % erscheint die Verbrechensquote unverhältnismäßig hoch. Die Zahlen wurden vom Bayerischen Staatsministerium der Justiz veröffentlicht.

Justizminister Wolfgang Haussmann von Baden-Württemberg erklärte im Stuttgarter Landtag Folgendes: „Zur Ausländerkriminalität liegt dem Justizministerium statistisches Material vor, aus dem sich ergibt, daß der Anteil der von Ausländern begangenen Straftaten in Baden-Württemberg in den letzten Jahren nicht unerheblich zugenommen hat. Dies gilt insbesondere für Sittlichkeits- und Gewaltdelikte. 12,6 Prozent aller Sittlichkeitsdelikte und 28,8 Prozent aller Notzuchtverbrechen wurden 1965 von Ausländern begangen.“

Daß die Kriminalität auch unter dem deutschen Durchschnitt liegen kann, wurde zum Beispiel für Düsseldorf nachgewiesen („Kriminalistik“, April 1966, S. 175 f.), mit dem Ergebnis, „daß die tatsächliche Kriminalität der Gastarbeiter in den Jahren 1963 und 1964 weniger als die Hälfte der Kriminalität der Düsseldorfer Bevölkerung betragen hat, wobei 1964 die Hälfte (= 0,86 %) fast erreicht wurde, im Jahre 1965 zwar die Hälfte der Kriminalität der Düsseldorfer Bevölkerung (= 0,85 %) überschritten hat, aber mit 1,02 % gegenüber 1,71 % noch sehr erheblich unter der Kriminalität der einheimischen Bevölkerung lag“.

Die genannten Zahlen wurden nun dahingehend ausgelegt, daß die Ausländerkriminalität überhandnehme, daß sie in keinem Verhältnis stehe zum Bevölkerungsanteil. Solche Schlußfolgerungen wirken sich bedauerlicherweise den Gastarbeitern gegenüber ungünstig aus. Die deutsche Bevölkerung sieht in den Gastarbeitern die Ausländer, und die Ausländerkriminalität wird oft zur Gastarbeiterkriminalität.

Einseitig zu Lasten der Gastarbeiter

Das verzerrte Bild beruht nun weitgehend darauf, daß bei der Verbrechensstatistik wesentliche Punkte übersehen werden. So wird oft nicht beachtet („Kriminalistik“, a. a. O., S. 175, weist darauf hin), daß ein erheblicher Teil der Ausländer (die Schätzungen schwanken zwischen 8 % und 20 %, gelegentlich noch mehr) ohne Aufenthaltsgenehmigung in der Bundesrepublik lebt. Illegal anwesende Ausländer neigen naturgemäß mehr zu Straftaten, soweit der Grund ihres Aufenthalts nicht ohnehin die Abwicklung rechtswidriger Geschäfte ist. Diese Gruppe illegaler Ausländer ist nun zwar in der Bevölkerungsstatistik nicht erfaßt, ihr Verbrechensanteil wird aber in der Gesamtsumme straffällig gewordener Ausländer verrechnet. In der Statistik gibt es nur eine Gruppe von Ausländern. Ähnlich verhält sich die Statistik bei den Straftaten der ausländischen Soldaten, die wegen ihres Sonderstatus fast durchwegs nicht polizeilich gemeldet sind und somit auch nicht unter den ausländischen Bevölkerungsanteil fallen. Wiederum werden aber ihre Vergehen in der

Rubrik „Ausländerkriminalität“ geführt. Daß sich dabei sehr spürbare Verschiebungen ergeben, das beweist folgende Aufstellung: Laut Angaben des Landesjustizministeriums waren 1965 in Baden-Württemberg von 189 ausländischen Notzuchttätern 76 US-Soldaten.

Ein weiterer Punkt sollte noch mehr Berücksichtigung finden: die Zusammensetzung der Bevölkerung und die der Ausländer und Gastarbeiter. Da sich die Verbrechensanfälligkeit auf gewisse Altersgruppen und auch auf soziologische Schichten unterschiedlich verteilt, ergibt eine unbesehene Gleichsetzung der ausländischen mit den deutschen Bevölkerungsanteilen notwendige Verschiebungen.

Unterschiede zwischen den Altersgruppen

Der Anteil der erhöht verbrechensanfälligen Gruppen ist bei den Ausländern weit höher als beim Bevölkerungsdurchschnitt. So ergibt sich aus der Aufstellung des Statistischen Landesamtes in Bayern für das Jahr 1961, daß von den 9 976 153 Einwohnern 4 691 344 Männer und 5 284 809 Frauen sind. Nur etwa 20% der Gesamtbevölkerung (1 913 190) sind davon Männer der Altersgruppen 20 bis 50 Jahre. Im gleichen Bundesland waren (am 30. 9. 1965) von 326 426 Ausländern 215 857 Männer und nur 110 569 Frauen. Von diesen männlichen Ausländern gehört der überwiegende Teil den Altersgruppen zwischen 20 bis 50 Jahren an.

Es gilt nun allgemein, daß Männer im arbeitsfähigen Alter verbrechensanfälliger sind als etwa Greise, Frauen und Kinder. Wenn die Ausländergruppe in Deutschland nun aus 70% Männern in dieser Altersgruppe besteht, so ist es nur natürlich, daß der Verbrechensanteil höher ist als bei den Deutschen, die in der gefährdeten Altersgruppe der Männer nur etwa 20% haben. — Außerdem ist die Gruppe der Gastarbeiter weitgehend homogen; sie besteht fast ausschließlich aus Arbeitern. Die entsprechende deutsche männliche Altersgruppe dagegen besteht aus allen soziologischen Schichten.

Ein weiterer Mangel der Statistik besteht darin, daß jede Verbrechensart gleichwertig zählt. Zwar stellt man den Anteil bei Gewalt- und Notzuchtverbrechen heraus, weil er die Bevölkerung am meisten interessiert. Für Vorbeugung und Aufklärung wäre es aber wesentlich, aufzuzeigen, wo besondere Anfälligkeit besteht. (Der „Corriere d'Italia“ [italienische Auslandszeitung in Deutschland] vom 15. Juli 1965 hat eine Aufschlüsselung der Verbrechensstatistik nach 46 Verbrechensarten versucht.) Es müßte aus der Statistik hervorgehen, ob sich die Anfälligkeit nur im Notzuchtbereich verstärkt, oder ob es auch andere Verbrechen gibt, die „typisch“ für Ausländer und für Gastarbeiter sind. Für die Ausländerbetreuung könnte das eine große Hilfe bedeuten.

Soziale Ausnahmesituation

Statistiken allein besagen hier noch wenig. Es gilt, die soziale und familiäre Ausnahmesituation der meisten Ausländer, vor allem der Gastarbeiter, zu beachten. Sie erklärt nicht nur zu einem großen Teil den relativ hohen Anteil der Gastarbeiter an Notzuchtverbrechen, sondern ihre erhöhte kriminelle Anfälligkeit überhaupt. Die Trennung von den Familien, unzureichende Wohnverhältnisse, sprachliche Schwierigkeiten, mangelnder Kontakt mit der einheimischen Bevölkerung, Gefahr sozialer Entwurzelung auch solcher Gastarbeiter, die in ihren landsmannschaftlichen Gruppen wenigstens ein ge-

wisses gesellschaftliches Eigenleben führen können, das sind nur einige Komponenten dieser sozialen Ausnahmesituation. Sie zu bewältigen ist ja nicht nur Aufgabe der Gastarbeiter selbst, sondern vielleicht noch mehr der Bevölkerung des Gastlandes.

Wehrdienstersatz in Mitteldeutschland Infolge des Drucks vorwiegend evangelischer Kreise in Mitteldeutschland und um bei pazifistischen Gruppen in der Bundesrepublik glaubwürdig sein zu können, billigte die SED-Führung vor zwei Jahren relativ stillschweigend die Einführung eines Wehrersatzdienstes in Baueinheiten für Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen. Die SED gab damals dem Argument nach, daß es auch in der sozialistischen „DDR“ ebenso wie in der Bundesrepublik die Freiheit geben müsse, aus Gewissensgründen den Kriegsdienst verweigern zu können. Inzwischen ist die 18monatige Dienstzeit des ersten Durchgangs abgelaufen und ermöglicht eine erste Übersicht.

Erste Erfahrungen

In Mitteldeutschland gab es im ersten Durchgang nur etwa 220 „Bausoldaten“, die insgesamt auf 6 Standorte verteilt waren. Sie setzten sich zu 80% aus Christen zusammen (EKD, Freikirchen, Baptisten, Adventisten, Zeugen Jehovas und einigen wenigen Katholiken). Daneben rekrutierten sich die „Bausoldaten“ aus Pazifisten und überzeugten Gegnern des Ulbricht-Regimes, die sich aus Jugendlichen aller Schichten zusammensetzten. Manche Jugendlichen lehnten mit persönlicher Begründung den Wehrdienst ab, z. B. „Mein Bruder ist drüben, ich kann nicht auf ihn schießen!“

Die „Bausoldaten“ erhielten eine sechswöchige Grundausbildung ohne Waffe, aber mit Exerzieren, Kampfstellung beziehen, Sturmbahn und strategischem Unterricht. Während der Grundausbildung bekamen die Kriegsdienstverweigerer keinen Urlaub. Nach der Grundausbildung gab es Urlaub und während des Dienstes Arbeitseinsätze mit vorgegebenem Soll. Bei Übererfüllung waren Prämien bis zu 20 DM möglich, die mit dem Sold (monatlich 80 DM) ausgezahlt wurden. Die Bautrupps leisteten fast ausschließlich Handarbeit, da sie gemäß Armeeordnung nicht in der Lage sind, Maschinen zu verteidigen. Lediglich zum Baumfällen wurden ihnen Motorsägen zur Verfügung gestellt.

Die Angehörigen dieser Baueinheiten führen die Bezeichnung „Bausoldat“, eine Beförderung ist ausgeschlossen. Die Dienstzeit beträgt — ebenso wie der Wehrdienst in der Nationalen Volksarmee (NVA) — 18 Monate. Die Vorgesetzten und Ausbilder waren sämtlich Offiziere und Unteroffiziere der regulären Armee.

Während des ersten Durchgangs war im Verhalten der Vorgesetzten Unsicherheit spürbar, wie sie dieser neuen Aufgabe nachkommen sollten. In verschiedener Hinsicht wurde herumexperimentiert. Am Anfang erzwangen die „Bausoldaten“ vielfach eine Diskussion über alle Arbeitsgänge und in allen Schulungen. Zunächst waren die Ausbilder auch diskussions- und überzeugungsfreudig, als jedoch die Mehrheit von ihnen in einer Abteilung das Gelöbnis verweigerte, wurde mit Zuckerbrot und Peitsche argumentiert, unter anderem Urlaubsversprechungen und Drohungen sowie Einzelaussprachen. In einem Standort soll das Gelöbnis von 60% der Bausoldaten konsequent verweigert worden sein, obwohl es

nicht an Finten fehlte: „Wir wollen einmal eine Generalprobe für die Feier abhalten.“

Auf sich selbst gestellt

Innerhalb der Bautrupps bestand im allgemeinen in den meisten Fragen Einmütigkeit, jedoch konnte diese unter den Bedingungen des totalitären Regimes sich nur spontan äußern und mußte in jedem Fall neu mit etwas wechselndem Anhang demonstriert werden, weil jede erkennbare Organisation oder Gruppenbildung untersagt war und auch vorbereitende Zusammenkünfte oder Versammlungen nicht gebilligt wurden. Offener Beistand oder betonte Solidarität wären als „Mittäterschaft“ oder als versuchte Gruppenbildung angeprangert worden. Jeder Bausoldat hatte auf sich gestellt nach seinem Gewissen zu entscheiden, ob er bestimmte Aufträge, die offensichtlich doch noch militärischen Zwecken dienten, akzeptierte oder nicht.

Fast jeder Bausoldat hatte ein Neues Testament mitgebracht, und es wurde ihnen nach vielen Eingaben und Diskussionen auch gestattet, sonntags regelmäßig zum Gottesdienst zu gehen. Vereinzelt wurde ihnen sogar erlaubt, im Kulturraum der Kaserne eine kurze Andacht zu halten. All dies lief unter dem Stichwort „Befriedigung religiöser Bedürfnisse“. Während der Dienstzeit fehlte es nicht an Versuchen, die Bausoldaten durch hohe Staatsfunktionäre oder durch Funktionäre der Ost-CDU zu beeinflussen. Zum Beispiel besuchte der stellvertretende Staatsratsvorsitzende und jetzige Parteivorsitzende der Ost-CDU, Gerald Götting, einige Baueinheiten.

Der Kontakt im Ersatzdienst zu den regulären Einheiten der NVA konnte als sehr gut bezeichnet werden, obwohl verschiedene Offiziere regulärer Einheiten ihre untergebenen Soldaten vor Kontakten mit diesen warnten. Bei den politisch nicht engagierten Angehörigen der NVA waren sie jedoch geschätzt und wurden nicht als minderwertig angesehen. Vielfach wurde ihr standhaftes Verhalten von anderen Soldaten bewundert. Die Christen unter ihnen unterhielten während ihrer Dienstzeit meist guten Kontakt zu ihren Glaubensgemeinschaften.

Größere Belastungen

In den Familien wurden interessante Diskussionen geführt. Einige ältere Herren äußerten die Ansicht: „Warum sind wir zu unserer Zeit nicht auch Kriegsdienstverweigerer gewesen.“ Mitunter gab es Tendenzen einer ungerechtfertigt scheinenden Glorifizierung, wobei die christlichen Bausoldaten erklären mußten, daß sie keine politischen Oppositionellen sind, sondern daß sie lediglich aus eigener christlicher Gewissensentscheidung ein Zeichen setzen wollten und daß sie nicht gegen den Staat, wohl aber für Christus sind und ihn allein als obersten Herrn anerkennen.

Nach Abschluß ihrer Dienstzeit äußerten jedoch einige von ihnen die Meinung, daß — wenn sie nochmals vor der Entscheidung stehen würden: Bautrupps oder reguläre Armee — sie sich für die reguläre Armee entscheiden würden. Im Bautrupps müsse man sich nämlich täglich neu entscheiden, dagegen könne man in der regulären Armee im geistigen Leerlauf und in Abschaltung den Dienst mit weniger innerer Spannung erledigen.

Die katholischen Bischöfe in Mitteldeutschland haben im Unterschied zu Repräsentanten anderer Religionsgemeinschaften nicht ermunternd zur Kriegsdienstverweigerung Stellung genommen, wenngleich sie die Gewissensent-

scheidungen einzelner Katholiken respektierten und sich schützend vor diese gestellt haben.

Aus dem Vatikan

Verlängerung der „vacatio legis“ für Konzilsdekrete

Die „vacatio legis“ für die Konzilsdekrete, die pastorale oder institutionelle Reformen nach sich ziehen, ist verlängert worden. Ursprünglich sollte sie mit der Veröffentlichung der Durchführungsbestimmungen, für deren Vorbereitung der Papst am 3. Januar 1966 fünf nachkonziliare Kommissionen und eine die Arbeit dieser Kommissionen koordinierende und überprüfende Zentralkommission eingesetzt hatte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 73), am 29. Juni beendet werden. Durch das Motuproprio „Munus apostolicum“ vom 10. Juni 1966 (vgl. „Osservatore Romano“, 12. 6. 66) wurde sie nun auf unbestimmte Zeit verlängert. Im gleichen Dokument versicherte aber Paul VI., die Durchführungsbestimmungen würden sobald wie möglich veröffentlicht werden. Doch endet nach den neuen Bestimmungen die „vacatio legis“ nicht mehr automatisch mit der Veröffentlichung der Durchführungsbestimmungen. Das Datum dafür werde aber in den einzelnen Durchführungsdekreten festgelegt werden. Die Dekrete würden stufenweise durchgeführt.

Dieser Aufschub hat überrascht, nachdem der Papst noch am 24. Mai anlässlich der letzten Sitzung der nachkonziliaren Zentralkommission (vgl. „Osservatore Romano“, 27. 5. 66) betont hatte, die Arbeit der nachkonziliaren Kommissionen sei nun abgeschlossen, es sei an der Zeit, an die Durchführung der konkreten Reformen zu gehen. In dem Motuproprio erklärt der Papst, mit dem Aufschub folge er dem Rat der Zentralkommission. Drei Gründe scheinen für diese Entscheidung maßgebend gewesen zu sein: 1. Man hielt eine stufenweise Durchführung der Dekrete für richtiger und erfolgreicher als die gleichzeitige Veröffentlichung einer Summe von Durchführungsbestimmungen, weil dadurch sowohl die Organe der Kurie wie die Diözesen überfordert gewesen wären. 2. Die Durchführung der Dekrete — es handelt sich um das Bischofsdekret, das Laiendekret, das Dekret über die Erneuerung des Ordenslebens, das Dekret über die Missionen und die Erklärung über die christliche Erziehung — muß in Übereinstimmung gebracht werden mit der Kurienreform. Die von diesen Dekreten vorgesehenen Organe setzen eine entsprechende Umstrukturierung an der Kurie bereits voraus. So herrschte noch Unklarheit über die genauere Funktion und Einordnung des geplanten „Rates für das Laienapostolat“, ebenso des von der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute (Abschnitt 90) vorgesehenen Sekretariats zur Bekämpfung des Hungers und zur Förderung der internationalen sozialen Gerechtigkeit. 3. Schwierigkeiten bestehen hinsichtlich der Errichtung des Leitungsgremiums aus Mitgliedern des Weltepiskopats an der Spitze der Propaganda fide, weil hier die Bestimmungen des Missionsdekrets und die Vorschläge der Kommission für die Kurienreform noch nicht harmonisiert sind. Weiter bestehen Schwierigkeiten hinsichtlich der Eingrenzung der Exemption der Ordensleute. Hier ging der Entwurf der nachkonziliaren Kommission für die Bischöfe wesentlich weiter als das Konzilsdekret im Sinne einer Einschränkung der Exemption, wobei sich die Kommission hauptsächlich auf das im Konzil nicht diskutierte Schema über die Seelsorge stützte.

Fünfundsiebzig- Am 22. Mai wurde in Rom des fünf-
jähriges Jubiläum von undsiebzigjährigen Jubiläums von *Re-*
„Rerum novarum“ *rum novarum* gedacht, der ersten gro-
 ßen päpstlichen Sozialenzyklika, die im Mai 1891 von
 Leo XIII. veröffentlicht wurde. Zur Jubiläumsfeier
 waren etwa 15 000 Arbeiter aus 35 verschiedenen Län-
 dern nach Rom gekommen. Aus Deutschland nahm neben
 einer Delegation der KAB auch eine Abordnung des DGB
 teil. Papst Paul VI. konzelebrierte aus diesem Anlaß in
 St. Peter mit den Kardinälen Cardijn und Duval (Algier)
 und mehreren Bischöfen aus verschiedenen Kontinenten.
 Am Schluß des Gottesdienstes zog Paul VI. in einer
 längeren Ansprache das Fazit der Bemühungen der
 Kirche um die Arbeiterschaft und um die Entfaltung
 einer katholischen Soziallehre. Er faßte dieses Fazit in
 sieben Punkten zusammen (vgl. „Osservatore Romano“,
 23. 5. 66).

Die Kirche und die Arbeiterfrage

1. „Die Kirche hat sich eingehend mit der sozialen Frage beschäftigt.“ Niemand könne ihr heute den Vorwurf machen, sie habe das Problem nicht gesehen. Die Kirche habe den „Aufschrei des Arbeiterproletariats“ zu „ihrem eigenen Aufschrei gemacht“ als „Forderung der Liebe und der Gerechtigkeit“.

2. „Die Kirche hat die Würde jeder — ehrenwerten — Arbeit proklamiert und bewundernswerte Folgerungen daraus gezogen.“ Man spreche heute sogar von einer „Theologie der Arbeit“ (Chenu), so sehr sei „im Denken der Kirche das menschliche Schaffen, auch die Handarbeit in ihren menschlichsten und geheimnisvollsten Verflechtungen anerkannt worden“. „Wer hat“, so rief der Papst den Arbeitern zu, „mehr Hochschätzung, Achtung, Sorge und Liebe für eure Person gezeigt... als die Kirche?“

3. „Die Kirche hat sich das Prinzip des Fortschritts der sozialen Gerechtigkeit zu eigen gemacht, und zwar nicht nur in der spekulativen Lehre, sondern auch im praktischen Lehramt . . ., d. h. sie hat sich das Prinzip zu eigen gemacht, daß die Verwirklichung des Gemeinwohls durch die Reform der geltenden Gesetzesordnung gefördert werden muß, wenn diese die gerechte Verteilung der Vorteile und Lasten des Gemeinschaftslebens nicht genügend berücksichtigt . . .“ Neben der „statischen Gerechtigkeit“, die durch das positive Recht sanktioniert werde, gebe es in der Entfaltung des menschlichen Zusammenlebens noch den Begriff der „dynamischen Gerechtigkeit“, der sich aus den Erfordernissen des Naturrechts ableite.

Die vielen praktischen Fragen

4. „Die Kirche hat sich nicht gefürchtet, aus der ihr eigenen religiösen Sphäre in die konkrete Umwelt des sozialen Lebens einzutreten . . .“ Sie habe sich des wirtschaftlichen Bereichs angenommen. „Sie hat von den Beziehungen zwischen Kapital und Arbeit gesprochen; sie hat sich zum Arbeitsvertrag geäußert, zum Lohn, zum Sozialbeistand, zum Familienrecht, zum Privateigentum, zum Sparen, zu hundert anderen praktischen Fragen . . . Sie wertete die Erwartungen und Interessen der minderbegüterten Klassen und zögerte nicht, klug und weise, aber auch mit bahnbrechendem Mut neue Rechte aufzuzeigen, die es zu befriedigen galt.“ Die Kirche habe eine Gesetzgebung inspiriert und inspiriere sie heute noch, „die dem Privileg und dem Egoismus entgegensteht und die Schwachen, die Bescheidenen, die Entrechteten schützt“. Sie habe den

Staat aufgefordert zu intervenieren, aber nicht in dem Sinne, „daß er sich Rechte und Funktionen anmaße, die in einer freien Gesellschaft den Bürgern zustehen . . ., sondern daß er die Freiheit und Gleichheit der Bürger selbst schütze und jene Aktivität ausübe, die nur die öffentliche Autorität leisten könne, wenn das Gemeinwohl garantiert werden soll“.

5. „Die Kirche hat das Recht auf gewerkschaftliche Vereinigung anerkannt, verteidigt und gefördert und dabei eine gewisse theoretische und historische Vorliebe für die Korporationsformen und die gemischten Vereinigungen überwunden.“ Sie habe nicht nur die numerische Stärke entdeckt, sondern sie habe auch die Fruchtbarkeit der neuen Ordnung wahrgenommen, die aus der Organisation der Arbeiter habe erblühen können: „das Bewußtsein des Arbeiters um seine Würde und seine Stellung im Gesellschaftsgefüge, den Sinn für Disziplin und Solidarität, den Anreiz zu beruflicher und kultureller Vervollkommnung, die Fähigkeit am Produktionszyklus teilzunehmen, und zwar nicht mehr als bloß ausführendes Organ, sondern . . . auch als mitverantwortliches und mitinteressiertes Glied . . .“

Kirche und Kommunismus

6. „... Die Kirche hat den sozialen, ideologischen und politischen Bewegungen, die ihren Ursprung und ihre Kraft aus dem Marxismus ableiten und dessen negative Prinzipien und Methoden beibehalten haben, nicht zugestimmt und kann ihnen nicht zustimmen; denn die Auffassung des radikalen Marxismus vom Menschen, von der Geschichte und von der Welt ist unvollständig und damit falsch. Der Atheismus, den der radikale Marxismus bekennt und fördert, gereicht der wissenschaftlichen Konzeption vom Kosmos und von der Gesellschaft nicht zum Nutzen, sondern ist eine Blindheit, für die Mensch und Gesellschaft am Ende mit schwersten Folgen zu zahlen haben. Der Materialismus, der sich daraus ergibt, setzt den Menschen äußerst schädlichen Erfahrungen und Versuchungen aus, löscht seine echte Spiritualität und seine transzendente Hoffnung aus.“ Der zum System erhobene Klassenkampf verletze und verhindere den sozialen Frieden und komme in fataler Weise in Gewalt und Unterdrückung zum Ausdruck, führe zur Abschaffung der Freiheit und schließlich zur Errichtung „eines erdrückend autoritären und in seiner Tendenz totalitären Systems“. Damit lasse aber die Kirche keinen ihrer Versuche fallen, „die auf Gerechtigkeit und Fortschritt der Arbeiterklasse ausgerichtet sind“. Er wolle nochmals betonen, wenn die Kirche diese Irrtümer und diese Abweichungen richtigstelle, dann schließe sie damit keinen Menschen und keinen Arbeiter von ihrer Liebe aus.

Diese Dinge seien bekannt auch aufgrund der historischen Erfahrung, die wir jetzt noch machen und die keine Illusionen erlaube. „Es sind schmerzhaftes Dinge, besonders angesichts des ideologischen und praktischen Drucks, den sie gerade in der Welt der Arbeit ausüben, deren Erwartungen sie angeblich interpretieren und deren berechtigten Forderungen sie angeblich unterstützen; dabei schaffen sie in Wirklichkeit große Schwierigkeiten und Spaltungen. Wir wollen an dieser Stelle nicht darüber diskutieren, sondern nur daran erinnern, daß das gleiche Wort, für das ihr, christliche Arbeiter, heute ein ehrenvolles und dankbares Zeugnis ablegt, uns mahnt, unser Vertrauen nicht auf irriige und gefährliche Ideologien zu setzen, sondern uns vielmehr zu einer anderen Überlegung einlädt, die

Wir an das Ende Unserer zusammenfassenden Betrachtungen setzen.“

7. Die Religion habe bei der Förderung des sozialen Fortschritts eine unerläßliche Funktion. „Sie hat nicht nur eine rein instrumentale, sondern . . . eine umwandelnde Funktion, und zwar auf Grund der Prinzipien, der Kräfte, der Ermutigungen und Hoffnungen, die die Religion . . . in die ganze Welt der Arbeit hineinträgt.“

Gründung einer Weltbewegung christlicher Arbeiter

Im Anschluß an die Jubiläumsfeier von *Rerum novarum* fand der Gründungskongreß der Weltbewegung christlicher Arbeiter (Mouvement mondial des Travailleurs Chrétiens) statt. Bei dieser Bewegung, die in der Presse etwas unscharf als „Christliche Internationale“ apostrophiert wurde, handelt es sich um den Zusammenschluß von etwa 50 verschiedenen nationalen und internationalen Arbeiterverbänden, die sich primär religiöse, erzieherische und kulturelle Ziele gesetzt haben. Die neue Internationale ist als Parallelorganisation zur internationalen JOC (Katholische Arbeiterjugend) und zum Internationalen Verband Christlicher Gewerkschaften (IBCG) anzusehen. Sie verfolgt keine direkten gewerkschaftlichen Ziele, wohl aber wolle die Bewegung die Arbeiter in ihren beruflichen, familialen und staatsbürgerlichen Verantwortlichkeiten unterstützen. Praktisch handelt es sich bei der neuen Bewegung um die Nachfolgeorganisation der FIMOC (Fédération Internationale des Mouvements des Ouvriers Chrétiens), die 1951 gegründet wurde, und des „Ausschusses für Probleme des Apostolats in der Arbeiterwelt“, der 1955 von französischer Seite ins Leben gerufen wurde. Bereits 1951 wurde ein provisorisches Statut gebilligt und ein provisorischer Gründungsausschuß gewählt. Die FIMOC hatte ihre Tätigkeit praktisch seit zwei Jahren eingestellt. Zum Präsidenten der neuen Bewegung wurde der Brasilianer Tibor Sulic gewählt, zum Vizepräsidenten die Ceylonesisin Juanita Pereira. Generalsekretär wurde der Belgier Robert De Gendt.

Aus Westeuropa

Die belgischen Bischöfe zum Streit um die Universität Löwen

In der Absicht, den nunmehr schon Jahre währenden Streit um die Einheit der katholischen Universität Löwen zwischen der flämischen und der wallonischen Volksgruppe zu beenden oder wenigstens in friedlichere Bahnen zu lenken und zur Milderung der Spannungen innerhalb der Studenten- und Professorschenschaft beizutragen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 216 ff.), hat der belgische Episkopat am 13. Mai dieses Jahres eine gemeinsame Erklärung abgegeben, in der die Bischöfe energisch zur Ruhe und Verständigung aufrufen und sich bei gleichzeitiger Ausdehnung der Autonomie für Sprachsektionen, in die die ganze Universität bereits seit 1962 unterteilt ist, grundsätzlich für die Erhaltung der bisherigen Einheit aussprechen. Die Erklärung (vgl. Wortlaut in „Vers l'avenir“, 16. 5. 66) ist durch ein doppeltes Bemühen gekennzeichnet: die Bischöfe sind über den unmittelbaren Anlaß des Sprachenstreites hinaus bemüht, die Grundlinien für die Entwicklung der Universität, die mit einem jährlichen Zuwachs von 2000 Studenten rechnet, vorzuzeichnen und im Hinblick auf den Sprachenstreit das gemeinsame Konzept und das gemeinsame Wollen des Episkopats herauszustellen, nachdem

den Bischöfen von verschiedener Seite der Vorwurf gemacht worden war, sie hätten es in dieser Frage an einheitlicher Konzeption und Führung mangeln lassen.

Die Einheit bleibt erhalten

Die Einheit der Universität bleibt erhalten. Unmißverständlich erklären die Bischöfe als die für die Universität zuständige kirchliche Autorität, sie wollten „die institutionelle, die funktionelle sowie die grundsätzliche geographische Einheit der Universität in Löwen aufrecht erhalten und sie durch niemanden, der der Universität angehört, öffentlich in Frage stellen lassen“. Es könne keine Rede davon sein, „entweder unmittelbar oder stufenweise eine neue französischsprachige oder flämische Universität zu errichten, die wirtschaftliche Basis zu zerteilen oder in irgendeiner Weise die Universität Löwen aufzuspalten“. Die Bischöfe lehnten es ab, zwei katholische Universitäten zu planen, selbst wenn sich ein solcher Plan finanziell und politisch verwirklichen ließe. Aber in derselben Weise, wie sie die Einheit respektierten, möchten sie auch die gerechtfertigte Autonomie im Rahmen der grundsätzlichen Einheit der Universität anerkennen. Die Autonomie der beiden Sprachgruppen auf der Ebene der Fakultäten soll verstärkt werden. Der Prorektor, der an der Spitze einer jeden Sprachsektion steht, soll künftigen Vorsitz über die französischsprachigen bzw. flämischen Fakultäten führen. Jedem der beiden Prorektoren wird ein eigener akademischer Senat zur Seite stehen. Und jeder der beiden Senate wird über ein eigenes Budget verfügen. Im Rahmen und nach den Möglichkeiten des Budgets werden die beiden Senate die Wissenschaftspolitik der Fakultäten bestimmen. Diese Sanktionierung der praktischen Verdoppelung aller Fakultäten soll begleitet sein von einer Reihe innerer Dezentralisierungsmaßnahmen.

Innere Dezentralisierung

Die Fakultäten sollen erweiterte Kompetenzen bei der Besetzung von Lehrstühlen und Lehrbeauftragungen erhalten. Der Fakultätsrat erstellt im Rahmen seines Budgets sein wissenschaftliches Lehr- und Forschungsprogramm, das dann vom akademischen Senat der betreffenden Sprachsektion gebilligt werden muß. Der Dekan wird größere Vollmachten für die Koordinierung der Arbeiten wie für die Durchführung des beschlossenen Programms erhalten. Um aber das Zusammenleben der beiden Sprachgruppen an der Universität zu erleichtern und den gegenseitigen Gedankenaustausch zu fördern, sollen die bereits bestehenden intersektionellen Kontaktkommissionen von Professoren und Studenten erhalten bleiben und ausgebaut werden. Die erweiterte Autonomie der Fakultäten und der beiden Sprachsektionen sichere diesen eine ausreichende Aktionsfreiheit in wissenschaftlichen und in Verwaltungsfragen. In dieser Autonomie sehen die Bischöfe „den besten Garanten für die Anpassung jeder Sprachsektion an die künftigen Erfordernisse“. Die Bischöfe weisen auch darauf hin, daß die gegenwärtige Entwicklung die Gründung zahlreicher neuer Institute notwendig mache, die zu einem Teil außerhalb Löwens in verschiedenen flämischen und wallonischen Zonen untergebracht werden müßten. Manche spezialisierte Forschungsinstitute müßten dabei den Studenten aller Sprachgruppen zugänglich gemacht werden, weil eine Verdoppelung solcher Institute aus organisatorischen und finanziellen Gründen unmöglich sei. Bei dieser lang-

fristigen Planung müßte auch stärker auf die Möglichkeiten des ganzen Landes Rücksicht genommen und Neugründungen auch zwischen verschiedenen Universitäten abgestimmt werden.

Das Schreiben schließt mit einer eindringlichen und scharfen Mahnung zur Ruhe und Besonnenheit: Die Bischöfe verlangen von allen für die Universität Verantwortlichen, sich die Entscheidungen des Episkopats zu eigen zu machen. Der Aufruf sei für das wissenschaftliche, akademische und verwaltungstechnische Personal als Anordnung zu verstehen. Niemand sei zu einer Bewerbung an der Universität verpflichtet, eine Stellung dort annehmen bedeute aber sich dem Willen der zuständigen Behörde, d. h. der Bischöfe, fügen. Die akademische Freiheit müsse mit der Befolgung der Anordnungen der Bischöfe in Einklang gebracht werden. Die Studenten, die sich den Anordnungen nicht fügen möchten, müßten daraus ihre Konsequenzen ziehen und sich für eine andere Universität entscheiden.

Ökumenisches Newman-Symposium in Oxford 1966 Nicht allein gezielte Diskussion über Gemeinsames und Trennendes im Glauben bringt die Kirchen einander näher, sondern auch Zusammenarbeit an gemeinsamen Aufgaben. In Oxford scharten sich Anglikaner und Katholiken um die geistige Gestalt J. H. Newmans, um sie gemeinsam zu deuten. Schon bei den drei internationalen Newmankonferenzen 1956, 1961 und 1964 in Luxemburg gab es über die fachgerechten theologischen, historischen und philosophischen Interpretationen Newmans hinaus auch immer Begegnungen zwischen den beiden Kirchen; und eben daraus erwuchs das Oxforder Symposium, das ein Katholik und ein Anglikaner planten und vorbereiteten (Mr. Coulson und Rev. Allchin). Anglikaner und Katholiken in etwa gleicher Zahl trafen sich Ende März 1966 im alten Oriel College, wo Newman als Fellow in den Jahren 1822 bis 1832 gewirkt hatte, bis kurz vor Beginn der Oxforder Bewegung. Der *genius loci* sollte helfen, die Gestalt Newmans geistig gegenwärtig zu machen. Außer den Anglikanern verschiedener Richtung waren aber auch Nonkonformisten unter den Referenten und Mitgliedern. Es war ein betont englisches Treffen, wenn auch einige wenige Newmaninterpreten vom europäischen Kontinent beteiligt waren. Man wollte auch einen „ausgesprochen englischen Beitrag zu den Newmanstudien leisten“, wie das Programm sagte.

Erzbischof Ramsey als Gast

Erzbischof Ramsey von Canterbury wünschte der englischen Staatskirche, sie möchte den Geist Newmans zurückerlangen, und das sei vor allem seine biblische Spiritualität, nicht die Prinzipien der Oxforder Bewegung. In Newmans Schriften sei nicht die vordergründige Polemik das überzeitlich Gültige. Das Verantwortungsbewußtsein der Zeit gegenüber habe ihn zum Schreiben veranlaßt und ihn polemisch werden lassen. Das aber habe seine wahre Natur verdeckt, die im Grunde eine kontemplative sei. Symptomatisch für Newman sei sein Verständnis des Dichters: diesen habe Newman nicht wie Aristoteles von seiner Fähigkeit zur dichterischen Gestaltung her verstanden, sondern von der Fähigkeit zu feinsten und tiefster Empfindung. In keiner Weise berührte der Erzbischof das gemeinsame Erbe der beiden Kirchen, wie es Newman in der Oxforder Bewegung zur Geltung gebracht hatte.

Die verschiedene kirchliche Herkunft der Referenten und Diskutanten machten — persönlich und sachlich — den besonderen Reiz des Symposiums aus. Unter den Referenten waren z. B. drei Anglikaner verschiedener Richtung (Allchin, Parker, Newsome) und ein Methodist (Rupp). Entsprechend wurde Newman nicht nur in seiner Bedeutung für den römisch-katholischen Bereich gesehen (Abt Butler, Dessain, Davis, Coulson), sondern auch für den anglikanischen (Allchin, Parker), ja auch für den evangelischen (Rupp, Newsome), wobei wir mit „evangelisch“ hier um der Kürze willen sowohl den inneranglikanischen Evangelikalismus als auch den evangelischen Nonkonformismus meinen.

Newman und das evangelische Christentum brachten David Newsome (Tutor am Emmanuel College, Cambridge) und Gordon Rupp (Kirchenhistoriker in Manchester) in verschiedener Weise in Beziehung. Newsome analysierte den Einfluß des Evangelikalismus auf die Entwicklung des religiösen Denkens Newmans. Dieser Einfluß war zwar im Anschluß an seine Frühbekehrung von 1816 sehr intensiv und läßt sich bis in Konzeptionen und Formulierungen spätester Zeit hinein nachweisen, doch ist ebenso deutlich, wie das von dorthin Empfangene eine ganz neue Umprägung durch das eigenständige Denken Newmans erfährt. Rupp erläuterte die Einstellung evangelischer Christen zur Gestalt Newmans und fand weithin Hochschätzung und Sympathie vor, allerdings auch Fehlurteile, teils grotesker und sich widersprechender Art.

Newman und der Anglokatholizismus

Die Beziehung zwischen Newman und dem Anglokatholizismus erschlossen A. M. Allchin (Pusey House, Oxford) und T. M. Parker (University College, Oxford). Allchin fragte nach den Gemeinsamkeiten zwischen Newman und den beiden anderen großen Führern der anglokatholischen Oxforder Bewegung von 1833, Keble und Pusey, und fand sie im gemeinsamen Kampf gegen den doppelten Rationalismus der Liberalen und der Ultraorthodoxen, ferner in der gemeinsamen Auffassung vom „Sakramentalismus“, d. h. von der Zeichenhaftigkeit der sichtbaren für die unsichtbare Welt, eine Auffassung, die einer vielfachen Wurzel entstammte und zu vielfachen Folgerungen führte.

Parker deutete den Einfluß der klassischen anglikanischen Theologen des 17. Jahrhunderts auf die verschiedenen Entwicklungsstufen im religiösen Denken Newmans und erkennt ihn als im hohen Maße vorhanden, aber doch auch als begrenzt durch die Ursprünglichkeit und Eigenständigkeit des Geistes Newmans, insbesondere auch bezüglich seines Verhältnisses zu den Kirchenvätern.

Newmans Einfluß auf die Theologie wurde von H. Francis Davis (Oscott College, Birmingham), C. Stephen Dessain (Oratorianer und Betreuer des Newman-Archives, Birmingham), John Coulson (Laientheologe, Downside Centre of Religious Studies), B. D. Dupuy (Dominikaner, Le Saulchoir) und Werner Becker (Oratorium Leipzig) beleuchtet. Nach Davis ist Newman bis in die Theologie der Gegenwart hinein von Bedeutung durch seinen Ansatz bei der personalen Begegnung mit Gott und bei der Analogie zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, ferner durch seine Art, rationalistischer Kritik zu begegnen. Dessain wies auf die Bedeutung der Lehre Newmans von der ungeschaffenen Gnade, der personalen Einwohnung Gottes im Gläubigen hin, eine Lehre, die von der westlichen Theologie — der katholischen sowohl wie der

protestantischen — durch Jahrhunderte hindurch vernachlässigt worden sei und heute vielleicht manche Mißverständnisse zwischen den Konfessionen überwinden könnte. *Coulson* brachte Gedanken Newmans von 1877 über die Ekklesiologie zur Geltung, mit denen er eine Einordnung seiner anglikanischen Auffassungen von 1837 in die katholische Sicht der Kirche vollzieht. Danach umfaßt die Kirche lehrhafte, soziologische und Frömmigkeitselemente zu organischer Einheit zusammen, wobei die implizite Tradition bei den Gläubigen und die sichtende und ordnende Aufgabe der Theologie eine wesentliche Rolle für das lehrhafte Element spielen. *Dupuy* wies die weitreichenden Einflüsse Newmans auf die französische, *Becker* die auf die deutsche Theologie nach.

Newman und das Zweite Vatikanum

Newmans Bedeutung für das Zweite Vatikanum besteht nach Abt *Butler* von Downside Abbey in einer indirekten Einwirkung über seinen Einfluß auf die Neugestaltung theologischer Denkweise. Die Hinwendung zum Historisch-Biblich-Positiven, zur bildhaften Sprache der Bibel und der Kirchenväter (als Abkehr vom einseitig begrifflich-analytisch-deduktiven Denkstil), der Gedanke von der materiellen Suffizienz der Schrift, vom Glauben als voller Hingabe in voller Freiheit, von der besonderen Sendung der Laien, von dem Wert einer Vielzahl theologischer Schulen — alle diese Anliegen Newmans seien auch aus den Dekreten des Zweiten Vatikanums heraus zu vernehmen.

Zwei Prinzipien sind es — wenn wir alle Referate und Diskussionen überschauen —, die immer wieder als grundlegend für Newmans Denken erschienen: Newmans Ausgang von der religiösen Erfahrung und sein „sakramentales Prinzip“. Allerdings ist das erste Prinzip sehr sorgsam abzugrenzen gegen die Deutung, die es etwa bei Schleiermacher oder auch im Raum des englischen Evangelikalismus und Nonkonformismus gefunden hat. Newman bindet z. B. die Christusbegegnung an die Kirche und ihre sakramentale Vermittlung. Das zweite Prinzip macht sich nicht nur in der Betonung der Sakramente und ihrer seismäßig umgestaltenden Kraft geltend, sondern auch in der Auffassung der Schrift und der Kirche. Das Wort der Schrift ist sakramentales Zeichen für das Mysterium des Schriftsinnes, der immer tiefer und doch nie völlig zu erschließen ist. Die Lehre der Kirche ist Zeichen für das darin enthaltene Mysterium, das zu immer neuer Erfassung aufruft.

Die ökumenische Gebets- und Feierstunde in der anglikanischen Pfarrkirche von Littlemore stellte einen Höhepunkt des Symposions dar. Dort, wo Newman am 25. September 1843 von seinen anglikanischen Freunden Abschied nahm, fanden sich nun Anglikaner und Katholiken im gemeinsamen Gebet um die Wiedervereinigung zusammen.

Aus Osteuropa

Eine Umfrage über Religiosität in der Tschechoslowakei Die Philosophische Abteilung der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften hat im Jahre 1963 eine soziographische Untersuchung über den Stand der Religiosität im nordmährischen Gebiet durchgeführt. Das Ergebnis ist in der Tschechoslowakei selbst auf große Aufmerksamkeit gestoßen. In der Zeitschrift „Sociologický

câsopis“ (1965, Heft 2, S. 135—147) hat Erika Kadlec, wissenschaftliche Mitarbeiterin an der philosophischen Abteilung der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, die wichtigsten Ergebnisse der Untersuchung mitgeteilt. Sie wurden von der österreichischen Zeitschrift „Wort und Wahrheit“ (1966, Heft 5, S. 348—360) übernommen und einer kritischen Analyse unterzogen. Auch in anderen tschechischen Zeitschriften, z. B. in dem Beitrag von Vitezlav Gardavsky über Marxismus und Atheismus in „Veda a zivot“ (1966, Heft 2, S. 65—70), hat die Untersuchung einen beachtenswerten Niederschlag gefunden. Sie ist nicht nur deswegen von besonderem Interesse, weil seit der Begründung der kommunistischen Herrschaft keinerlei Zahlen oder statistisch-soziographische Angaben über den Stand religiöser Überzeugung und Betätigung der Bevölkerung dieses Landes greifbar waren und sie zu den wenigen religionssoziologischen Erhebungen in den Ostblockländern überhaupt gehört, sondern weil das Ergebnis bei allen Zweifeln, die man hinsichtlich der weitgehend im Dunkeln bleibenden Befragungsmethoden und hinsichtlich der Situation der Befragten haben muß, manche frappierende Parallelen zu westlichen Untersuchungen aufweist.

Nur Teilaspekte

Leider erhält man in der Wiedergabe von Erika Kadlec weder Aufschluß über die verschiedenen sozio-kulturellen Faktoren, die die Eigenart des Untersuchungsfeldes, des nordmährischen Raums, bestimmen, noch über die gesellschaftlichen Mutationen, die in diesem Gebiet seit der Vertreibung der Deutschen und über die verschiedenen Einwanderungsetappen seit 1945 aus den anderen tschechischen Provinzen vor sich gegangen sind. Vor allem fehlt eine genaue Aufschlüsselung des Verhältnisses von alteingesessener und zugewanderter Bevölkerung. Es fehlen Angaben über den jeweiligen Anteil dieser Bevölkerungsgruppen, auch wenn bei der Befragung selbst zwischen diesen Gruppen genau unterschieden wurde. Zu beachten ist, daß es sich bei dem Untersuchungsfeld um ein ausgeprägtes agrarisch-industrielles Mischgebiet mit beschleunigter Urbanisierung bei vorherrschendem kleinstädtischem Siedlungstyp handelt.

Die Untersuchung konzentriert sich zunächst auf die Beschreibung der horizontalen Streuung religiöser Überzeugung und Betätigung. Im Globalergebnis werden drei Hauptgruppen unterschieden: die Gruppe der „voll Gläubigen“ (Glauben an die Existenz Gottes mit der Bereitschaft, konkrete Folgerungen für das praktische Verhalten daraus zu ziehen, „Kontakt mit der übernatürlichen Welt“, Gebet und Kirchenbesuch) mit 30% der befragten Bevölkerung; die Gruppe der „nichtausgeprägt gläubigen“ Menschen (die noch eine gewisse religiöse Ansprechbarkeit bewahrt, wenn auch die feste Bindung an eine Religionsgemeinschaft und ihre religiöse Praxis weitgehend aufgegeben haben) mit 40%; schließlich die Gruppe der Atheisten (die nicht mehr an die Existenz einer „Übernatur“ und eines göttlichen Wesens glauben) mit 30% der befragten Bevölkerung: 58% bekannten sich als Glieder einer religiösen Gemeinschaft (davon 44% als Glieder der katholischen Kirche, 9% als Angehörige einer der im Gebiet vertretenen evangelischen Gemeinschaften), 4% als Anhänger der nach der Gründung der Tschechoslowakei nach dem Ersten Weltkrieg entstandenen Tschechoslowakischen Kirche. Nur ein Prozent bekannte sich als Angehörige von Sekten oder sekten-

ähnlichen Gemeinschaften; 42% bekannten sich zu keiner Konfession. Dabei ist zu beachten, daß die Gruppe der Konfessionslosen im Befragungsgebiet bereits nach dem Ersten Weltkrieg über dem europäischen Durchschnitt lag.

Schichtung der Atheisten

In der Untersuchung der Tschechischen Akademie der Wissenschaften werden Atheisten und Gläubige nach den verschiedenen soziographischen Kriterien aufgeschlüsselt. Die Aufteilung der Atheisten nach ihrem Lebensalter ergibt eine zunächst aufsteigende und dann wieder abfallende Kurve: Im Alter von 20 bis 30 Jahren bekannten sich 31% als Atheisten, im Alter von 30 bis 40 Jahren 35%, im Alter von 40 bis 50 Jahren waren es noch 33% und im Alter zwischen 50 und 60 Jahren nur noch 24%. Die Anteile der Gewohnheitschristen für die gleichen Lebensphasen sind: 44%, 39%, 38%, 32%; die Anteile der „voll Gläubigen“ 25%, 29%, 38%, 45%. Unter den Männern wurden mehr Atheisten festgestellt als unter den Frauen (36% bei den Männern, 24% bei den Frauen). Nach ihrem Familienstand verteilen sich die Atheisten wie folgt: bei den Unverheirateten 25%, bei den Verheirateten 32%, bei den Geschiedenen 23%, bei den Verwitweten nur noch 18%. Für den niedrigen Prozentsatz von Atheisten bei den Verwitweten führt Erika Kadlec als Erklärungsgründe an: den höheren Anteil der Frauen und die größere Bereitschaft für religiöse Einflüsse bei alternden Menschen, die ihren Lebenspartner bereits durch Tod verloren haben. Bei der Untersuchung wurde auch nach der Größe des Wohnorts der Befragten unterschieden, um den Einfluß der Verstädterung auf das religiöse Verhalten festzustellen. Die Untersuchung bestätigt hier im wesentlichen dieselben Phänomene, die auch in westlichen Ländern vielfach eruiert wurden: In Gemeinden bis zu 2000 Einwohnern beträgt der Anteil der Atheisten nur 20%. Er steigt in den Gemeinden zwischen 2000 und 10000 Einwohnern bereits auf 40% und in den wenigen Städten mit über 50000 Einwohnern auf 46%. Das Auffallendste daran dürfte der relativ geringe Unterschied zwischen kleinstädtischem Milieu und den größeren Städten sein. Diese Tatsache dürfte wohl auch mit einer festingewurzelten liberalen bis antikirchlichen Tradition im Kleinbürgertum zusammenhängen. Aufschlußreich ist auch die Aufgliederung nach alleingesessenen und nach 1945 neu zugezogenen Bewohnern. Bei den Altsiedlern beträgt der Anteil der Atheisten nur 21%; bei denen, die zwischen 1945 und 1948 zugezogen sind 42%; bei den Neusiedlern aus den Jahren 1949 bis 1957 41% und bei den zwischen 1958 und 1962 Zugezogenen ebenfalls 41%. Dazu ist zu beachten, daß bis 1945 ein großer Teil der Bevölkerung des Befragungsgebiets Deutsche waren.

Folgen der Umsiedlung

Der Anteil der Atheisten ist bei den Neusiedlern nach der kommunistischen Machtergreifung und nach Beginn der Kollektivierung der Landwirtschaft am größten. Doch erscheint der Unterschied zwischen Alleingesessenen und Neusiedlern als solchen viel gewichtiger. Er läßt nicht nur eine engere Bindung an die Kommunistische Partei bei den Neusiedlern vermuten, sondern illustriert auch die negativen Folgen der Umsiedlung und des damit verbundenen sozialen Umschichtungsprozesses für die Religiosität der betroffenen Bevölkerung.

Auch bei der Aufschlüsselung der Befragten nach Berufs-

gruppen ergaben sich bemerkenswerte Unterschiede: Am niedrigsten ist der Anteil der Atheisten bei den ehemals selbständigen Landwirten mit 7%. Dabei unterscheidet die Untersuchung weiter nach noch selbständigen Bauern und den Mitgliedern der Kolchosen. Bei den noch selbständigen Bauern seien keine Atheisten festgestellt worden; bei den Kolchosbauern waren es jedoch 8%. Bei diesen bezeichneten sich 68% als gläubig, bei den selbständigen Bauern 94%. Auch bei der Arbeiterschaft liegt der Anteil der Atheisten mit 26% noch unter dem Gesamtdurchschnitt. Den größten Atheistenanteil stellt die Intelligenz mit 51% und die Angestellten mit 40%. Zuverlässige Schlüsse lassen sich aus diesen auffallenden Unterschieden nicht ziehen. Dazu bedürfte es zum Beispiel auch einer genauen Aufschlüsselung der verschiedenen Angestelltenkategorien sowie einer Differenzierung nach akademischen Berufen. Auch müßten die Einfluszentren der Partei und ihrer Funktionäre genau diagnostiziert werden. Bezüglich der Arbeiterschaft weist der anonyme Kommentator in „Wort und Wahrheit“ darauf hin, daß die für das Befragungsgebiet spezifische Struktur der Arbeiterschaft miteinbezogen werden müsse, da diese Arbeiterschaft in einer noch weitgehend traditionsgebundenen Umwelt lebe. Wohl würden sich auch diese Arbeiter allmählich der Einstellung der Industriearbeiterschaft anpassen, aber dazu bedürfte es einer längeren Adaptationsperiode. Was die Kolchosbauern betrifft, so dürfte es gut sein, den Unterschied zwischen ihnen und den noch selbständigen Bauern nicht zu hoch einzuschätzen. Die 8%, die sich unter ihnen zum Atheismus bekennen, dürften sich wohl zum größten Teil aus den besonders partei- und deswegen auch ideologiegebundenen Kadern rekrutieren. Was die akademischen Berufe angeht, so verweist „Wort und Wahrheit“ auf die verbreitete Konfessionslosigkeit unter der Studenten- und Lehrerschaft bereits während der zwanziger Jahre sowie auf die Vorliebe für kommunistisches Gedankengut bei der Intelligenz und bei den Halbgebildeten vor 1938.

Einigermaßen aus dem Rahmen fällt das Umfrageergebnis bei den Rentnern. Während der Anteil der Atheisten bei den mehr als Sechzigjährigen nur 23% beträgt, steigt er bei den Rentnern auf 29%, liegt bei diesen also sogar höher als bei der Arbeiterschaft. Dieser erstaunlich hohe Anteil kann wohl nur aus einer gewissen Befangenheit dieser Gruppe der Befragten erklärt werden, handelt es sich bei ihnen doch in erster Linie um Heiminsassen der öffentlichen Fürsorge, in denen nicht nur jede religiöse Betreuung konsequent erschwert oder unterdrückt wird, sondern die direkt der Gemeinde- und Kreisverwaltung unterstellt und deswegen auch dem unmittelbaren Zugriff der Parteifunktionäre ausgesetzt sind.

Unterschiede nach Schulbildung

Von den Befragten mit Hochschulbildung bekannten sich 62% zum Atheismus, 32% unter ihnen rechneten sich zu den Gewohnheitschristen und nur 6% zu den „voll Gläubigen“. Bei den Absolventen von Fach- und Oberschulen sinkt der Prozentsatz der Atheisten bereits auf 43%. 21% von ihnen rechnen sich zu den „voll Gläubigen“ und 36% zu den Gewohnheitschristen. Von den Absolventen der höheren Schulen bekannten sich 35% als Atheisten, 31% als überzeugte und 34% als Gewohnheitschristen. Der geringste Anteil an Atheisten findet sich, was überrascht, bei den Schichten mit bloßer Volksschulbildung: 24% Atheisten, 35% überzeugte

Christen, 42% Gewohnheitschristen. Auch hier können mit Recht Zweifel angemeldet werden. Vor allem müßte der Zusammenhang beleuchtet werden, der zwischen dem „Atheismus“ der höheren Bildungsschichten, also den Führungsgruppen, und ihrer Parteiabhängigkeit in beruflicher und wirtschaftlicher Hinsicht besteht. Auch muß wohl im Ernst bezweifelt werden, ob sich gerade bei den Führungsschichten eine unbefangene Befragung eines parteigebundenen Instituts über das religiöse Verhalten der Befragten durchführen läßt. Zu bedenken ist auch, daß die Umfrage, auch wenn sie sich allgemeingültiger und wissenschaftlicher Methoden bediente, einen ideologischen Zweck verfolgte und den kommunistischen Befragern selbstverständlich an einem möglichst empirisch-bruchlosen Aufweis der atheistischen Gesinnung gerade der akademischen Führungsschichten gelegen sein mußte. Trotzdem bleibt, wie „Wort und Wahrheit“ schreibt, das Ergebnis in diesem Punkte „schockierend“ und dürfte zu einem guten Teil auf die frühe Entfremdung zwischen der Kirche und den gebildeten Schichten gerade in diesem Lande und deswegen auch zu einem guten Teil auf das pastorale Versagen der Kirche in der Vergangenheit zurückzuführen sein.

Weniger Überraschungen bringt die Auswertung des Untersuchungsergebnisses nach der Volkszugehörigkeit der Befragten. Von den Tschechen, die den größten Teil der Bewohner stellen — die genauen Bevölkerungszahlen werden leider nicht angegeben —, bekannten sich 31% als Atheisten, 29% als überzeugte Christen und 39% als Gewohnheitschristen. Ganz andere Zahlenverhältnisse ergeben sich für die Polen: 9% Atheisten, 75% überzeugte und 16% Gewohnheitschristen. Diesen Unterschied zwischen Tschechen und Polen erklärt Erika Kadlec mit der engen Verbindung zwischen religiösem Glauben und Volkstum bei den Polen, womit sie auch recht haben dürfte, versteht man diese enge Bindung auch als tiefere und konfliktlosere Einwurzelung des Katholizismus in das Leben und nicht nur in das Brauchtum der Bevölkerung. Auffallend ist jedoch das Ergebnis bei den Slowaken: 12% Atheisten, nur 30% überzeugte Christen und 57% Gewohnheitschristen. Die Deutschen wurden nicht als eigene Gruppe berücksichtigt.

Unterschiede unter den „voll Gläubigen“

Einen differenzierteren Einblick in die religiöse Situation wird durch die weitere Aufgliederung der Gruppe der „voll Gläubigen“ im Untersuchungsergebnis vermittelt. Diese Gruppe wird in drei Untergruppen eingeteilt: in die Gruppe der „Nonkonformisten“ (die sich innerlich an keine der bestehenden religiösen Gemeinschaften gebunden fühlen, aber überzeugt gläubig sind und sich von Zeit zu Zeit auch an kirchlichen Veranstaltungen beteiligen), die Gruppe der Konformisten (die sich innerlich einer bestimmten Religionsgemeinschaft verbunden fühlen, die grundlegenden Glaubenswahrheiten dieser Gemeinschaften bejahen und die wichtigsten religiösen Pflichten erfüllen) und in die Gruppe der „entschiedenen Christen“ (für die Religion und Glaube „den zentralen Wert und die grundlegende Orientierung ihres Lebens“ darstellen). Zur ersten Gruppe werden 29% der noch „voll Gläubigen“ gerechnet. 48% fielen auf die zweite und nur 23% auf die dritte Gruppe. Erstaunlicherweise überwiegt bei den Nonkonformisten der Anteil der Frauen. 32% aller „voll gläubigen“ Frauen sind Nonkonformisten, aber nur 25% aller „voll gläubigen“ Män-

ner. Bei den Konformisten ist das Verhältnis eher umgekehrt (52% der „voll gläubigen Männer“ und nur 45% der „voll gläubigen“ Frauen). Bei den „entschiedenen Christen“ ist der Anteil der Männer und Frauen mit 23% jeweils gleich.

Die Gesamtaufschlüsselung nach Geschlechtern zeigt aber eindeutig, daß die Frau im Durchschnitt religiöser eingestellt ist. Unter den Männern gab es neben 36% Atheisten nur 25% „voll Gläubige“ und 39% religiös Unentschiedene. Bei den Frauen bekannten sich nur 24% als Atheisten, dafür 37% als „voll Gläubige“ und 40% als Gewohnheitschristen. Werden die drei genannten Untergruppen nach der Größe des Wohnorts aufgeschlüsselt, so ergibt sich folgendes Bild: In den Städten mit über 50 000 Einwohnern sind 67% der „voll Gläubigen“ Nonkonformisten; in den Städten von 10 000 bis 50 000 Einwohnern 37%, in den Wohnorten mit 2 000 bis 10 000 Einwohnern 22% und in den Gemeinden mit weniger als 2 000 Einwohnern 27%. Auf die Konformisten fallen nach denselben Größenordnungen jeweils 26%, 42%, 53%, 25% und 48%. Auf die „entschiedenen Christen“ 7%, 21%, 25%, 25%. Je größer die Gemeinde, um so mehr nimmt also die in der Befragung erfaßte Religiosität ab. Eine nach traditionellen Kriterien optimale Situation weisen die größeren Dörfer und die kleineren Städte zwischen 2 000 und 10 000 Einwohnern auf. Hier sind die wenigsten Nonkonformisten, der höchste Anteil an Konformisten, während der Prozentsatz an „entschiedenen Christen“ dem in den Gemeinden von weniger als 2 000 Einwohnern entspricht. Daß solche Angaben nur hinweisenden Wert haben und den tatsächlichen Stand und den jeweiligen Intensitätsgrad an Religiosität nur sehr approximativ wiedergeben können, braucht hier nicht eigens ausgeführt zu werden. Auch sind Bindung an eine kirchliche Gemeinschaft und Glaubensintensität zwar korrelative, aber nicht identische Größen.

Gefälle zwischen 1946 und 1963

Bei der Umfrage von 1963 wurden einige Fragen aus einer 1946/47 durchgeführten Umfrage des damaligen Instituts für Erforschung der öffentlichen Meinung in Prag (für alle böhmischen Länder) übernommen, um so einen Vergleich zu ermöglichen und die in diesem Zeitabschnitt zu verzeichnenden Veränderungen des religiösen Bewußtseins feststellen zu können. Dabei muß allerdings beachtet werden, daß das Befragungsgebiet von 1963 1946 hinsichtlich der religiösen Praxis oberhalb des Landesdurchschnitts liegt.

Auf die Frage: Glauben Sie an Gott?, antworteten 1946 64% mit Ja, 1963 nur noch 34%. Auf die Frage: Glauben Sie an die Menschwerdung Jesu Christi?, antworteten 1946 zustimmend 33%, noch zugehend 18%, ablehnend 37%, darüber nicht nachgedacht 11%. Im Jahre 1963 antworteten auf die gleiche Frage 24% zustimmend, 10% noch zugehend, 40% ablehnend, 23% darüber nicht nachgedacht. Auf die Frage: Gehen Sie zur Kirche?, antworteten 1946: 20% regelmäßig, 43% von Zeit zu Zeit, 14% nur an hohen Feiertagen, 24% nie. 1963: 13% regelmäßig, 21% von Zeit zu Zeit, 15% an hohen Feiertagen, 50% nie. Auf die Frage: Beten Sie privat?, antworteten 1946: 28% regelmäßig, 28% von Zeit zu Zeit, 14% zu besonderen Anlässen, 29% nie. Die Umfrage von 1963 ergab: 15% regelmäßig, 16% von Zeit zu Zeit, 11% bei besonderen Gelegenheiten, 54% nie. Aufschlußreich ist auch die Aufschlüsselung nach Konfes-

sionszugehörigkeit. Bei der Befragung von 1963 bekannten sich von jenen, deren Elternteile beide katholisch waren, noch 63% zur katholischen Kirche; bei den Angehörigen der evangelischen Gemeinschaften waren es noch 84%, bei den Angehörigen der Tschechoslowakischen Kirche noch 66%. Zu dem auffallenden Unterschied zwischen Katholiken und Protestanten erklärt Erika Kadlec: Unter den Protestanten spiele sich der religiöse Abfall mehr im Inneren der Kirche ab, ohne daß nach außen ein Bruch mit der Kirche erfolge, während bei Katholiken der innere Abfall auch leichter zum äußeren Bruch mit der Kirche führe. Damit dürfte sich der Unterschied freilich nur zu einem geringen Teil erklären lassen. Das beweisen auch folgende Zahlen: Als Katholiken bekannten sich 1963 in dem Befragungsgebiet 44% der Bevölkerung. Von diesen bezeichneten sich 8% trotz ihrer Kirchengenossenschaft als Atheisten, 55% als überzeugte Katholiken und 37% zu den Gewohnheitschristen. Bei den Evangelischen ergab sich folgendes Bild: 7% Atheisten, 52% überzeugte Christen, 41% Gewohnheitschristen. Von den 42% Konfessionslosen bezeichneten sich 62% als Atheisten, 36% erschien die Frage nach der Religion als irrelevant.

Die Absichten

Als Zeichen eines zunehmenden Verfallsprozesses werden in dem Untersuchungsergebnis von 1963 noch folgende Tatsachen angeführt: Von den „voll Gläubigen“ hatten 10,44% aufgehört, die Sakramente ihrer Kirche zu empfangen; 14,10% bekannten ihren Glauben nicht öffentlich; 3,59% ließen sich nicht mehr kirchlich trauen; 3,2% hielten eine religiöse Erziehung ihrer Kinder nicht mehr für nötig; 0,61% haben ihre Kinder nicht mehr taufen lassen; 53,23% gaben vor, keine religiöse Zeitschriften mehr zu lesen; 31,34% hätten aufgehört, wichtige Entscheidungen in ihrem Leben auch vom Religiösen her zu betrachten. Bedenkt man den realen Hintergrund, auf dem die christlichen Kirchen in einem kommunistischen Staat zu leben und zu wirken gezwungen sind, dürften diese Angaben allerdings kaum erschrecken. In der Analyse des Untersuchungsergebnisses wird zwar festgestellt, die letzten 15 Jahre hätten für die Religion in der ČSSR einen jähen Niedergang gebracht; diese habe aufgehört, eine die Gesellschaft tragende „Ideologie“ zu sein; sie sei in die Privatsphäre abgedrängt. Dem wird das bezeichnende kommunistische Argument angefügt: auf sozialökonomischem Gebiet seien die gesellschaftlichen Vorbedingungen, die religiöses Denken hervorbrächten oder förderten, nicht mehr gegeben. Aber zugleich ergeht an die kommunistischen Genossen die Warnung, die Religion sei keineswegs eine endgültig erledigte Angelegenheit. Die Religion bleibe auch weiterhin ein Faktor, mit dem man rechnen müsse. Die wirkliche Absicht der Untersuchung wird in der Ergebnisanalyse nicht verschwiegen: Der Verfallsprozeß der Religion habe zwar mit der kommunistischen Revolution begonnen, aber noch seien nicht alle Voraussetzungen für ihr Verschwinden gegeben. Für die Herbeiführung dieser Voraussetzungen seien soziologische Untersuchungen über das religiöse Denken von großer Bedeutung. Das erklärt wohl überhaupt das wachsende Interesse in Ostblockstaaten für religionssoziologische Fragen.

Aber von Interesse an dieser Untersuchung ist noch etwas anderes. Würde man die hauptsächlichen Stellenwerte des Untersuchungsergebnisses mit ähnlichen Untersuchungen

in westlichen Ländern vergleichen, erhalte man vermutlich sehr ähnlich lautende Resultate. Das kann wohl nur bedeuten, daß es bezüglich der religiösen Entwicklung für Ost und West entscheidende gemeinsame Trends gibt, die vom jeweiligen „System“ mehr oder weniger unabhängig sind. Darauf deutet wohl auch hin, wenn V. Gardavsky in dem eingangs zitierten Beitrag in „Veda a zivot“ Klage darüber führt, es gebe auch in der ČSSR einen vorherrschenden bürgerlichen Atheismus, der (nach kommunistischer Auffassung) „ganz und gar unzureichend“ ideologisch fundiert ist. Auf diesen Befund werden sich auch die Kirchen einstellen müssen, wenn sie ihre Wirkmöglichkeiten in Ost und West richtig einschätzen.

Aus Lateinamerika

Planung und Koordinierung kirchlicher Hilfe für Lateinamerika

Immer wieder hat die Päpstliche Kommission für Lateinamerika (CAL) und ihr Generalrat die Bischöfe der lateinamerikanischen Diözesen und diejenigen Organisationen, die sie vom Ausland aus unterstützen, nachdrücklich gebeten, sorgsam zu untersuchen, wie diese Hilfe gesteigert und vor allem wie sie am wirksamsten eingesetzt werden könne. Eine eigene Kommission wurde beauftragt, die eingegangenen Vorschläge sowohl des CELAM und einzelner Episkopate wie auch der Hilfsorganisationen zu prüfen und ein Dokument mit den Schlußfolgerungen vorzubereiten. Dieses Dokument wurde kürzlich veröffentlicht.

Ausgangspunkt ist die Überzeugung, daß jeder Hilfs- und Entwicklungsplan von genauester Kenntnis der Pastoralprobleme im allgemeinen und jeder Diözese im besonderen bestimmt und einer Gesamtpastoral eingeordnet sein muß. Je nachdem es sich um eine Diözese, ein ganzes Land oder den lateinamerikanischen Kontinent handle, muß der Bischof, die nationale Bischofskonferenz oder CELAM die Aktionen koordinieren. (I.)

Einschaltung Roms

Ferner soll die Planung alle apostolischen Kräfte umfassen: Diözesanpriester, Ordenspriester, Ordensfrauen und Laien. Beim Einsatz der Ordensleute müssen jedoch stets die Substanz des Ordenslebens selber und die besondere Eigenart der einzelnen Institute berücksichtigt werden. Von größter Wichtigkeit ist aber die Mitwirkung von fähigen und geschulten Laien, von denen manche sogar vollberuflich tätig sein müssen. Der Generalrat des CAL macht dazu folgende Vorschläge: 1. Die römischen Generaloberen- und -oberinnenkonferenzen sollen im Einvernehmen mit der lateinamerikanischen Ordensoberenkonferenz (CLAR) die Möglichkeit der Errichtung eines mit Koordinierungsaufgaben betrauten Sekretariats mit Sitz in Rom prüfen. 2. Auch die Laienorganisationen, die bereits Hilfe für Lateinamerika leisten oder doch in Zukunft leisten werden, sollten ebenfalls die Gründung von nationalen und internationalen Koordinierungszentren ins Auge fassen. 3. Die von den Bischöfen verschiedener Länder bereits ins Leben gerufenen Hilfswerke sollten ihre Zusammenarbeit mit gleichgerichteten Unternehmungen auf dem gleichen Kontinent verstärken und CAL jeweils über laufende Aktionen unterrichtet halten. 4. Die Zusammenarbeit aller dieser Hilfswerke mit den Ordensoberenkonferenzen und Laienbewegungen ist mehr und mehr zu fördern. (II.)

Besonders wichtig erscheint dem Generalrat des CAL, einen Überblick über die Gesamtlage und die Ausmaße der Notstände zu erhalten. Er erhofft sich das von einer Kenntnis aller einlaufenden Hilfsgesuche. Darum wird vorgeschlagen, daß CAL alle diese Gesuche einzelner Bischöfe, Bischofskonferenzen oder von CELAM zugehen sollen. Zu diesem Zwecke sollen die Ständigen Sekretariate der Bischofskonferenzen die Hilfsgesuche aus den betreffenden Ländern entgegennehmen, gegebenenfalls ergänzen und an das Generalsekretariat des CELAM weiterreichen. Bei dieser Arbeit sollen auch Ordensleute und Laien mithelfen. Das Generalsekretariat des CELAM soll dann einen Zusammenhang zwischen den einzelnen Gesuchen im Rahmen des Ganzen herstellen und alles an den CAL leiten. Die Hilfswerke erhalten dann eine möglichst vollständige Information über die in den Gesuchen dargestellten Notstände, können ihre Vorhaben entsprechend einstellen und durch Vermittlung des CAL aufeinander abstimmen. Vor allem bei der Entsendung von Personal soll der CAL zuerst ins Bild gesetzt werden, um Überschneidungen zu vermeiden.

Nicht ganz logisch wird dann darauf hingewiesen, daß damit weder die persönliche Initiative der lateinamerikanischen Bischöfe noch auch der hilfswilligen Episkopate in anderen Ländern gelähmt werden solle. Die Freiheit des Verkehrs untereinander soll bestehen bleiben; nur sollte der CAL von allen Gesuchen um personale Hilfe unterrichtet werden. (III.)

Die begrenzten Möglichkeiten

Mit großer Nüchternheit wird im weiteren Text des umfangreichen Dokumentes darauf hingewiesen, daß es absolut unmöglich sei, durch Hilfe von außen oder durch kraftvolle Entwicklung von innen das pastorale Defizit in Lateinamerika zu decken. Darum muß die Kirche Schwerpunkte bilden und die dringendsten Nöte zuerst angehen. Damit begegnet man freilich nur etwa 5 bis 10% der Notstände, und darum muß sich alle Anstrengung auf die wichtigsten und entscheidendsten Fragen richten. Dazu wird vorgeschlagen, daß vor allem Berücksichtigung finden sollten: 1. Hilfsgesuche, um Werke zu gründen oder zu fördern, die Kernfragen der Kirche in Lateinamerika betreffen, und die sich aus sich selber dynamisch entwickeln, verstärken und vervielfachen. Angriff also auf die Ursachen, nicht auf die Symptome. 2. Gesuche, die sich in eine Gesamtpastoral einordnen. 3. Gesuche, die sich auf gut ausgearbeitete Projekte beziehen und Erfolg versprechen. Hier können Unternehmungen gemeint sein, die schon im Gange sind, oder neue Aktionen etwa für neuerrichtete und darum besonders bedürftige Diözesen. 4. Gesuche schließlich, um das notwendige Personal für schon mit großem Kostenaufwand vom Ausland her begonnene Unternehmungen zu bekommen, die nicht nachher aus Mangel an Hilfskräften unfruchtbar bleiben dürfen.

Diese Grundsätze werden dann nach verschiedenen Gesichtspunkten auf besondere Notstandsbereiche angewandt. Zuerst auf geographische Zonen. Hier wird zunächst ländlicher Gebiete gedacht, wo das religiöse Leben noch einigermaßen intakt ist und leicht mit Hilfe von zwei oder drei im Team arbeitenden Priestern aufrecht erhalten und vertieft werden kann, wobei die Mithilfe von Laien und Ordensfrauen besondere Bedeutung hat. Wichtiger aber sind jene Gebiete, die schnellem Wechsel durch Industrialisierung unterworfen sind und wo die großen

Schlachten geschlagen werden, die über die Zukunft Lateinamerikas entscheiden. Hier muß die Kirche gegenwärtig werden in Pfarreien und spezialisierter Seelsorgearbeit; hier muß darum die größtmögliche Zahl von geeigneten Geistlichen aus dem Ausland eingesetzt werden, nicht zuletzt, weil solche intensive Arbeit auch Hoffnung auf geistlichen Nachwuchs für später eröffnet.

Neben den geographischen Zonen zeichnen sich bestimmte Sektoren als Schlüsselstellungen ab. In ganz besonderer Weise und durch eigens geschultes Personal müssen gewisse Aufgaben vordringlich angepackt werden: 1. Priester- und Ordensberufe. Was darüber zu sagen wäre, ist nachgerade allgemein bekannt. 2. Die Jugend. Hier genügt es, daran zu erinnern, daß 53% aller Lateinamerikaner unter 25 Jahren sind, um zu zeigen, welche pastorale Arbeit zu bewältigen wäre. Das alles aber ist zu leisten vom Nullpunkt des Analphabetentums aus und innerhalb einer soziologischen Umschichtung von unvorstellbarer Dynamik. 3. Studenten und Universitäten. Wer weiß, welche Bedeutung die Universitäten für die Zukunft haben und welche Rolle sie bereits in der aktuellen Politik spielen, der zweifelt nicht, daß hier der archimedische Punkt liegt, von dem aus Lateinamerika in den *circulus vitiosus* des revolutionären Marxismus oder aber in die Kreisbahn einer nach der christlichen Soziallehre geordneten Gesellschaft gebracht werden kann. Darum ist das Wirken von Seelsorgern unter den Studenten, aber auch laienapostolische Arbeit, von höchster Bedeutung. 4. Arbeiter. Der Industrialisierungsprozeß macht in gewissen Teilen von Lateinamerika rasende Fortschritte. Damit wächst bei den aus primitiven Bauern plötzlich zu Industriearbeitern werdenden Menschen die Gefahr des völligen Glaubensverlustes wegen der Überwältigung durch die technische Massenzivilisation. Hier fände die Kirche jetzt noch gerade den psychologischen Augenblick zu heilsamer Wirkung. 5. Die bäuerliche Bevölkerung. Hier geht es vor allem darum, die bäuerliche Gesellschaft neu ordnen zu helfen und geeignete Führer heranzubilden — ein besonderes Tätigkeitsfeld für personalen Einsatz in Lateinamerika, wobei es mehr darauf ankommen wird, den Kontinent als ein Ganzes zu sehen, als nur in nationalen Grenzen zu denken oder gar lediglich im Kirchturmhorizont. 6. Schließlich gilt es, besonders den Sektor der Sozialarbeit im allgemeinen zu pflegen, wobei nicht nur an caritative Aktionen gedacht werden darf, sondern eine Gesamtanierung des Sozialgefüges ins Auge gefaßt werden muß. Das kann nur in enger Zusammenarbeit zwischen ausgebildeten Theologen, Soziologen, Pädagogen, Entwicklungsspezialisten und anderen Fachkräften geschehen. (IV.)

Mehr Information

Der Schlußabschnitt des richtungweisenden Dokumentes geht dann noch auf einige besondere Aspekte der Koordinierung ein. Sie hat sich zunächst auf die Information zu beziehen, um sowohl die Probleme der Kirche Lateinamerikas mehr und mehr bekanntzumachen und vor allem Informationsmaterial zur Verfügung zu haben. In der Tat gibt es kein eigentliches Informationszentrum für diese Fragen, und man würde von diesem Dokument erwarten, daß es die Gründung eines solchen ankündigt oder anordnet, anstatt sich mit Anregungen zum Austausch von Publikationen und zur Schaffung eines Verteilungs- und Übersetzungsnetzes zu begnügen. Das Vorhandensein hinreichender und allseitiger Information

vorausgesetzt, kann dann mit dem Blick auf das Ganze die Auswahl der je im Einzelfall benötigten Personen beginnen, wobei der CAL zu unterrichten und auch zur Mithilfe bereit wäre. Die besondere Eignung und Ausbildung der Helfer wird eigens eingeschärft, ebenso wie an die Verantwortung erinnert wird, für die nach Lateinamerika entsandten Personen in jeder Hinsicht zu sorgen, wobei auch an die Bischöfe und Bischofskonferenzen Lateinamerikas appelliert wird. (V.) Das Dokument wird sicherlich dazu beitragen, die manchmal reißenden Wasser spontaner Großherzigkeit auf die Mühlen planvolleren und zielsichereren Wirkens für die Kirche in Lateinamerika zu leiten und so die Effektivität der Hilfsmaßnahmen zu erhöhen.

Ökumenische Nachrichten

Dritte Tagung der Arbeitsgruppe Genf—Rom

Nach einem längeren Intervall von fast sechs Monaten fand zwischen dem 13. und 16. Mai 1966 in Bossey bei Genf die dritte Tagung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ statt, die zwischen Vertretern des Einheitssekretariats und des Weltrats der Kirchen ein Jahr zuvor gebildet worden war, nicht um Verhandlungen zu führen, sondern um die Themen für mögliche Verhandlungen zu klären. Über den Inhalt der Gespräche auf der Zweiten Arbeitstagung ist wenig verlautet (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 17), so daß das Gerücht aufkommen konnte, die Begegnungen seien abgeschlossen. Doch schon der Bericht über die Arbeit des Konsultativ-Gremiums vor dem Zentralaussschuß des Weltrates der Kirchen in Genf ließ erkennen, daß ein umfassendes Programm ins Auge gefaßt worden ist (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 195). Es ist nicht auf das Thema einer Unterkommission über „Katholizität und Apostolizität“ beschränkt.

Ein reichhaltiges Programm

Das gemeinsame Kommuniké, das nach der dritten Tagung ausgegeben wurde, beginnt zwar mit der Wiederholung früherer Programmsätze: Untersuchung der Möglichkeit des Dialogs und der Zusammenarbeit, aber Hauptzweck sei es doch gewesen, „die Einzelheiten des Programms auszuarbeiten, das in dem von den beauftragten Stellen ... offiziell gebilligten Bericht umrissen wird. Die Gruppe schenkte ihre Aufmerksamkeit in erster Linie dem Entwurf zu einem Dokument über ‚das Wesen des Dialogs‘, das im Herbst als Unterlage für Studien und Kommentare veröffentlicht werden soll“ (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 157 f.). Es ist wiederum die Rede von einer besonderen theologischen Kommission zum Studium der grundlegenden Frage der „Katholizität und Apostolizität“. Diesmal wird aber eine zweite Unterkommission erwähnt, die Wesen und Auftrag des bekanntlich von Genf und von Rom verschieden verstandenen Ökumenismus studieren soll, dazu eine dritte Unterkommission über die Frage des Proselytismus „im Lichte der kirchlichen Verpflichtung zum Zeugendienst, der Prinzipien der Religionsfreiheit und der gemeinsamen ökumenischen Aufgabe“. Auch werde die Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe Gegenstand der Studien sein!

Ferner nahm die Gruppe „einen Bericht über eine weitere Konsultation über Kirche und Gesellschaft entgegen

und diskutierte den Bericht der gemeinsamen Konsultation über Sofort- und sozial-wirtschaftliche Entwicklungshilfe; sie ermutigte ausdrücklich zur Fortsetzung bereits angeknüpfter Kontakte nicht nur durch Gespräch und Konsultation, sondern auch durch Ratschläge an die zuständigen Stellen über die Möglichkeit weiterer gemeinsamer Untersuchungen, Planung und Aktion in Fällen akuter menschlicher Not und auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe, wie dies bereits im Falle der Hungersnot in Indien geschah“ (oepd, 19. 5. 66). Das ist ein inhaltsreiches und vielversprechendes Kommuniké.

Vor der Ausgabe des „Direktoriums“

Zu dieser weitgesteckten Zielsetzung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ scheint nicht ganz das „Direktorium“ zu passen, das auf der am 6. Juni 1966 in Rom zusammengetretenen und bis 15. Juni dauernden Tagung des „Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen“ zur abschließenden Beratung ansteht, ehe es dem Papst vorgelegt wird. Aus Kreisen des Sekretariats, an dessen Konferenz neben den Mitgliedern auch die Konsultoren teilnehmen, verlautete, es sei nicht gewiß, ob der Text noch am 29. Juni veröffentlicht werden könne; auch seien zu große Erwartungen nicht angebracht, da die Entwicklung bei der Durchführung der Konzilsbeschlüsse „generell recht zähflüssig“ sei (epd, 6. 6. 66). Es wurde auf eine Erklärung von Papst Paul VI. verwiesen, die er am 1. Juni während einer Generalaudienz in St. Peter über die Grundsätze des katholischen Ökumenismus abgab. Sie endete mit dem deutlichen Hinweis, daß die volle Zugehörigkeit, die vollkommene Vereinigung (mit dem Apostolischen Stuhl) „ein tiefgegründetes und unauslöschliches Erfordernis der von Christus festgelegten religiösen Ordnung darstellt... Es gibt nicht verschiedene selbständige und sich selbst genügende Kirchen.“

Allerdings ist zu bedenken, daß es einen „Ökumenismus“ überhaupt erst gibt seit den originalen Bemühungen der verschiedenen selbständigen, aber nicht mehr sich selbst genügenden Kirchen innerhalb der Ökumenischen Bewegung, der Rom lange sehr ferngestanden ist; und was es an ökumenischem Verantwortungsbewußtsein innerhalb der römisch-katholischen Kirche gibt, ist anfangs nicht in Rom, sondern in weitgestreuten regionalen Gesprächen katholischer Ökumeniker mit Organen des Weltrates der Kirchen erwachsen und dann erst nach und nach zur römischen Zentrale vorgedrungen. So dürfte auch der Ökumenismus künftig vor allem von unten her weiterwachsen. Ein „Direktorium“ kann ihn allenfalls gegen Störungen von Rom abschirmen. Insofern ist es berechtigt, von dem kommenden „Direktorium“ nicht das Heil zu erwarten, da gemäß *Lumen gentium* die Kirche überall bei den Getauften ist und nicht nur von der römischen Zentrale lebt.

Reflektionen von Jérôme Hamer

Von den Hemmungen des Dialogs gibt Zeugnis die Veröffentlichung der Referate von Lukas Vischer und Jérôme Hamer OP, die auf der zweiten Konferenz der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ über das unterschiedliche Verständnis des Ökumenismus durch Rom und den Weltrat der Kirchen gehalten wurden (abgedruckt in: „the ecumenist“, 1966, Nr. 3). Vischers Standpunkt ist aus der Würdigung des Vaticanums II vor dem Zentralaussschuß in Genf bekannt, vor allem sein Bedauern: „Das Konzil hat die Frage nicht gelöst, wie die Kirchen in einer