

— wenigstens soweit es sich um den Priestermissionar handelt —, die für die Priesterbildung überhaupt gelten. Es wäre für die theologische und menschlich-seelsorgliche Vorbildung der künftigen Missionare sicher von Schaden, fänden die Bestimmungen des Dekrets über die Priesterausbildung innerhalb der Missionsorden und der Missionsinstitute nur wenig Widerhall. Da diese weniger dem Zwang einheitlicher Studienordnungen und dem Etablisement staatlicher Fakultäten unterliegen, müßten bei ihnen sogar die günstigeren Voraussetzungen für tiefergehende Reformen gegeben sein.

Was die menschliche und asketische Formung der Kandidaten angeht, so gelten die Grundforderungen des Seminardekrets: menschliche Reife, selbständiges Urteil, Initiativkraft, Bereitschaft zur Mitarbeit im Teamwork — auch das Missionsdekret spricht besonders eindringlich gerade von dieser Eigenschaft (Abschnitt 25) —, Umsicht und Dialogfähigkeit nicht nur mit den Mitbrüdern im geistlichen Amte, sondern auch mit den Laien, nicht nur mit den Katholiken, sondern auch mit den Angehörigen der anderen christlichen Kirchen und der nichtchristlichen Religionen für den Missionar noch einmal in besonderer Weise. Gerade in der Mission kann auf die voll ausgereifte Persönlichkeit nicht verzichtet werden. Berufs- und Sendungsbewußtsein geraten leicht in Krise, wenn die menschliche Substanz nicht fest genug ist.

Menschliche Reife und wissenschaftliche Bildung

Da der weit überwiegende Teil der auswärtigen Missionare aus Orden und ordensähnlichen Gemeinschaften kommt, spielt dabei die Frage nach einem in der Praxis der Mission realisierbaren Gehorsamsverständnis eine besondere Rolle. J. Schütte weist in dem zitierten Vortrag (a. a. O., S. 364) auf den bestehenden Gegensatz zwischen Ausbildung und Missionseinsatz hin. Während der Ausbildungszeit in den Orden wird „das Sich-Unterwerfen und Folgen natürlicherweise betont“, in der Missionspraxis finden dann die jungen Missionare nur schwer zu jener Entscheidungsfreiheit und Selbstsicherheit, die sie brauchen. Schließlich müßte mit der Vorstellung wohl endgültig aufgeräumt werden, wer charakterlich oder begabungsmäßig für das Priestertum in der Heimat nicht recht in Frage komme, taue immer noch für die Mission. Wenn heute auch die physischen Strapazen des Missionslebens geringer, erträglicher geworden sind, so sind die psychischen Belastungen, die Anforderungen an Intelligenz und Entscheidungsfähigkeit, noch größer geworden. Was schließlich die wissenschaftliche Ausbildung des Missionars betrifft, so muß das notwendige Gleichgewicht zwischen allgemeiner und spezifischer Ausbildung erst gefunden werden. Daß der Missionar eine systematische Einführung in die Missionswissenschaft erhalten muß, ist wohl selbstverständlich (vgl. dazu das Referat von J. Glazik vor den Mitgliedern des katholischen Missionsrates im Juni 1962: Ordens-Korrespondenz 3. Jhg., S. 282 ff.). Das Missionsdekret verlangt ausdrücklich die Einbeziehung der missionswissenschaftlichen Studien in die Grundausbildung (Abschnitt 26). Aber rein theoretische Kenntnisse dürften hier wohl nicht genügen. Wenn das Seminardekret eine stufenweise Einführung der Kandidaten in die pastorale Praxis bereits während der Vorbereitung vorsieht, so müßte Gleiches wohl noch mehr für die Vorbereitung des Missionars gelten; analog gilt das wiederum nicht nur für die Priester, sondern auch für die Brüder und Ordensschwester. Konkret stellt sich hier

die Frage, ob nicht in breiterem Maßstab Möglichkeiten geschaffen werden sollen, daß die künftigen Missionare nach dem theologischen Grundstudium in der Heimat ihre spezielle missionarische Ausbildung, verbunden mit einer stufenweisen Einführung in die Missionspraxis, in ihrem künftigen Bestimmungsland selbst erhalten. (Nebenbei müßte eine solche Lösung auch dazu beitragen, die Zusammenarbeit zwischen auswärtigen Missionaren und einheimischem Klerus zu erleichtern und das Zusammengehörigkeitsgefühl des Klerus in den Missionsdiözesen zu stärken.)

Schließlich sind auch für den Missionar mehr und mehr Spezialstudien notwendig. Man wird also die gesamte Ausbildung stärker danach ausrichten. Dazu müssen aber auch die entsprechenden Einrichtungen geschaffen werden. Das setzt aber wiederum eine enge Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen und den verschiedenen Orden und Missionsinstituten in den Herkunftsländern und in den Missionen selbst voraus. Denn nur so können Einrichtungen mit Niveau und ohne allzu große Mittelvergeudung geschaffen werden. Ähnliches gilt aber auch für die theologische Grundausbildung der künftigen Missionare. Hier ist aber noch ein weites Feld zu bestellen.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem Vatikan

Aus den Weihnachtsansprachen des Papstes

Die allgemeine kirchliche und religiöse Situation nach dem Konzil, die Durchführung von nachkonziliaren Reformen und das Friedensproblem waren die beherrschenden Themen der Ansprachen des Papstes, die Paul VI. anlässlich der Weihnachtsfeiertage und des Jahresbeginns bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten hat. In seiner traditionellen Rundfunkbotschaft an die Katholiken der Welt („Osservatore Romano“, 23. 12. 66) klang neben dem Friedensthema auch das Atheismusproblem an. Eindringlich appellierte der Papst an die Gläubigen: „Laßt euch nicht verdrießen, die ihr euch Sorge macht, haltet es nicht für überflüssig, ihr Menschen, die ihr den Glauben habt, mit aller Anstrengung des Geistes auf den unabdingbaren Gedanken an Gott zurückzukommen: an Gott, Geheimnis und lebendige Wirklichkeit, an Gott, Licht und Ursprung aller Ordnung und aller Weisheit, an Gott, Ursprung allen Daseins und tiefster Grund aller wissenschaftlichen und sittlichen Gesetze, an Gott, die unauswechselbare Mitte unseres Lebens, an Gott, unauslöschliche Güte, immer bereit zur Antwort auf unser demütiges Fragen in der Erfahrung des Alltags.“

Er wolle nur wiederholen, was er schon anderwärts gesagt habe: man müsse auf der Hut sein vor der Gefahr moderner Abgötterei. Heute sei der Mensch versucht, sich selbst anzubeten, sich selbst zum höchsten Ziel nicht nur des Denkens und der Geschichte, sondern des Wirklichen überhaupt aufzuwerfen, „im Glauben, er könne aus sich, mit seinen Kräften allein in Wahrheit Fortschritt und Heil erreichen. Der moderne Mensch versuche, allein seine Ehre anzustreben, nicht die Ehre Gottes“. „Diese erschreckende und verhängnisvolle Verschiebung der Achse des menschlichen Lebens vollzieht sich offen vor unseren Augen: die theoretische Gottesleugnung wird zur praktischen, bislang begrenzt auf wenige Denker, wird sie zum Mythos der Massen.“ An Stelle des Schulatheismus

rationalistische Prägung trete der Atheismus der materialistischen Gesellschaft. Ein falsch verstandener Humanismus stehe im Begriff, sich zu verfestigen, „weil jeder Erkenntnis und Liebe Gottes gegenüber verschlossen, tief innerlich voll Unruhe und zum Umsturz geneigt, weil verschlossen gegenüber dem Licht und der Hoffnung Gottes“.

Friedensbemühungen

Noch eindringlicher formulierte der Papst seine Ausführungen zum Friedensproblem. Er ging von der Feststellung aus, was heute trotz allen Fortschritts fehle, sei die Sicherheit. Je weiter Wissenschaft und Technik fortschritten, um so mehr wachse das gegenseitige Mißtrauen unter den Menschen. „Je mehr sie besitzen, um so weniger fühlen sie sich sicher. Und diese Einsicht in die Unsicherheit der Dinge und des gegenwärtigen Lebens, die uns Ansporn sein sollte, uns dem Ewigen zuzuwenden, führt statt dessen bei vielen zu der inneren Angst, die am Sinn und Wert der menschlichen Existenz verzweifeln läßt.“ Dieser Mangel an Sicherheit stamme in erster Linie von einer ständigen und wachsenden Gefahr, „die infolge nicht zu bewältigender Umstände und unmittelbar vor den Abgrund führen kann“. Alle wüßten, welch vernichtende Macht dem Menschen heute zu Gebote stehe und wie diese Macht Anlaß zu Überheblichkeit sei. So viele Freiheiten seien schon errungen worden zum Besten des Menschen und zugunsten seiner vollen Persönlichkeitsentfaltung, aber die Freiheit von Furcht sei „weder wirksam angestrebt noch erreicht worden“. Nach dieser allgemeinen Einführung wandte sich der Papst dem Vietnam-Konflikt zu. Der Vietnam-Krieg erweise sich „als bezeichnend verhängnisvoll und bedrohlich in einem“, sei er doch zugleich ideologischer, gesellschaftlicher und militärischer Art, spiele er sich doch ab an einer für das Gleichgewicht der Völker entscheidenden Stelle. Ständig steigere sich das Maß an Gehässigkeit, an Materialeinsatz und an angerichtetem Schaden. Paul VI. appellierte von neuem an die Verhandlungsbereitschaft der Kriegsgegner.

Keine schicksalhafte Verkettung von Ursachen

Die Fortsetzung dieses Krieges hänge, so betonte der Papst, „nicht so sehr von einer schicksalhaften Verkettung von Ursachen ab — wie in so vielen anderen Fällen der Kriegsgeschichte — als vielmehr vom Willen der Menschen, die in ihn verwickelt sind. Es genüge, daß sie den Willen hätten, gleichzeitig auf beiden Seiten, und der Krieg wäre zu Ende, die Furcht vor großen Bränden wäre beruhigt, die Ehre der Kämpfenden wäre gewahrt.“ Der Papst sprach hier nochmals seine Anerkennung für das Zustandekommen des Weihnachtswaffenstillstandes aus. Man müsse diese Waffenruhe verlängern, bis man zu ehrlichen Verhandlungen komme: das sei der einzige Weg, einen Frieden in Freiheit und Gerechtigkeit zu erreichen. Der gute Wille habe den Schlüssel zum Frieden in Händen. Die Schwierigkeit liege in der Tatsache, daß dieser Schlüssel von den verantwortlichen Männern beider Fronten gleichzeitig zu handhaben sei. Diese ehrliche und wirkliche Gleichzeitigkeit müßte das Wunder der Weihnacht sein. Ausdrücklich wandte sich der Papst in der Ansprache „in aller Achtung und Dringlichkeit“ nicht nur an die kämpfenden Parteien, sondern auch an „alle, die der einen oder anderen Seite Beistand leisten“. In seiner Ansprache an das Kardinalskollegium und an die Prälatur der römischen Kurie am 23. Dezember („Os-

servatore Romano“, 24. 12. 66), in der der Papst eine Art Jahresüberblick über die kirchlichen Aktivitäten und Ereignisse des vergangenen Jahres und eine Vorschau auf das kommende Jahr gab, kam der Papst nochmals auf das Vietnam-Problem zu sprechen. Der Konflikt in Vietnam bilde für den Papst „eine dauernde lebendige Sorge, da er mit dem Problem des Friedens in der Welt zusammenhängt“. Er habe keine Gelegenheit vorübergehen lassen, alle Verantwortlichen zu ermahnen, alles in ihrer Macht Stehende zu einer ehrenvollen Lösung des Konfliktes zu unternehmen. Er erinnerte auch an seine Friedensenzyklika *Christi Matri* vom 15. September 1966, ebenso an die Entsendung des Apostolischen Delegaten in Kanada, Erzbischof Pignedoli, als Päpstlichen Delegaten nach Saigon (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 503).

Rückblick auf 1966

In seinem Jahresrückblick erwähnte Paul VI. eine Reihe von Ereignissen, die für die Kirche von einer allgemeinen Bedeutung waren. Als erstes erwähnte er das Abkommen zwischen der Regierung Argentiniens und dem Heiligen Stuhl vom 10. Oktober 1966, in dem die argentinische Regierung auf das Privileg der Mitsprache bei Bischofsnennungen verzichtete. Paul VI. bezeichnete diesen Vertrag als ein „Ereignis von größter Bedeutung“ für die Kirche Argentiniens. Das Abkommen garantiere der Kirche auch juristisch die freie Ausübung der geistlichen Macht und des Kultes und anerkenne die „unveräußerlichen Rechte“ des Apostolischen Stuhles. Er bezeichnete das Abkommen als die „erste Frucht des Zweiten Vatikanischen Konzils“ auf dem Felde der Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Als erster Staat sei so Argentinien auf die dringende Bitte des Bischofsdekrets hinsichtlich des Rechtes der Bischofsnennungen (Abschnitt 20) eingegangen.

Kurz erwähnte er auch die Bemühungen des Apostolischen Stuhles um die Wiederherstellung von Ordnung und Friede in Santo Domingo, ebenso die Wiederaufnahme der Beziehungen mit Jugoslawien und das Abkommen mit der Republik Haiti. Er hege die Zuversicht, „daß die Hoffnungen und Absichten, die sich an diese Verhandlungen knüpfte, in der Wirklichkeit ihre glückliche Bestätigung erfahren“. Er erinnerte auch an die Tausendjahrfeier der Christianisierung Polens. Unter den innerkirchlichen Ereignissen erwähnte Paul VI. auch die Feier des Jubeljahres zum Abschluß des Konzils, welches durch die Bulle „*Mirificus eventus*“ vom 7. Dezember 1965 (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 38) für eine Dauer bis zum 29. Juni einberufen und später bis zum 8. Dezember 1966 verlängert wurde. Die tröstlichen Nachrichten, die er über die Feier des Jubiläums erhalten habe, gäben Zeugnis „von den großen Wohltaten, die das Jubiläum beim christlichen Volk gewirkt habe“.

Kurienreform . . .

Ferner nannte er den Römischen Theologenkongreß vom vergangenen Oktober (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 489). Dieser Kongreß habe dem Papst die Möglichkeit geboten, „die theologische Wissenschaft in ihrer richtigen Beziehung zum kirchlichen Lehramt zu bestärken und viele Professoren und Gelehrten um ihre wertvolle Mitarbeit beim Studium, bei der Verteidigung und Verbreitung der Glaubenswahrheiten zu ersuchen“. Als ein Ereignis von besonderer Bedeutung für die histo-

rischen Studien bezeichnete der Papst die Freigabe der Materialien des Vatikanischen Archivs bis zum Ende des Pontifikats Pius' IX. Diese Maßnahme entspreche einem bereits öfters geäußerten Wunsch, der nun nach dem Abschluß vorbereitender Arbeiten, die schon unter Pius XII. begonnen hätten, habe verwirklicht werden können.

Unter den Problemen, die für die nächste Zeit anstehen, nannte der Papst in erster Linie die Kurienreform. Wörtlich sagte er dazu: „Gewiß verlangt diese Entwicklung eines überkommenen Organismus, der in voller Tätigkeit bleibt, seine Zeit und seine Abstufungen. Ohne Zweifel aber geht sie vor sich und wird in kurzer Zeit neue, beachtenswerte Zeichen ihres Daseins geben können.“ Eine „tatkräftige Kommission“ sei am Werk und habe schon einige Dekrete vorbereitet, die er in Bälde zu veröffentlichen hoffe. Als Ziel der vom Papst eingesetzten Kommission für die Reform des kanonischen Rechtes bezeichnete der Papst: „Wo es nötig ist, soll das geltende Gesetz und die kanonische Überlieferung der Kirche bestätigt bleiben; andererseits sollen im neuen Gesetzbuch die Veränderungen niedergelegt werden, welche die Erfahrung, die Bedürfnisse und besonders das Konzil nahelegen.“

... und die neue Bibelübersetzung

Unter den Planungen für die nächste Zukunft erwähnte Paul VI. auch die Vorbereitung einer neuen Bibel in lateinischer Sprache, der Neo-Vulgata, mit deren Durchführung eine eigene Kommission unter dem Vorsitz von Kardinal Bea erst jüngst beauftragt wurde. Der Papst bezeichnete die Neuausgabe als „ein Erfordernis des Fortschritts der biblischen Studien und Notwendigkeit, der Kirche und der Welt einen neuen, gültigen Text der Heiligen Schrift zu geben. Man habe dabei einen Text vor Augen, der den Vulgata-Text des Hieronymus wörtlich beibehalten werde, wo dieser den Urtext genau wiedergebe, wie er durch die neuen kritischen Ausgaben hergestellt worden sei. Korrekturen würden dort angebracht, wo die Vulgata vom Urtext abweiche oder diesen nicht richtig deute. Sprachlich werde man sich dabei der christlichen „latinitas biblica“ bedienen. Auf diese Weise hoffe man, die Achtung vor der Überlieferung mit den „gesunden“ kritischen Forderungen unserer Zeit zu verbinden. Aufgrund dieser Neuausgabe werde für die lateinische Liturgie ein einheitlicher, wissenschaftlich unanfechtbarer Text zur Verfügung stehen, der der „Überlieferung der Hermeneutik und der christlichen Sprache entspricht“. Dieser Text werde auch für Übersetzungen in die Volkssprachen als Bezugspunkt gelten. Die Revisionsarbeiten gingen bereits in befriedigendem Rhythmus voran.

Einberufung der Bischofssynode

Zu den wichtigsten Themen der Ansprache gehörten die Bekanntgabe der Veröffentlichung der Geschäftsordnung der Bischofssynode, die gleichzeitig in Rom veröffentlicht wurde (vgl. ds. Heft, S. 61), und der ersten Einberufung der Synode am 29. September dieses Jahres. Die Arbeiten der Synode sollen bis zum 24. Oktober andauern und wenn nötig, verlängert werden. Im Anschluß an die Bischofssynode sprach der Papst auch von der am 18. November 1965 angekündigten Jubelfeier in Erinnerung an den 1900. Todestag der Apostel Petrus und Paulus. In Bälde werden entsprechende Mitteilungen über die Art der Feier ergehen. Schon jetzt aber wolle er vorschlagen, man möge dieses Gedächtnis „durch ein Bekenntnis zum katholischen Glauben feiern“. Dieses Bekenntnis solle vor-

bereitet werden, damit alle Gläubigen es bewußt und fest ablegen. Ferner kündigte der Papst die Errichtung zweier neuer nachkonziliarer Organe, des „Laienrates“ und der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden an, deren Mitglieder dann bereits zu Jahresbeginn ernannt wurden (vgl. ds. Heft, S. 62). Paul VI. erwähnte auch den bevorstehenden dritten Weltkongreß für das Laienapostolat, der vom 11. bis 17. Oktober in Rom stattfinden wird. Ferner kündigte er für das Jahr 1967 den Beginn einer Generalvisitation der Diözese Rom an. Diese Visitation werde ihm und den Visitatoren Gelegenheit geben, mit allen Sektoren der Stadt unmittelbar Fühlung zu nehmen. Sie werde vor allem die gewünschte Gelegenheit sein, mit den Priestern, den katholischen Vereinigungen, den Armen und Bedrängten in Berührung zu kommen. Zum Schluß wies der Papst noch auf die inzwischen ebenfalls in Kraft getretene, aber nicht sehr umstürzende Reform des Ablaßwesens (vgl. ds. Heft, S. 63) hin. Die Revision betreffe die praktischen Verordnungen über die Ablässe, vor allem den Geist, der die Gläubigen bei ihrer Gewinnung leiten müsse. In der neuen Regelung komme „klarer zum Vorschein, daß die Kirche ihren Kindern nicht nur entgegenkommen will, um ihnen bei der Genugtuung für ihre Sünden behilflich zu sein, sondern vor allem auch, um sie zu eifriger Liebe anzuspornen“. Der Papst schloß die Ansprache an das Kardinalskollegium mit einem Dankeswort an die Bischöfe, an die Ordensleute und die im Apostolat tätigen Laien.

Paul VI. in Florenz

Die Mitternachtshomilie, die der Papst in Santa Maria del Fiore in Florenz hielt, hatte rein pastoralen Charakter.

Der Papst erklärte bei dieser Gelegenheit, seitdem er in der Kirche Gottes „zur Würde und Verantwortung des pastoralen Dienstes“ gerufen worden sei, habe er Weihnachten immer lieber in unmittelbarer Nähe einer bedürftigen und leidenden Gemeinschaft gefeiert als im feierlichen pontifikalen Glanz. In diesem Jahr sei ihm Florenz als der geeignetste Ort für die Feier der Heiligen Nacht erschienen. Das Unglück habe ihn gerufen, habe ihn gleichsam verpflichtet, zu kommen. Einige seiner Vorgänger seien in fernen Zeiten in gleicher Hochschätzung, aber mit weniger Eile nach Florenz gekommen, um die Schönheiten der Stadt zu bewundern, ihre Gastfreundschaft zu genießen und ihre Geschäfte zu erledigen. Aber soweit er sich erinnere, sei noch kein Papst ausschließlich um Florenz willen nach Florenz gekommen.

Der Papst, der mit seinem Weihnachtsbesuch in Florenz die von der schweren Unwetterkatastrophe heimgesuchte Metropole der Toscana auszeichnen wollte, hielt seinen Einzug in Florenz gegen 22,30 Uhr am Heiligen Abend und verließ die Stadt wiederum gegen 3 Uhr morgens. Kurz nach der Rückkunft in den Vatikan um 6 Uhr morgens feierte er in seiner Privatkapelle die zweite Weihnachtsmesse. Um 11 Uhr folgte die dritte Weihnachtsmesse in St. Peter, kurz nach Mittag erteilte der Papst von der äußeren Loggia den Segen *Urbi et orbi*.

Appell an China

Die denkwürdigste Ansprache des Papstes während der Weihnachtsfeiertage war wohl die Homilie Pauls VI. am 6. Januar in St. Peter. Aus Anlaß der 40jährigen Wiederkehr der Ernennung des ersten einheimischen Bischofs

und der 20jährigen Wiederkehr der Errichtung der Hierarchie in China wurde ein feierlicher Gottesdienst für die Katholiken des Landes gehalten. In seiner Homilie sprach der Papst aber nicht nur von der Lage der Katholiken, sondern appellierte unter Anspielung an die gegenwärtigen Auseinandersetzungen innerhalb Rotchinas an das ganze chinesische Volk.

Einleitend erklärte der Papst: „Die Fakten sind bekannt. Die religiöse Freiheit begegnet in Kontinentalchina großen Hindernissen. Unsere Verbindungen dorthin sind völlig unterbrochen. Am Ökumenischen Konzil konnte kein Mitglied jener Hierarchie teilnehmen. Alle Missionare sind vertrieben worden. Die katholische Kirche und diesen Apostolischen Stuhl klagt man an, Gegner des chinesischen Volkes zu sein. Nun hat das alles keine Berechtigung, und wir könnten das mit vielen Argumenten beweisen. Die katholische Kirche hat immer — jeder weiß das — mit größter Sympathie auf China gesehen. Eine lange und erregende Geschichte ihrer Beziehungen mit dem chinesischen Volk zeigt, mit welcher Achtung und Hingabe sie gewünscht hat, es kennenzulernen ohne jedes eigene weltliche Interesse. Sie wollte ihm dienen, indem sie versuchte zu helfen, seine inneren moralischen Reichtümer zu entfalten, und indem sie das Beste, was sie besitzt, anbot, um zur Unterrichtung, zur Unterstützung und zum Prestige des Volkes selbst beizutragen. Es ist bekannt, wie das katholische Leben in diesem aufstrebenden Lande — besonders aufgrund der Ereignisse, derer wir hier gedenken — völlig darauf verzichtet hat, ein parakoloniales Phänomen zu sein oder als solches zu erscheinen, und wie sie authentischer Ausdruck der chinesischen Seele ist und sein will, die im christlichen Glauben die Achtung ihrer noblen Traditionen und die Fülle ihrer tiefen geistigen Aspirationen finden kann. Die katholische Kirche und im besonderen dieser Apostolische Stuhl sind nie Feinde, sondern Freunde Chinas gewesen — ein Land, so groß wegen seiner territorialen Ausdehnung, wegen der Zahl seiner Bewohner, wegen der bürgerlichen und kulturellen Traditionen, wegen seiner natürlichen Vorzüge und seiner Entwicklungsfähigkeit. Die Kirche hat China immer bewundert und geliebt, und sie ist heute noch in der Lage, den Umbruch der gegenwärtigen geschichtlichen Phase seiner Entwicklung von den alten und statischen traditionellen Formen seiner Kultur zu den unausweichlichen neuen, die aus den industriellen und sozialen Strukturen des modernen Lebens hervorgehen, in ihren rechten Erscheinungsformen zu verstehen und zu fördern: Die katholische Soziallehre kann Beweis dafür sein.“

Um Kontakte bemüht

Auf die selbstgestellte Frage, was man nun tun wolle, antwortete der Papst: „Die Kontakte wiederaufnehmen, wie wir sie mit jenem Teil des chinesischen Volkes, mit dem wir freundschaftliche Beziehungen unterhalten, haben.“ Der Papst wies in diesem Zusammenhang auch auf die Auslandschinesen hin, unter denen die Kirche in allen Teilen der Welt „beste und treue Söhne“ habe. Dann wiederholte er nochmals den Wunsch, die Kontakte mit Kontinentalchina wiederaufzunehmen, „um allen chinesischen Katholiken, die der katholischen Kirche treu geblieben sind, zu sagen, daß wir sie niemals vergessen haben und daß wir niemals die Hoffnung auf die Wiedergeburt, ja auf die Entfaltung der katholischen Religion in jener Nation aufgeben werden“. Man wolle aber die

Kontakte auch wiederaufnehmen, „um die chinesische Jugend wissen zu lassen, mit welcher Sorge und mit welcher Zuneigung wir ihr gegenwärtiges enthusiastisches Drängen nach Idealen eines neuen arbeitsamen, reichen und friedlichen Lebens beobachten“. Und man wolle auch „mit denen, die dem heutigen chinesischen Leben auf dem Festland vorstehen, über den Frieden reden, wissend, wie dieses höchste menschliche und bürgerliche Ideal dem Geist des chinesischen Volkes zuinnerst kongenial ist“. Das, so erklärte der Papst, seien seine Absichten und seine Wünsche. Aber er kenne auch die Schwierigkeiten der gegenwärtigen Stunde. Diese sollten aber nicht verhindern, daß er seine Aufmerksamkeit China besonders zuwende. Und das geschehe gegenwärtig.

Ansprache an das Diplomatische Korps

In der traditionellen Neujahrsansprache an das Diplomatische Korps, das der Papst am 7. Januar in Audienz empfing, gab er einige Hinweise, die sich sowohl auf die gegenwärtige innerkirchliche Entwicklung wie auf das Kommunikationsfeld von Kirche und Welt bezogen. Im Mittelpunkt stand der Begriff des „Revolutionären“. Die einen dächten, so führte der Papst aus, das depositum fidei, das die Kirche empfangen habe, lege dieser ein Verhalten der Reserviertheit oder gar der Ablehnung gegenüber der gegenwärtigen Welt auf. „Ist die Kirche nicht in der Tat ganz und gar auf eine andere Welt ausgerichtet, die von dieser hier ganz verschieden ist: auf die Welt des Jenseits, auf den Himmel, wo Christus in der Herrlichkeit mit seinen Heiligen und Engeln regiert, auf die Welt der Seelen und der geistigen Wirklichkeiten? Welche Bedeutung könnte sie schon dem technischen Fortschritt, der den Stolz des Menschen von heute bildet, seinen Bemühungen, den Kosmos zu erforschen, die verborgenen Kräfte des Atoms zu benutzen und die Strukturen der Gesellschaft zu ändern, beimessen. Das alles, das Zeitliche, ist dem Forschergeist und den Disputen der Menschen überlassen. Wenn sie auch nicht so weit geht, es zu verurteilen oder zu verdammen, so ist die Kirche doch wenigstens daran desinteressiert, desengagiert sich, wie man heute zu sagen pflegt, bleibt in ihrer Domäne: im Geistlichen, im ‚rein Geistlichen‘.“ Andere, so fuhr der Papst fort, wollten hingegen, daß die Kirche nicht nur der Welt von heute ein freundliches Gesicht zeige, sondern sich bis auf den Grund im zeitlichen — sozialen, politischen, ökonomischen — Bereich engagiere und nicht zögere, notfalls jene zu unterstützen, die der Gerechtigkeit in der Gesellschaft durch gewaltsame Reformen zum Siege verhelfen möchte. Die Christen dieses Jahrhunderts, müßten, so meinen sie, „als Revolutionäre im Dienste des Menschen handeln“.

Gegen die Extreme

Die Kirche, so faßte der Papst zusammen, könne sich keine dieser extremen Verhaltensweisen zu eigen machen. Sie könne sich nicht im Zeitlichen desinteressiert zeigen, denn das Zeitliche meine die Tätigkeit des Menschen, und alles, was den Menschen berühre, betreffe die Kirche. Eine desinkarnierte Kirche, die sich in die Wüste zurückzieht, wäre nicht mehr die Kirche Jesu Christi, sie interessiere sich im Gegenteil aus nächster Nähe für jeden großherzigen Versuch, die Menschheit voranzubringen, nicht nur auf ihrem Weg zum Himmel, sondern auch in ihrer Suche nach Wohlstand, nach Gerechtigkeit und nach Frieden auf Erden. Sie könne aber andererseits auch jenen nicht zu-

stimmen, die diese so noble und legitime Zielsetzung auf dem Wege gewaltsamer Subversion und des Umsturzes der sozialen Ordnung erreichen möchten. Sie sei sich gewiß bewußt, daß sie durch ihre Lehre eine „Revolution“ beisteuere, wenn man darunter eine Änderung der Mentalität, einen tiefen Wandel auf der Ebene der Werte meine. Sie verkenne auch nicht die mächtige Anziehung, die die Idee der „Revolution“ — verstanden als bruske und gewaltsame Änderung — zu allen Zeiten auf gewisse, auf das Absolute hinstrebende Geister ausübe. In Wirklichkeit aber beinhalte die revolutionäre Aktion normalerweise ein ganzes Gefolge von Ungerechtigkeiten und Leiden; denn die Gewalt sei, einmal losgelassen, schwer kontrollierbar, und sie ziehe die Menschen genauso in Mitleidenschaft wie die Strukturen. Sie könne deshalb in den Augen der Kirche nicht als das geeignete Mittel zur Heilung des gesellschaftlichen Mißstände angesehen werden. Die Kirche freue sich über den „Dynamismus unserer Zeit“ (Konstitution *Gaudium et Spes*, Abschnitt 41). Aber sie wisse auch, daß sie Sachwalterin höherer Prinzipien ist, die in besonderer Weise den Weg der Menschheit erleuchten können. Sie wisse, daß sie über Verhaltensregeln und geistige Energiequellen verfüge, die, wenn sie gebraucht werden, dem Leben der Menschen in der Gesellschaft die Sicherheit, Stabilität und den Frieden geben können.

Die Geschäftsordnung der Bischofssynode

Die bereits am 8. Dezember von Papst Paul VI. gebilligte Geschäftsordnung der Bischofssynode wurde vom „*Osservatore Romano*“ am 24. Dezember veröffentlicht. Die Geschäftsordnung wiederholt und ergänzt zum Teil die Bestimmungen des Statuts der Synode, das bereits zum Beginn der Vierten Sitzungsperiode des Konzils veröffentlicht wurde (vgl. *Motu proprio Apostolica sollicitudo*: Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 641). Wir beschränken uns deshalb hier auf die Wiedergabe einiger wichtiger, das Statut präzisierender Bestimmungen.

Die Geschäftsordnung gliedert sich in drei klar voneinander geschiedene Teile. Der erste Teil handelt von den Rechten des Papstes und von den Mitgliedern der Synode. Im Artikel 1 wird nochmals wiederholt, dem Papst allein stehe es zu, den Versammlungsort zu bestimmen, die Synode einzuberufen, die Wahl der Mitglieder zu bestätigen und die zu beratenden Themen festzulegen. Die Synode wird entweder vom Papst persönlich oder von einem delegierten Präsidenten (*Praeses delegatus*) geleitet. Das Amt des Delegaten erlischt jeweils mit Ende der Sitzungsperiode. Ernennet der Papst mehrere Delegaten, wechseln sich diese im Vorsitz ab. Aufgabe des Delegaten ist es, die Synode nach den ihm im Ernennungsbrief übertragenen Fakultäten zu leiten. Er kann einzelnen Mitgliedern der Synode besondere Aufgaben übertragen und Entscheidungen zur besseren Abwicklung der Arbeiten treffen. Artikel 4 hält entsprechend dem Wortlaut des *Motu proprio Apostolica sollicitudo* noch einmal fest, daß die Synode als Generalversammlung, als außerordentliche und als Sonderversammlung tagen kann. Die Zusammensetzung der Synode ist jeweils die in dem erwähnten *Motu proprio* festgelegte. Artikel 6 enthält die Bestimmungen über die Wahl der Mitglieder. Die Bischofskonferenzen müssen ihre Delegierten jeweils aufgrund geheimer Abstimmung entsenden. Die Namen der Gewählten müssen von den Vorsitzenden der Bischofs-

konferenzen mindestens zwei Monate vor Zusammentritt der Synode dem Generalsekretär mitgeteilt werden.

Artikel 8 sieht die Ernennung eigener Studienkommissionen zur Behandlung bestimmter Themen vor. Zu Beginn einer jeden Sitzungsperiode ernennet der Papst eine Kommission aus drei Mitgliedern, die in gerichtlicher Funktion eventuelle auftauchende Klagen zu prüfen und dem Papst zuzuleiten hat. Eine starke Stellung erhält der Generalsekretär: Er führt die Befehle des Papstes aus und unterrichtet diesen über alles, was die Synode betrifft. Er nimmt an den Versammlungen der Synode teil. Er stellt im Auftrag des Papstes die Einberufungsbriefe und die Aufstellung der zu behandelnden Themen den Bischofskonferenzen zu. Er bereitet auch die Traktandenliste vor. Er fertigt das Protokoll an und stellt dieses den Vorständen der römischen Dikasterien sowie den Bischofskonferenzen zu. Das Generalsekretariat ist mit dem Generalsekretär die einzige permanente Einrichtung. Die Delegierten bleiben nur für die Dauer der jeweiligen Sitzungsperiode im Amt. Für eine neue Sitzungsperiode sind jeweils Neuwahlen notwendig. Für jede Sitzungsperiode wird zudem ein Sondersekretär bestellt, der ebenfalls vom Papst ernannt wird. Die Funktionen des Sondersekretärs erlöschen aber ebenfalls mit dem Ende der Sitzungsperiode.

Im zweiten Teil des Statuts werden allgemeine Normen über Einberufung, Präzedenzen, Sprache und Geheimhaltung aufgestellt. Die Sprache der Synode ist das Latein. Alle Mitglieder der Synode sind verpflichtet, sowohl über die Vorbereitungsakten wie über die Arbeiten selbst Stillschweigen zu halten, besonders, so heißt es wörtlich, „was die einzelnen Sentenzen, Abstimmungen, Entscheidungen und Schlußfolgerungen der Versammlung betreffen“. Es ist also wohl damit zu rechnen, daß die Geheimhaltungsbestimmungen schärfer gehandhabt werden als während des Konzils. Die Traktandenliste jeder Session soll möglichst sechs Monate vor Beginn den Bischofskonferenzen zugeleitet werden, damit diese genügend Zeit haben, über ihre Stellungnahmen eingehend zu beraten.

Der dritte Teil enthält die Bestimmungen zur Verfahrensweise bei den Sitzungen, über die Abstimmungen und die Verfahrensweise in den einzelnen Kommissionen. Der Abstimmungsmodus ist derselbe wie im Konzil. In der Regel wird schriftlich abgestimmt, der Vorsitzende kann aber auch eine andere Abstimmungsart bestimmen. Zur Approbation eines Entwurfes ist Zweidrittelmehrheit erforderlich, zu seiner Ablehnung genügt einfache Mehrheit. Abstimmungen finden jedoch nur statt, wenn der Papst eine solche Abstimmung festlegt. Der Papst ernennet für jede Synode einen Bischof zur Berichterstattung, der zu Beginn der Synode ausführlich über das zu behandelnde Thema referiert. Dem Relator zur Seite steht der Spezialsekretär. Der Text der Berichterstattung muß wenigstens einen Monat vor Beginn der Sitzung dem Generalsekretär zugeleitet werden, der Kopien davon an die Mitglieder weiterleitet. Bei der Diskussion kann ein Bischof im Namen von mehreren Mitgliedern sprechen. Wenn die erste Aussprache eine weitere Vertiefung des Themas notwendig macht, kann der Vorsitzende eine eigene Studienkommission dafür berufen. Die Kommission ernennet ihrerseits einen Relator für die Berichterstattung vor dem Plenum. Wenn die Mitglieder es fordern, kann der Vorsitzende nach Erstattung dieses Berichtes noch einmal eine kurze Diskussion zulassen.

Zwei neue nachkonziliare Organe

Der „Osservatore Romano“ vom 11. Januar veröffentlichte das vom 6. Januar datierte und bereits vom Papst in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium (vgl. ds. Heft, S. 57) angekündigte *Motu proprio Catholicam Christi Ecclesiam*, durch das zwei neue nachkonziliare Organe, der Rat für die Laien und die Päpstliche Studienkommission *Justitia et Pax*, errichtet werden. In der gleichen Ausgabe des „Osservatore Romano“ wurden auch die Namen der Mitglieder und Konsultoren der beiden Gremien veröffentlicht. Nach dem *Motu proprio* hat der Rat für die Laien folgende Aufgaben:

1. Das Laienapostolat auf internationaler Ebene zu fördern, zu koordinieren und immer stärker in das allgemeine Apostolat der Kirche einzubauen; die Kontakte mit dem Laienapostolat auf nationaler Ebene zu pflegen; Ort der Begegnung und des Dialogs in der Kirche zwischen der Hierarchie und den Laien und zwischen den verschiedenen Formen der Laienaktivität „im Geiste der Normen im Schlußteil der Enzyklika *Ecclesiam suam*“ (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 583) zu sein, wie es im *Motu proprio* ausdrücklich heißt: die internationalen Kongresse für das Laienapostolat zu organisieren und sich „um die treue Beobachtung der kirchlichen Gesetze, die die Laien betreffen, zu kümmern“.
2. Der Hierarchie und den Laien in ihren apostolischen Aktivitäten durch Rat zur Seite zu stehen.
3. Durch Studien zur Vertiefung der die Laien betreffenden Lehrfragen beizutragen und vor allem die Probleme zu studieren, die mit der Beziehung der Laienorganisationen zu einer Gesamtpastoral zusammenhängen. Solche Studien sollen auch publiziert werden.
4. Ein Dokumentationszentrum zu errichten zur Sammlung und Weitergabe von Unterlagen zu Problemen des Laienapostolats mit der Zielsetzung, Orientierungshilfen für die Ausbildung der Laien anzubieten.

Die Zielsetzung der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden wird zunächst allgemein umschrieben. Sie soll „im Volk Gottes eine volle Kenntnis seiner Sendung im gegenwärtigen Augenblick fördern, um einerseits den Fortschritt der armen Länder zu unterstützen und die soziale Gerechtigkeit zwischen den Nationen zu kräftigen und um andererseits den Entwicklungsländern zu helfen, für ihre eigene Entwicklung zu arbeiten“.

Als besondere Aufgaben werden der Kommission gestellt:

1. Eine Dokumentation über die besten wissenschaftlichen und technischen Studien zu allen Aspekten der Entwicklungsproblematik: den erzieherischen und kulturellen, den ökonomischen und sozialen usw. zu erarbeiten, ebenso zu den Problemen des Friedens, „die weiter sind als jene der Entwicklung“.
2. Zur Vertiefung der Probleme der Entwicklung und des Friedens, besonders unter lehrhaftem, pastoralem und apostolischem Aspekt beizutragen.
3. Die Ergebnisse dieser Studien allen interessierten Organisationen der Kirche bekanntzumachen.
4. Kontakte zwischen allen kirchlichen Organisationen herzustellen, die zu ähnlichen Zwecken tätig sind, „um eine Koordinierung der Initiativen zu erleichtern, die besten davon zu unterstützen und Verdoppelungen zu vermeiden“.

Den Vorsitz der beiden Organe führt jeweils ein Kardinal. Ihre Vizepräsidenten müssen bischöflichen Rang haben. Beide Organe erhalten einen eigenen Sekretär, der

Rat für die Laien noch zusätzlich zwei Vizesekretäre. Die Amtsdauer der Präsidenten, Vizepräsidenten, Sekretäre und Vizesekretäre beträgt fünf Jahre. Die Amtszeiten können jedoch vom Papst, der alle Amtsträger, Mitglieder und Konsultoren ernannt, verlängert werden. Beide Gremien werden ad experimentum für fünf Jahre errichtet. Die praktische Erfahrung, so heißt es in dem *Motu proprio*, könnte dann Anlaß sein zu einer Modifizierung sowohl der Zielsetzungen wie der endgültigen Struktur. Beide Gremien haben ihren Sitz in Rom. Mit ihrer Errichtung ist die Zeit der *Vacatio legis* für das Dekret über das Apostolat der Laien zu Ende. „Die Bischöfe und Bischofskonferenzen“, so heißt es in dem Dokument weiter, „werden das Dekret in ihren Diözesen und Ländern durchführen.“

Präsident der beiden Gremien ist Kardinal Maurice Roy, Erzbischof von Québec; Vizepräsident der ehemalige Sekretär der Italienischen Bischofskonferenz, Titularerzbischof Alberto Castelli; Sekretär des Laienrates ist Msgr. Achilles Glorieux; Sekretär der Kommission für Gerechtigkeit und Frieden ist Msgr. Joseph Gremillion. Vizesekretäre des Laienrates sind Mieczyslaw de Habicht, Generalsekretär der OIC (Fribourg) und Rosemarie Goldie, Generalsekretärin des COPECIAL (Rom). Kardinal Roy war bereits Vorsitzender des Vorläufigen Komitees für das Laienapostolat, das Paul VI. bereits im Juli 1966 zur Ausarbeitung des Statuts der beiden jetzt neu errichteten Gremien eingesetzt und das seine Arbeit bereits im Oktober 1966 abgeschlossen hatte (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 537 f.). Im Päpstlichen Dekret heißt es ausdrücklich, man habe das Statut der beiden Gremien von einer gemeinsamen Kommission ausarbeiten lassen, weil man so besser die Unterschiede und Gemeinsamkeiten habe erkennen können. Der enge sachliche Zusammenhang zwischen den beiden Gremien ist wohl auch der Grund, daß der Vorsitz in den beiden durch Personalunion verbunden ist.

Die zwölf Mitglieder des Laienrates sind ausnahmslos Laien (zehn Männer und zwei Frauen). Deutsches Mitglied ist Karl Fürst zu Löwenstein. Von den zwölf bisher ernannten Konsultoren sind sechs Bischöfe, ein Generaloberer (P. Möhler, Generaloberer der Pallottiner) und fünf Laien, darunter eine Frau. Neben P. Möhler gehört aus dem deutschen Sprachgebiet auch Bischof Štefan László (Eisenstadt) zu den Konsultoren. Von den zwölf Mitgliedern der Kommission *Iustitia et Pax* sind drei Geistliche und neun Laien, davon zwei Frauen. Die Konsultoren setzten sich zusammen aus vier Bischöfen, vier Geistlichen, darunter der Generalsuperior der Missionare von Mill Hill, und vier Laien. Fünf Konsultoren sind Italiener. Deutsche Mitglieder sind Prälat Gottfried Dossing, Aachen, und Johannes Schauff (Rom). Unter den Konsultoren befindet sich kein Vertreter aus dem deutschen Sprachraum.

Warnung zur Liturgiereform

Der „Osservatore Romano“ vom 5. Januar 1967 veröffentlichte eine vom 29. Dezember 1966 datierte Erklärung der Ritenkongregation und des nachkonziliaren Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution, in der auf Meldungen von Tageszeitungen und Bildberichte von liturgischen Veranstaltungen hingewiesen wird, die von Vorgängen berichteten, die dem katholischen Kult fremd seien und „geradezu unwahrscheinlich“ anmuteten. Besonders er-

wähnt werden „eucharistische Abendmahlfeiern im Familienkreis“, die in Privatwohnungen mit anschließendem Essen gefeiert würden. Dabei handle es sich um Meßfeiern „mit ungewöhnlichen und willkürlichen Riten, Gewändern und Gebetstexten, die mitunter von Musikstücken ganz profanen und weltlichen Charakters begleitet werden, der einer heiligen Handlung nicht würdig ist“. Alle diese kultischen Veranstaltungen, die auf private Initiative zurückgingen, „zielten verhängnisvoll darauf ab, die Liturgie zu profanieren...“ Es sei ganz abwegig, als Motiv für solche kultische Feiern die seelsorgliche Anpassung anzuführen, die sich in Ordnung vollziehen müsse und nicht willkürlich sein dürfe. All das stehe nicht im Einklang mit dem Buchstaben und dem Geist der Liturgiekonstitution und befinde sich im Gegensatz zum kirchlichen Empfinden über die Liturgie und schade der Einheit der Kirche wie auch der Würde des Volkes Gottes. Die Erklärung zitiert aus der Ansprache Pauls VI. vom 13. Oktober 1966, in der dieser ebenfalls vor willkürlichen Neuerungen in der Liturgie gewarnt hatte. Nichts dürfe eingeführt werden, was nicht für die Gottesverehrung würdig ist; nichts, was offensichtlich profan und daher ungeeignet sei, die dem Gebet wesentliche Innerlichkeit und Heiligkeit zum Ausdruck zu bringen (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 538). In der Erklärung der Ritenkongregation und des nachkonziliaren Rates werden „die erwähnten Vorkommnisse“ und die Publizität, die sie in der Presse gefunden haben, ausdrücklich bedauert. Die zuständigen Ortsordinarien und Ordensoberen werden eindringlich ersucht, „ein aufmerksames Auge auf gerechte Durchführung der Liturgiekonstitution zu haben“, die Förderer solcher Veranstaltungen „mit Güte und Festigkeit zur Ordnung zurückzurufen und gegebenenfalls Mißbräuche zu unterbinden“. Die Bischöfe sollen jede Initiative, die nicht von der kirchlichen Hierarchie gelenkt sei, verhindern und „mit Eifer die wahre liturgische Erneuerung fördern, die vom Konzil angestrebt worden sei, damit das großartige Werk solcher Erneuerung ohne Verwirrung sich verwirklichen lasse“.

Aufsehen erregte aber wohl weniger diese allgemeine Warnung, die sich gegen „Auswüchse“ im Raume des mehr oder weniger privaten Experiments richtet, als der Schlußsatz der Erklärung, in dem ausdrücklich betont wird, es sei nicht erlaubt, „die heilige Messe in Privatwohnungen zu feiern, ausgenommen jene Fälle, die von den liturgischen Normen vorgesehen und genau umschrieben sind“.

Da gerade in letzter Zeit in Holland, aber auch im französischen und deutschen Sprachraum die Meßfeier im kleinen Kreis *ad experimentum* und unter bestimmten Voraussetzungen ausdrücklich von einzelnen Bischöfen zugelassen wurde, ist dieser Hinweis wohl nicht so zu verstehen, daß jede Meßfeier in der Familie — außer den bereits bisher im kanonischen Recht vorgesehenen Fällen — untersagt ist. Schließlich darf wohl auch die positive Mahnung an die Bischöfe, „mit Eifer die wahre liturgische Erneuerung (zu) fördern“, nicht übersehen werden.

Neue Ablaßordnung Im „*Osservatore Romano*“ vom 9./10. Januar 1967 wurde das *Motu proprio Indulgentiarum doctrina* veröffentlicht, in dem die neuen Bestimmungen über die Ablaßpraxis nieder-

gelegt sind. Der ungewöhnlich lange Text mit nicht weniger als 47 Anmerkungen (mit Schrift- und Väterzitate und ausführlichen Passagen aus den verschiedenen päpstlichen Dekreten — auch Hinweise auf Konzilsdekrete fehlen nicht) zerfällt in zwei Teile: einen umfangreichen theologischen, in dem lehrmäßige Begründungen für die Ablaßpraxis und deren geschichtliche Entfaltung gegeben werden, und einen kürzeren disziplinären Teil mit den praktischen Normen.

Wir beschränken uns hier auf die zusammenfassende Wiedergabe der Bestimmungen des zweiten Teils. Zunächst wird definiert, was unter Ablaß zu verstehen ist und erklärt, welches der Unterschied zwischen einem vollkommenen und unvollkommenen Ablaß ist, dann folgen die neuen Bestimmungen.

Die Zeiteinheiten beim unvollkommenen Ablaß fallen weg. Ein vollkommener Ablaß kann, außer in Todesgefahr, nur einmal am Tage gewonnen werden. Ein unvollkommener Ablaß kann hingegen, wenn nichts eigens bestimmt wird, auch künftig mehrmals am Tage gewonnen werden. Zur Gewinnung des vollkommenen Ablasses sind drei Bedingungen erforderlich: Beichte, Kommunion, Gebet nach der Meinung des Papstes. Dazu gehört weiter, daß jede sündhafte Neigung ausgeschlossen sei. Wenn die volle Disposition oder eine der genannten Voraussetzungen fehlt, kann nur ein unvollkommener Ablaß gewonnen werden. Die genannten drei Bedingungen können auch einige Tage vor oder nach der Gewinnung des Ablasses erfüllt werden. Mit einer einzigen Beichte können mehrere vollkommene Ablässe gewonnen werden, doch nur je eine pro Kommunion und Gebet nach der Intention des Papstes. Als Gebetsnorm gilt ein Paternoster und ein Ave Maria. Jedoch sind auch Gebete nach freier Wahl zugelassen. Bei Unmöglichkeit des Sakramentenempfanges (wegen örtlicher Entfernung usw.) kann von den Ordinarien die Gewinnung des vollkommenen Ablasses auch ohne Beicht- und Kommunionempfang gewährt werden. Die Unterscheidung zwischen persönlichen, realen und lokalen Ablässen entfällt. Das *Enchiridion indulgentiarum* wird revidiert und vereinfacht. Ebenso werden die Ablaßverzeichnisse der Orden und Kongregationen vereinfacht. Der Allerseelenablaß kann in allen öffentlichen und halböffentlichen Kirchen gewonnen werden, der Portiunkula-Ablaß in allen Pfarrkirchen. In Todesgefahr kann der vollkommene Ablaß, wenn Assistenz eines Priesters nicht möglich ist, auch ohne Sakramentenempfang, und zwar mehrmals am Tage, gewonnen werden. Die allgemeinen Normen für den vollkommene Ablaß gelten auch für den „*Toties-quoties-Ablaß*“. Hinsichtlich der Zuwendung der mit der Meßfeier verbundenen Ablässe sind alle Privilegien abgeschafft. Die neuen Normen treten drei Monate nach ihrer amtlichen Veröffentlichung in den *Acta Apostolicae Sedis* in Kraft. Ablässe, die bis zwei Jahre nach Inkrafttreten der Normen nicht erneuert wurden, verfallen.

Wie der Papst bereits in seiner Ansprache vor dem Kardinalskollegium betont hatte (vgl. ds. Heft, S. 59), sollte das *Motu proprio* weniger der theologischen Klärung des Ablaßwesens dienen als vielmehr der Vereinfachung der Praxis und dem Bemühen um den rechten Geist. Die lange theologische Einleitung bringt kaum neue Gesichtspunkte, sondern bestätigt die bisherige kirchenamtliche Tradition. Eine Vereinfachung der Praxis bringt die Neuordnung in der Tat. Eine pastoral angemessene Regelung wird man darin nicht unbedingt erblicken. Die

theologische Klärung ist ausgeblieben. Das habe, so erläuterte P. L. Ciappi OP, der Magister Sacri Palatii, in einem Artikel im „Osservatore Romano“ vom gleichen Tag, gar nichts anders sein können, denn es handle sich in der Tat um eine Glaubenslehre, deren Fundamente von Gott selbst geoffenbart wurden „und die deshalb zusammen mit den Wahrheiten, die fide divina sind, als ein göttliches Depositum der Kirche anvertraut wurden“. Ein differenzierterer Kommentar wurde nicht gegeben.

Das Dokument, mit dessen Veröffentlichung man zunächst nicht mehr so recht gerechnet hatte, hat eine lange Geschichte. Paul VI. hatte bald nach dem Beginn seines Pontifikats eine Revision der Ablassordnung angeordnet. Er beauftragte damit zwei Komitees, eines von Theologen unter dem Vorsitz von Titularbischof Carlo Colombo, ein zweites von „Periten“ aus Angehörigen der Apostolischen Pönitentiarie. Die Arbeiten wurden im Oktober 1965 abgeschlossen und der Entwurf („Positiv“) den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme zugeleitet. Wie erinnerlich, konnten einige Gutachten von Bischofskonferenzen in der Konzilsaula zwischen den Abstimmungsgängen der Vierten Sitzungsperiode vorgetragen werden (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 29 ff.). Die stärkste Opposition gegen den Entwurf kam von seiten der deutschsprachigen und der orientalischen Bischöfe. Wie Msgr. Sessolo, der Regens der Pönitentiarie, bei der Veröffentlichung des Dokuments erklärte, hätten sich aber von 78 Bischofskonferenzen 64 dafür und nur 14 dagegen ausgesprochen. Welcher Kriterien sich Msgr. Sessolo bei der Zählung bediente, erhellt aus seinen Ausführungen allerdings nicht, denn er hob ausdrücklich hervor, daß alle Bischöfe der Ostkirchen für die Notwendigkeit einer Revision eingetreten sind, während auch die Bischöfe Mittel- und Nordeuropas eine Revision für opportun hielten. Das traf ohne Zweifel zu. Aber die Opposition sowohl der zentraleuropäischen wie der orientalischen Bischöfe gegen den damals vorliegenden Entwurf, der im wesentlichen unverändert in das Motu proprio einging, galt nicht der Reform als solcher als vielmehr dem unzulänglichen Inhalt. Msgr. Sessolo verriet zudem nicht, um welche Bischofskonferenzen es sich bei den 14, die sich gegen den Entwurf aussprachen, handelte.

Aus Süd- und Westeuropa

Englische Reaktionen auf den Kirchenaustritt von Charles Davis

Der Kirchenaustritt des englischen katholischen Theologen Charles Davis, der auch im Ausland beträchtliches Aufsehen erregt hat, löste in England selbst Bestürzung aus. Davis gehörte zu der kleinen Handvoll englischer katholischer Theologen von Format. Es ist wie eine Ironie, daß er seine Entscheidung am 20. Dezember bekanntgab, einen Tag bevor ein anderes Mitglied dieser exklusiven Gruppe, Dom B. C. Butler, früher Abt von Downside, jetzt Weihbischof von Westminster, zum Bischof geweiht wurde. Davis konnte auch nicht als Mann der extremen Avantgarde bezeichnet werden. Er befand sich im Hauptstrom der nachkonziliaren Theologie und konnte mit manchen voreiligen Versuchen zu einem aggiornamento scharf ins Gericht gehen. Viele Katholiken blickten auf ihn als orthodoxen Deuter der Konzilslehre und der Einstellung der nachkonziliaren Kirche.

Der englische Hintergrund

In dem vielleicht etwas selbstsüchtigen Gefühl, man könne sich bei so wenigen echten Theologen keinen Verlust leisten, könnte man eine typisch englische Reaktion auf den Austritt von Davis erblicken. Die Tatsache, daß es so wenige Theologen gibt, ist ein weiteres Element dieser Situation. Mag man auch heutzutage England nicht mehr als das Land ohne Theologie beschreiben können, so hat doch in der Geschichte des englischen Katholizismus die theologische Forschung und Spekulation nur eine geringe Rolle gespielt. Der englische Katholizismus war in vieler Hinsicht sehr konservativ. Der Glaube galt als etwas, das um jeden Preis festgehalten werden müsse, wie es die Märtyrer des 16. und 17. Jahrhunderts getan hatten. Der Glaube wurde als etwas Statisches betrachtet, das den kommenden Generationen so überliefert werden muß, wie man es selbst übernommen hat. Der Glaube war mehr Gegenstand der Auslegung als der Erforschung. Kontinuität wurde auf Kosten der Entwicklung betont. Freilich hat Newman den Begriff der Dogmenentwicklung in die katholische Theologie eingeführt. Aber Newman war ein Ausnahmefall im englischen Katholizismus, und bis heute wurde seine ganze Größe im Ausland oft mehr anerkannt als im eigenen Lande.

Bei vielen Mitgliedern der englischen Hierarchie hat die konservative Haltung das Konzil überdauert. Man bemüht sich um Stetigkeit, um nicht durch plötzliche und radikale Neuerungen den Glauben von Menschen zu beeinträchtigen, die mit einem vorwiegend statischen Kirchenbegriff erzogen worden sind. Douglas Brown formulierte es sehr gut in seinem Kommentar zum Fall Davis im „Sunday Telegraph“: „Manche Männer der Hierarchie sprechen so, also ob die Übersetzung der Messe in ein ziemlich schwerfälliges Englisch zusammen mit ein paar lächerlichen liturgischen Veränderungen genügen würde, den Geist des aggiornamento auszudrücken.“ Es gibt in der Tat ein gewisses Verlangen nach der vorkonziliären Ruhe, da der Glaube mehr eine Sache der Routine war. Das Zweite Vatikanum hat den Bischöfen sicher eine sehr viel unruhigere Zeit beschert.

Charles Davis hatte seit 1960 als Herausgeber der „Clergy Review“ ein beschwerliches Werk zu vollbringen. Er hat die Zeitschrift aus einem ziemlich ruhigen Monatsblatt, das von Priestern aus Pflichtbewußtsein gelesen wurde, in eine lebendige theologische Zeitschrift mit weitem Leserkreis im Klerus und unter den Laien verwandelt. Es ist aufschlußreich, daß er noch im Sommer 1964 zum Peritus des Konzils ernannt wurde. Er konnte im Herbst jenes Jahres der Dritten Session in Rom beiwohnen. Aber seine neuen Pflichten an der Päpstlichen Hochschule in Heythrop, wo er nach sechzehnjähriger Tätigkeit im Lehrkörper des erzbischöflichen Seminars von Westminster in Ware im Jahre 1965 Professor der Theologie wurde, machten es ihm unmöglich, der Schlußsession beizuwohnen. Obwohl er wegen seiner eigenen Ansichten nicht zum Schweigen verurteilt oder bedroht wurde, dürfte er doch die wenigen Fälle, in denen Priester wegen der Veröffentlichung unpopulärer, obgleich vollkommen orthodoxer Ideen in Verwicklungen gerieten, die auch auf die Gesamtheit der Weltpriester ausstrahlten, mitempfinden haben. Ein neuerer Fall ist das Buch von G. Egnor „Birth Regulation and Catholic Belief“, worin das naturrechtliche Argument, das die offizielle Verurteilung der künstlichen Empfängnisverhütung durch

die Kirche unterbaut, einer strengen Kritik unterzogen wurde. Autor ist ein Priester, der pseudonym geschrieben hat. Dem Buch wurde das Imprimatur verweigert, weil die Veröffentlichung ungeeignet erschien (sie erfolgte dann ohne Imprimatur). Das Copyright liegt beim Verleger, der damit dem Druck kirchlicher Autoritäten auf den Verfasser, das Buch zurückzuziehen, zuvorkommen wollte.

Die „Rechtfertigung“ von Davis

All das steht in enger Beziehung zu den Gründen, die Charles Davis für seinen Abschied von der Kirche angab. Er klagte sie an des Mangels an Achtung vor der Wahrheit und vor den Menschen. Seine eigenen Worte: „Ich bleibe ein Christ, aber ich bin zur Überzeugung gelangt, daß die Kirche, so wie sie gegenwärtig lebt und wirkt, für das Leben aufrichtiger Christen, wie ich sie kenne und bewundere, ein Hindernis darstellt. Sie ist nicht mehr die Quelle der Werte, die diese Menschen hochhalten und verwirklichen. Im Gegenteil, sie leben und wirken in dauernder Spannung und Gegensätzlichkeit zu ihr. Viele können nur deshalb römisch-katholisch bleiben, weil sie ihr Christenleben am Rande der Kirche verbringen und das weithin ignorieren. Ich achte ihre Haltung. In unserer gegenwärtigen verwirrten Zeit erfüllen die Menschen ihre Christenpflicht in sehr verschiedener Weise. Aber ihre Lösung stand mir nicht frei. Ich war in meiner Stellung zu sehr engagiert. Ich konnte mich nur offen fragen, ob ich an die römisch-katholische Kirche als Institution noch glaubte. Ich fand die Antwort: nein.“

Für mich ist christliches Engagement untrennbar von der Sorge um die Wahrheit und um die Menschen. Weder das eine noch das andere kann ich in der offiziellen Kirche dargestellt finden. Da gibt es die Sorge um die Autorität auf Kosten der Wahrheit, und ich bin immer betrübt über den Schaden, den ein unpersönliches und unfreies System den Menschen zufügt. Ich glaube auch nicht, daß der Anspruch, den die Kirche erhebt, eine genügende biblische und geschichtliche Grundlage hat. Die Kirche in ihrer gegenwärtigen Form scheint mir eine pseudopolitische Struktur aus der Vergangenheit zu sein. Sie bricht jetzt auf, und eine neue Form christlicher Gegenwart in der Welt bildet sich heraus.“

Daß diese Erklärung am nächsten Tag in den Zeitungen Schlagzeilen machte, kam nicht nur daher, daß die englische Presse entdeckt hat, daß die Religion Neuigkeitswert hat. Es kam auch daher, daß Charles Davis seine Heiratsabsicht mitteilte. Die Boulevard-Presse konnte ihre Geschichten mit dem Bild seiner Verlobten ausstatten. Doch das war unerheblich. In seiner Erklärung legt Davis selbst dar, daß die Heirat für ihn nicht der Grund war, warum er die Kirche verließ. Um zu heiraten, so erklärte er, hätte er nur das Priestertum aufzugeben brauchen. Er lehne aber aus den genannten Gründen die Kirche ab. Er wolle sich auch keiner anderen Kirche anschließen.

Die ersten Kommentare

Die Kommentare begannen am gleichen Tage mit einem Artikel von Geoffrey Moorhouse im „Guardian“ (20. 12. 1966), der Charles Davis' Entscheidung, die Kirche zu verlassen, mit Newmans Entscheidung, sich ihr anzuschließen, verglich. „Die Vertrauenskrise in der katholischen Kirche ist sehr groß“, so schrieb er, „wenn sie einen Charles Davis veranlaßt, sie zu verlassen... Es ist

die Tragödie eines Mannes, der das Gefühl hatte, seine Kirche verlassen zu müssen, um als Christ und als ehrlich Denkender weiterleben zu können. Und für den Katholizismus ist es ein so bitterer Schlag ins Gesicht, wie vor hundert Jahren der Übertritt von John Henry Newman für die Anglikaner.“

Der Kommentar von Moorhouse war einer der wenigen aus nicht-katholischen Kreisen. Die meisten außerhalb der Kirche hatten anscheinend das Empfinden, daß dies eine Sache sei, mit der die Katholiken selbst fertig werden müßten, ein Zeichen für die Höflichkeit unter den Christen verschiedener Konfessionen, die das ökumenische Klima in Großbritannien bestimmt.

Indes verdienen zwei andere nicht-katholische Kommentare Erwähnung. Die ökumenische Zweiwochenschrift „New Christian“, herausgegeben von einem Anglikaner, sah in dem Fall den Ausdruck eines klassischen Dilemmas, dem jeder gegenübersteht, der sich mit der Reform einer Institution befaßt. — Kann man besser dazu beitragen, wenn man in der reformbedürftigen Körperschaft verbleibt oder wenn man aus ihr ausscheidet? — Die Zeitschrift zeigte sich erstaunt über das Ausmaß, in dem Charles Davis repräsentativ sei für eine „große Armee von Christen, die jetzt bereit sind, sich gegen die institutionelle Kirche zu erheben und zu rebellieren und neue Ausdrucksformen für die Jüngerschaft in der Welt zu finden“. In dem nonkonformistischen Blatt „British Weekly“ kommentierte Cecil Northcott im Anschluß an einen sauberen und knappen Tatsachenbericht über den Fall: „In seiner neuen Freiheit könnte Charles Davis ein beachtenswerter Propagandist für ein neues Christentum sein, eines das über die gegenwärtige organisierte Form von Kirche hinaussschaut.“

Eine Selbstdarstellung

Im übrigen ist das Kommentieren den Katholiken überlassen worden. Am Ende der ersten Januarwoche stand fest, daß die innerkirchliche Debatte über die Fragen, die durch den Austritt von Charles Davis aufgeworfen worden sind, nur eben erst begonnen hat. Sie gehen auch nicht nur die englischen Katholiken an, sondern die gesamte Kirche. Charles Davis selbst hat das in einem Artikel in der Neujahrsausgabe des „Observer“ (1. 1. 67) klargestellt. Hier ging er in seiner Beschuldigung, daß die Kirche keinen Respekt vor der Wahrheit habe, so weit, daß er von einer „schlaun Unehrenhaftigkeit“ des Papstes bei der Vertagung seiner Entscheidung über die Geburtenkontrolle im letzten Oktober sprach: „Jemand, der beansprucht, der moralische Führer der Menschheit zu sein, sollte keine Lügen aussprechen. Zu sagen, wie der Papst es tat, daß die Lehrautorität der Kirche in der Sache der Geburtenkontrolle nicht im Zweifel sei, das war die Leugnung einer klaren Tatsache.“ Das war für ihn aber nicht das einzige Beispiel. In Nazi-Deutschland habe die Kirche immer wieder ihre Sendung verraten, um ihre Existenz und ihre Privilegien zu retten. Für ihn sind auch die Äußerungen der päpstlichen Autorität zunehmend in schlechten Ruf geraten. Die Eucharistie-Enzyklika *Mysterium fidei* „hat nicht nur das Verständnis für die neueren Diskussionen über die Transsubstantiation verfehlt, sondern zeigt allgemein eine Auffassung von Eucharistie, die von den meisten Theologen längst aufgegeben worden ist“. Bei der Anklage wegen mangelnder Sorge für das Volk drückte er sich genauso scharf aus, obgleich natürlich ohne Bezugnahme auf besondere Fälle.

Die katholischen Kommentare haben mehrfach dahintendiert, einigen Anklagen von Charles Davis zuzustimmen. Aber sie haben zweierlei auseinandergesetzt: einmal, daß die Dinge heute weit besser bestellt sind als vor zehn Jahren, zweitens, daß die Institution von vitaler Notwendigkeit ist, bei allen Mängeln der „Ecclesia semper reformanda“. So hob der Dominikanertheologe Cornelius Ernst im „Tablet“ hervor, daß die Schaffung neuer Strukturen der Autorität gegenwärtig die grundlegendste Aufgabe der Kirche sei und daß die fortschreitende Entdeckung der ökumenischen Bewegung in unserm Jahrhundert die institutionelle Einheit notwendig gemacht habe. Er endet mit einem Zitat aus dem letzten Buch von Davis als Katholik, „Gottes Gnade in der Geschichte“, das zufällig eine Woche nach seinem Austritt aus der Kirche erschien. In seinem Leitartikel bemühte „The Tablet“ sich, zu zeigen, wie wesentlich die institutionelle Struktur der Kirche ist und welche Bedeutung sie in der Geschichte gehabt hat. Im „Catholic Herald“ (30. 12. 66) beschrieb der Abgeordnete Norman St. John-Stevas Charles Davis' Abgang als einen „schweren Schlag für das katholische intellektuelle Leben“ und sah die Gefahr einer Reaktion in Gestalt einer Beerdigung der intellektuellen Freiheit.

**Die jüngste
Vollversammlung
des spanischen
Episkopats**

Vom 28. November bis zum 6. Dezember tagte in Madrid bereits die dritte Vollversammlung des spanischen Episkopats im Jahre 1966. Den

Vorsitz führte der Erzbischof von Santiago, Kardinal Quiroga y Palacios. Die Konferenz galt der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse und der Anweisungen des *Motu proprio Ecclesiae Sanctae* vom 6. August 1966. Da die konziliaren Neuerungen ganz besonders für Spanien umwälzend sind, kam dieser Konferenz schon deswegen besondere Bedeutung zu. Die Bischöfe wurden zunächst über die Ausführung der Beschlüsse der zweiten Vollversammlung vom Juli 1966 unterrichtet. Die eigentlichen Arbeitsthemen bezogen sich auf die bessere Verteilung des Klerus in Spanien, auf die kirchliche Wirtschaftsordnung, die Revision der Diözesangrenzen und auf administrative Fragen der Bischofskonferenz selbst.

Änderung des Fastengebots

Eine wesentliche Änderung für die spanische Kirche brachte die Neuregelung der Fastenordnung. Der spanische Episkopat genoß bislang das aus der Kreuzzugszeit stammende und nur noch geschichtlich zu erklärende Privileg, den Gläubigen gegen eine Geldspende die Befreiung von den Abstinenzvorschriften erteilen zu können. Seit dem 1. Januar 1967 verzichtet der Episkopat auf dieses Vorrecht. Nach den nun geltenden Bestimmungen kann die Abstinenz von Fleischspeisen, die grundsätzlich verpflichtend bleibt, durch Werke der Nächstenliebe, durch Bibellesung usw. ersetzt werden. Aschermittwoch und Karfreitag bleiben wie bisher Fast- und Abstinenztage (vgl. „Ecclesia“, 10. 12. 66, S. 17).

Ein Punkt der Tagesordnung war auch die Vorbereitung eines Antwortschreibens auf den Brief der römischen Glaubenskongregation, in dem vor theologischen Irrtümern und vor Fehlinterpretationen der Konzilsaussagen gewarnt worden war (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 443). Die wesentlichen theologischen Veröffent-

lichungen in Büchern und Zeitschriften, so stellten die Bischöfe fest, seien frei von „gefährlichen“ Aussagen. Dagegen sei zu bedauern, daß bisweilen in Zeitschriften mit breiterem Leserkreis die Konsistenz der Glaubenslehre vermißt werde, daß dort sich Irrtümer und Ungenauigkeiten einschlichen, die über die Richtlinien des Konzils hinausgingen oder gegen sie gerichtet seien.

Zu den weiteren Arbeitsthemen der Bischofsversammlung gehörten Fragen der Priesterpastoral. Die Neuordnung der Priesterausbildung und der theologischen Studien an den Universitäten wurde behandelt. Einzelheiten zu diesem auch für Spanien höchst wichtigen Problem wurden nicht mitgeteilt. Der Beschluß, an der Katholischen Universität Navarra eine theologische Fakultät zu errichten, wurde gebilligt. Bezüglich der Einberufung und der Aufgabenbereiche der vom Konzil vorgesehenen Pastoral- und Priesterräte wurden Einzelheiten besprochen (vgl. „Ecclesia“, 10. 12. 66). Eine der letzten Sitzungen war Fragen der Reform des Kirchenrechts gewidmet.

Für eine tiefgehende Analyse der auf der Versammlung bearbeiteten Themen wurden eigene Kommissionen beauftragt. Neben den bereits bestehenden wurden noch folgende neu gegründet: die Kommissionen für die Revision der kirchlichen Verwaltungsgrenzen, für die Reform des Kanonischen Rechts und für den Klerus, ferner die Gemischten Kommissionen für die kirchlichen Studien und für Bischöfe und Ordensleute.

Religionsfreiheit und Privilegienverzicht

Aber nicht die eigentlichen Themen der dritten Vollversammlung haben die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit erregt. Vielmehr die Nachricht, der spanische Episkopat habe den Verzicht auf alle der Kirche vom Staat gewährten Rechte und Privilegien ausgesprochen und die damit in Zusammenhang stehende Erklärung der Bischöfe zugunsten einer verfassungsmäßigen Anerkennung und Garantie der Religionsfreiheit haben das starke Echo in der Weltpresse verursacht. Zu beiden Themen bleiben viele Fragen unbeantwortet, da die Dokumentation über den Privilegienverzicht, die die Pressestelle des spanischen Episkopats veröffentlicht hat, auf Einzelheiten nicht eingeht und die Diskussion innerhalb des Episkopats über die Religionsfreiheit geheimgehalten wurde. Als Begründung dafür wurde angegeben, der Episkopat wolle den Verhandlungen des Vatikans mit Spanien über die Revision des Konkordats von 1953 und den Entscheidungen der spanischen Regierung nicht vorgreifen.

Die Meldung über den Privilegienverzicht stützte sich auf das Kommuniqué des 2. Sitzungstages (29. November) der dritten Vollversammlung. Offenbar wegen der Kürze der Verlautbarung wurde in der Presse das Angebot als sofortiger und vollständiger Verzicht auf alle Vorrechte verstanden. Die spanische Kirche hat dagegen die Einzelheiten für die Ausführung ausdrücklich dem Papst überlassen.

Das Thema war schon Gegenstand der zweiten Vollversammlung vom Juli 1966 gewesen, nachdem die Ständige Kommission der Spanischen Bischofskonferenz im April 1966 entsprechende Vorschläge ausgearbeitet hatte. Die dritte Vollversammlung hat nun die Bereitschaft erklärt, so heißt es im Pressedienst des spanischen Episkopats, „auf jegliche Privilegien und Rechte zu verzichten, die Seine Heiligkeit als dafür geeignet erachte, und das zu dem Zeitpunkt und unter den Bedingungen, die der Papst selbst bestimme“ („agencia prensa asociada“, 7. 12. 66).

Nähere Präzisierung noch offen

Allerdings hatten die Bischöfe bereits in einer Verlautbarung vom 29. Juni 1966 unter dem Titel „Die Kirche und die zeitliche Ordnung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“ erklärt, daß auf gewisse Begünstigungen nicht verzichtet werden könne. Es heißt in diesem Dokument, „die Kirche kann nicht verzichten auf das, was gleichzeitig ein Recht der Bürger, ihrer Söhne, insbesondere der bedürftigsten, in sich schließt, ganz besonders auf dem Gebiet der Erziehung, der Wohlfahrt und der sozialen Werke“ („Ecclesia“, 10. 12. 66).

Die Ausführung des Privilegienverzichts bedarf einer Änderung des noch gültigen Konkordats; einer solchen Veränderung, die Sache des Vatikans und der spanischen Regierung ist, dürften jetzt jedoch keine großen Widerstände mehr begegnen.

Die tatsächlichen Begünstigungen, die die katholische Kirche gegenwärtig in Spanien erfährt, sind wirtschaftlicher und rechtlicher Art. Der Besitz der Kirche und das Einkommen des Klerus sind steuerfrei, außerdem werden der Kirche Zuschüsse und besondere Unterstützung bei der Errichtung kultureller Institutionen, wie Schulen, Universitäten, Rundfunksendern usw., zuteil. Auf Grund der Verfassung und des Konkordats ist der Klerus einschließlich der Seminaristen vom Militärdienst befreit, und die Priester unterstehen nur der kirchlichen Gerichtsbarkeit. Obwohl in Spanien eine Kirchensteuer nicht erhoben wird, erhalten die Diözesangeistlichen eine staatliche Besoldung, die, wenn auch gering, für viele Ortspfarrer die Existenzgrundlage darstellt. Bislang ist die Kirche auch offiziell in den gesetzgebenden Körperschaften vertreten, nämlich im Nationalrat, in den Cortes und im Regentschaftsrat.

Die Frage der Bischofsernennungen

Andererseits wird das Verzichtangebot auch als indirekte Aufforderung an die spanische Regierung verstanden, das ihr im Konkordat garantierte Recht auf die Ernennung der Bischöfe freiwillig aufzugeben, denn es heißt im Bischofsdekret: „daß es wesentliches, eigenständiges und an sich ausschließliches Recht der zuständigen kirchlichen Obrigkeiten ist, Bischöfe zu ernennen und einzusetzen... Die staatlichen Obrigkeiten aber, deren Wohlwollen gegenüber der Kirche die Heilige Synode dankbar anerkennt und hochschätzt, werden freundlichst gebeten, sie mögen auf die genannten Rechte oder Privilegien, die sie gegenwärtig durch Vertrag oder Gewohnheit genießen, nach Rücksprache mit dem Apostolischen Stuhl freiwillig verzichten“ (Abschnitt 20). Immerhin hat sich Franco offiziell zu den Richtlinien des Konzils bekannt (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 126; „Orientierung“, 15./31. Juli 1966, S. 164).

Gegenwärtig ist laut Konkordat noch folgender Modus bei der Bischofsernennung rechtsgültig: Wird ein Bischofsstuhl frei, dann übersendet der Apostolische Nuntius dem Heiligen Stuhl eine Liste mit den Namen von sechs Kandidaten. Aus dieser Liste wählt der Vatikan drei Namen aus, die er dem spanischen Staatschef vorlegt. Einem dieser drei muß der Staatschef seine Zustimmung erteilen; dann erst kann die Ernennung von seiten des Vatikans erfolgen.

Wie immer nun auch die Einzelheiten des Privilegienverzichts tatsächlich aussehen werden und welches ihr Ausmaß sein wird, es ist nicht zu leugnen, daß mit der Erklärung der Bischöfe über die Privilegien und die

Religionsfreiheit der erste Schritt in Richtung auf eine eindeutige Abgrenzung der staatlichen und kirchlichen Bereiche gemacht wurde, und zwar mit der ausdrücklichen Billigung und Förderung durch den Vatikan, der „mit großer Freude“ den Privilegienverzicht zur Kenntnis genommen hat.

Zwei wichtige Ursachen lassen sich für den Wandel im Verhältnis von Staat und Kirche in Spanien erkennen. Es sind einerseits die Beschlüsse des Konzils, die dem spanischen Episkopat Impulse für die mehr oder weniger freiwilligen Änderungen gegeben haben. Der entscheidende Passus in diesem Zusammenhang lautet, daß die Kirche „ihre Hoffnungen nicht auf Privilegien (setzt), die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden. Sie wird sogar auf die Ausübung von legitim erworbenen Rechten verzichten, wenn feststeht, daß durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt ist, oder wenn veränderte Lebensverhältnisse eine andere Regelung erfordern“ (Konstitution *Gaudium et Spes*, Abschnitt 76).

Neben dem Anstoß durch das Konzil und auch durch den Vatikan selbst sind es Bestrebungen innerhalb des spanischen Katholizismus, die seit Jahren auf eine Revision des Konkordats und auf eine klare Trennung der kirchlichen und staatlichen Bereiche hinzielen (vgl. „Neue Zürcher Zeitung“, 9. 11. 66). Selbst im Episkopat gibt es Kräfte, die sich von der spanischen Staatskirchenpolitik distanzieren, wenn auch die Mehrheit den Eindruck vermittelt, als versuche sie, eine ihrer konservativen Haltung gemäßen „Verwirklichung des Konzils“ durchzusetzen (vgl. „Orientierung“, 30. 9. 66). Wenn sich die Bischofsversammlung auch mit den Weisungen der Gesamtkirche solidarisch erklärt, so finden doch viele Bischöfe an konservativen Gedankengängen und restriktiven Auslegungen der Konzilsdokumente Sympathie.

In Einklang stehen zum Beispiel die sehr abweisende Haltung eines Teils des Episkopats bei den Konzilsdebatten über die Religionsfreiheit (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 124) und die Äußerungen des Jesuitenpaters Guerrero, der in der Zeitschrift „Cristiandad“ (September/Oktober 1966, S. 198) die Meinung vertreten hat, die Erklärung über die Religionsfreiheit beinhalte sinngemäß nicht die Freiheit zur Propagierung des protestantischen Glaubens in Spanien. „Hier ist das Recht auf Immunität bei der Verbreitung falscher Glaubenslehren sekundär, primär ist das objektive Recht der Individuen und der Gemeinschaft, den wahren Glauben zu bewahren und zu leben“ (S. 198).

Ein Interview von Ruiz-Giménez

In diesem Zusammenhang ist ein Interview von Interesse, das Prof. Ruiz-Giménez anlässlich des römischen Theologenkongresses der Bologneser katholischen Tageszeitung „L'Avenire d'Italia“ gewährt hat (vgl. Ausgabe vom 1. 10. 66; in spanischer Übersetzung erschienen in „Signo“, 5./12. 11. 66). Ruiz-Giménez ist Professor der Rechtswissenschaft in Madrid und heute Präsident der Pax Romana. Als ehemaliger Botschafter Spaniens beim Heiligen Stuhl und als Erziehungsminister hat er im Franco-Regime eine wesentliche Rolle gespielt. Von seiner Tätigkeit als Chefredakteur der profilierten katholischen Laienzeitschrift „Cuadernos para el Diálogo“ wurde er vor kurzem durch eine Maßnahme der spanischen Regierung enthoben. Der Grund dafür ist darin zu sehen, daß Ruiz-Giménez, der selbst an der Abfassung

des Konkordats von 1953 maßgeblich beteiligt war, sich in letzter Zeit offen für eine christliche Demokratie und die Revision des Verhältnisses von Kirche und Staat ausgesprochen hat, womit er in Widerspruch zur Regierung geraten ist, die ihm seine Gedanken, die sowohl in der Zeitschrift „Cuadernos para el Diálogo“ als auch bei Vorträgen und Interviews im Ausland zum Ausdruck kamen, verübelt hat.

Ruiz-Giménez und die Laiengruppe um „Cuadernos para el Diálogo“, so geht aus dem Interview hervor, wollen weder eine vollständige Revision des Konkordats noch eine Neuorientierung der ihm zugrunde liegenden Leitgedanken, etwa im Sinne einer laizistischen Auffassung von Familie und Erziehung. Es seien aber einige Punkte des Konkordats, wenn sie auch historisch gerechtfertigt sind, mit der Auffassung des Konzils von einem mündigen staatsbürgerlichen wie religiösen Gewissen in Widerspruch geraten. In drei Punkten sei vor allem eine Neuorientierung notwendig: die Religionsfreiheit, die Bischofsernennung und die Privilegien bürgerlich-rechtlicher Art.

„Katholiken wie die anderen auch“

Ruiz-Giménez begrüßt den von der Regierung ausgearbeiteten und von den Bischöfen überprüften Entwurf für die Religionsfreiheit, in dem allen Konfessionen die Ausübung ihres Kultes und der religiösen Unterweisung zugesichert wird. Die darin enthaltenen Einschränkungen zur Erhaltung der öffentlichen Ordnung und Verhinderung gewisser Formen des Proselytismus befänden sich in Einklang mit der Konzilserklärung.

Auch Ruiz-Giménez forderte den freiwilligen Verzicht auf die dem Regierungschef noch zustehenden Rechte bei den Bischofsernennungen. Diese Geste würde den Willen Spaniens zur Verwirklichung des Konzils kundtun und könnte auch exemplarischen Wert für andere Regierungen haben. Das noch im Konkordat enthaltene Recht des Staatsoberhauptes sei ein Relikt aus der Zeit der Monarchie und erscheine heute als anachronistisch. Und vor allem, dieser Verzicht würde den spanischen Bischöfen ein größeres Ansehen bei ihren Gläubigen sichern, die Zweideutigkeit im Verhältnis von religiöser und bürgerlicher Macht wäre beseitigt und die völlige Unabhängigkeit der Kirche im eigentlich religiösen Bereich, die für die Zukunft so bedeutend sei, garantiert.

Ruiz-Giménez wiederholt, daß der Impuls für die Vorschläge seiner Gruppe nicht in „laizistischem“ Denken zu suchen sei, sondern in der Überzeugung, daß es notwendig geworden ist, den vom Konzil gezeigten Weg zu gehen. Es sei besser, wenn diese Forderungen jetzt von den Katholiken selbst kämen, als wenn sie eines Tages in kirchenfeindlicher Weise von anderen Kreisen gestellt würden. „Wir wollen Katholiken sein, so wie die übrigen Mitglieder der Weltkirche, mit den gleichen Pflichten und Verantwortlichkeiten.“

Aus Osteuropa

Schließt Warschau katholische Seminare?

Die in den letzten Monaten des vergangenen Jahres aufkeimende Hoffnung, die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche, wie sie im Gefolge der Versöhnungsbotschaft und der kirchlichen Millenniumsfeiern entstanden waren, würden eine Milderung erfahren (vgl.

Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 233), hat Mitte Dezember einen Dämpfer erhalten. Noch bei der Eröffnung des neuen Studienjahres an der Katholischen Universität Lublin hatte Kardinal Wyszyński den optimistischen Bericht des Rektors dieser Hochschule mit den Worten quittiert: „Der polnische Episkopat nimmt gewisse Hoffnungen auf eine bessere Zukunft mit Freude zur Kenntnis.“ Der neue gegen die Kirche gerichtete Vorstoß kam auf einem Gebiet, auf dem ihn westliche Beobachter eigentlich kaum erwartet hätten: die Regierung verlangte die Aberufung von sechs Rektoren und die völlige Schließung von vier geistlichen Seminaren. Ende November waren die Leiter der Jesuitenseminare in Krakau und Warschau, der Ausbildungsstätte des Orionistenordens in Zduńska Wola sowie der bischöflichen Seminare in Gnesen, Przemysł und Drohiczyn von den Behörden in einem Brief beschuldigt worden, sie hätten gegen die Vorschriften über die Kontrolle des Unterrichts verstoßen (in diesem Zusammenhang ist von Wichtigkeit, daß es nicht an Versuchen gefehlt haben soll, auch eine Kontrolle über die rein theologischen Fächer zu erhalten). Während für Gnesen und Przemysł nur die Auswechslung der Rektoren gefordert wurde, beharrte der Staat auf der endgültigen Schließung der übrigen vier Seminare, also etwa eines Sechstels der bestehenden Priesterausbildungsstätten.

Die Vorgeschichte

Schon vor Jahren hatte Warschau eine staatliche Kontrolle der Seminare als notwendig bezeichnet. In einem Rundschreiben des Vorsitzenden des Ministerrats vom 12. Oktober 1959 und einer Verordnung des Unterrichtsministeriums vom 29. Dezember 1959 war im Zusammenhang mit den Seminaren bereits der Begriff der staatlichen Kontrolle aufgetaucht (vgl. H. Stehle, Nachbar Polen, 1963, S. 122 ff.), doch hatte die Regierung vorerst darauf verzichtet, diese Angelegenheit übermäßig zu forcieren. Die Behörden hatten sich vielmehr gemäß dem am 15. Juli 1961 — ohne die Stimmen der katholischen Znak-Abgeordneten — verabschiedeten neuen Schulgesetz darauf konzentriert, nach Entfernung des 1956/57 konzedierten Religionsunterrichts aus den Schulen mehr und mehr die Kontrolle über die neugegründeten „katechetischen Punkte“ zu gewinnen (vgl. P. Lenert, Die Wahrheit über die katholische Kirche in Polen, 1965, S. 121). Hier entwickelte sich mit der Zeit ein regelrechter Kleinkrieg, der staatlicherseits mit Einschüchterungen und Versprechungen gegenüber dem lokalen Klerus geführt wird. Die Priesterseminare schienen von diesen Auseinandersetzungen weniger betroffen. Allerdings erklärte der Primas bereits am 25. August 1966 in Tschenstochau: „Es gibt sogar Anzeichen dafür, daß man schon die Priesterseminare zu behindern sucht, wie das in Krakau, im Priesterseminar der Diözese Tschenstochau und Kattowitz geschieht... Die polnischen Bischöfe haben die Unabhängigkeit und Freiheit des Unterrichts in den Priesterseminaren geschützt und werden sie schützen! Dort wird das Gewissen des Priesters geformt, der später eure Gewissen leiten soll. Wenn das Gewissen des Priesters verunstaltet wird, werden eure Gewissen bedroht sein... Deshalb ist die Freiheit der Priesterseminare für uns so unerhört wichtig...“ Offenbar hatte Kardinal Wyszyński bei dieser eher als Warnung an den Staat aufzufassenden Äußerung das Schicksal der katholischen Seminare in Sowjet-Litauen, der Tschechoslowakei oder Ungarn vor Augen, die mehr und mehr unter die absolute Zensur der kommunistischen Behörden

geraten sind. Dennoch deutete in Polen nichts darauf hin, daß die Warschauer Regierung eine dramatische Entwicklung auf diesem Gebiete anstrebe.

Kontrollansprüche des Staates

1964 schien die Frage durch einen Briefwechsel zwischen dem Primas und Parteichef Gomulka geklärt zu sein; man vereinbarte, daß der Staat die allgemeinbildenden Fächer an den Seminaren, nicht aber die theologische Unterweisung beaufsichtigen könne. Ein späteres Schreiben des Sekretärs der polnischen Bischofskonferenz, Bischof Choromański, die Kirche könne — unter Berufung auf die Pariser Erklärung der UNESCO über die Religionsfreiheit — eine Kontrolle des Staates nicht anerkennen, wurde von der Regierung negativ beschieden. Daraufhin machten die polnischen Kirchenführer im März 1965 den Vorschlag, die Frage der Seminarkontrolle von der für Streitfälle vorgesehenen gemischten Kommission aus Staats- und Episkopatsvertretern erörtern und entscheiden zu lassen. Eine im Anschluß daran herausgegebene Verfügung des Erziehungsministeriums besagte, daß sich die Aufsicht des Staates auch auf die Priesterseminare erstrecke — eine Forderung, der sich der Episkopat aus berechtigten Gründen verschloß, da u. a. die Berufung von Professoren für die Seminare sowie die Festsetzung der Zahl der Examenkandidaten eine staatliche Billigung vorausgesetzt hätte.

Die Stellungnahme der Bischofskonferenz

Am 13. Dezember 1966 befaßten sich nun die katholischen Bischöfe auf einer eilig zusammengerufenen Konferenz in Warschau mit der durch die neuesten Forderungen geschaffenen Lage. Abgesehen von der schweren finanziellen Belastung und von kleineren Schikanen, hatten die Seminare in den vergangenen Jahren eine fruchtbare Arbeit leisten können (in der Zeit von 1961 bis 1965 waren in Polen 2297 Alumnus zu Priestern geweiht worden). Daß eine Einschränkung der Priesterausbildung den Nerv der Kirche treffen könnte, versteht sich von selbst. Angesichts dieser Gefahren für das weitere Wachstum ihrer Kirche beschlossen die Bischöfe Polens auf dieser Konferenz einen Hirtenbrief, der am folgenden Sonntag von allen Kanzeln verlesen wurde. „Mit Unruhe und großem Schmerz“ teilt der Episkopat darin den Gläubigen mit, daß „die Schulbehörden die Abberufung der Rektoren von sechs Seminaren verlangt und die Schließung von vier Seminaren angekündigt haben“. Die Bischöfe geben ihrer Meinung Ausdruck, daß es sich hier „um den Beginn einer weit ausgedehnteren Aktion handelt, die in Zukunft die Kirche Polens ihres Priesternachwuchses berauben könnte“, und „macht auf die große drohende Gefahr aufmerksam, die über der Sendung, der Existenz und der apostolischen Tätigkeit der Kirche Polens schwebt“. Bereits am 10. Dezember 1966 hatte Bischof Choromański Ministerpräsident Cyrankiewicz schriftlich gebeten, er möge dafür eintreten, daß die angekündigte Maßnahme gegenüber den Priesterseminaren nicht verwirklicht werde; zugleich hatte er darauf verwiesen, daß „der möglicherweise auf diesem Gebiet entstehende Konflikt fatale Folgen für die gesamte Nation und für die Beziehungen der katholischen Kirche mit dem sozialistischen Lager“ haben könnte. Mit einem warnenden Unterton heißt es in Choromańskis Brief, daß die Aufhebung der Seminare „zu einem Gewissenskonflikt für die katholischen Bürger führen könnte; dies würde

für den Heiligen Stuhl ein ernstes Hindernis für die Einleitung von Verhandlungen jeglicher Art bedeuten“ (Kathpress, 19. 12. 66).

Die Reaktion der Behörden auf den auf der Warschauer Bischofskonferenz beschlossenen Vorschlag, die gemischte staatlich-kirchliche Kommission zur Regelung dieser Fragen einzuberufen, war positiv. Am 30. Dezember 1966 trat zum erstenmal seit vier Jahren die gemischte Kommission wieder zusammen — ein Schritt, den die Znak-Gruppe bereits auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen um die Versöhnungsbotschaft in einer parlamentarischen Interpellation zur Entschärfung des kirchlich-staatlichen Verhältnisses — seinerzeit vergeblich — gefordert hatte. Kurz vor Jahresschluß hatte der Znak-Abgeordnete Stomma in einer Rede vor dem Parlament den neuen Streit um die Priesterseminare als „völlig überflüssig“ bezeichnet, den Zusammentritt dieser Kommission verlangt und erklärt, daß man sich in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat jenen Grenzen genähert habe, jenseits deren jede weitere Zusammenarbeit zwischen dem katholischen Abgeordnetenkreis „Znak“ und den Behörden unmöglich gemacht werde.

Das Ergebnis der ersten Zusammenkunft am 30. Dezember 1966 war nicht überwältigend. Bischof Choromański äußerte am Silvesterabend in einer Predigt zu den Verhandlungen des Vortages: „Wir haben in der anderthalbstündigen Sitzung der gemeinsamen Kommission von Kirche und Staat ... praktisch kein Problem gelöst.“ Dennoch äußerte er die Hoffnung, daß der „Sinn für das Wohl der Regierung, des Staates und der Nation schließlich die Oberhand gewinnen“ und „daß diese erste Begegnung mit Vertretern der Regierung zu einer gewissen Entspannung in den Beziehungen Kirche—Staat führen“ werde (Kathpress, 2. 1. 67). Noch in seiner Weihnachtspredigt, also vor Zusammentreten der Kommission, hatte Kardinal Wyszyński einen erheblich schärferen Ton angeschlagen und erklärt: „Wir meinen, daß nur Priester Priester ausbilden können, nicht Beamte des Erziehungsministeriums oder des Amtes für religiöse Fragen oder vielleicht auch die Sicherheitsbehörden.“

Versachlichung des Gesprächs

Der Ton der Auseinandersetzung scheint sachlicher geworden zu sein. Diesen Eindruck vermittelt zumindest die Sprache beider Seiten nach der ersten Kommissionsitzung. Der neue Vorstoß des Staates gegen die Seminare war in der Welt allgemein als weitere Verschärfung des Kirchenkampfes in Polen angesehen worden, doch ist auch die Deutung nicht auszuschließen, daß der Staat hier den Versuch unternommen hat, den scharfen Auseinandersetzungen im Millenniumsjahr durch eine erzwungene Erörterung der offenen Fragen ein Ende zu setzen oder zumindest die Atmosphäre zu verbessern; daß die Regierung diesen Schritt mit erneuten harten Forderungen begonnen hat, spricht nicht gegen diese These, sondern könnte dazu dienen, der staatlichen Seite eine starke Verhandlungsposition zu geben. Erst die folgenden Monate werden erweisen, ob diese von Kennern der Situation für durchaus wahrscheinlich gehaltene Deutung des Warschauer Vorgehens richtig ist. Sicher ist, daß gewisse Kreise in der Partei die zeitweise hysterischen Reaktionen auf die kirchlichen Tausendjahrfeiern und die Versöhnungsbotschaft für überspitzt gehalten haben und den sich übermäßig hinziehenden Konflikt mit der Kirche, den Gomulka fast zu einer persönlichen Angelegenheit

gemacht zu haben scheint, als für Staat und Partei schädlich ansehen. Die Unruhe unter den Intellektuellen, wie sie u. a. in dem Protest der 22 polnischen Schriftsteller nach dem Parteiausschluß des marxistischen Philosophen Kolakowski (der im übrigen ohne Billigung der Partei mit dem Kardinal zusammengetroffen war) zum Ausdruck kommt, die großen wirtschaftlichen Schwierigkeiten u. a. zeigen, daß die Parteiführung noch andere Sorgen hat als den bewußt geschürten Kampf gegen die Kirche. Angesichts dieser Situation könnten Kirche und Partei wohl einen Kompromiß in Stommas Vorschlag sehen, einen Dialog auf zwei Ebenen zu führen, nämlich zwischen der Regierung und dem Vatikan sowie zwischen dem polnischen Episkopat und den staatlichen Behörden. Dieser das Prestige und die Position beider Seite berücksichtigende Vorschlag wäre ein denkbarer Weg zu einer dauerhafteren Bereinigung der schwelenden Krise.

Die Tatsache, daß die Znak-Gruppe in ihrer angesehenen Wochenschrift „Tygodnik Powszechny“ bisher auf jeden Kommentar zum Streit um die Kontrolle in den Seminaren und zur angedrohten Schließung von Seiten der Regierung verzichtete, läßt wohl darauf schließen, daß ihre Vertreter gewisse Hoffnungen auf einen neuen Kompromiß zwischen kirchlichen und staatlichen Behörden hegen und die Möglichkeit einer Entspannung nicht durch vor-eilige Kommentare verbauen möchten. Die Zeitung brachte in ihrer Ausgabe vom 1. Januar 1967 lediglich eine kurze Meldung über die Ausführung des Abgeordneten Stomma vor dem Sejm über das Verhältnis von Kirche und Staat und die „Schädlichkeit“ des gegenwärtigen Konfliktes.

Aus Lateinamerika

Priesterausbildung in Lateinamerika Unverändert erschreckend geblieben sind die statistischen Zahlen zur Priestersituation in Lateinamerika. Zwei Zentren legten sie Ende 1966 vor, das spanische Priesterhilfswerk für Lateinamerika (OCSHA — *Obra de Colaboración Sacerdotal Hispano-Americana*) und die „Abteilung für Berufungen“ im Lateinamerikanischen Bischofsrat CELAM. Danach hat sich die Zahl der Weltpriester in Lateinamerika von 1945 bis 1965 zwar von 12 992 auf 20 885 erhöht, die der Ordenspriester sogar von 11 389 auf 21 516. Doch die rasante Bevölkerungsexplosion im Kontinent überrundete die Verhältniszahlen zwischen Priestern und Gläubigen. Gemessen an ihr heißt das: 1945 kamen auf einen Diözesanpriester 10 800 Einwohner, zwanzig Jahre später 11 500. Auf einen Ordenspriester wurden 1965 11 100 Einwohner gezählt. Nimmt man die beiden Priestergruppen zusammen, dann hat sich die Situation geringfügig gebessert. 1945 standen einem Seelsorger in Lateinamerika 5700 Einwohner gegenüber, bei der letzten Zählung waren es 5600.

Diese Zahlen sind selbstverständlich nur aussagekräftig, betrachtet man sie auf dem Hintergrund der gesamten kirchlichen Situation des Kontinents — der geographischen Ausdehnung der Pfarreien, der Binnenwanderung, der Verteilung des Klerus nach Ländern, Jurisdiktionsbereichen und Arbeitsgebieten, der Altersstruktur des Klerus, der Proportion zwischen einheimischen und ausländischen Geistlichen usw. (vgl. W. Promper, *Priesternot in Lateinamerika*, Löwen 1965, bes. S. 33—68).

In einer kurzen Zusammenfassung der Probleme und der

sich anbahnenden Lösungsversuche in bezug auf die Priesterfrage in Lateinamerika können diese Hintergründe (und auch nur einige von ihnen) nur schlaglichtartig beleuchtet werden. Vor allem, weil in jüngster Zeit entscheidendere Initiativen zu verzeichnen sind als das Ringen um Anhebung der Quantität. Wir beschränken uns darum auf Schlaglichter, um anschließend einen wenigstens kurzen Einblick geben zu können in die Richtung der inhaltlichen Reform der Priesterausbildung.

Ein Drittel sind ausländische Priester

Von den 42 401 Priestern, die 1965 nach der OCSHA-Statistik in Lateinamerika arbeiteten, waren nach den Angaben der CELAM-Abteilung für Berufungen 15 090 — fast ein Drittel also — ausländische Welt- und Ordensgeistliche. Die Spanne im Zahlenverhältnis zwischen einheimischen und ausländischen Priestern ist freilich in den einzelnen Ländern sehr unterschiedlich. Am besten sieht es danach in Mexiko aus (90% einheimische Welt- und Ordenspriester), in El Salvador (88%), in Kolumbien (84%), in Argentinien (76%), Ekuador (70%), Costa Rica (68%) und Brasilien (60%). Kuba mit 93% einheimischen Priestern kann hier nicht einbezogen werden, da das Land mit Abstand den größten Priesterangel überhaupt aufweist — 34 200 Einwohner auf einen Seelsorger — und ausländische Missionspriester größtenteils des Landes verwiesen wurden. Zum Vergleich die Zahl der kubanischen Kirchenstatistik von 1960 9400 Einwohner auf einen Seelsorger.

Am schlechtesten ist das Zahlenverhältnis zwischen ausländischen und einheimischen Priestern in Puerto Rico (15% einheimischer Klerus), Panama (17%), Guatemala (19%), Honduras (23%), Venezuela (24%), Bolivien (25%), Dominikanische Republik (26%) und Nicaragua (30%). Die Mittellage halten Peru (40%), Chile (44%), Uruguay (51%) und Paraguay (54%).

Der relative Priesterangel blieb also trotz starker personeller und finanzieller Auslandshilfe in den letzten zwanzig Jahren gleich bzw. verschlechterte sich im Verhältnis zum Bevölkerungswachstum. 1945 zählte man in Lateinamerika 10 688 Pfarreien mit durchschnittlich 13 100 Einwohnern. 1965 gab es 15 745 Pfarreien mit einer durchschnittlichen Seelenzahl von 15 200. Und auch diese Durchschnittsberechnungen variieren, nach Ländern unterteilt, stark. Die einwohnermäßig kleinsten Durchschnittspfarrreien — zwischen 9000 und 13 000 Seelen — liegen dazu noch in den ausgedehnten Landzonen. Für die Großstädte, die neuen industriellen Ballungszentren mit mehr als einer halben Million Einwohnern, nennt die OCSHA-Statistik: 28 300 Einwohner pro Pfarrei im karibischen Raum. Dazu gehören Haiti, die Dominikanische Republik, Kuba und Puerto Rico. Die durchschnittliche Großstadtpfarrei Mexikos zählt 26 000 Gläubige, die Zentralamerikas (Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panama) 16 200. In den übrigen Ländern, Südamerika geographisch zugerechnet, bilden in den Hauptstädten und Großstädten mit über 500 000 Einwohnern 16 600 Katholiken durchschnittlich eine Pfarrei (zur Situation in einzelnen Ländern vgl. „Pro mundi vita“, 1965, Nr. 7 und 8 und 1966, Nr. 11 und 14).

Illusionäre Zahlenspiele helfen nicht

Sollen die für 1965 errechneten Proportionen erhalten bleiben, braucht Lateinamerika bis 1980 insgesamt wei-

tere 22770 Priester. 289 neue kirchliche Jurisdiktionsbereiche müßten geschaffen werden und 8389 neue Pfarreien, will man nur Schritt halten mit dem Bevölkerungszuwachs. Würde man dagegen den Idealmaßstab zugrunde legen, ein Priester auf 1000 Gläubige, müßte die Zahl der Priester in Lateinamerika bis 1980 um 104740 Priester gesteigert werden.

Das sind illusionäre Zahlenspiele. Nach der CELAM-Information studieren zur Zeit auf den diözesanen Priesterseminaren Lateinamerikas 6575 Alumnen. Von den Ordensseminaren fehlen Statistiken, doch dürfte die Zahl etwas höher liegen. Bleibt es bei den bisherigen Abgangsquoten, werden rund 52% der Studenten auf diözesanen Priesterseminaren zur Priesterweihe kommen. Bei den Ordensseminaren liegt der Prozentsatz der Bleibenden erheblich höher. Dort gelangen im Durchschnitt 70% der Studenten zum Berufsziel. Doch die lateinamerikanische Hierarchie, die Ordensoberen, Seminarrektoren und Laienbewegungen, die sich mit dem Priesterproblem des Kontinents beschäftigen, wissen, daß ihm mit der Rechenmaschine nicht beizukommen ist. Der Priesterangel, seine Ursachen und Folgen waren Gegenstand zahlreicher religionssoziologischer Untersuchungen und sind es noch. Sie sollen die Grundlagen zu zwei entscheidenden Reformen liefern, der Reform der Priesterberufswerbung, die ihren Platz in der Gesamtpastoral bekommen muß, und der Reform der Priesterausbildung und -weiterbildung. Beide Reformen haben begonnen, in der Theorie und — als Modelle — in der Praxis. Beide Reformen zielen weniger auf rein quantitative Verbesserungen, sondern vordringlich auf inhaltliche Erneuerungen.

Versuchen wir die Untersuchungsergebnisse zum Priesterproblem und die angestrebte Reformrichtung kurz zusammenzufassen. Es handelt sich hierbei um Reflexionen, die auf den letzten Tagungen und Studienwochen der drei lateinamerikanischen Zentralstellen OSLAM (die Organisation der lateinamerikanischen Seminare), CELAM-Abteilung für Berufungen und SERRA-Club, der Laienvereinigung mit dem besonderen Ziel, Priesterberufe zu fördern, die Experten beschäftigten. Die bekannten Faktoren, die zum erschreckenden Priesterangel in Lateinamerika führten und ihn zum Teil noch aufrechterhalten (vgl. F. Houtart, Die Kirche von Lateinamerika in der Stunde des Konzils, Fribourg-Bogotá 1962; dazu Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 351 ff. und 17. Jhg., S. 167 ff.), sollen dabei nicht erneut analysiert werden. Ihre Lösung gehört in den Bereich der Gesamtpastoral. Es sind, nach den jüngsten Untersuchungen, vier Krisen, die die Bewahrung von Priesterberufungen behindern und die Seelsorger bedrängen. Sie wiederum hängen eng mit der äußeren und inneren Struktur der Priesterseminare zusammen: die Glaubenskrise, die Gehorsamskrise, die Zölibatskrise und die kritische Frage nach der Stellung des priesterlichen Dienstes in der gegenwärtigen Welt.

Glaubenskrise

Angesichts der sozialen Wirklichkeit des Kontinents sehen sich gerade die besten der Priester und Priesterkandidaten Lateinamerikas vor eine falsche Alternative gestellt. Sie glauben sich vor der Wahl zwischen ihrer übernatürlichen und menschlichen Berufung, zwischen der Arbeit an der zeitlichen und absoluten Ordnung. Ein lateinamerikanischer Priester, der von seiner christlichen Berufung durchdrungen ist, kann heute — so paradox

das klingen mag — scheitern an seiner priesterlichen Berufung, weil er keine Synthese zu finden vermag zwischen seiner kirchlich-missionarischen Sendung und der notwendigen Mitarbeit an der Ordnung der gegenwärtigen Welt. Diese hierzulande unbekannt Art der Glaubenskrise kennzeichnen die Fachleute in Lateinamerika als einen „Verlust der Sicherheit des Übernatürlichen“. Ihre extremen Auswirkungen sind Gestalten wie der Priesterrevolutionär Camilo Torres, der — konsequentes Ende einer bedingungslosen Entscheidung — Anführer einer bewaffneten Guerillatruppe in Kolumbien wurde und erschossen wurde.

Als Ursachen solcher Glaubenskrisen im Leben der Priester und Priesterstudenten werden unter anderem hervorgehoben: die mangelhafte Glaubenserziehung in der Jugend, vor allem im Seminar — als Resultat einer Seelsorge, die zu stark auf Moralisierung konzentriert war. Das Fehlen einer soliden biblisch-liturgischen Bildung, das eine Trennung zwischen liturgischer und apostolischer Aktion fördert. Das Fehlen einer authentischen, personalen und freien Entscheidung für den Priesterberuf während der Seminarzeit. Der weltferne Lebensrhythmus im Seminar, der verhindert, daß die menschliche Reife des zukünftigen Priesters parallel zu seiner beruflichen Ausbildung wächst.

Gehorsamskrise

In verschiedenen Graden und Formen treten immer öfter die Spannungen zutage zwischen der zuständigen kirchlichen Autorität und Priester- und Seminaristengruppen. In verschiedenen Fällen hat diese Krise in Lateinamerika in den letzten Jahren bis zu massiven Rebellionen geführt. Es ist bezeichnend, daß die Experten keine einseitigen Urteile zugunsten der kirchlichen Autorität oder der gegen sie sich Auflehrenden gefällt haben. Sie bescheinigen in ihrer Situationsanalyse der Gehorsamskrise eher positive Aspekte. Im Grunde, heißt es, begegne man in ihr einer ernsthaften Suche, ja Wiederentdeckung der besten menschlichen und evangelischen Werte. Tendierte die Gehorsamskrise aber in die Richtung eines Aufbruchs der Gewissen, sei es dringend, nach Wegen zu suchen, um die großen Energien in die Vitalität und Entwicklung der Gesamtkirche einzubeziehen.

Als Ursachen der Gehorsamskrise werden genannt: Die Reaktion gegen ein juristisches und moralisierendes Gehorsamsverständnis, das seines evangelischen Sinnes als Antwort auf die Liebe Gottes entleert ist; die wachsende Erkenntnis, daß Gehorsam an das Gemeinwohl gebunden ist, führt zu einer Ablehnung rein individuell-asketischer Gehorsamsforderung, die das Willensopfer als Rettungsmittel für die eigene Seele darstellt; der Konflikt zwischen dem Gehorsam, den das Evangelium und das Konzil einerseits und einzelne Autoritätspersonen oder Seelsorgestrukturen andererseits fordern; die Tatsache, daß sich die Kirche heute als ständig reformbedürftig erkennt, setzt Kritiken frei, die mit Gehorsamskrisen verwechselt werden; der fehlende Dialog in der Kirche und die Schwierigkeit, Autorität als Autorität anzuerkennen, wenn sie nicht sachbezogen oder durch die Persönlichkeit gerechtfertigt ist; die Einflüsse der pluralistischen und demokratischen Gesellschaftsordnung, die der Würde und Freiheit des einzelnen ihren Wert gibt. Von dieser Achtung vor der Würde der Person und ihres Rechts auf Eigeninitiative müsse auch die kirchliche Autorität nicht nur theoretisch überzeugt sein. Auch der Priester versteht

sich nicht mehr als ausführendes Organ, sondern als Mitarbeiter der Hierarchie. In vielen Fällen, heißt es am Schluß der Bestandsaufnahme zum Problem der Gehorsamskrise, richtet sich die Auflehnung auch gegen eine paternalistische Autorität, aus der sich Priester und Seminaristen zu befreien suchen.

Zölibatskrise

Da sie ein weltweites Problem darstellt, braucht hier nur auf jene Ursachen eingegangen zu werden, die sich aus der besonderen lateinamerikanischen Situation ergeben. Eine der Ursachen ist bekannt: die schwerermeßbare Einsamkeit der Priester in den Pfarreien des Landesinnern. Man versucht ihr vor allem durch die Zusammenfassung der Pfarrseelsorger in Priesterequipen zu begegnen. Da ist weiter das Problem des allzu frühzeitigen Seminareintritts und der damit verbundenen Herausnahme der Jungen aus ihrer Familie. Im Seminar werden die Jugendlichen zudem so erzogen, als seien sie für ein zölibatäres Leben prädestiniert. Ihre Erziehung und Bildung ist nicht auf eine personale Entscheidung für den Priesterberuf und die damit noch verbundene Ehelosigkeit ausgerichtet, sondern sieht diese als Voraussetzung an. In den Seminaren, wird weiter angeführt, wird ein „Mutterkomplex“ anerzogen. Die Mutter-Kirche, die eigene Mutter, die Mutter Gottes werden als Leitbilder angeboten, während sich ein Jugendlicher in diesem Alter normalerweise zur gesunden Entwicklung mit männlichen Leitbildern und der Vatergestalt stärker identifizieren müsse. Der junge Seminarist hat, gefördert durch mangelnde Begegnungsmöglichkeiten mit Frauen und Mädchen, wenig Chancen, seine Männlichkeit auszuprägen. Dazu kommt, daß auch in Lateinamerika heute nur noch im Wortlaut Mann und Mensch übereinstimmen. Der Mann wird nicht mehr als Prototyp des Menschen betrachtet. Mit zunehmender Bildung der Frau wird gleichzeitig das gemeinsame Leben und die gemeinsame Arbeit von Mann und Frau als personale und soziale Bereicherung gewertet.

Krise des priesterlichen Berufsbildes

Die kritische Frage nach der Stellung des priesterlichen Dienstes in der gegenwärtigen Welt folgt aus dem gewandelten Verständnis seiner Funktion und der sich anbahnenden Umstrukturierung der seelsorglichen Arbeitsbereiche. Die Pfarrseelsorge ist nicht mehr das ausschließliche Arbeitsgebiet, und Teilaufgaben des Priesters dort sind schon und werden noch stärker von Diakonen und Laienkatecheten übernommen werden. Die Milieuseelsorge gewinnt an Dringlichkeit. Es fehlen Priester, die vorgebildet sind für die Seelsorge im Milieu der Wissenschaftler und Techniker, der Studenten und der Arbeiter in den industriellen Ballungszentren. Die Priesterkandidaten kommen vorwiegend aus der Mittelschicht und erhalten eine Seminarbildung im Mittelschichtmilieu. Sie werden vielfach in störfreien Zonen herangebildet, ohne ständigen Kontakt und ohne Dialog mit der Welt, in der sie wirken und in die sie sich integrieren sollen.

Aus den verschiedenen Situationsanalysen ergibt sich nicht zuletzt die Notwendigkeit zu einer doppelten Reform der Seminare: Strukturreform und inhaltliche Reform der Studien. Welche Wege haben die OSLAM-, CELAM- und SERRA-Club-Experten anzubieten?

Die Heranbildung von Priestern für die Bedürfnisse der Gegenwart wird in der augenblicklich vorherrschenden

Struktur der Priesterseminare erschwert. Die Großbauten mit Internatscharakter, die den Seminaristen von der Welt isolieren, kostenfreie Studien und Sicherung des Lebensunterhaltes anbieten, sind den Forderungen nach einer zeitgerechten Priesterausbildung nicht gewachsen. Die personalen Werte der Freiheit, Kreativität und Eigenverantwortlichkeit in einem Gemeinschaftsganzen können durch diese Struktur nur schwer gefördert werden.

In einer CELAM- und OSLAM-Empfehlung an die Nationalen Bischofskonferenzen Lateinamerikas wird die Einrichtung von „Kleinen Kommunitäten“ angeregt. Sie sind eine Art Familiengruppen von 10—12 Studenten, die mit einem Priester in normalen Wohnungen leben, wie sie dem Stil der Umwelt entsprechen. Wo die Möglichkeit vorerst nicht gegeben scheint, die Kleinen Kommunitäten außerhalb des Seminars unterzubringen, wird ihre Einrichtung im Seminar empfohlen. Ein Modell dieser Art wird seit neun Jahren in der Diözese San Juan Bautista de las Misiones Paraguay erprobt. Die Erfolge sprechen für sich: 82,7% der dortigen Seminaristen erreichten ihr Berufsziel.

Die Lebensform in Familiengruppen mit allen Pflichten für den einzelnen und dem Ergebnis einer besseren Integration in die Lebensrealität wird nach der Empfehlung ergänzt durch gemeinsame Studien im Seminar und Praxis im Apostolat. Als nützlich wird eine periodische Erwerbsarbeit der Seminaristen angesehen. Soweit das Internatsleben wegen örtlicher Gegebenheiten vorerst aufrechterhalten werden muß, werden Studienunterbrechungen zugunsten praktischer Arbeit vorgeschlagen. Auch eine Arbeitszeit als Diakon zwischen dem Abschluß der Studien und der Priesterweihe ist in den Empfehlungen enthalten sowie Vorschläge, den Theologiestudenten Begegnungs- und Dialogmöglichkeiten mit dem weiblichen Geschlecht einzuräumen.

Als Diskussionsgrundlage wurde von OSLAM zusätzlich ein Konzept für den möglichen zeitlichen Ablauf der Studienzeit bis zur Priesterweihe und über sie hinaus vorgelegt. Es sieht vor:

- a) ein Einführungsjahr im Sinne eines Noviziates, zu dem als Mindesteintrittsalter 20 Jahre genannt wird;
- b) ein zweijähriger Studienzyklus, der biblisch, liturgisch, christologisch orientiert ist — also eher einer Glaubenschule gleicht und die personale Glaubensentscheidung fördert;
- c) ein Praxisjahr, das der Berufsfindung dient, der konkreten Begegnung mit der Welt usw. Es kann im direkten Apostolat, im Militärdienst, in handwerklicher Erwerbsarbeit oder im Universitätsstudium geleistet werden und steht unter der Verantwortlichkeit des Seminars. Wöchentliche Gruppentreffen sind vorgesehen;
- d) ein vierjähriger Studienzyklus der Philosophie und Theologie, der Universitätscharakter hat und mit jeweils vierwöchigen Exerzitien beginnt und endet;
- e) ein- bis dreijährige Diakonatspraxis in Pfarreien, mit periodischen Treffen zur Gruppenarbeit und zur Weiterbildung;
- f) Priesterweihe, danach monatliche Weiterbildungskurse und periodische Exerzitien;
- g) nach zehnjähriger Arbeit eine dreimonatige Weiterbildung im Sinne des „aggiornamento“.

Diese Ausführungen sind im offiziellen Schlußkommunique der letzten CELAM-OSLAM-Tagung, an der auch der Propäfekt der Seminarkongregation, Erzbischof Garrone, teilnahm, nicht enthalten. In ihm wird aber der

Startschuß für Modellprojekte, sogenannte „*experientias pilotos*“, gegeben.

Reform des Philosophiestudiums

In diesem Zusammenhang beschäftigt die Experten besonders das Problem der Philosophiestudien. Es wird die Meinung vertreten, daß die scholastische Philosophie eine gute Einführung in die scholastische Theologie und in früheren Zeiten eine unabdingbare Voraussetzung des Theologiestudiums war. Heute falle ihr jedoch nicht mehr die gleiche Bedeutung zu. Was menschlich und geistig noch unreifen Seminaristen gegenwärtig in den Philosophiestudien zugemutet werde, sei eine im allgemeinen abstrakte, rationalistische und statische Philosophie: definierend, klassifizierend, ordnend und betrachtend, doch nicht fortschreitend. Es sei eine rationalistische Philosophie, die sich in ein autonomes System einschließe. Es sei eine naturalistische Philosophie, die zum Naturrecht, Theismus, zur Vernunft, zur natürlichen Moral und Religion führe — eine schwierige Position, um den christlichen Glauben (den unvernünftigen und unnatürlichen), den Glauben an den menschgewordenen Gottessohn zu vertiefen.

Der zur Zeit noch gelehrten Philosophie an den Seminaren wird weiter vorgeworfen, ihr fehle das dialogische Moment. Sie vertrete Thesen und Quasidogmen, die durch Argumente und mit „technischen“ Terminologien bewiesen werden, die aus einer anderen Zeit stammen und weder der lateinamerikanischen noch der aktuellen Mentalität entsprechen. Schließlich wirke diese Philosophie auch trennend. Trennend von der Wissenschaft — da sie verbunden ist mit einem vorgaliläischen Weltbild; trennend von der Geschichte — da sie keine Interpretation der Geschichte anbietet; trennend vom konkreten Leben — da sie keine Reflexion über es hervorbringt; trennend vom Christentum — da ihr jeder Bezug zum Übernatürlichen mangelt.

Entsprechend gibt es in Lateinamerika Vorschläge, das Philosophiestudium zeitlich hinter das Theologiestudium zu ordnen, als reflexive Analyse. Gedacht wird dabei an eine philosophische Reflexion über die christliche Existenz, an eine Konfrontation des christlichen „Humanismus“ mit zeitgenössischen „Weltdeutungen“ vom Existentialismus bis zum Marxismus.

Aus Afrika

Schulpolitik in Rhodesien

Das Smith-Regime hat den Kirchen mitgeteilt, daß sie für die Ausweitung ihrer Arbeit im afrikanischen Volksschulwesen in Zukunft keine Zuschüsse mehr erhalten werden. Alle neuen Volksschulen werden von jetzt an lokalen Regierungsbehörden unterstellt werden.

M. G. Mills, der Erziehungsminister für die Afrikaner, hat am 14. Dezember 1966 die neue Erziehungspolitik dem Ständigen Komitee seines Ministeriums verkündet und ausdrücklich die Geheimhaltungsvorschrift aufgehoben, die in der Regel für die Diskussionen des Ministeriums besteht.

Dieser Umschwung bedeutet, daß die christlichen Kirchen ihre Erziehungsarbeit für die afrikanische Bevölkerung künftig nicht erweitern können. Hunderte von Missionsschulen werden nie den Status einer voll ausgebauten Volksschule erreichen, es sei denn, Eltern und Missionen

tragen die gesamten Kosten der Erweiterung, einschließlich der Lehrergehälter.

Wie in allen ehemals britischen Kolonien, befand sich auch in Rhodesien die Volksschulbildung von Anfang an in den Händen der Kirchen. Die Regierung eröffnete erst im Jahre 1944 die erste Volksschule für Afrikaner und begann erst 1952 damit — als eine politische Maßnahme —, sich um die Schulnot der Stadtbevölkerung zu kümmern. 1966 besuchten noch 86% aller afrikanischen Kinder Missionsschulen. Allein die katholischen Schulen wurden von 144 500 Schülern, das sind 23% der Gesamtschülerzahl, besucht.

Nach der alten Schulpolitik bezahlte die Regierung die Gehälter der Lehrer und setzte Lehrplan und Prüfungen fest; die Kirchen waren für die Gebäude, die Ausstattung und die Leitung der Schulen verantwortlich.

Eine erste Änderung der Schulpolitik kündigte sich 1963 nach dem Wahlsieg der Rhodesischen Front-Partei an. Einer der politischen Grundgedanken dieser Partei war die Errichtung von afrikanischen Bezirksräten, welche für die Volksschulbildung in den sie betreffenden Gebieten verantwortlich gemacht werden sollten. Es wurde zur Leitlinie der Regierungspolitik, „durch die Stammesführer zu wirken“. „Entsprechend kann erwartet werden“, so warnte der Innenminister im Februar 1966, „daß jede andere Tätigkeit . . ., die in einem Stammesbezirk ausgeübt werden muß, dieser Politik folgt. Bei gegensätzlichem Verhalten hat man mit Schwierigkeiten zu rechnen.“

Im Dienst der Rassentrennung

Seit 1963 hat die Regierung zunehmenden Druck auf die afrikanische Bevölkerung ausgeübt, damit sie „freiwillig“ ihre unter kirchlicher Leitung stehenden Schulen der Zuständigkeit der lokalen Regierung übertrage. Es hat sich jetzt herausgestellt, daß das nur mit einer Handvoll Schulen geschehen ist. Nur 100 der 3200 afrikanischen Volksschulen des Landes unterstehen der Leitung eines Bezirksrates; und die Mehrzahl dieser Schulen wurde bereits als Bezirksschulen gegründet.

Afrikanische Nationalistenführer warnten zu der Zeit, als sie noch die Freiheit hatten, sich Gehör zu verschaffen, ihre Anhänger davor, die Übertragung der Schulen könnte der Beginn einer Art Bantu-Erziehung nach südafrikanischem Muster sein und die Einrichtung lokaler Regierungsbehörden „verkappte Bantustans“ bedeuten. Daß ihre Befürchtungen nicht unbegründet waren, erwies sich durch eine Äußerung des Innenministers des Smith-Regimes, W. H. H. Nicolle, der im Februar 1966 erklärte: „Wenn wir grundsätzlich davon ausgehen, daß die Rassenintegration keine Lösung ist, eine Tatsache, die sich in vielen Teilen der Welt klar erwiesen hat, dann müssen wir von Anfang an davon Kenntnis nehmen und auf der Basis elementarster territorialer Trennung der zwei Hauptstrassen — der europäischen und der afrikanischen — planen.“

Die Regierungspolitik geht davon aus, daß die Grundlage für diese territoriale Trennung das Landzuteilungsgesetz (Land Apportionment Act) darstellt. . . „Das hat zur Folge, daß der Großteil der afrikanischen Bevölkerung auf die Dauer auf Stammestreuhandgebiet (Tribal Trust Land) angesiedelt werden wird.“

Die katholischen Bischöfe Rhodesiens veröffentlichten 1963 einen gemeinsamen Hirtenbrief zur Interpretation des Community Development durch die Regierung und

insbesondere zur Frage der Übertragung der Schulen. Darin forderten die Bischöfe von der Regierung, „daß das Community Development nicht eine getrennte Entwicklung fördern oder zum Ergebnis haben dürfe und daß es innerhalb der Nation nicht zugelassen werden solle, daß durch die staatliche Gesetzgebung oder durch Bezirksverordnungen die dauernde Trennung nach rassischen oder stammesmäßigen Unterschieden entstehe“.

Die Bischöfe forderten auch die Anerkennung des Elternrechts und die Zulassung von Konfessionsschulen dort, wo sie aufgrund der Schülerzahl gerechtfertigt seien. Dieses Recht wird jetzt der afrikanischen Bevölkerung verweigert. Wenn eine Gemeinde eine neue Schule gründen will, muß sie von jetzt an bei den lokalen Regierungsbehörden die Erlaubnis dazu einholen. Wenn in einer schon bestehenden Schule eine zusätzliche Klasse eingerichtet werden soll, dann müssen die Eltern und die Missionen die ganze finanzielle Last dieser Erweiterung, einschließlich der Lehrergehälter, tragen. Es ist zu erwarten, daß viele der bestehenden Missionsschulen schließlich die Kontrolle den lokalen Regierungsbehörden übertragen werden. Die Mehrzahl der Missionsschulen wird nicht in der Lage sein, vom Jahre 1969 an sieben Jahre Volksschulbildung zu gewährleisten, und wird sich dann vor die Wahl gestellt sehen, entweder die Gehälter der Lehrer aus eigenen Mitteln zu bezahlen oder die ganze Schule der Regierungsbehörde zu übergeben.

Erziehungsfachleute in Salisbury haben jedoch geäußert, daß es sich das Smith-Regime gegenwärtig nur mit großen Schwierigkeiten leisten könne, die billigen Missionsschulen durch kostspieligere Staatsschulen zu ersetzen. Sie glauben deshalb, daß die mit dieser Schulpolitik verbundenen ideologischen Fragen von so überwältigender Bedeutung für die regierende Rhodesische Front-Partei sind, daß die finanziellen Verluste in ihren Augen gerechtfertigt erscheinen. Auch fürchtet man in Salisbury, daß die neue Erziehungspolitik bezüglich der Afrikaner den Weg für eine totale Übernahme aller Missionsschulen durch die Regierung ebnen wird, wie es 1954 im benachbarten Südafrika der Fall war. Die Missionsschulen werden als dauerndes Hindernis für die Erfüllung der sozialen und rassischen Grundsätze des Regimes betrachtet.

Ökumenische Nachrichten

Erste offizielle Konferenz anglikanischer und katholischer Delegierter

Vom 9. bis 13. Januar 1967 fand in Gazzada bei Varese (Diözese Mailand) die erste offizielle Zusammenkunft anglikanischer und römisch-katholischer Delegierter statt. Wie erinnerlich, wurden derartige Verhandlungen anlässlich des Besuches von Erzbischof Michael A. Ramsey von Canterbury bei Papst Paul VI. im Vatikan Ende März vorigen Jahres vereinbart, um nach und nach die schwebenden theologischen Probleme aufzuarbeiten, ohne sich in der Vergangenheit unnötig aufzuhalten (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 225 ff.). Die Vorbereitungen dazu währten lange. Erst am 9. November 1966 gab Kanonikus Purdy, Mitglied des Sekretariats für die Einheit der Christen, vor der Presse Termin, Ort und Zusammensetzung der Delegationen bekannt. Danach sollte die gemischte Kommission aus elf Anglikanern unter Führung des Bischofs von Ripon, John Moorman, ehemals Konzilsbeobachter, und

zehn römisch-katholischen Theologen unter Führung von Bischof J. G. W. Willebrands bestehen. Als weitere anglikanische Mitglieder wurden genannt die Bischöfe Simon (Llandaff, Wales), de Soya (Colombo, Ceylon) und Knapp-Fisher (Pretoria, Südafrika), dazu die Universitätsprofessoren Atkinson (Hull), Kemp (Oxford), Shepherd (Berkeley), Fairweather (Toronto) und Root (Southampton) sowie die ständigen Vertreter des Erzbischofs von Canterbury beim Vatikan, Rev. Findlow und Rev. Satterthwaite. Es wäre kaum aufgefallen, daß ein Vertreter der Kirche von Nordirland fehlt, hätte nicht der katholische Ökumeniker, Father Michael Hurley SJ, in einem geharnischten Protest gegen die einseitige Bevorzugung der Kirche von England darauf hingewiesen (vgl. „Church Times“, 30. 12. 66).

Als weitere römisch-katholische Delegierte wurden von Kanonikus Purdy namhaft gemacht: die Bischöfe Helmsing (Kansas-City), Gomes (Bombey), Fox (Menevia, Wales), ferner die Professoren Tavard (Pittsburgh), Davis (Heythrop-College), Hastings (Tabora, Tansania), Pater Bouyer, Rev. Keating (Kanada) und Kanonikus Purdy (epd, 19. 11. 66). Es waren je zwei Einführungsreferate vorgesehen über die historisch-theologische Gesamtlage der beiden Kirchen zueinander. Das eigentliche Verhandlungsprogramm sollte die erste Konferenz erarbeiten. Father Purdy begrüßte besonders die Teilnahme von Professor Atkinson, der als Repräsentant der „konservativen Evangelikalen“ für das rechte Gleichgewicht sorgen werde („NCWC News Service“, 10. 11. 66). Damals ahnte wohl noch niemand, daß einer der angesehensten katholischen Theologen Englands, Charles Davis, über dem an ihn ergangenen Auftrag, eines der beiden Überblickreferate zu halten, innerlich zerbrach und den Glauben an seine Kirche öffentlich verleugnete, nachdem er vorher in einem Brief an Kardinal Bea die Gründe seines Schrittes dargelegt hatte (vgl. ds. Heft, S. 64).

Der Vollständigkeit halber ist nachzutragen, daß unter den obengenannten römisch-katholischen Teilnehmern Charles Davis ersetzt worden ist durch P. Michael Richards, England („NCWC News Service“, 13. 1. 67).

Das Kommuniqué von Gazzada

Dieser aufsehenerregende Zwischenfall wurde übrigens im Organ der Kirche von England „Church Times“ (13. 1. 67) durch den bekannten katholischen Publizisten Desmond Fisher äußerst fair und verständnisvoll gewürdigt, indem er im einzelnen darlegte, daß die von Davis vorgebrachten theologischen Gründe seines Schrittes ernste Sachprobleme berührten, die nach einer Lösung durch Weiterführung der Intentionen des Zweiten Vatikanums riefen. Zweifellos wurden die Verhandlungen von Gazzada von dem überlegten Akt des vorgesehenen Referenten tief getroffen, aber sie wurden nicht aufgehoben. Nach dem Abschluß wurde der Öffentlichkeit ein Kommuniqué übergeben:

„Nach vierhundert Jahren der Trennung zwischen der katholischen Kirche und der anglikanischen Kirche haben die Vertreter beider Kirchen einen ersten Schritt zur Wiederherstellung der Einheit vollbracht.“

Zwei Fragen haben die Arbeiten beherrscht: 1. Warum ist der Dialog zwischen den beiden Kirchen heute möglich? — 2. Wie soll man den Dialog beginnen?

Die Teilnehmer haben verschiedene Empfehlungen angenommen, die sie ihren kirchlichen Autoritäten vorlegen