

101 Ausbildungsstätten. Davon liegen 52 in Afrika, 45 in Asien und 4 in der Südsee. Die vier Schulen, die die Zentrale früher in Lateinamerika betreut hat, wurden inzwischen von Adveniat übernommen.

Es gibt zweifellos noch andere Katechistenschulen, die von den genannten Stellen nicht erfaßt sind. Insgesamt kann höchstens mit 150 bestehenden Ausbildungsstätten gerechnet werden. Selbst bei der geforderten regionalen Zusammenfassung reichen sie für die mehr als 800 Missionsgebiete noch nicht aus, und das Konzil fordert daher mit Recht den Bau weiterer Schulen. Die oben angeführten Zusammenhänge machen jedoch deutlich, daß die Errichtung der Gebäude nur einen einzigen Faktor in dem Problemkomplex darstellt. Auf jeden Fall gehört die Heranbildung eines qualifizierten Lehrkörpers, die Beschaffung von Stipendien und katechetischem Lehrmaterial (auch audio-visueller Hilfsmittel) sowie die spätere Besoldung der ausgebildeten Katechisten dazu.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Erste nachkonziliare Tagung der deutschsprachigen Dogmatiker Vor bald zwölf Jahren fand in Königstein im Taunus die erste Tagung der katholischen Dogmatiker deutscher Sprache statt. J. R. Geiselmann hatte damals in zwei Vorträgen über das Verhältnis von Schrift und Tradition zum erstenmal einer größeren theologischen Öffentlichkeit seine historischen und dogmatischen Forschungen über die Deutung des Tridentinum zur Diskussion gestellt, die später auf dem Konzil die Gemüter nicht wenig erhitzen sollten. Wenn auch Geiselmanns Fragestellung heute in ihrer Beschränkung offenbar geworden ist, so hatte der damals kühne Vorstoß innerhalb kurzer Zeit doch erstaunliche Früchte gezeitigt. Nicht weniger fruchtbar waren die folgenden Tagungen 1957 in Innsbruck über den Begriff der Offenbarung und der Dogmenentwicklung und 1959 in Passau anlässlich des Eucharistischen Weltkongresses in München über Fragen der Eucharistie. Das innere Gewicht dieser Arbeitsgemeinschaften kann man sich allein z. B. an den jeweiligen Referaten Karl Rahners zur Dogmenentwicklung und über das Verhältnis von Wort und Eucharistie vergegenwärtigen, die wohl zu den bedeutsamsten Arbeiten dieses Theologen gehören. Die gute Aufnahme der Sammelbände mit den Referaten der Königsteiner Tagung (vgl. Die mündliche Überlieferung, herausgegeben von M. Schmaus, München 1957) und entsprechend der Passauer Konferenz (vgl. Aktuelle Fragen zur Eucharistie, herausgegeben von M. Schmaus, München 1960) bezeugt auch, daß die Themenstellung der Tagung über die persönliche Information und Klärung für die einzelnen Fachwissenschaftler hinaus ein weites Interesse wecken und finden konnte.

Bedeutung des Konzils für die dogmatische Theologie

Auch wenn die Arbeit in den Jahren danach weiterging, so kann man sich dennoch nicht verbergen, daß von einer „Arbeitsgemeinschaft“ kaum mehr die Rede sein konnte. Die verheißungsvollen Anfänge, die eine intensivere Diskussion versprochen, konnten nicht weitergeführt werden. Das ist zunächst und vor allem durch die private und offizielle Arbeit gerade der wichtigeren Theologen inner-

halb des Konzils selbst bedingt, wenn man sich auch umgekehrt gerade wiederum fragen kann, warum in dieser Zeit nicht das Symposium über wichtige konziliare theologische Themen beriet, weil doch die Tagungen ausdrücklich aktuellen Fragen der katholischen Glaubenswissenschaft gewidmet sein sollten.

Für den in den USA weilenden Prof. Michael Schmaus, den langjährigen Leiter des Arbeitskreises, hatte vor allem Prof. Fritz Hofmann (Würzburg) die allgemein erwartete Arbeitstagung für die Zeit vom 3.—5. Januar 1967 in München (in den Räumen der Katholischen Akademie Bayerns) vorbereitet. Thema sollte die Bedeutung des Konzils für die dogmatische Methode sein. Man wollte also nicht auf die einzelnen dogmatischen Ergebnisse des Konzils als solche eingehen, sondern spürte deutlich das Konzil selbst als eine grundsätzliche Herausforderung für die Theologie und für die dogmatische Theologie im besonderen. Die andere theologische Sprechweise des Konzils (das Zurücktreten der scholastischen Schulterminologie — betonter Gebrauch heilsgeschichtlicher und biblischer Begriffe), der pastorale Charakter, die anthropologische Perspektive, die Aufnahme zahlreicher Gedankensplitter aus der ökumenischen Theologie und andere Momente standen quer und etwas fremd zum herkömmlichen dogmatischen Betrieb. Weil sich auf dem Konzil aber noch tieferführende Unruheherde meldeten und dort auch keine zuträgliche Lösung dieser Probleme gefunden werden konnte, waren mit dieser Thematik einfach nicht mehr aufschiebbare dogmatische Fragen erster Ordnung gegeben: die Suche nach der Grundstruktur der dogmatischen Methode zwischen nach modernen Methoden betriebener Dogmengeschichte und kritischer Exegese; die schwankenden Fundamente dogmatischer Begründungen aus der Schrift von der Sicht des Exegeten her; die Bedeutung des philosophisch-spekulativen Momentes in der dogmatischen Arbeit; die Möglichkeit eines heilsgeschichtlichen Aufbaus der Dogmatik und schließlich Fragen der Interpretation des katholischen Dogmas überhaupt.

Die Verbindlichkeit der Konzilsbeschlüsse

Wenn damit auch bereits ein Teil der Referate genannt ist, so soll nicht der Anspruch gemacht werden, einen geschlossenen Überblick über die Tagung als ganze zu geben, sondern nur einige wenige Themen sollen angeschlagen werden, die besonders beachtenswert erscheinen. Das bedingt natürlich eine gewisse Willkür auf seiten des Berichterstatters und ein objektives Unrecht gegenüber zu knapp oder gar nicht referierten Referaten. Professor Otto Semmelroth SJ (Frankfurt/St. Georgen) schnitt in seinem Referat „Zur Frage der Verbindlichkeit der dogmatischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils“ zunächst ein Problem an, das von der traditionellen Lehre der theologischen Qualifikationen seinen Ausgang nahm. Da das Konzil besonders seinen „pastoralen“ Charakter unterstrich, von sich aus keine eigentlichen dogmatischen „Definitionen“ verkündigte und auch die Form der Verurteilung von Irrtümern meiden wollte, bietet die Frage nach dem konkreten kirchenamtlichen Gewicht der Konzilsdokumente ein gewisses Problem (ähnlich wie die „capita“ des Tridentinum und des Vaticanum I). Interessant in Semmelroths Referat war der Überblick über die bisherige Qualifikationseinstufungen der Theologen vor allem südländischer Provenienz: für eine maximalistische Sicht (B. Kloppenburg und U. Betti) z. B. ist

der Verzicht auf „Definitionen“ noch kein Beweis für das Fehlen unfehlbarer Aussagen; eine minimalistische Tendenz — besonders in Kreisen des römischen Konservatismus (z. B. U. Lattanzi, die Zeitschriften „Divinitas“ und „Palestra del Clero“) — versucht durch ganz geringe Qualifikation die theologische *und* praktische Bedeutung des Konzils zu verharmlosen. Demgegenüber muß — in Übereinstimmung mit mehreren Erklärungen des Papstes — deutlich gesehen werden, daß zwar kein „neues“ Dogma aufgestellt wurde, daß aber die Verbindlichkeit der Beschlüsse kein Abgleiten in bloße „Erbaulichkeit“ gestattet, sondern einen ernsten Anspruch an das Gewissen der Gläubigen und der Theologen darstellt.

Semmelroth zeigte auf, daß sich das Lehramt — gegen manchen Anschein — wirklich voll engagieren wollte (z. B. Sakramentalität der Bischofsweihe), er wies auf die dogmatisch hoch zu qualifizierende Lehrautorität des Gesamtepiskopats („magisterium ordinarium“) hin und stellte sich die Frage, ob ein Verpflichtungsgrad geringer als „de fide“ die Wahrheitsverpflichtung von seiten der Kirche deutlich genug mache. Die Scheu der Kirche, höhere Qualifikationsgrade einzusetzen, erklärte der Frankfurter Dogmatiker mit dem Hinweis, daß die Kirche in charismatischem Gespür das neuzeitliche Geschichtsbewußtsein aufgenommen habe und im Wissen um die Problematik definierter „überzeitlicher“ Wahrheiten den Weg und die Suche der Kirche *in der Geschichte* zum Ausdruck gebracht habe, ohne damit einer Unverbindlichkeit das Wort zu reden. — Man hätte sich vielleicht gewünscht, daß gerade dieser sich anbahnende Gestaltwandel der theologischen Qualifikationen und damit der dogmatischen Theologie in der Diskussion deutlicher herausgearbeitet worden wäre. Dies wäre von selbst dringlicher geworden, wenn die schwierige Frage nach der theologischen Struktur und nach dem Verbindlichkeitsgrad der Pastoralkonstitution „Über die Kirche in der Welt von heute“ ausdrücklich unter dogmatischen Gesichtspunkten behandelt worden wäre.

Vielfalt der dogmatischen Quellen

Mit Prof. Walter Kaspar (Münster) stellte sich wohl der jüngste Dogmatiker (geb. 1933) vor, der ein Universitätsordinariat in dogmatischer Theologie vertritt und der zugleich durch eine Reihe sehr gründlicher Arbeiten rasch in die erste Reihe der deutschsprachigen Dogmatiker vorgestoßen ist. Der Referent hatte sein Thema „Einheit und Vielfalt der Methoden in der Dogmatik — Die gegenwärtige dogmatische Methode in geschichtlicher und kritischer Sicht“ historisch sehr gut belegt, gedanklich tief aus dem weiten Horizont der neuzeitlichen Philosophie und Hermeneutik entworfen und sprachlich sehr ansprechend formuliert — besonders letzteres ein nicht allzu häufiges Geschenk in der gegenwärtigen katholischen Theologie. Weil die Wiedergabe dieses gedrängten Referates den zur Verfügung stehenden Raum überschreiten würde, sei eigens auf die Buchveröffentlichung der Tagung verwiesen. Es bildete neben dem Referat Karl Rahners zweifellos einen Höhepunkt der Tagung. Man darf hoffen, daß der Geiselman-Schüler sein damit vorgetragenes Programm künftiger dogmatischer Methodik gründlich in materialen Untersuchungen konkretisieren wird. Wie lange wir auf eine Dogmatik solcher Methode wohl warten müssen? Ein Einzelner wird sie ohnehin kaum mehr vollbringen können.

Prof. Alois Winkelhofer (Passau) referierte „Von der

Schrift zum Dogma — vom Dogma zur Schrift: aus der Sicht des Dogmatikers“. Es kam darin wohl kaum etwas Neues zu Wort: eine gediegene Darstellung der herkömmlichen Grundsätze. Die Arbeiten der letzten Jahre schienen zu wenig berücksichtigt.

Aufrüttelnd für den Dogmatiker waren die Ausführungen von Prof. Rudolf Schnackenburg (Würzburg), der „Konkrete Fragen an den Dogmatiker aus der heutigen exegetischen Diskussion“ darbot. Dabei ging es nicht nur um Schwierigkeiten, die der Dogmatik von der Exegese her erwachsen, sondern zunächst — fast überraschend vom üblichen Verhältnis Dogmatik:Exegese her — sogar um den temperamentvollen Einspruch des Exegeten, der die Substanz des Christlichen da gefährdet sah, wo manche dogmatische Untersuchung der letzten Jahre nach dem Urteil des Exegeten unveräußerliche biblische Grundaussagen, wie z. B. die rechtverständene Geschichtlichkeit der Auferstehung, die nicht einfach als ein „Interpretament“ verstanden werden dürfe, preiszugeben in Gefahr stand. Schnackenburg zeigte z. B. auch auf, daß die religionsgeschichtlichen Belege außerhalb des NT als Instanzen gegen die Originalität und Historizität der neutestamentlichen Jungfrauengeburt nicht so hoch zu veranschlagen seien. Weitere Bedenken Schnackenburgs richteten sich gegen eine allzu skeptische Beurteilung der neutestamentlichen Texte (bes. Röm. 5) im Blick auf die Erbsündenlehre. In Peter Lengsfelds Habilitationsarbeit „Adam und Christus“ (Essen 1965) sah Schnackenburg den außerordentlich geglückten exegetischen Beitrag eines Dogmatikers (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 79). Wie sehr andererseits die herkömmliche Dogmatik durch neuere exegetische Forschungen in Bedrängnis kommt, wurde überzeugend und einleuchtend an einer neueren Arbeit über die Deutung von 1 Petr. 3, 18 — 4, 6 aufgewiesen (vgl. William J. Dalton SJ, *Christ's Proclamation to the Spirits*, *Analecta Biblica* 23, Rom 1966): In dieser Dissertation am Päpstlichen Bibelinstitut wird klar, daß die erwähnte Stelle nach heutigen exegetischen Forschungen nicht für den „descensus ad inferos“ herangezogen werden kann.

Die veränderte Stellung der Philosophie

Karl Rahner, als zukünftiger Münsteraner Dogmatiker nun wieder unter unmittelbaren Kollegen, legte grundlegende Aporien der heutigen und künftigen Theologie bloß in dem ihm eigenen und unverkennbaren bohrenden Ernst ständigen Fragens. „Philosophie und Philosophieren in der Theologie“ war ihm als Thema aufgegeben. Philosophieren, d. h. „denken“, tut not in der Theologie, wenn nicht alles in eine disparate Vielheit positivistischer Einzelheiten auseinanderfallen soll, wobei zu diesem Positivismus auch ein gewisser „Biblizismus“ zählt. Insofern der Mensch die Botschaft des Glaubens radikal mit seinem Daseins- und Weltverständnis konfrontieren muß, „philosophiert“ er, ob man nun dieses Wort gebraucht oder nicht. Solche „philosophierende“ Theologie aber findet sich heute einem faktisch unaufhebbaren Pluralismus von Philosophien gegenüber, denen sie sich stellen muß, mit denen sie arbeitet, die aber weder durch sich selbst noch durch die Theologie adäquat synthetisiert werden können. Schon im voraus zur Frage nach ihrer Wahrheit können aber diese Philosophien nicht mehr von einem Einzelnen besessen werden, obwohl man sicher nicht sagen kann, ein heutiger Theologe brauche vom Deutschen Idealismus, von der vielfältigen Phänomenologie, von der

marxistischen Religionskritik und von der modernen Hermeneutik nichts mehr zu verstehen.

Für die Theologie ergeben sich hier zwei Konsequenzen: Es gibt unvermeidlich viele Theologien, oder diese entstehen wenigstens langsam; das kirchliche Lehramt selbst gerät dadurch mit seiner Funktion in eine ganz neue Situation. Wegen der unintegrierbaren Pluralität der heutigen Daseinserfahrungen gibt es viele Theologien, die nicht mehr im Stil der Kontroversen der früheren Schulen aufgearbeitet und in eine letzte Synthese aufgehoben werden können. „Jeder Theologe wird in seine Theologie jene Gestalt und das geschichtlich Fragmentarische des Daseinsverständnisses einbringen, die ihm gegeben sind, und dabei nicht mehr jene unschuldige Naivität früherer Zeiten haben, dieses von ihm Eingebrachte sei das allein Wichtige und Entscheidende.“ Dieser unüberholbare Pluralismus bedeutet freilich nicht Unfähigkeit zum Dialog und besagt nicht die Unmöglichkeit, sich durch das Lehramt etwas Verständliches und Verbindliches sagen zu lassen. Aber die Empfänger der kirchenamtlichen Lehraussagen sind heute plurale Theologien. Wie aber muß das Lehramt selbst strukturiert werden und aussehen, um in einer gewandelten Situation diese Funktion erfüllen zu können? Eine weitere neue Bestimmung der konkreten Situation ergibt sich daher, daß der entscheidende Gesprächspartner der Theologie in Zukunft nicht mehr so sehr die Philosophie im traditionellen Sinn sein wird, sondern die „unphilosophisch“ existierenden Wissenschaften und das durch sie begründete oder geförderte Daseinsverständnis, die sich jeweils nicht mehr als Ausfaltungen oder Mägede der Philosophie verstehen. Die Theologie ihrerseits lebt nicht mehr in der Situation einer einzigen Philosophie, die sich selbst als erstes Richtmaß des Selbstverständnisses des Menschen etablieren könnte. Im voraus zu einer Ermächtigung durch die Philosophie konstituiert das jeweilige Daseinsverständnis der Wissenschaften das Bild und Wesen des Menschen mit: man beachte z. B. nur die Rückwirkungen der wissenschaftlichen Theorien und Experimente auf unser „Denken“. Die Wissenschaften sind ein Dialogpartner der Theologie, der nicht mehr durch die Philosophie vermittelt ist. Die christliche Offenbarungstheologie wird sich also auch mehr in diesem offenen Raum der Wissenschaften ansiedeln müssen.

Prof. Raphael *Schulte* OSB (Rom) berichtete „zum heilsgeschichtlichen Aufbau der Dogmatik“. Auch hierfür muß auf den Tagungsbericht selbst verwiesen werden. Das letzte vorgesehene Referat von Prof. Joseph *Ratzinger* (Tübingen) über „Die Interpretation des Dogmas: Notwendigkeit, Möglichkeit und Grenzen“ mußte wegen Krankheit des Referenten leider ausfallen.

Zur Diskussion

Besonders auffallend waren die Ergebnislosigkeit und die Dürftigkeit der Diskussionen. Es war kaum ein wirkliches Eingehen auf die innere Problematik der Referate zu spüren. Das gilt speziell etwa für die Referate von Schnackenburg und Rahner. Das einzige wirkliche Gespräch entstand nur für kurze Zeit zwischen R. Schnackenburg, B. Welte und J. B. Metz über die von letzterem öfters vorgetragenen Diskussionsbeiträge in Richtung einer „politischen“ Theologie und einer „schöpferischen Eschatologie“. In Frage stand das Verhältnis zwischen dem eschatologischen Heil und der konkreten weltlichen Zukunftsplanung bzw. der geschichtlichen Hoffnung. In

der Scheu zur Diskussion spielte auch offenbar der zum Teil doch beträchtliche Generationenunterschied eine gewisse Rolle. Hatten sich vielleicht auch nach dem Konzil insgeheim die Fronten noch tiefer gebildet, so daß über manche Dinge eine Diskussion fruchtlos schien — oder war es vielmehr Unsicherheit und Resignation?

Julius Kardinal *Döpfner* machte der Tagung einen kurzen Besuch und stellte zwei Bitten an die versammelten Dogmatiker. Einmal appellierte er an die Theologen, in verantwortungsbewußter Weise die jungen Menschen heute in die Theologie einzuführen und vor allem die notwendige geistliche Dimension der Theologie nicht zu kurz kommen zu lassen. Zum anderen bat er die Theologen sehr um positive Unterstützung und Förderung des Lehramtes, das mehr als je im theologischen Disput der Gegenwart auf wahrhafte Hilfe angewiesen sei. In diesem Zusammenhang bedauerte er nicht bloß den Niedergang des theologischen Rezensionswesens, sondern rief die Dogmatiker auch auf, an der rechten Stelle ein ehrliches und herzhaftes Wort der Kritik zu sagen im theologischen Streit.

Zur Organisation der Arbeitsgemeinschaft

Es war klar, daß die künftige Struktur der Arbeitsgemeinschaft eine ganz gewichtige Frage darstellte. Außerem Versagen zeigte schon dringend die Notwendigkeit eines Umbaus an. In der Abwesenheit von Prof. Schmaus in Amerika kam es — offenbar — zu grotesken Organisationsfehlern. Man hatte z. B. einige jüngere deutsche Universitätsdogmatiker bei den Einladungen „vergessen“ oder etwa die österreichischen Universitäten „mangels Adressen“ nicht angeschrieben!

Auch die konkrete Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Theologen in einem institutionalisierten Dialog sollte und müßte noch deutlicher zur Sprache kommen. Unausgesprochen, aber doch fast spürbar lag eine Feststellung Karl Rahners in der Luft (vgl. Kirchliches Lehramt und Theologie nach dem Konzil, „Stimmen der Zeit“, Dezember 1966, S. 417): „Warum z. B. stellt der Episkopat der sehr schläfrigen Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker keine Aufgaben durch Gutachten, wichtige Tagungsthemen usw.? ... Es gab im Spätmittelalter und im 16. Jahrhundert mehr an Institutionen als heute, durch die die Theologen als Einheiten zu Wort kamen und kollektiv Verantwortung trugen. Heute wäre es aber notwendiger als damals.“ Die reichlich verschiedenen Vorschläge von der Errichtung der Arbeitsgemeinschaft als eines regelrechten theologischen „Gerichts“ bis zur Unverbindlichkeitserklärung jeglicher kollegialen Aktion führten zu keinem greifbaren Ergebnis. Eifrig diskutiert wurde der (zweijährige) Turnus der Tagungen, die Namensgebung der Arbeitsgemeinschaft, die Frage der Aufnahme der Fundamentaltheologen, die Einladung an andere theologische Fachgruppen, die Möglichkeit der Tagungsteilnahme von Assistenten, Habilitanden usw. Schließlich wurde der Vorstand neu gewählt. Prof. Bernhard *Welte* (Freiburg) wurde zum neuen Vorstand gewählt. Im Beirat sind die Professoren Fritz Hofmann, Alois Grillmeier SJ, Joseph Ratzinger, Walter Kaspar, Heinrich Fries und Leo Scheffczyk.

Die Persönlichkeit des Freiburger Fundamentaltheologen und Religionsphilosophen Bernhard Welte, der durch seine geistige Weite und ausgleichende Art überall hohes Ansehen genießt, nicht minder aber durch geistige Frische und große Originalität hervorrage, gibt, soweit es vom Vor-

stand abhängt, die Gewähr, daß die etwas müde wirkende Arbeitsgemeinschaft zu neuem Leben gebracht wird, zugleich in echter Freiheit des Geistes und im Bewußtsein des kirchlichen Dienstes zu einem Motor der dogmatischen Arbeit im deutschen Sprachraum wird und die schöpferischen Kräfte wirklich entbindet. Niemand wird bezweifeln, daß angesichts unserer geistigen und religiösen Lage hier nichts mehr versäumt werden darf. Das Konzil brachte die Situation nur in schmerzliche und heilsame Erinnerung.

Die Weihnachts-Seelsorgertagung in Wien: Gottes Wort in unsere Zeit

Die Weihnachts-Seelsorgertagung 1966, 28. bis 30. Dezember, hatte zum Thema: „Gottes Wort in unsere Zeit.“ Veranstalter war das Österreichische Seelsorge-Institut (Leiter Msgr. Erwin Hesse; Generalsekretär Helmut Erharter). Da der Saal im Kloster Wien VII., Kaiserstraße, dem Tagungsort seit vielen Jahren, schon im Vorjahr kaum ausgereicht hatte, war die diesjährige Tagung in das Auditorium Maximum der Wiener Universität verlegt worden, was auch seinen inneren Sinn hatte, da damit — wie der Rektor der Universität, Prof. Karl Hörmann, in seinen Begrüßungsworten betonte — die Seelsorge in größere Nähe zur theologischen Forschung rückt und ihrerseits der Forschung viele Anregungen bieten kann. Die Teilnehmerzahl von gut 600 war größer als je zuvor, Priester aus allen österreichischen Diözesen, dazu Gäste aus der Bundesrepublik, der Schweiz, aus Italien (Südtirol), Frankreich und, erstmalig, auch aus Ungarn und Jugoslawien sowie eine Anzahl Laien. Auch Kardinal König, Nuntius Rossi und eine Anzahl österreichischer Bischöfe (auch zwei ausländische) nahmen teil.

Um der Diskussion mehr Raum zu geben, war diesmal vor- und nachmittags bloß ein Vortrag angesetzt, insgesamt fünf große Vorträge (da die Tagung am 30. mittags schloß). Dazu wurde an den zwei Abenden je ein Vortrag über ein konkretes Beispiel von Exegese und Homilie (Alois Stöger, Rektor der Anima, Rom, und Dozent Albert Höfer, Graz) gehalten.

Krise durch die neue Sicht der Bibel

Max Zerwick SJ, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut, hielt den ersten Vortrag „Das Wort Gottes und die Schrift“. Er begann mit dem Satz, daß wir in der Krise sind, wissenschaftlich und seelsorglich, da gerade in einer Zeit der besonderen Liebe zur Schrift der Eindruck entstanden ist, die Wissenschaft zerstöre die Schrift. Wir befinden uns heute in einer ähnlichen Lage wie die Juden gegenüber dem Messias, sie haben ihn jahrhundertlang erwartet und dann verworfen, weil er nicht so kam, wie sie glaubten ihn wünschen zu müssen. So kommt heute das Wort Gottes auf uns zu, wie wir es nicht erwartet haben. Es hat uns in stärkerer Weise seine menschliche Seite offenbar gemacht, die für uns geradezu schwindelerregend ist, da die Frage entsteht, was denn überhaupt noch sicher ist.

Es liegt aber nicht am Wort Gottes, es liegt an uns. Wir müssen die menschlichen Ursprünge der Schrift und die große Zahl von Überlieferungen erkennen; wir müssen sie wie ein Werk der Literatur, nämlich aus dem Kontext, verstehen und in die geistige Welt eintreten, aus der sie entstanden ist. Wir müssen eine andere Einstellung finden zu dem, was wir geschichtliche Wahrheiten nennen, und

anerkennen, daß es auf den Sinn ankommt und nicht darauf, daß sich alles wirklich so ereignet hat. Der westliche Mensch ist geradezu versessen auf die geschichtliche Wahrheit, so daß der Sinn zu kurz kommt; der östliche Mensch hingegen ist auf den Sinn versessen, so daß die geschichtliche Wahrheit zu kurz kommt. Im Wort Jesu vom barmherzigen Samariter kommt es nicht darauf an, daß das Erzählte wirklich geschehen ist. Ja, wenn die Sache erfunden ist und Jesus bewußt den Priester und den Leviten genommen hat, kommt die Geschichte wie ein Gericht über uns. So kann uns Ungeschichtlichkeit in die tiefste Geschichtlichkeit hineinführen.

In den literarischen Formen alter Zeiten kann eben etwas anderes gemeint sein, als die einkleidenden Worte sagen. Daher muß mit allen wissenschaftlichen Mitteln der eigentliche Literalsinn, nämlich die Aussageabsicht des Schriftstellers, erforscht werden.

Eine Zeitlang schien es, als ob diese Methode nur auf das AT — Pius XII. spricht in seiner Bibelenzyklika vom fernen Alten Orient — anzuwenden sei. Doch die unter Johannes XXIII. während des Konzils von der Päpstlichen Bibelkommission herausgebrachte Instruktion über die Geschichtlichkeit der Evangelien, also ein kirchliches Dokument, erklärt, daß die rationalen Methoden der Hermeneutik überall anzuwenden seien. Man müsse drei Phasen unterscheiden, durch die die Evangelientradition zu uns gelangt ist: Jesu öffentliches Wirken; die Zeit der apostolischen Predigt; die schriftliche Niederlegung der Tradition. Die apostolische Predigt hat sich den Bedürfnissen der Zuhörer angepaßt und den Zusammenhang des Nacheinander verändert, während anderseits Jesu Worte und Taten so außerordentlich waren, daß sie einfach von selbst im Gedächtnis geblieben sind. Die Apostel haben die Taten und Worte Jesu weitergereicht, aber mit jenem volleren Verständnis, das ihnen aus der Auferstehung Jesu und dem Kommen des Heiligen Geistes zugewachsen ist. Die Worte Jesu waren in vieler Hinsicht dunkel gesagt („Ich habe euch noch vieles zu sagen, doch ihr könnt es nicht tragen“); der Heilige Geist legte es ihnen dann aus und machte es hell („Der Heilige Geist wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“). So ist das, was wir in den Evangelien vor uns haben, gedeutete Jesus-Tat und gedeutetes Jesus-Wort.

Kerygma und Geschichte

In der Diskussion führte Prof. Zerwick weiter aus, daß es in den Evangelienberichten um beides, das Faktum und seine Auslegung, geht. Wir haben ausgelegte Taten und Worte vor uns und können heute nicht mehr die Auslegung vom Faktum trennen. Denn die Auslegung liegt schon in der Art der Erzählung, z. B. beim Bericht über die Brotvermehrung: Jesus nahm die Brote, dankte, brach sie... Alles ist schon eucharistisch gedeutet. Und die zwölf Körbe haben offenbar Bezug auf die zwölf Apostel. Immer müsse gefragt werden, was uns der Evangelist sagen will. Anderseits, so betonte Prälat Stöger, sind die Evangelien an Geschichte sehr interessiert. Das Kerygma ist nicht alles. Es gibt handfeste Dokumente, die Apostelgeschichte oder die Stelle 1 Kor. 15, daß Zeugen der Auferstehung noch leben.

Wenn gefragt wird, ob es Jesusworte gibt, die Jesus so nicht gesprochen hat, dann trifft dies zu, wo es sich um die Auslegung eines Jesuswortes handelt. So folgen auf das Wort Jesu vom Zeichen des Jonas zwei sehr verschie-

dene Interpretationen des Evangelisten, die Jesus in den Mund gelegt werden; Interpretationen des dunklen Jesus-Wortes im Lichte der Auferstehung.

In der Frage der Wunder kommt es darauf an, ob man anerkennt, daß ein Wunder, ein Eingriff Gottes in die geschlossene Naturkausalität, möglich ist. Wenn ja, sind alle Wunder auf der gleichen Ebene. Freilich muß sich nicht jedes Wunder, das erzählt wird, genauso zugetragen haben.

Zum Schluß faßte Prof. Zerwick zusammen, daß wir wohl ärmer geworden sind im geschichtlichen Sinn, nicht aber im wesentlichen Sinn. Wir nehmen die Interpretationen, die die Evangelisten geben, an als die tiefere Wirklichkeit, die eigentliche Geschichte. Und um die geht es uns.

Entstehung des Alten Testamentes

Der Nachmittag war dem AT gewidmet. „Werden und Botschaft des AT“. Vortragender war Norbert Lohfink SJ, ebenfalls Professor am Päpstlichen Bibelinstitut. Seine Aufgabe war, den Zuhörern, von denen manche vor 30—40 Jahren in ihrem Studium ein anderes Bild des AT erhalten hatten, die Ergebnisse der Forschung in knapper Zusammenfassung darzubieten. Lohfink setzte folgende Schwerpunkte: Nach der Zeit der Patriarchen, die noch keine Schrift, sondern Sagen und Familientraditionen besaßen, doch überzeugt waren, von Gott geführt worden zu sein, und nach dem Aufenthalt in Ägypten wurde unter Moses und Josua der Bund zwischen Jahwe und Israel geschlossen. Darüber wurde eine Urkunde ausgestellt, die nach dem Muster des Verhältnisses der Vasallen zum Großkönig in den benachbarten Großreichen gestaltet war (Namensnennung des Großkönigs, Aufzählung seiner Taten, Grundsatzklärung, dann die anderen Gebote). In der Formulierung der Zehn Gebote ist diese Gliederung deutlich erkennbar. Der Begriff des Vertrages nimmt Israel aus dem mythologischen Denken vom ewigen, schicksalhaften Kreislauf der Natur heraus und vermittelt ihm einen personalen Gottesbegriff, wodurch Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen in Sicht kommen. Die Tafeln der Bundesurkunde wurden im Heiligtum aufbewahrt und dem Volk regelmäßig verlesen, um das Wissen von Gott zu sichern. Diese Bundesurkunde ist der Kristallisationskern der späteren Heiligen Schrift.

In der Zeit des Königtums von David und Salomon entstand ein neues Geschichtsbewußtsein. Dieses führte zur Anlage von Archiven und Abfassung von Annalen. Es entstand das jahwistische Geschichtswerk, die Bundesurkunde wurde erweitert, der Kern aber blieb bestehen. (Erst nach der Teilung des Reiches entstand im Norden das elohistische Geschichtswerk.)

In der Folgezeit kommt es zur Krise des Bundes, da sich Israel immer stärker von seinem Gott abwendet. Die Propheten drängen, das Vertragsverhältnis zu Gott wiederherzustellen. Nach der Katastrophe 587 entsteht das sogenannte deuteronomistische Geschichtswerk, in der Absicht, das Handeln Gottes von der Landnahme bis zum Exil und die Katastrophe als gerechte Strafe darzustellen. Im Exil vollzieht sich auch die Wendung auf die Zukunft. Die Messiaserwartung wird vorherrschend.

Das Exil war ein doppelter Traditionsbruch, äußerlich durch die Vernichtung der Archive und die Zerstörung des sozialen Gefüges, innerlich dadurch, daß auch die Bundesinstitution zerbrochen war. In der Zeit der Restauration sammelte man alle vorhandenen Traditionen

und empfand das Bedürfnis nach einer neuen Bundesurkunde. Aus diesen beiden Anliegen entstand nun das AT (im eigentlichen Sinn): Die Thora als Zusammenfassung aller Geschichts- und Rechtstraditionen der älteren Zeit, der Hauptteil des deuteronomistischen Geschichtswerkes, die Propheten. Auch ein Gesangbuch wurde geschaffen, das Buch der Psalmen, mit vielen Stücken aus der vorexilischen Zeit. Dazu kamen die sogenannten „Schriften“ als Niederschlag der Meditation der nachexilischen Gemeinde mit Einbau der profanen Bildung (die nicht im Gottesdienst verlesen wurde, nämlich Sprüche, Weisheit Salomons, Prediger usw.).

Früher hatte man eine ganz andere Auffassung vom AT. Dieses alte Bild von der Entstehung des AT ist aber vor dem Forum der kritischen Forschung nicht haltbar.

Ergänzende Fragen wurden in der Diskussion gestellt. Zur Frage, wann eigentlich die Inspiration einsetzt, sei zu sagen, daß hinter dem ganzen Werdeprozeß von Anfang an die Inspiration, die göttliche Leitung, steht, im Hinblick auf das Endergebnis (Lohfink). Eine andere Frage, wieweit das AT im Lichte des NT gedeutet werden dürfe: Das AT wäre ein unverständlicher Torso ohne das NT; für eine Theologie des AT müsse man vom NT her argumentieren (Walter Kornfeld, Professor für AT, Wien).

Die Osterbotschaft als Mitte des Neuen Testamentes

Mit dem NT beschäftigte sich das Referat von Wolfgang Beilner, Professor für NT in Salzburg: „Die Osterbotschaft als Mitte des NT“, ein Thema, in welchem die Probleme, die die Bibelwissenschaft aufgeworfen hat, freilich nur in einem geringen Maß zur Sprache kommen konnten. Der Vortragende setzte mit der Schriftstelle 1 Kor. 15, 3—5 ein: „Christus ist gemäß der Schrift für unsere Sünden gestorben, begraben worden, der Schrift gemäß am dritten Tage auferweckt worden und dem Kephas, dann den Zwölfen erschienen“, dem vielleicht ältesten Satz der Verkündigung, den wir haben.

Er kennzeichnete die Lage nach Jesu Tod: die Katastrophe, da die Messiaserwartung enttäuscht worden war; die Glaubensunwilligkeit der Jünger; die Tatsache, daß weder die Erscheinungen noch das leere Grab den Auferstehungsglauben bewirkten. Denn die in den Evangelien so klar erscheinenden Aussagen über sein Leiden und seinen Tod hat Jesus wohl nur verhüllt dargeboten. Erst die Gnade Gottes hat den Glauben bewirkt. Als die Inhalte der Osterbotschaft führte Beilner aus: Die Verkündigung der Auferstehung beruht auf historischem Zeugnis; die Auferstehung ist die Tat Gottes („Gott hat ihn auferweckt“); sie ist der Beginn des Gottes-Reiches, das Hereinbrechen der zukünftigen Welt; was die Art der Auferstehung betrifft, ist sie anders, als wir uns das vorstellen können; Christus ist nicht zum Leben dieser Welt auferstanden; seine Auferstehung ist der Anfang unserer Auferstehung; und diese ist an die Heimholung der Welt gebunden. Sehr wesentlich ist der in 1 Kor. 15 ausgesprochene Zusammenhang „gemäß der Schrift“. Dadurch findet alles, was geschehen ist, in Christus sein Ziel; Ereignisse und Personen des AT werden als Typus für Christus verstanden; das Jetzt der Endzeit wird im AT wiedergefunden. — Vielleicht hätte man in diesem Referat ein stärkeres Eingehen auf die bibelwissenschaftlichen Probleme in den Auferstehungsberichten und eine Auseinandersetzung mit den Thesen Bultmanns erwarten dürfen. Auch die Diskussion fügte dem nicht viel hinzu. Betont

wurde im Hinblick auf Bultmann die Absicht der Evangelisten, Geschichte zu bringen („Was wir gesehen und gehört haben . . .“); und auf die sehr frühe Areopagrede des hl. Paulus verwiesen (Johann Kosnetter, Professor für NT, Wien). Grundsätzlich müsse man sich über die Grenzen der geschichtlich beweisbaren Wirklichkeit im klaren sein: Ein „Wunder“ könne nicht geschichtlich bewiesen werden. Beweisen könne man etwa, daß Johannes geschrieben hat, wir haben ihn gesehen. Doch ein Urteil über Berechtigung oder Nichtberechtigung des Glaubens stehe dem Historiker nicht zu (Zerwick).

Geistige Situation des Hörers

Nach der Darlegung bibeltheologischer Tatsachen und Probleme mußte auch das Gegenüber der heutigen Verkündigung in den Blick kommen. „Der Hörer des Wortes und seine Situation“. Der Vortragende, Albert Görres, Professor und Psychotherapeut in München, stellte an den Anfang seines Vortrages die alarmierende Tatsache, daß in der Bundesrepublik jedes Kind im Laufe seiner Schulzeit tausend Stunden Religionsunterricht und Predigt erhält, das Ergebnis aber trostlos ist, intellektuell wie existentiell: Die Kinder wissen nichts und glauben wenig. Der Mißerfolg könne an drei Dingen liegen: An der Sache selbst; an dem, der diese Sache vertritt, oder am Empfänger. Die christliche Botschaft sei nicht leicht zu verstehen; sie scheine eine Überforderung des durchschnittlichen Menschen zu sein. Sie sei auch schwer glaubhaft, sie scheine ein archaischer Fremdkörper in unserem Weltbild zu sein. Oder es wird die christliche Botschaft extrem schlecht vermittelt und erscheine dadurch unglaubhaft. Man müsse sogar die Möglichkeit bedenken, daß manche Verkünder des Wortes einen geheimen Groll gegen Gott haben und dadurch eine typische Fehlleistung erbringen, ein Verdacht, für den es viele Hinweise gebe. Oder es liegt am Empfänger der Glaubensbotschaft, eine Möglichkeit, die das Evangelium sehr deutlich schildert. Es gibt im Menschen einen zähen Widerstand gegen jede unbequeme, ihm gegen den Strich gehende Wirklichkeit, also auch gegen Wort und Weisung Gottes. Es gibt eine verstockte Widerwilligkeit, es gibt aber auch eine psychische Behinderung, eine seelische Krankheit.

Nach dieser ersten Orientierung hob Görres einige historische Momente hervor, um die heutige Situation zu erhellen. Die Neuzeit begann mit einem radikalen Vertrauensverlust: Das Überlieferte könne nicht wahr sein, die Kirche könne nicht die wahre Kirche sein. Es entstand eine skeptische Grundhaltung, die sich von der Ratio eine neue Sicherung erhoffte, eine Haltung, die als ein gutes Recht, als angemessene sittliche Haltung aufgefaßt wurde. Und sie ist ja tatsächlich nicht nur Aufsässigkeit, sondern kann einen sittlichen Kern haben. Die herrschende Theologie hat aber diese positiven Seiten der kritischen Haltung nicht im notwendigen Maße erkannt. Sie hat eine abwehrende Haltung gegenüber der weltlichen Wissenschaft eingenommen und zuwenig nachgedacht über die sittliche Berechtigung des Glaubensaktes, der den fundamentaltheologischen Argumenten vorausliegt. Die Folge war eine Trübung der Glaubensfreude und Lähmung der Glaubenskraft („Psychosklerose“).

...und die Voraussetzungen der Verkündigung

Die heutige geistige Situation ist weithin durch ein Mißtrauen gegen die alten Werte und Institutionen und gegen die christliche Gottesvorstellung gekennzeichnet. Die alten

Werte und Institutionen, so scheint es, können uns nicht mehr sagen, wie wir in unserer neuen Situation denken und handeln sollen; lebendiges menschliches Leben ist mit diesen Maßstäben nicht mehr möglich. Dazu das Mißtrauen gegen Gott: Der Glaube an eine Güte und Weisheit in der Natur und in der Geschichte scheint unzumutbar zu sein. Geradezu unmöglich erscheint die Idee einer ewigen Verwerfung, da doch in einer den einzelnen prägenden Massengesellschaft unsere lächerlichen launischen Entscheidungen nicht ewigkeitsbestimmend sein können. Gott müsse vielmehr alle Menschen selig werden lassen, nach ihrer Fassung und ohne große Mühe. Das Gesetz Gottes scheint zu zeigen, daß Gott den Menschen nicht kennt und ihm Belastungen auferlegt, für die ihm die Kräfte fehlen. Unwahrscheinlich ist die Verheißung, daß uns der Heilige Geist in Fülle gegeben wird. Vielmehr steht Gott in Verdacht, ein geiziger Gott zu sein, dessen Gnade nur sickert. Die von der Kirche angebotenen Heilmittel scheinen unwirksam zu sein: Der Christ unterscheidet sich vom Nichtchristen höchstens dadurch, daß er bestimmte Kategorien von Sünden bevorzugt. So ist für das Lebensgefühl vieler moderner Menschen und auch vieler Christen die Abwesenheit Gottes die elementare Erfahrung. Ein Gutteil der Abwendung von Christentum ist wahrscheinlich enttäuschte Liebe.

Dieser schonungslosen Schilderung der Situation fügte der Vortragende einige positive Aspekte hinzu. Viele Menschen merken, daß sie mit dem Schwinden der christlichen Erfahrung aus ihrem Leben einen unersetzlichen Verlust erlitten haben, daß Sympathie und Güte in der Welt abnehmen. Es gibt eine Sehnsucht nach dem Menschen, der die Gestalt Christi glaubwürdig präsent macht. Daher wendet sich solchen Menschen ein Strom von Liebe und Dankbarkeit zu, wie Johannes XXIII. und Albert Schweitzer.

Bei der Frage, welche Hilfen dem heutigen Menschen gegeben werden können, damit er die christliche Botschaft wiederentdeckt, wies der Vortragende auf zwei Grundrichtungen unserer Zeit hin: auf den Sinn für das Konkrete und den Sinn für das Experiment, von welchem sich der heutige Mensch neue Lösungen erwartet. Wie in der gesamten Erziehung die Entfaltung der Anlagen davon abhängt, daß dem Menschen rechtzeitig passende konkrete Aufgaben gestellt werden — da sich ja der Mensch nicht an abstrakten Lehrsätzen entwickelt —, so müßte auch die Seelsorge verfahren. Diese konkreten Aufgaben zu stellen ist eine große und ungenützte Chance der Seelsorge, z. B. zu zeigen, wie der Mensch im heutigen Leben beten kann, wie er ein Minimum an Meditation verwirklichen kann, welche Fehler er in der Kindererziehung vermeiden kann, welche Möglichkeiten gegenseitiger Hilfe in der Pfarrgemeinde bestehen. Die Erfahrung zeigt den großen Erfolg solcher Versuche. Der Mensch ist für jede konkrete Hilfe dankbar. Ferner seelsorgliche Experimente, etwa Hausbesuche, die dem Wort des Evangeliums eine große Präsenz geben und dem Priester zeigen, welche Fragen die Menschen von heute haben, sowie Bemühungen, das Potential von Begabungen, das es in jeder Gemeinde gibt, zu erschließen.

Schrift und Verkündigung

Für den letzten Vortrag der Tagung „Das Kerygma der Schrift und unsere Verkündigung“ war der Bonner Pastoraltheologe Bruno Dreher gewonnen worden. Er führte aus, 1. daß die Verkündigung heute nach dem Willen und

Auftrag der Kirche nur eine biblische Verkündigung sein könne. Das erfordere vermehrtes Schriftstudium und ein neues Verhältnis zur Schrift. Das Lesen der Schrift müsse als ein Grundakt wie das Beten aufgefaßt werden. Gegenüber den neu aufgeworfenen Fragen dürfe man keinen ängstlichen Nachholkomplex haben, sondern müsse die Fragen mit Wagnis in Angriff nehmen und die Spannung ertragen, die darin liegt, daß die Exegese nicht klar ermitteln kann, was hinter gewissen Stilisierungen steht. Die biblische Verkündigung ist aber auch von der gesellschaftlichen Situation her gefordert, denn das kirchliche Leben ist müde geworden, und ohne Rückgriff auf die Ursprünge und ihren Enthusiasmus kommt keine Bewegung zustande. Die biblische Verkündigung bringt auch den Gewinn, daß sie das ursprüngliche Ganze bestehen läßt, vor aller dogmatischen Aufsplitterung, und die Versöhnung im Glauben als Anliegen der ganzen Gemeinde, nicht nur der Priester, auffaßt und daß sie immer ein existentielles und österliches Kerygma ist. Die biblische Verkündigung müsse 2. auch eine kirchliche Verkündigung sein. Die Dinge dürfen nicht isoliert in den Anfängen gesehen werden; es ist nicht nur zu ergründen, was damals gemeint war, sondern die Verkündigung muß verbunden sein mit dem Glaubensverständnis der kirchlichen Tradition. Schrift und Tradition stehen ja in ständigem Austausch. So kann die Schriftstelle Matth. 16, 18 ff. mit der historischen und textkritischen Methode allein nicht aufgeheilt werden, sondern nur im Zusammenhang mit der kirchlichen Tradition. Zur Tradition ist allerdings auch die Theologie der Gegenwart hinzuzunehmen.

Die Verkündigung müsse 3. existentiell, menschlich sein, nämlich die menschliche Wirklichkeit von heute und die innere Situation ansprechen. Das wird schon in der Auswahl des Themas erfolgen. Beim Überblick über die Predigtliteratur der Gegenwart, so versicherte der Vortragende, könne festgestellt werden, daß sie recht gut exegetisch fundiert, aber nicht auf den Menschen von heute bezogen ist. Den Zugang zu den Problemen des heutigen Menschen eröffnen vor allem die moderne Literatur und der Film.

In der abschließenden Diskussion wurde eine Anzahl Anregungen gegeben. Über die Predigt müßte ein Gespräch im kleinen Kreis versucht werden, zunächst über die stattgefundene Predigt und in weiterer Folge das vorbereitende Predigtgespräch; denn der „Alleingang des Predigers“ reicht heute nicht mehr. Wenn im Hinblick auf die kleine Zahl der sonntäglichen Zuhörer in der Kirche auf die Möglichkeiten der Massenmedien verwiesen wird, so müsse man dem entgegenhalten, daß durch den Rundfunk das Entscheidende nicht geleistet werden kann, nämlich eine eucharistische Gemeinde aufzubauen. Denn das Christentum lebt aus der persönlichen Tuchfühlung in der Eucharistiefeier. Daneben müßte man intime, kleine Gruppen aufzubauen versuchen, ähnlich wie es die Sekten tun, mit Zusammenkünften in den Wohnungen. Wenn es heute für Laien bloß eine *missio canonica* für den Religionsunterricht gibt, so wird die Zukunft, wie Prof. Dreher überzeugt ist, auch die *missio homiletica* für Laien bringen. Was die Sprache des Predigers angeht, könne er von der Literatur der Gegenwart und von den Journalisten lernen, um eine wirklichkeitsgemäße Sprache zu finden, was freilich eine schwere Aufgabe ist. Andererseits aber ist jede Sprache, die wirklich ehrlich aus dem eigenen Denken kommt, personal und neu.

Aus dem Vatikan

Vollversammlung des Sekretariats für die Nichtglaubenden Am 30. und 31. Januar 1967, einen Tag nach der Begegnung zwischen Paul VI. und dem Vorsitzenden des Präsidiums des Obersten Sowjets, Nikolai Podgorny, im Vatikan, tagte in Rom unter dem Vorsitz seines Präsidenten, des Wiener Erzbischofs Kardinal Franz König, das Sekretariat für die Nichtglaubenden. Es war die erste Vollversammlung des Sekretariats seit seiner Gründung durch Paul VI. im Mai 1965. Von den 23 bisher ernannten Mitgliedern waren 19 anwesend. Neben dem Sekretär des Sekretariats, P. Miano, dem Subsekretär Msgr. Grumelli und mehreren Konsultoren nahm auch Dr. Widmer, Genf, als Beobachter des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf teil. Als Vertreter des Einheitssekretariates war bei den Beratungen auch Bischof Willebrands anwesend. Unter den teilnehmenden Mitgliedern befand sich auch der Erzbischof in Breslau, B. Kominek. Kominek war das erste Mitglied der polnischen Hierarchie, das seit dem Abschluß des Konzils von den polnischen Behörden eine Ausreisegenehmigung erhalten hatte. Das neben Kardinal König einzige Mitglied aus dem deutschsprachigen Raum, Helmut Hermann Wittler, Bischof von Osnabrück, figurierte nicht in der vom Vatikanischen Presseamt veröffentlichten Teilnehmerliste.

Die Tagung galt zunächst einer ersten Bestandsaufnahme und einer globalen Orientierung der Mitglieder und Konsultoren über die von der römischen Equipe des Sekretariats im Verein mit Fachleuten einzelner Länder begonnenen Arbeiten und Kontakte. Darüber hinaus war man bestrebt, einen ersten Überblick zu gewinnen bzw. zu erarbeiten über die verschiedenen Formen des Atheismus sowohl in ihrer sozio-kulturellen wie geographischen Verteilung, da erst eine wenigstens annähernde Kenntnis dieser verschiedenen Formen und ihrer Differenzierungen einen wirklichen Dialog zwischen Kirche und Atheismus, der die besondere Aufgabe des Sekretariates ist, ermöglicht. Wie aus einem im „Osservatore Romano“ (5. 2. 67) veröffentlichten Tagungsbericht hervorgeht, wurden in den Diskussionen vor allem drei Hauptformen unterschieden: die marxistische, die sich an den philosophischen und ideologischen Voraussetzungen des dialektischen Materialismus orientiert; die humanistische, die auf den technischen und wirtschaftlichen Fortschritt aufbaue, den Menschen hauptsächlich in seinen geschichtlichen Perspektiven sehe, aber seine metahistorischen Bezüge leugne; die agnostische, die einen religiösen Indifferentismus ohne Bezug zu obersten Werten des Lebens huldige. In dem Bericht des „Osservatore Romano“ wurde ausdrücklich betont, auf der Tagung sei nicht über den Kommunismus als politische Ausdrucksform und noch weniger über die Beziehungen der Kirche zu den kommunistisch beherrschten Staaten gesprochen worden. Dieses Problem überschreite die dem Sekretariat zugewiesenen Aufgaben. Der Kommunismus sei in die Beratungen nur insofern einbezogen worden, als er eine, wenn auch sehr wichtige, Form oder Komponente des Atheismus darstelle. In einer Presseerklärung des Vatikanischen Presseamtes wurde — wohl überflüssigerweise — noch hervorgehoben, das Datum der Tagung stehe in keinerlei Zusammenhang mit Podgornys Besuch im Vatikan. Eine gewisse Rolle spielte in den Beratungen das Phänomen des Atheismus in den Entwicklungsländern, wobei wohl vor allem Lateinamerika gemeint war. Besondere Aufmerksamkeit wid-

mete man dem wachsenden Einfluß des Atheismus an den Universitäten dieser Länder. Man war sich aber auch der wachsenden Verbreitung des faktischen Atheismus unter den Volksmassen, vor allem unter den ärmeren Schichten der Entwicklungsländer, bewußt.

Außer diesen grundsätzlichen Fragen ging es vor allem um die Methodik der künftigen Arbeit und um die möglichen Formen der Zusammenarbeit zwischen dem Römischen Sekretariat und den Bischofskonferenzen bzw. den diesen zugeordneten Institutionen einerseits und um die Herstellung der Kontakte zwischen dem Sekretariat und den Vertretern des Atheismus andererseits. Daß sich hier bereits klare Lösungsen abzeichneten, war angesichts der Kompliziertheit der Materie und der Strukturen nicht zu erwarten. In den einzelnen Ländern sollen verschiedene Studiengruppen eingerichtet werden, um die jeweiligen Formen des Atheismus zu studieren. Sowohl diesen Studiengruppen wie dem Sekretariat selbst ist eine zweifache Aufgabe gestellt: erstens über die verschiedenen Formen und Erscheinungsweisen, soziologischen, kulturellen und religiösen Voraussetzungen des Atheismus zu informieren und dadurch dem kirchlichen Amt wie der Pastoral eine gewisse Hilfestellung zu gewähren; zweitens einen wirklichen Dialog mit diesen verschiedenen Formen des Atheismus zu fördern. Gerade zur Erleichterung dieser zweiten Zielsetzung soll sowohl von Rom wie von den Episkopaten die Errichtung entsprechender Studienzentren an Universitäten und Hochschulen urgiert bzw. gefördert werden. Um sich eine möglichst breite Erfahrungsbasis zu sichern, ist nicht nur daran gedacht, Vertreter anderer christlicher Konfessionen, sondern auch Nichtchristen als Berater hinzuzuziehen.

Aus Süd- und Westeuropa

Antwort der französischen Bischöfe auf den Brief der Glaubenskongregation über strittige Fragen der Lehre vom 24. Juli 1966

Die französische Tageszeitung „La Croix“ veröffentlichte am 2. Februar 1967 die Antwort des französischen Episkopats auf den Rundbrief Kardinal Ottaviani, in dem die Bischofskonferenzen und Ordensobern um ihre

Stellungnahme gebeten wurden zu einigen, in nachkonziliarer Zeit lautgewordenen mißbräuchlichen Interpretationen der Konzilstexte, „Irrtümern“ und „gewagten“ Lehrmeinungen, die allenthalben aufträten und die Gläubigen verwirrten (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 443 f.). Das Antwortschreiben wurde im Auftrag der Vollversammlung des Episkopats von dem „Ständigen Rat“ der Bischofskonferenz der Kongregation für die Glaubenslehre zugeleitet.

Irrtümer und Schwierigkeiten?

Das sehr eingehende, grundlegende, „lange gereifte“ und im ganzen optimistische Antwortschreiben der französischen Bischofskonferenz vom 17. Dezember 1966 wertet einerseits den Rundbrief Kardinal Ottaviani als ein erfreuliches Zeichen der Bereitschaft der Glaubenskongregation, „in ein vertrauensvolles und fruchtbares Gespräch mit dem Episkopat einzutreten“, andererseits bringt es das Bedauern eines Teiles der französischen Bischöfe zum Ausdruck über die Form der römischen Umfrage und versucht, ihr berechtigtes Anliegen in den notwendigen Gesamtzusammenhang einzuordnen. Die von der Kongregation angeführten zehn Einzelpunkte gefährlicher

Tendenzen stünden nach ihrer eigenen Darstellung nur als Beispiele für die weltumspannende Situation der Unsicherheit in Fragen des Glaubens. So spricht der französische Bericht auch nicht von „Irrtümern“ und „Mißbräuchen“, sondern von echten „Schwierigkeiten“, die heute im Bereich der Lehre auftreten und die nicht dadurch behoben werden können, daß man das Übel verurteile, sondern daß man von der Wurzel der Probleme her und durch eine positive Haltung zu ihnen eine Heilung versuche. Die Bischöfe distanzieren sich auch insofern von der römischen Umfrage, als sie durch die bloße Aufzählung der zehn Irrtümer zu Unrecht den Eindruck erwecke, es gäbe ein geschlossenes Lehrsystem, dadurch den noch fließenden Zustand erhärte oder gar zusätzlich noch Zweifel hervorrufe, wo noch keine bestehen. „Man würde die Forschung lähmen, ohne den Irrtum aufzuhalten.“ Die theologische Forschung wird entschieden aufgerufen, die anstehenden Glaubensfragen auf ein heutiges Neuverständnis hin zu untersuchen. Bei der Beurteilung der heutigen theologischen Forschung dürfe man sich nach dem Konzil über „normale“ Schwierigkeiten nicht beunruhigen, andererseits müsse die Initiative der Aufsicht erhalten bleiben.

In drei Hauptpunkten gibt der Bericht eine Zusammenfassung der französischen Lage: 1. Wie sich das Problem der Lehre in Frankreich stellt. 2. Die hauptsächlichen Punkte der Beunruhigung. 3. Die Stellung des französischen Episkopates zu seiner lehramtlichen Verantwortung.

Die Ursachen bestehender Schwierigkeiten

Zunächst geht das Schreiben auf die Ursachen ein, die den vorhandenen Schwierigkeiten zugrunde liegen. Als erstes wird die Realität des heutigen Lebens genannt, das die Menschen vor grundlegende Probleme stellt, denen man nicht ausweichen könne; so z. B. die Atomgefahr, die Macht der sozialen Kommunikationsmittel, die Möglichkeiten der auf den Menschen angewandten Biologie, die Geburtenregelung, der Einfluß der Masse auf die bürgerliche und soziale Verantwortung u. a. Aber auch die Impulse des Zweiten Vatikanums selbst verlangen heute eine Entwicklung der theologischen Forschung. „Wenn man auch die Langsamkeit vieler Gläubigen bedauern muß, sich für die wahre konziliare Lehre und Orientierung zu öffnen, so wird man sich andererseits nicht wundern können . . . , wenn die aktuelle theologische Forschung eifrig und zuweilen unsicher ist.“ Die vom Konzil aufgeworfenen Fragen seien Zeichen für die Lebendigkeit der Kirche und gäben Anlaß zur Hoffnung auf eine theologische Erneuerung, auch wenn der Fortschritt Risiken mit sich bringe und die Wachsamkeit der Hirten fordere. Angesichts des Einflusses der nichtkatholischen Denker und der Atmosphäre des Relativismus und des Atheismus müsse man sich fragen, „ob wir überhaupt über eine Lehre verfügen, die genügend leuchtkräftig ist, um das religiöse Bewußtsein des Christen von innen her als funktionsfähig gegenüber seinen Schwierigkeiten aufzubauen.“

Diese verschiedenen Faktoren, die Schwierigkeiten im Bereich der kirchlichen Lehre hervorrufen, verlangten von seiten des Episkopates eine differenzierte und kluge Haltung. Die Unsicherheiten in der Lehre äußerten sich in der Verbreitung einer Vulgärtheologie, die oft der Klugheit und Genauigkeit entbehre, in einer von der öffentlichen Meinung her zum Teil geradezu „heidnisch“ inspirierten Mentalität unter den Katholiken, in pastoralen Unklugheiten von seiten des Klerus sowie in den echten

Schwierigkeiten, die intellektuellen und moralischen Probleme dieser Zeit auf eine Weise zu lösen, die der Glaubenslehre entspricht. „Man kann diese Gewissensfragen weder verhindern, noch kann man allein durch die Stimme der Autorität die da und dort leichtfertig gegebenen Antworten verdrängen.“

Die Bischofskonferenz mißt der Tragweite solcher Schwierigkeiten keine unmittelbar für die Glaubenssubstanz gefährliche Bedeutung zu. Es handle sich hier mehr um Tendenzen und Strömungen, um ein diffuses Unbehagen, das aber noch nicht dazu berechtige, von einem Wiedererstehen des Modernismus zu sprechen. Der Grund dafür liege vielmehr im augenblicklichen Zustand der kirchlichen Lehre, die kein fertiges System darstelle und darum zu gewichtigen Glaubensproblemen vor allem in der Konfrontation der Christen mit dem Unglauben führen könne. Eine Erneuerung des Glaubens in seiner personalen Struktur und seinem objektiven Ausdruck sei notwendig in einem Leben, das täglich in der Begegnung mit religionsfremden Bereichen stehe.

Die wichtigsten Themenkreise

Im zweiten Abschnitt behandelt der Bericht die wichtigsten Themenkreise, in denen Glaubensprobleme hauptsächlich auftreten, und geht in diesem Zusammenhang auf die einzelnen Punkte des Schreibens Ottavianis ein. Eingangs wird auf die Konzilstexte verwiesen, die diese Probleme zum Teil behandeln und nach denen sich die Einstellung der französischen Bischöfe orientiere und somit auf der Linie des kirchlichen Denkens befinde.

Die fundamentale Glaubensfrage gehe um Gott und Christus. Der lebensprägende Einfluß des Atheismus mache eine philosophische, theologische und geistliche Forschung notwendig, um Gott wieder in weite Bereiche des zeitgenössischen Denkens und Lebens einzuführen. Die Haltung der Bischöfe gegenüber dem Atheismus bestimme sich vor allem nach den diesbezüglichen Aussagen des Konzils (vgl. Pastoralkonstitution, Abschnitte 19, 20, 21). Die Christologie gebe in vieler Hinsicht Probleme auf. Die neuere Philosophie fordere die Theologie auf zu einer Neufassung der Begriffe Natur und Person, die im Laufe der Geschichte einen Bedeutungswandel durchgemacht haben, der heute zu einer Zweideutigkeit der Sprache führt, die absolut behoben werden müsse. Es gehe dabei nicht darum, das Dogma der Inkarnation in Frage zu stellen, „sondern welche Begriffe von Natur und Person muß man heute anwenden, um unseren Zeitgenossen die Wahrheit der dogmatischen Definitionen darlegen zu können?“ Auch auf den Gebieten der Exegese und der eucharistischen Frömmigkeit zeige sich die christologische Problematik wie auch im praktischen Apostolat. Wenn man heute mehr die Gegenwart Gottes in allen menschlichen Werten betone, so werde hier wieder die alte Frage nach der Beziehung zwischen Natur und Gnade sichtbar.

*„Trotz des Lichtes der Konstitution *Lumen gentium*“*

Die Lehre der Kirche selbst biete Anlaß für Glaubensprobleme. „Trotz des Lichtes der Konstitution *Lumen gentium* wird die Autorität des Lehramtes nicht immer anerkannt.“ Der katholische Begriff von Autorität bereite manchen Gläubigen Schwierigkeiten, andere stoßen sich am institutionellen Charakter der Kirche: Man möchte die Vereinigung mit Christus, aber ohne die Vermittlung durch die hierarchische Kirche. Hinsichtlich der dogmatischen Glaubensformeln liege nach Ansicht der meisten Bischöfe die Gefahr nicht so sehr in einem dogmatischen

Relativismus, wie das römische Schreiben befürchte. Es gehe vielmehr um die Beziehung zwischen der Substanz der Dogmen und ihrer Formulierung. „Es ist dringend notwendig, daß man die heutige Sprache wieder einholt, um den Gläubigen eine unwandelbare Lehre darzulegen.“ Als ein schwerwiegendes Symptom bezeichnet das Memorandum eine gewisse „Vertrauenskrise“ der Gläubigen gegenüber den Sakramenten. Sie würden nicht mehr ohne weiteres als providentielle Heilsordnung verstanden. Gewisse Ausschreitungen und Mißbräuche in der sakramentalen Praxis wirkten sich zwar manchmal schädlich auf das Glaubensleben aus, gingen aber oft Hand in Hand mit einer echten positiven Forschung. Im Bereich der Ökumene sei die Lage im ganzen gesund. In der Anregung und Organisation ökumenischer Begegnungen seien Ungeschicklichkeiten von seiten einiger Priester zu beklagen. Andererseits stoße das gegenseitige Verbot der Interkommunion unter den verschiedenen Konfessionen auf das Unverständnis mancher Gläubigen.

Als dritte Quelle lehrmäßiger Schwierigkeiten wird das konkrete sittliche Leben der Christen genannt. Der Begriff der Sünde sei weithin verdunkelt. Die kirchliche Lehre über die Erbsünde, die Letzten Dinge und das Gericht werde von den Gläubigen nicht mehr ohne weiteres verstanden. Dieses Unbehagen greife auch auf die Priester selbst über: „Man schweigt, weil man nicht weiß, wie man reden soll.“ Die kirchliche Moral erscheine heute vielen unmöglich anwendbar, die objektiven Grundlagen des Naturrechtes zweifelhaft. „Die Bischöfe stellen die Unzulänglichkeit gewisser traditioneller Lehren sowie die Dringlichkeit einer Vertiefung der Moraltheologie fest.“ Man müsse die grundlegenden Werte der christlichen moralischen Ordnung retten und den einzelnen auf die Pflicht einer rechten Gewissensbildung aufmerksam machen.

Konkrete Maßnahmen . . .

Der letzte Teil des Schreibens stellt zunächst die Verantwortung des bischöflichen Lehramtes als eine positive Sendung dar, der eine bloß negative Kritik an den Mißständen nicht entspreche, und geht von der Zuständigkeit des Bischofs aus, diejenigen Fragen der Lehre zu entscheiden, die in der praktischen Seelsorge seiner Diözese auftauchen. Als konkrete Maßnahmen für die heute notwendige Ausübung des bischöflichen Lehramtes wird die Einrichtung eines zentralen Studienausschusses angeführt, der eine Zusammenarbeit der Bischöfe mit den Theologen ermöglichen soll. Die Priesterausbildung soll reformiert, die Weiterbildung des Seelsorgsklerus gefördert werden. Die Glaubensunterweisung in Schule und Predigt stehe unter der Aufsicht einer bischöflichen Kommission. Die seelsorgliche Praxis stelle die Priester vor zum Teil neue und ungelöste Fragen (z. B. im Bereich der Ehemoral, im Dialog mit den Nichtglaubenden), denen sie sich bereitwillig stellen, aber auf die sie auch von seiten der Hierarchie eingehende und klärende Antworten erwarten. Die Laien, besonders die katholischen Intellektuellen, die Katholische Aktion und die Presse zeigten reges Interesse an den Strömungen in der Erneuerungsbewegung der Kirche. Die Befürchtung eines Indifferentismus könne der französische Episkopat daher nicht mit dem römischen Rundschreiben teilen. Aufs Ganze gesehen, gebe die Lage in Frankreich Anlaß, sich über die Lebendigkeit des katholischen Denkens zu freuen; dabei auftretende Spannungen und Risiken entkräfteten dieses positive Urteil nicht. Es sei heute ein entschlossenes Bemühen im Gange,

die tatsächlichen doktrinalen Schwierigkeiten zu überwinden. Über den Schatten dürfe man aber nicht das Licht vergessen, das durch das Konzil in den Diözesen aufgegangen sei. „Die pastorale Wegweisung des Konzils, die Öffnung auf die Welt . . . wurden von den Katholiken Frankreichs mit unendlicher Dankbarkeit aufgenommen. Sie haben einen missionarischen Schwung und eine spirituelle Hoffnung geweckt, die die Motive der Beunruhigung bei weitem überwiegen. Der französische Episkopat ist glücklich, davon Zeugnis geben zu können.“

Diskussion um den neuen holländischen Katechismus Eine Gruppe von Katholiken in Holland ist über den neuen Katechismus, der vor kurzem im Auftrag der holländischen Bischöfe geschrieben und herausgegeben wurde, beunruhigt. Die Unruhe dieser Gruppe geht so weit, daß sie sich ohne Wissen des holländischen Episkopats in einer Bittschrift an Papst Paul VI. wenden wollte. Diese Petition, worin der Papst um ein Veto gegen die Verbreitung des bereits mit etwa 400 000 Exemplaren verkauften Buches gebeten wird, ist einer Anzahl ausgewählter Katholiken zur Unterzeichnung vorgelegt worden, wobei man sehr geheimnisvoll vorgeht. Es scheint, daß die anonym gebliebenen Initiatoren nur die Personen angeschrieben haben, von denen mit einiger Sicherheit erwartet werden konnte, daß sie das Geheimnis preisgeben würden. Überdies wurde in einem Begleitschreiben mitgeteilt, daß bei unvorhergesehenem Bekanntwerden der geheimen Bittschrift, ihre Namen der Öffentlichkeit nicht bekanntgegeben würden. Diese Vorsicht konnte aber nicht verhindern, daß der Text der Bittschrift doch bekannt und in der katholischen Tageszeitung „De Tijd“ (22. 11. 66) abgedruckt wurde.

Die inhaltlichen Beanstandungen

In sieben Punkten, die wir hier wörtlich wiedergeben, werden die hauptsächlichsten Einwände zusammengefaßt:

- „1. Wenn über die Mutter Jesu gesprochen wird, bejaht das Buch nicht ihre biologische Jungfräulichkeit, sowohl vor als auch nach der Geburt, und es scheint sie indirekt in doppelsinnigen Ausdrücken zu verneinen, besonders weil in unserer Kirchenprovinz viele Katholiken dieses Dogma öffentlich verneinen.
2. Was die Erbsünde betrifft, verneint man, daß sie uns als von dem einen Stammvater ererbte und durch Fortpflanzung an uns weitergegebene Sünde anhafte.
3. Bei der Behandlung der Eucharistie verkündet das Buch, daß Brot und Wein nur eine neue Bedeutung und ein neues Ziel bekommen. Diese Lehre steht im Widerspruch sowohl zu der Lehre des Konzils von Trient als auch mit der Enzyklika *Mysterium fidei*.
4. Die Autoren behaupten, daß die katholische Kirche fast alles lehrt, was auch der Protestantismus für wahr erklärt, obwohl das umgekehrt nicht der Fall ist.
5. Was die Geburtenregelung betrifft, hält das Buch sehr deutlich nicht die Norm aufrecht, die von der Kirche bei verschiedenen Gelegenheiten gegeben wurde.
6. Wenn das Buch über die Entstehung des Menschen spricht, wird nicht ein einziges Mal über die Schöpfung der Seele gesprochen. Ja am Ende dieses Buches wird sogar verneint, daß der Mensch eine geistige und unsterbliche Seele hat. Was nach dem Tod übrigbleibt, würde nichts anderes sein als ‚eine Art Auferstehung eines neuen Leibes‘.

7. Die Existenz der Engel wird in Zweifel gestellt.“

Dem Katechismus als ganzem wird vorgeworfen:

„Im allgemeinen werden verschiedene Dogmen in einem Sinn ausgelegt, der vollkommen von der Auslegungswiese abweicht, auf der die Kirche bestanden hat und noch immer besteht, und dies ungeachtet der ausdrücklichen Verurteilung von Vaticanum I (Denzinger-Schönmetzer 1800 u. 1818).“

Es ist klar, daß die sieben genannten Punkte nur eine Blütenlese sind. Die Bittschrift wendet sich gegen den ganzen „Neuen Katechismus“, der der Häresie beschuldigt wird, obwohl dieses Wort nicht gebraucht wird.

Erste Reaktionen

Am Tage nach der Publikation der Bittschrift reagierte Professor Schillebeeckx ziemlich scharf in dem Tagesblatt „De Volkskrant“ und sagte unter anderem, die Initiatoren klagten zwar über einen Mangel an Gehorsam dem Papst gegenüber, täten aber ihr Äußerstes um die Autorität der holländischen Bischöfe zu untergraben, und stifteten auf diese Weise Verwirrung und Unsicherheit.

Auch das Höhere Katechetische Institut in Nijmegen zeigte sich besorgt. Dies nicht so sehr weil in der Bittschrift die Bischöfe und alle anderen, die sich hinter den „Neuen Katechismus“ stellen, angegriffen werden, sondern vor allem weil die Bittschrift Mißtrauen und Verwirrung unter den Katholiken und all den andern Christen in Holland stifte. Das Institut machte geltend (vgl. „De Tijd“, 26. 11. 66), bestimmte Formulierungen seien falsch verstanden worden. Der Katechismus werfe keine einzige von der Kirche festgelegte Formulierung über Bord, aber versuche, jede Formulierung aus dem Hintergrund, aus dem sie entstanden ist, zu verstehen. Bei denjenigen, die versuchen, eine Formulierung immer ohne die Hintergründe auszulegen, kann der Eindruck erweckt werden, daß der „Neue Katechismus“ „den Glauben“ gefährde. Dieses Mißverständnis sei erklärbar, aber es sei im Grunde „der eigenen Kurzsichtigkeit der Ankläger“ zuzuschreiben.

Zur Bittschrift an den Papst erklärte das Institut, es sei für jeden Gläubigen selbstverständlich möglich, sich direkt, auch unter Umgehung der Bischöfe, an den Papst zu wenden. Aber wenn man einzig und allein nochmals betonte, daß der Papst die höchste Gewalt in der Kirche besitzt — was vollkommen wahr bleibe —, so werde das Zweite Vatikanische Konzil nie ein neues Licht auf die Kollegialität in der Kirche, die Mündigkeit aller Gläubigen und auf die Wirkung des Heiligen Geistes in der ganzen Kirche werfen können. Die Autoren zeigten durch ihr Verhalten, „daß sie den Geist des Konzils ganz und gar mißverstanden haben“.

Schließlich versprach das Institut, auf jeden der sieben Punkte, die in der Bittschrift genannt sind, eine Antwort zu geben und denen zu helfen, die durch die Bittschrift beunruhigt würden.

Erklärungen von Schoonenberg

Auch diese Antwort ist inzwischen erschienen. Professor P. Schoonenberg, Dogmatikprofessor an der Theologischen Fakultät der Universität Nijmegen, veröffentlichte in der Samstagnummer der „De Tijd“ (10. und 17. 12. 66) zwei Aufsätze, die in einer ausführlicheren Form in dem katechetischen Monatsblatt „Verbum“ (Jhg. 34, Nr. 1, Januar 1967) aufgenommen wurden und die für die gegenwärtige theologische Diskussion von besonderer Be-

deutung sind. In seinem ersten Aufsatz antwortet Professor Schoonenberg auf den allgemeinen Vorwurf, daß in dem neuen Katechismus „im allgemeinen verschiedene Dogmen in einem Sinne ausgelegt werden, der vollkommen von der Auslegungsweise abweicht, auf der die Kirche bestanden hat und noch immer besteht, und dies ungeachtet der ausdrücklichen Verurteilung von Vaticanum I“. Die Initiatoren der Bittschrift, so schreibt der Autor, erweckten den Anschein, als ob sie die Dogmen ganz genau kennten, sowohl den Text als auch die Art und Weise, auf die die Kirche sie verstanden hat und noch verstehe. Dabei erwecken sie den Eindruck, daß Dogmen ohne weiteres klar und „selbstverständlich“ sind. Ist das aber der Fall? Wissen wir wirklich so ohne weiteres, was ein Dogma eigentlich ist? Und haben wir nicht das Recht und vielleicht sogar die Pflicht, dasselbe heute anders auszusprechen?

Jede Aussage, auch die Aussage eines Dogmas, sei zeitgebunden: Sie ist begrenzt durch die Möglichkeiten von Sprache und Stil, durch die Anschauungen, die darin zum Ausdruck kommen, durch Fragen, auf die sie Antwort gibt, und durch die Voraussetzungen, von denen sie ausgeht. Kurz gesagt: jede Aussage ist anders situiert. Wenn die Situation zwischen Sprecher und Hörer sehr verschieden ist, ist eine Erklärung nötig. Eine solche Erklärung (Exegese, Hermeneutik) wird um so notwendiger, je mehr Autor und Leser in einer anderen historischen Situation stehen. Auch Konzilien und Päpste entgehen diesem Gesetz nicht, ebensowenig Propheten und Apostel und selbst Jesus Christus nicht. Die Offenbarung Gottes ist tatsächlich eine Botschaft für *alle* Zeiten, aber worauf es vor allem ankommt, ist, daß diese Botschaft immer in einer bestimmten Zeit ausgesprochen wird und daß dieses Aussprechen immer durch die Zeit bestimmt ist. Wenn Gottes Wort nicht in eine bestimmte Situation und in der Sprache einer bestimmten Zeit klingt, findet es nirgendwo Gehör.

Wenn nun zu einem Text ein beträchtlicher historischer oder kultureller Abstand besteht, wird die Erklärung eine schwierige Sache. Jedesmal wenn ein Dokument eine Erklärung braucht, können wir zwei Situationen unterscheiden: die des Autors und des ersten Lesers und die Situation, in der wir, spätere Leser und Außenstehende, uns befinden. Zum Beispiel: was schreibt Paulus an die Korinther, und was bedeutet das für uns? Was sagt das Konzil von Trient in den Eucharistiedisputen jener Zeit, und was bedeutet dies für unser heutiges Verstehen? Die Erklärung innerhalb der ersten Situation nennt Schoonenberg „Kommentar“ und die innerhalb unserer Situation nennt er „Interpretation“.

Dogma und Dogmenauslegung

Kommentar und Interpretation seien beide notwendig und bildeten zusammen die ganze Theologie. Wer ein Dogma nur kommentiert, gebe reine Dogmengeschichte. „Diese ist sehr nötig, aber ohne Interpretation befruchtet sie unser heutiges Glaubensdenken noch nicht. Wer ohne tiefgehenden Kommentar interpretiert, gibt nur seine eigenen Gedanken wieder, er spricht nicht vom Text aus oder tut es nur in oberflächlichem Zusammenhang damit.“ Damit sei noch nicht gesagt, daß Kommentar und Interpretation immer beide in einem Werk ausgearbeitet sein müßten. Der „Neue Katechismus“ sei ein kerygmatisches Buch und kein theologisches Studienbuch und gebe deshalb auch viele Interpretationen, während ein Kommen-

tar zur Schrift oder zu den Dogmen — worauf diese Interpretation sich stützt — nicht ausführlich behandelt wird. Wenn aber jetzt die Interpretation der Dogmen, so wie der „Neue Katechismus“ diese gibt, angegriffen werde, müsse diese Interpretation von dem Text und dem Kommentar dieser Dogmen aus gerechtfertigt werden.

Was gehört aber konkret zum Kommentieren und Interpretieren eines Dogmas? Schoonenberg fragt hier zunächst, was eigentlich ein Dogma sei: Man könne sagen, Dogmen seien durch die kirchliche Lehrgewalt formulierte Verkörperungen der Frohen Botschaft in einer bestimmten Situation, einer bestimmten Frage gegenüber. Oder besser noch „Ein Dogma ist eine durch die *ganze* Kirche formulierte Aussage über das, was Gottes Offenbarung enthält, wobei gesagt werden muß, daß eine Formulierung gewichtiger wird, je deutlicher sie gesetzt wird, und das geschieht meistens dadurch, daß die Träger der Lehrgewalt sie sich zu eigen machen.“

Zum guten Verständnis eines Dogmas nun dient ein deutlicher *Kommentar*. Das bedeutet, daß man dessen Formulierung, den Sinn, der im Dogma ausgesprochen wird, so deutlich wie nur möglich feststellt und sehen läßt, daß dieser Sinn wirklich *als* Ausdruck der Offenbarung gemeint ist. Das Feststellen dieses Sinnes fordert eine Analyse eines Dokuments: was ist Einleitung, was Argumentation oder Abschweifung und was ist der eigentliche Sinn, um den es geht? Dieser dogmatische Sinn — meistens in einem Kanon formuliert — muß auf Sprache und Stil geprüft werden. Weiter muß geprüft werden, auf welche Behauptung er sich richtet. Und schließlich muß festgestellt werden, ob dieser Sinn wirklich als Ausdruck der Offenbarung Gottes ausgesprochen worden ist oder ob er nur im Zusammenhang damit vorgelegt wird (die sogenannte theologische Qualifikation).

Geschichtliche Voraussetzungen

Noch mehr Überlegung fordere die *Interpretation* eines Dogmas in unserer Situation: Dieser Interpretation muß ein Vergleich der beiden Situationen vorausgehen, also ein Vergleich der Stilformen, Spracharten und Fragen des Dogmas und der unsrigen. Sind beide Situationen, diejenige, in der der Text direkt spricht, und diejenige, in der wir stehen, miteinander verglichen, erst dann kann man versuchen, das alte Dogma in unsere Situation zu ‚übersetzen‘. Dabei kann es geschehen, daß Schlüsselworte des Dogmas in der ‚Übersetzung‘ durch andere ersetzt werden oder einfach nicht mehr vorkommen, weil Wörter in einer anderen Situation eine andere Bedeutung bekommen. Überdies kann eine solche „Übersetzung“ auch fordern, daß die Voraussetzungen des Dogmas beseitigt werden. Welche Voraussetzungen von einer Aussage gelöst werden können, ohne daß diese damit fällt, ist die schwierigste Frage der Dogmeninterpretation. Es müsse schließlich aus einem bestimmten Dogma selbst hervorgehen, ob das Dogma ohne diese Voraussetzungen sinnvoll bleibe oder nicht. Erst wenn dies alles geschehen sei, wenn wir eine gründliche Kommentierung und eine sorgfältige Interpretation geleistet haben, können wir sagen, daß wir das Dogma wirklich verstehen.

Auf die sieben Punkte der Bittschrift, die „sieben Hauptsünden des Neuen Katechismus“, geht Professor Schoonenberg in einem zweiten Aufsatz ausführlich ein.

Es würde hier zu weit führen, den Gedankengang von Schoonenberg in all diesen Punkten genau zu verfolgen und seine Argumente alle zu erwähnen. (Der Wortlaut

der beiden hier angeführten Aufsätze von Schoonenberg wird in deutscher Übersetzung im Aprilheft der „Katechetischen Blätter“ veröffentlicht werden.) Hier zeigt sich, daß Schoonenberg durch Anwendung der obengenannten Prinzipien der Dogmeninterpretation die Anklagen der Bittschrift auf eine überzeugende Weise entkräftet.

Überdies zeigt Schoonenberg, daß die Bedenken der Bittschrift in einem starren Fundamentalismus wurzeln, der jedes Dogma buchstäblich inspiriert und für alle Zeit buchstäblich gelten läßt und der übersieht, daß eine dogmatische Definition eine sinnvolle und wahre Hinweisung auf ein unserem Zugriff sich immer entziehendes Mysterium ist und daß deshalb eine rein wörtliche Übertragung der alten dogmatischen Formulierungen in eine andere Kultur den wahren Glauben oft entwertet. Der „Neue Katechismus“ dagegen spricht von „der Aufgabe, Gottes Mysterium in der Sprache unserer Zeit auszudrücken“ (S. VIII). Dies nicht *trotz* seiner Treue zu der Kirche der Jahrhunderte, sondern gerade *weil* die Treue das verlangt.

Aus Osteuropa

Der Geistliche in den Augen polnischer Katholiken Im Frühjahr vorigen Jahres rief die in Krakau erscheinende polnische katholische Wochenzeitung „Tygodnik Powszechny“ (Nr. 15/16) ihre Leser auf, sich an einer Umfrage besonderer Art zu beteiligen. Auf Anregung katholischer wissenschaftlicher Institute bat der in diesem Organ mit einer ständigen Spalte vertretene Pater Malachias, die Frage nach dem Bild des Priesters, wie er sei und wie er sein sollte, zu beantworten. Die ursprünglich gesetzte Einsendefrist (31. 8. 66) wurde verlängert, da auch nach diesem Termin noch zahlreiche Stellungnahmen eintrafen. Insgesamt erhielt die Redaktion 462 Zuschriften, geschrieben von Teilnehmern zwischen 17 und 92 Jahren. Der Umfang der Briefe reichte von einer bis zu achtzig Seiten. Der „Tygodnik Powszechny“ veröffentlichte bereits in seiner Ausgabe vom 19. Juni 1966 einige äußerst interessante Briefauszüge; eine weitere repräsentative Auswahl erschien am 11. Dezember 1966, und die Weihnachtsnummer brachte eine erste zusammenfassende Wertung von P. Malachias. Obwohl die endgültige Auswertung durch die Soziologen noch nicht vorliegt, offenbart das bereits veröffentlichte authentische Material doch so viele neue Aspekte und Anregungen, daß es angebracht scheint, auf einige der dort gebotenen Details und Urteile, die von einem gründlichen Wandel in den Beziehungen des polnischen Laien zum Priester zeugen, genauer einzugehen.

Grundlegender Wandel

Die Redaktion der Zeitung hat mit ihrer Fragestellung wie auch mit der unbeschönigten Wiedergabe oft sehr kritischer Stellungnahmen Mut bewiesen. Schließlich handelt es sich bei Polen um ein Land, dessen Katholiken — Laien wie Klerus — nach Jahrhunderten volkskirchlich gefestigter Tradition seit 1945 den eisigen Wind eines religionsfeindlichen Regimes zu spüren bekommen haben. Der Klerus hat in den Zeiten nationaler Unterdrückung (Teilungen, Zweiter Weltkrieg) stets zum Volke gestanden, doch andererseits war die Einheit von Nation und Glaube nicht immer dazu angetan, den Priester vor Kastengeist und Bequemlichkeit zu schützen. Das hat zu

einem vielfach schwierigen Verhältnis der Gläubigen zu ihren Seelsorgern geführt, auch wenn dies, verglichen mit anderen überwiegend katholischen Ländern, noch als gut bezeichnet werden kann. Obwohl es beispielsweise in den polnischen Dörfern die Erscheinung eines „antiklerikalen Katholizismus“ gegeben hat und gibt, hat sich hierbei die Treue zum Glauben stets als stärker erwiesen gegenüber der antiklerikalen, meist auf eine bestimmte Priesterperson zielenden Komponente (S. Grygiel, J. Tischner, „Über die Religiosität des heutigen Dorfes“ in „Znak“, Krakau, Dezember 1966). Die Annahme liegt nahe, daß diese grundsätzliche Treue zum Glauben auch in der kommenden Zeit beibehalten wird, dennoch dürfen die schnell anwachsende Industrialisierung, die Landflucht, die atheistische Schulerziehung mit all ihren Auswirkungen nicht unterschätzt werden. Um so mehr wird es darauf ankommen, daß die Gläubigen ein besseres Verhältnis zu ihren Seelsorgern gewinnen. Voraussetzungen für diese Besserung könnten die Schlußfolgerungen aus dieser Umfrage sein, die nicht ohne Grund auch von den polnischen Atheisten (vgl. „Argumenty“, Warschau, 15. 1. 67) mit Interesse zur Kenntnis genommen wurde.

Die Kritik heftig, aber sachbezogen

Bezeichnend ist, daß zu Beginn dieser Umfrage von mehreren Seiten die Besorgnis geäußert wurde, hier werde Gelegenheit gegeben, den Klerus vor der Öffentlichkeit bloßzustellen. Aber die befürchteten „unsachlichen“ Angriffe auf den Klerus blieben aus. Fast alle Briefschreiber vermieden nutzlose Verallgemeinerungen und bemühten sich, ihre Beobachtungen, Gedanken und Schlußfolgerungen prägnant und konkret zu formulieren. In einzelnen Fällen ist die Kritik heftig, aber sie bleibt sachbezogen. P. Malachias schreibt in seinem Kommentar: „Man spürt viel Schmerz und Enttäuschung in den Briefen. Aber ich fand weder Boshaftigkeit noch Gleichgültigkeit... Letzten Endes war es eine optimistische Lektüre. Diese Menschen zeigen eine große Bereitschaft und Erwartung.“ Die Teilnehmer der Enquete haben sich auch nicht dazu verführen lassen, feste Normen, Modelle für das Priesterleben zu entwerfen; jeder Geistliche soll er selbst bleiben, ein „individuell beschaffener, lebendiger Mensch mit eigenen Vorzügen und Fehlern, mit einem eigenen Gesicht“; Schwärmereien von einer Art „Wunschpriester“ scheinen im Denken dieser Briefschreiber keinen Platz zu haben.

Ein großes Anliegen ist fast allen Einsendern gemeinsam: der starke, ehrliche Wunsch, „sich näherzukommen“. Immer wieder wird die Trennung und Abkapselung des Priesters von den Laien beklagt. Diese einhellig bedauerte Erscheinung scheint als größtes Ärgernis und ungutes Erbe der Vergangenheit zu gelten. Eng damit verknüpft ist die Forderung, der Priester müsse sich mehr dem Leben zuwenden. Eine Medizinstudentin, die nach langen Irrungen zum Glauben zurückfand, schreibt: „Mir scheint, man kann kein guter Priester sein, wenn man sich nur im Bereich Altar, Beichtstuhl, Brevier bewegt... Wie kann man den Menschen in ihren Sorgen mit Rat zur Seite stehen, ohne ihr Leben zu kennen...?“ Enttäuscht von Priestern, die sich am Altar und im Leben „wie Marionetten“ bewegen, lernte sie mit anderen Jugendlichen einen Priester ganz anderen Typs kennen: „Er schreckte uns nicht ab durch eine Leidensmiene, sondern er lächelte. Erst jetzt glaubte ich, daß Priester glücklich sein, daß sie scherzen können, ohne daß es ihnen Abbruch tut... Er teilte die Menschen nicht ein in Katholiken und ‚den Rest‘. Er war

nicht verwundert über unsere Rebellionen und Zweifel... im Gegenteil, er meinte, wir hätten ein Recht dazu...“ Eine Frau (39, Hochschulbildung) äußert sich zum Verhältnis Laie-Priester: „Es geht darum, daß es hier nicht zwei scharfgetrennte Ebenen gibt — den Geistlichen und den Laien (in der Rolle des Petenten).“ Bitter klagte eine vierzigjährige Frau über Priester, die sich bei Einkehrtagen noch heute von den Armen und Alten, auch räumlich, fernhalten und die Nähe der „Menschen aus der Gesellschaft“ suchen.

Gegen Kastengeist...

Der polnische Katholik von heute sucht die Nähe des Priesters, er ist überzeugt davon, daß jeder Kastengeist unnötig und überholt ist. Das besagt aber nicht, daß einer Gleichmacherei um jeden Preis das Wort geredet wird. Die besondere Berufung des Priesters wird nicht in Frage gestellt. Im Gegenteil: Die Einsender „erwarten und wollen, daß der Priester stets Priester bleibt...“, in der Soutane wie in ziviler Kleidung...“ Er soll nicht abseits, nicht über, sondern inmitten des Volkes stehen, ohne daß seiner Eigenart als Priester etwas genommen wird. Der Schmerz über die sich abseits stellenden, durch einen Graben getrennten Priester ist echt und unüberhörbar; sicher wird dies noch einige Zeit ein Problem für Polens Kirche bleiben.

Ganz deutlich wird aus den Zuschriften, wie sehr sich das Priesterbild gegenüber früheren Zeiten verschoben hat. Während noch vor dem Zweiten Weltkrieg eine „automatische Wertschätzung“ für das „Priesterkleid“ und den „geistlichen Stand“ zu beobachten war, schaut der heutige polnische Katholik (auch der ältere, besonders aber die Jugend) mehr auf die Person, die dieses Kleid trägt. Die Soutane „hat aufgehört, ein Schutzschild zu sein“. Im Gegensatz zur Zeit vor drei Jahrzehnten fragt man heute danach, wie ihr Träger seiner Berufung nachkommt; wieviel guten Willen und ehrlichen Glauben er mitbringt, wieviel Altruismus, Zeugnisbereitschaft und Wille zum Dienen. Häufig ist der Wunsch nach dem „wahrhaftigen Priester“ ausgedrückt. Der Begegnung mit ihm schreiben viele ihre Neuentdeckung des Glaubens und Rückkehr zur Kirche zu. Aber auch hier findet sich keine Überschwenglichkeit in den Gefühlen!

Der Priester muß wirklich glauben

Der Leser spürt, daß es den Einsendern Ernst ist mit ihren Sorgen und Wünschen gegenüber den Priestern. Eine Kleinstädterin, seit 15 Jahren als Katechetin tätig, wünscht: „...Vor allem muß er (der Priester) wirklich glauben. Ja, die Leute werfen den Priestern vor, daß sie nicht an das glauben, was sie verkünden. Vielleicht glauben sie irgendwie theoretisch, aber durch ihr Verhalten zeigen sie etwas ganz anderes. Wenn doch nur niemand sagen könnte, der Priester sei nur ein Schauspieler... Wenn man doch nie von einem Geistlichen zu hören bekäme: ‚Das da in der Kirche ist gut für die Massen, aber Sie halte ich doch für eine intelligente Person...‘ Wir brauchen demütige Priester, die den Glauben vorleben, nicht nur ihn verkünden können...“ — Eine Sechszwanzigjährige ist angewidert vom „süßlich-unaufrichtigen, ein wenig mit Verachtung durchsetzten Umgangston“ mancher Geistlicher, vor allem in den kirchlichen Dienststellen, und verurteilt „Habgier, Ämterneid und sich mit dem Priestertum tarnende Gerissenheit“. Ein Großstädter (48, wissenschaftlich tätig) fordert schon für die Studienzeit des Theologen eine engere Vertrautheit mit der Welt:

„Ein Priester, der in der ganzen Studienzeit Kontakt mit der Umwelt hatte, wird keine Schwierigkeiten dabei haben, diesen Kontakt in der Pfarrtätigkeit zu erhalten. Er wird den Kontakt nicht fürchten, sondern enge Verbindung zu den Laien halten und so ‚sich selbst erretten und jene, die ihn hören‘...“

Das Beispiel „schlechter“ Priester hat manche der Enquete-Teilnehmer von der Kirche abgestoßen. Doch die Kritik wird nicht um der Kritik willen betrieben. Vielmehr scheint die Mehrzahl bemüht, den unangenehmen Beispielen positive Priesterpersönlichkeiten gegenüberzustellen. Hier zeigt sich noch einmal, daß keine unerfüllbaren Forderungen erhoben werden. In der Zuschrift einer Frau heißt es: „Einer (dieser Priester) arbeitet in einer Dorfpfarrei... Er ist 31 Jahre alt... Er will ein Priester sein, wie ihn unsere Zeit verlangt. Er will es, und das ist schon sehr viel... M. E. hängt der Erfolg priesterlicher Arbeit von drei Faktoren ab: vom wirklichen Glauben des Priesters selbst, von seiner privaten Ethik und seinem geistigen Niveau. Glücklicherweise finden sich unter der jungen Priestergeneration... viele dieser Art...“

Gegen jede Art von Routine

Man erwartet im Priester keinen Übermenschen, sondern jemanden, der sich ernsthaft Mühe gibt, seiner Berufung nachzukommen und Anforderungen, die er an andere stellte, auch selbst zu erfüllen. Dabei wird den Schwierigkeiten des Priesterlebens durchaus Rechnung getragen. Eine Frau aus einer Großstadt bemerkt dazu: „Die Priester fürchten die Laien, sie haben Angst, ihnen nahe-zukommen, um nicht von irgendwelchen Beobachtern falsch verstanden zu werden. Sie sind sehr einsam, sie brauchen den Kontakt mit den Menschen, um ihre Seel-sorgearbeit zu bereichern, um sich als einer von uns zu fühlen... Sie verbergen sich jedoch hinter ihren Soutanen, hinter dem Latein und ihren bedeutsamen Mienen. Aber wir erleichtern ihnen auch den Zugang zu uns Laien nicht... Ich kenne jedoch Priester, die unter die Menschen gegangen sind, ihnen in allen Alltagsdingen zur Seite stehen, sie lieben und von ihnen geliebt werden, mit Güte und Nachsicht auf die Worte ihrer Gläubigen hören, selbst Ratschläge geben; Priester, die, wenn nötig, loben und notfalls auch heftig tadeln, aber die all das mit Liebe tun...“

Besonders allergisch erweisen sich die Einsender gegen jede Art von Routine — sei es am Altar, sei es im Umgang mit den Laien. Stets wird hervorgehoben, daß dieser oder jener Priester die liturgischen Gebete nicht „herunterrasselte“, sich keiner „Gymnastik der Hände und Lippen“ befleißigte, sondern „andächtig“ war und diese Andacht der Gemeinde mitteilte.

Die Laien stellen Forderungen, aber sie wollen auch selbst Gebende sein. Ohne sich in die ureigenen Dinge des Pfarrers einmischen zu wollen, haben sie doch den Wunsch, daß auch der Priester ihre Meinungen über alle Fragen der Kirche in der modernen Welt hört. Sie wollen mit ihrem Wissen helfen, wenn sie den Eindruck haben, daß der Geistliche über die „geistigen und materiellen Konkreta des weltlichen Lebens“ nicht genügend orientiert ist. Wieder tritt das vorrangige Problem des notwendigen Kontaktes zwischen Priester und Laien zutage, zu dem es im Brief eines Technikers heißt: „Jesus war sehr in der Schrift belesen, aber wenn er durch seine Gleichnisse lehrte, so sah man, daß er sehr wohl wußte, wie die Menschen leben, wie ihr Alltag aussieht und was in ihnen steckt. Wie soll ein Priester zu den Menschen

finden, wenn er das nicht weiß? Ich weiß nicht, ob dazu sein Studium genügt oder das, was er durchs Beichtgitter hört. Ich meine, es genügt nicht. Soll er ein bißchen in unseren Häusern verkehren, sich dort umschauen und mit uns reden...“ Die Menschen sehen die Einsamkeit vieler Priester und räumen ihr eine gewisse Berechtigung ein, aber sie wehren sich ebenso wie viele Priester dagegen, daß „sie sich zu einer chinesischen Mauer auswächst“. — „Wenn jener Mensch (der Priester) mir geholfen hat, so kann auch ich ihm — vielleicht — in irgendeiner Sache behilflich sein. Ich möchte, daß er weiß, er kann jederzeit zu uns kommen. Aber es fällt mir sehr schwer, das auszusprechen“ — hinter diesem Zugeständnis eines an der Umfrage Beteiligten verbirgt sich das ganze Dilemma.

Abbau der Barrieren

Es gilt, aus Isolation, Routine und sinnlos gewordenen überkommenen Formen herauszufinden, denn ohne eine echte Zusammenarbeit zwischen Laien und Priestern wird eine nachkonziliare Erneuerung auch des polnischen Katholizismus kaum möglich sein. Daß dieser Wille zum stärkeren Engagement bei vielen polnischen Laien vorhanden ist, davon dürfte dieses Umfrageergebnis zeugen. Wie sehr auch die Priester Polens das Bedürfnis nach engerer Verbindung zum Volke und die dabei zu überwindenden Schwierigkeiten verspüren, geht aus den Feststellungen des Jesuitenpaters Waclaw Niedźwiadek hervor: „... Man sagt, die Priester sollen aus den Sakristeien herauskommen und den Gläubigen entgegengehen. Man erinnert uns an die Schritte der Apostel und ihre Missionsreisen. Aber jene wandten sich ja nicht von den Menschen ab, als sie ihrem Meister folgten. Sie hörten nicht auf, Fische zu fangen, sie gaben ihre Sprache nicht auf... Doch wir? Auch wir sind aus dem Volke genommen, aber ganze Jahrhunderte haben daran gearbeitet, Barrieren zwischen uns und den anderen Menschen zu errichten...“

Aus dem Mittleren Osten

Präsenz der Christen und demographische Entwicklung in Indien

Demographische Angaben über ein Land wie Indien sind notwendigerweise stets veraltet, denn bei einem monatlichen Bevölkerungszuwachs von einer Million Menschen (etwa die Einwohnerzahl Münchens) eilt die Entwicklung der statistischen Erfassung weit voraus. Um so schwieriger und unsicherer sind Angaben über die Religionszugehörigkeit. Genaue Zahlen über den gegenwärtigen Stand lassen sich nicht gewinnen; statt dessen muß man ältere Statistiken in sinnvolle Beziehung zur allgemeinen Entwicklung setzen, um so einigermaßen zutreffende Schlüsse ziehen zu können. Regional beschränkte Einzeluntersuchungen erlauben ebenfalls begründete Vermutungen über die zu erwartenden Entwicklungstendenzen.

Aber auch die älteren Statistiken sind unvollständig und ungenau, was bei den Größenordnungen Indiens und seinen administrativen Möglichkeiten nicht erstaunlich ist. Bei der amtlichen Volkszählung werden die Faktoren für die Veränderungen der Bevölkerungsanteile der einzelnen Religionen nicht berücksichtigt (Quelle für die Indische Republik: Census of India 1961); somit läßt sich nicht ausmachen, ob der Zuwachs oder die Abnahme bei einer Religionsgemeinschaft die Wanderungsbewegung, die Fruchtbarkeitsquoten oder die Konversionen zur Ursache

haben. Deshalb verdient hier die kurze Studie von S. D'Souza, *Some demographic characteristics of Christianity in India*, in der internationalen Zeitschrift für Religionssoziologie, „Social Compass“ (T. XIII, Nr. 5—6, 1966, S. 415—429), besondere Aufmerksamkeit. Obwohl sich D'Souza auf Globalangaben über die Präsenz der Christen und die demographische Entwicklung beschränkt, lassen schon diese Angaben einige relevante Schlüsse zu. Daß besonders für Indien die Erfassung der Religionszugehörigkeit sehr bedeutsam ist, zeigt die historische Entwicklung: die Trennung Indiens und Pakistans im Jahre 1947, der Kaschmirkonflikt, die Autonomiebestrebungen der Sikhs und der Aufstand der Mizos in Assam haben alle ihre Ursache in den Auseinandersetzungen verschiedener Religionsgemeinschaften. Die Beachtung der Religionsverbreitung, des Wachstums und der geographischen Verteilung der einzelnen Glaubensgemeinschaften ist für Indien von politischer Bedeutung.

Allgemeine demographische Entwicklung

Man nimmt heute für die Indische Union etwa 500 Millionen Einwohner an. Im Jahre 1961 wurden noch etwa 438,9 Millionen gezählt (D'Souza, a. a. O., S. 416). In den zehn Jahren von 1951 bis 1961 war die indische Bevölkerung um 21,51% angewachsen. Während im Jahre 1921 unter britischer Herrschaft bei einer Volkszählung 248,1 Millionen erfaßt wurden (Staatslexikon, Freiburg 1959), beheimatet heute der indische Subkontinent auf 2,4% der Erdoberfläche 14% der Menschheit.

Dieser enorme Bevölkerungsanstieg wurde durch erfolgreiche Seuchenbekämpfung und die Verbesserung hygienischer Verhältnisse begünstigt, die im Vergleich zu 1921 die durchschnittliche Lebensdauer des Inders verdoppeln konnten. Während die damalige Lebenserwartung etwa 20 Jahre betrug, beträgt sie heute 40,60 Jahre für Frauen und 41,90 Jahre für Männer (D'Souza, a. a. O., S. 423). Zwischen 1951 und 1961 kamen jährlich 42 Geburten auf 1000 Einwohner (heute etwa 41, vgl. NCWC News Service, 27. 12. 66), während die Sterbeziffer auf 23 geschätzt wurde.

Trotz großer Anstrengung und vielfältiger Propaganda der Regierung ist es bislang nur in bescheidenem Ausmaß gelungen, die Bevölkerungsexplosion mit den Maßnahmen der Familienplanung einzudämmen (vgl. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28. 1. 67). Es ist das Ziel der Regierung, die Geburtenrate von 41 auf 25 zu senken (NCWC News Service, 27. 12. 66). Abgesehen von den beschränkten Anwendungsmöglichkeiten der üblichen Empfängnisverhütungsmittel bei den besonderen Voraussetzungen im indischen Volk, bieten das Heiratsalter der Frau und die Furcht vor Kinderlosigkeit im Alter besondere Probleme. Das Heiratsalter der Mädchen liegt bei 15,6 Jahren im Durchschnitt (bei den Christen etwas höher). Andererseits wird in weiten Kreisen der Dorfbevölkerung Kinderreichtum schlechthin als Segen betrachtet, denn solange von der Regierung keine Unterstützung bei Krankheit und Alter erwartet werden kann, sind Kinder die einzige Vorsorge. Die Regierung hat große Schwierigkeiten, mit rationalen Argumenten bei der Bevölkerung um Zustimmung für ihre Familienplanungskampagnen zu werben.

Das künftige Bevölkerungswachstum

Weder bei den Hindus, noch bei den Moslems stößt der Plan der Regierung zur Beschränkung der Geburtenzif-

fern auf eigentlich religiöse Widerstände. Allerdings kann die Regierung nicht mit Erfolg rechnen, solange bei einer Hindufamilie der erste Sohn nicht geboren wurde und ebensowenig dort, wo sich Hindus und Moslems gegenseitig in der Minderheit sehen. Doch kommt die Studie von D'Souza zur Feststellung: „Der einzige organisierte Widerstand gegen die Regierungspläne kommt in Indien praktisch nur von der katholischen Kirche“ (D'Souza, a. a. O., S. 425), was nicht bedeutet, daß der nichtorganisierte Widerstand nicht ungemein stärker ins Gewicht fällt. Allerdings wird die restriktive Einstellung auch dadurch verständlich, daß bisweilen von staatlicher Seite kein großer Unterschied zwischen mechanischen Mitteln, der Sterilisation und der Abtreibung (ebd. S. 426) gemacht wird.

Trotzdem wird die Bevölkerungsentwicklung auch für die Christen Indiens eine immer dringlicher werdende Gewissensfrage. Eine UN-Kommission hat im Jahre 1966 Berechnungen über die voraussichtlichen Bevölkerungszahlen angestellt (vgl. D'Souza, a. a. O., S. 426 f.). Demnach werden bei gleichbleibender Fruchtbarkeit im Jahre 1991 in Indien eine Milliarde Menschen leben; gelingt es, die Zuwachsrate zu vermindern, so wird immer noch bis 1991 mit einem Zuwachs bis zu 800 Millionen gerechnet; nur bei einer drastischen Einschränkung der Geburtenziffern darf man für 1985 die Zahl von 650 Millionen erwarten, wobei dann der Anteil der Kinder unter 15 Jahren 27% der Bevölkerung ausmachen würde. Angesichts der erschreckenden Unterernährung, der Wohnungsnot und der Arbeitslosigkeit erscheinen Vorschläge für periodische Enthaltbarkeit und selbst für die hormonalen Verhütungsmittel recht illusorisch. Die Einstellung des katholischen Bischofs von Quilon, der die Meinung vertrat, die Ursache für die Schwierigkeiten Indiens seien nicht in der Übervölkerung zu suchen, sondern in den Fehlern der Regierung in Wirtschaftsfragen (vgl. NCWC News Service, 29. 12. 66), bleibt zumindest problematisch.

Der Anteil der Christen

Während sich die Bevölkerung Indiens in den Jahren 1951 bis 1961 um 21,51% vermehrte, stieg die Zahl der Christen um 27,38% im gleichen Zeitraum. Die Geburtenquoten der Christen zeigen aber nicht den gleichen Anstieg, so daß die Zunahme der Zahl der Christen zu einem Teil auf die Konversionen zurückgeführt werden muß. Trotzdem bleibt das Christentum in Indien als drittgrößte Religionsgemeinschaft eine Minderheit von nicht einmal 2,5%. Die Religionsstatistik von 1961 gliedert sich folgendermaßen (vgl. a. a. O., S. 416):

Religion	Absolute Mitgliederzahl	Bevölkerungsanteil
Hinduismus	366 502 878	83,51 %
Islam	46 939 357	10,69 %
Christentum	10 726 350	2,44 %
Sikhs	7 845 170	1,79 %
Buddhisten	3 250 227	0,74 %
Dschainas	2 027 267	0,46 %
Andere (Juden, Parsen, Naturreligionen)	1 606 964	0,37 %
Gesamtbevölkerung	438 898 213	100,00 %

Verglichen mit dem Zensus von 1951, weisen die Buddhisten in diesen zehn Jahren das größte prozentuale Wachstum auf. Ihre Mitgliederzahl hat sich von 180 000 auf fast 3,25 Millionen erhöht. Eine wesentliche Ursache

dafür sind die Übertritte der hinduistischen Parias, die durch den Konfessionswechsel der Kastendiskriminierung ausweichen wollen (vgl. „Informationen zur politischen Bildung“, Folge 117, März/Mai 1966, S. 9). Das Anwachsen des Islam erklärt der Zensus von 1961 mit der Einwanderung aus Pakistan, besonders in Assam. Von der Gruppe „Andere“ haben in dem erfaßten Zeitraum etwa 600 000 ihre Religion zugunsten der sechs wichtigsten Gemeinschaften gewechselt. Das Christentum steht im prozentualen Wachstum an zweiter Stelle (vgl. D'Souza, S. 417):

Religion	prozentualer Bevölkerungsanteil 1951	prozentualer Bevölkerungsanteil 1961	prozentuales Wachstum
Buddhismus	0,5	0,74	1670,71
Christentum	2,35	2,44	27,38
Islam	9,91	10,69	25,61
Dschainas	0,45	0,46	25,17
Sikhs	1,74	1,79	25,13
Hindus	84,98	83,51	20,29
Andere	0,52	0,37	— 13,07

Eine genauere Unterteilung für die christliche Religionsgruppe findet sich in Bilan du Monde 1964 (Bd. II, S. 461 ff.). Nach den dort verarbeiteten Zählungen aus den Jahren 1958 bis 1961 zählt Indien 4 120 100 Katholiken des lateinischen Ritus (dazu 78 700 Katechumenen) mit 4419 Priestern, von denen 3173 Einheimische sind. Dazu kommen die 215 300 Katholiken Goas und Damãos, die von 660 Priestern betreut werden. Unierte Katholiken sind ferner 1 479 500 Christen des chaldeo-malabarischen Ritus (1527 Priester) und 124 400 des syro-malankarischen Ritus (210 Priester).

Die nichtkatholischen orientalischen Kirchen Indiens zählen etwa 800 000 Jakobiten und 175 000 Thomaschristen; dazu kommen die etwa 10 000 Syro-Malabaren mit chaldäischem Ritus. Der 1913 gegründete indische National Christian Council umfaßt 113 protestantische Kirchen und Organisationen. Die größte Gruppe bildet die South India United Church mit über einer Million Mitgliedern, gefolgt von der United Church of North India and Pakistan mit etwa 500 000 Gläubigen. Die Anglikaner (allerdings einschließlich Pakistan, Birma und Ceylon) umfassen 250 000 Mitglieder und die Föderation der evangelisch-lutherischen Kirchen Indiens 450 000. Kleinere, aber wirksame Gruppen bilden zum Beispiel die Methodisten, die Baptisten und die Mennoniten.

Während also 2,44% der indischen Bevölkerung sich zum Christentum bekennen, gehören davon über die Hälfte der katholischen Kirche an (55,37%). Das sind 1,37% der Gesamtbevölkerung Indiens.

Nach der Unabhängigkeit erfolgte die Ausweisung der fremdländischen Missionare aus Indien. Dieser Maßnahme lagen nationalistische Vorstellungen zugrunde, nach denen das Christentum als „ausländische Religion“ abgestempelt wurde. Jedoch konnte dieser Vorwurf durch Anpassung der Liturgieformen und der Methoden der Pastoral an die indische Mentalität abgeschwächt werden.

Geographische Verteilung

Die geographische Verteilung der indischen Christen muß von der Missionierungsgeschichte her verstanden werden. So sind die stärksten Zentren im Süden zu finden, wo schon im dritten Jahrhundert und vielleicht schon früher die Christianisierung einsetzte. Die Portugiesen brachten das Christentum im 16. Jahrhundert nach Goa. Im 19. Jahr-

hundert waren die Schwerpunkte katholischer und protestantischer Missionen im Norden zu finden, und zwar besonders bei den Stammesverbänden und den niederen Kasten. Heute ist das Christentum aber nicht auf die unteren Volksschichten beschränkt. Entsprechend der Fünf-Zonen-Einteilung des Zensus verteilen sich die Christen folgendermaßen:

Zone	Christenzahl
Süden	7 300 637
Osten	2 032 618
Westen	652 421
Zentrum	289 955
Norden	205 407

Allerdings zeigen einige Einzelstaaten einen prozentualen Bevölkerungsanteil der Christen, der den Durchschnitt der Zone weit übersteigt. So liegt Nagaland, der einzige indische Staat mit einer christlichen Mehrheit (52,98%) im Osten. Welche politische Bedeutung der Religionsverteilung zukommen kann, zeigen die Unabhängigkeitsbestrebungen der Mizos. Während im Staat Assam (Ostzone) die Christen nur einen Bevölkerungsanteil von 6,44% ausmachen, bilden in den von den Mizos bewohnten Teilen dieses Staates die Christen 86,64% der Bevölkerung, und es besteht eine klare Beziehung zwischen Religionszugehörigkeit und Autonomiebestrebungen. Im Südstaat Kerala sind 21,22% der Bevölkerung Christen. Gleichzeitig ist aber Kerala die Hochburg des indischen Kommunismus (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 65 f.).

Für die Staaten Indiens, in denen ein sehr geringes Wachstum oder gar ein Rückgang des Christentum festzustellen ist (Uttar Pradesh zum Beispiel zeigt eine Abnahme von 18%, Goa, Damão und Diu von 3%), sind die Ursachen zumeist in der Auswanderung zu sehen, besonders viele christliche Anglo-Indier haben seit der Unabhängigkeit das Land verlassen. Vermutlich trifft dieselbe Ursache auch für die ehemals portugiesischen Kolonien zu.

Christentum und Urbanisierung

Von den indischen Christen leben 23,67% in Städten; nach ihrem relativen Anteil an der Stadtbevölkerung liegen sie somit an dritter Stelle nach den Dschains (53,94%) und den Moslems (27,05%). Es folgen die Buddhisten (20,34%), die Sikhs (18,37%) und an sechster Stelle die Hindus mit 16,46% städtischer Bevölkerung. An letzter Stelle stehen die Restgruppen mit 10,45%.

Die Aufstellung über das Verhältnis von männlichen zu den weiblichen Einwohnern in den Städten ergibt für die Christen das günstigste Ergebnis unter den sechs Hauptreligionen. Während die Christen in der Regel ihre Frauen mit in die Stadt nehmen, wenn sie dort eine Arbeit gefunden haben, ist es bei den anderen Religionsgemeinschaften oft der Fall, daß die Frau bei der Großfamilie auf dem Lande bleibt. Während also bei den Christen 100 Frauen unter der Stadtbevölkerung nur 105 Männer gegenüberstehen, sind es bei den Hindus 120 und bei den Sikhs sogar 126.

Nach der Zoneneinteilung des indischen Zensus weist der Westen den höchsten Anteil an urbanisierten Christen auf, nämlich 69,63%. Es folgen die Zentralzone mit 40,80%, der Norden mit 38,71%, der Süden mit 22,16% und der Osten mit nur 11,43%.

Christen als Bildungsträger

Ebensowenig wie der Zensus Angaben über die Aufteilung des indischen Christentums in die einzelnen Konfessionen oder über die wirtschaftliche Stellung der einzelnen Religionsgruppen macht, ebensowenig geht aus den Erhebungen hervor, in welchem Zahlenverhältnis Bildung bzw. Analphabetismus und Glaubensgemeinschaften stehen. Trotzdem läßt sich eine Beziehung feststellen zwischen der Zahl der anwesenden Christen einer Region und dem Bildungsstand. Nach der Zonenaufteilung ergibt sich folgendes Bild (vgl. D'Souza, a. a. O., S. 422):

Zone	Personen mit Schulkenntnissen	prozentualer Anteil in der Zone	prozentualer Christenanteil
Süden	32 260 707	29,18	6,60
Osten	26 401 649	23,25	1,78
Westen	12 279 336	20,38	1,08
Norden*	8 607 389	18,96	0,38
Zentrum	18 458 045	17,39	0,27

* ohne Delhi (bei 0,42% Christen besitzen 20,85% Schulbildung)

Daraus geht hervor, daß mit dem prozentualen Bevölkerungsanteil der Christen die Bildungsquoten der Gesamtbevölkerung ansteigen. Die Wirkungen, die vom Bildungsbemühen der Christen ausgehen, übersteigen also die Zahl der Christen selbst, die in der betreffenden Zone leben. Das ist nicht erstaunlich, wenn 8 bis 10% der höheren Schulen, Colleges und Lehrerbildungsanstalten von Christen geleitet werden. So unterstanden 1954 46 Colleges, 448 höhere Schulen, 553 Mittelschulen und 103 Lehrerbildungsanstalten dem National Christian Council. Die Katholiken leiteten 1964 59 Colleges, 899 höhere Schulen, 1228 Mittelschulen und 4877 Volksschulen. „Diese Zahlen zeigen deutlich, daß die Wirkkraft der christlichen Bevölkerungsgruppe viel bedeutender ist, als es ihrer numerischen Stärke entspricht“ (D'Souza, a. a. O., S. 422). Das wird auch durch die Ergebnisse einer Einzelstudie bestätigt, die unter Mitwirkung der UN in Mysore durchgeführt wurde. Demnach liegt der prozentuale Anteil an den Analphabeten bei den Christen erheblich niedriger als bei den Hindus und Moslems. Ebenso liegt das Bildungsniveau trotz der relativ „primitiven“ Stammesverhältnisse bei den christlichen Mizos weit über dem indischen Gesamtdurchschnitt (440 Personen mit Schulbildung auf 1000 Einwohner gegenüber 240:1000) und selbst mit dem günstigen Großstadtverhältnis Delhis (527:1000) und mit Kerala (468:1000) fällt der Vergleich nicht ungünstig aus.

Wegen der eingangs erwähnten Schwierigkeiten bleiben Aufstellungen über den Anteil der Religionsgruppen am Bevölkerungswachstum recht unzuverlässig. Gewisse Hinweise aber kann die von D'Souza erwähnte Mysore-Studie vermitteln. Mit der Quote von 4,7 lebendgeborenen Kindern auf eine verheiratete Mutter liegen die Christen geringfügig unter der Zahl der Hindus und Moslems. Innerhalb der erfaßten Christen nimmt die Zahl der Kinder mit der Verwestlichung ab, wie sich an den drei Gruppen der in Indien lebenden Christen ablesen läßt, nämlich den Europäern, den Anglo-Indiern und den indischen Christen. Für die Kinderzahl bei den indischen Christen spielt natürlich auch das höhere Heiratsalter der Frau eine wesentliche Rolle (zwischen 1918 und 1927 betrug es 17,3 Jahre). Und außerdem folgen die Christen dem allgemeinen Trend der Verringerung der Kinderzahl bei steigender Bildung. Aber eindeutige Ergebnisse sind vorerst nicht erkennbar.

Erster Kongreß des lateinamerikanischen Laienapostolates

Eine Randnotiz im zweimonatlich erscheinenden Bulletin des lateinamerikanischen Verbindungszentrums der Internationalen Katholischen Organisationen (Centro de Enlace Latinoamericano de las Organizaciones Católicas) machte unbeabsichtigt auf eines der schwersten Hindernisse im Organisationswesen des Kontinents aufmerksam. Bis sieben Tage vor Beginn des lange vorbereiteten und Ersten Lateinamerikanischen Kongresses für das Laienapostolat, hieß es da, hatten sich nur die Delegationen von drei lateinamerikanischen Ländern und vier internationalen katholischen Organisationen angemeldet. Und zum Beginn des Kongresses, der vom 7. bis 12. Oktober 1966 in Buenos Aires tagte und über den wir aus Raumgründen erst jetzt berichten können, lagen aus genau drei der dreizehn teilnehmenden Länder die Antworten der vorbereitenden Fragebogen zum Thema des Kongresses vor, der sich mit der neuen Sicht der Sendung der Laien, der Kirche in der gegenwärtigen Welt und der lateinamerikanischen Realität beschäftigte.

Es gehört unmittelbar zu dieser Realität, daß der Lateinamerikaner sich kaum nach dem europäischen Verständnis „organisieren“ läßt. Es gehört dazu, daß sich die hispanoamerikanische Mentalität und der indoamerikanische Charakter fast instinktiv gegen die Erkenntnis wehren: eine pluralistische Gesellschaftsordnung und eine funktionelle Zivilisation ist ohne ein Mindestmaß an Organisation weder aufzubauen noch aufrechtzuerhalten.

Resolution ohne Einstimmigkeit

Der Erste Lateinamerikanische Kongreß für das Laienapostolat litt an dem chronischen Mangel an exakter Organisationsfreude und an Organisationstalent, um die man Mitteleuropäer beneidet, deren Schematas man aber keinesfalls zu übernehmen wünscht. Andererseits kam ihm die Spontaneität zugute. Seine Resolutionen spiegeln in ihrer wenig systematischen Zusammenfassung die Situation, der sich das Laienapostolat in Lateinamerika gegenüber sieht. Sie sind nicht abgesichert, nicht sorgfältig vorgefertigt, ausgefeilt und einstimmig verabschiedet. Es sind lateinamerikanische Beschlüsse, in denen vermerkt ist, wenn ein Teil der Delegierten zu dieser oder jener Frage bis zum Schluß eine andere Auffassung vertrat. Und statistische Daten über den Mitgliederstand der 25 wichtigsten katholischen Laienorganisationen fehlen völlig. Dafür freilich mangelt es im Kongreßreport, den das letzte Bulletin des Centro de Enlace herausgab, nicht an blumenreichen Schilderungen von — mitteleuropäisch gesehen — Nebensächlichkeiten. Das Menschliche hat Raum zwischen nüchternen Fakten und harten Kritiken. Zum Verständnis der Andersartigkeit als Voraussetzung zur Urteilsbildung und zum Versuch einer Interpretation lateinamerikanischer Vorgänge sei erwähnt, daß der Leser des Kongreßberichtes erfährt, welchen Tango die argentinische Delegation zum Abschluß sang, wo der Erfriechungsstand errichtet war, wann man täglich vor einer Ikone der Schwarzen Madonna den Rosenkranz für den Weltfrieden betete usw.

Unter den 250 Delegierten aus 13 Ländern Lateinamerikas waren 14 Bischöfe. Doch selbst der Vorsitzende für das Laienapostolat im Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM), Bischof José Dammert von Cajamarca (Peru), saß nicht mit am Direktionstisch des Kongresses.

Auch in der Namensliste des Organisationskomitees und des Sekretariates für die Koordination taucht kein Name jener Bischöfe auf, die als Vertreter ihres Episkopats und Verantwortliche für das Laienapostolat in ihren Landesbischofskonferenzen am Kongreß teilnahmen. Es scheint, als wollte man demonstrieren, wie ernst man es mit der Forderung nach der Mündigkeit der Laien meine.

Warnung vor „revanchistischem“ Laizismus

Verantwortlich für die Vorbereitung und Organisation des Kongresses zeichnete das Interamerikanische Sekretariat der Katholischen Aktion (Sitz: Santiago de Chile) und COPECIAL, das römische Ständige Komitee der Internationalen Kongresse für das Laienapostolat, unter dem Vorsitz von Juan Vázquez, dem Präsidenten der argentinischen Delegation und Leiter des Centro de Enlace. Manuel N. J. Bello wurde zum Präsidenten des Kongresses gewählt. Auch er ist Argentinier, Vorsitzender des Nationalen Koordinationsrates für die Organisation des Laienapostolates und des Argentinischen Zentralrates der Katholischen Aktion. Generalsekretär des Kongresses war Juan Vázquez. Die Vizepräsidenten stellten die Internationale Katholische Arbeiterjugend (JOC) durch ihren Generalsekretär für Lateinamerika, Gerardo Barbosa, und die uruguayische Delegation durch Prof. Antonio Pérez Garcia, Mitglied der Erzbischöflichen Kommission für die pastorale Bildung in Montevideo. Die Frauen waren durch Elena Cumella, die lateinamerikanische Generalsekretärin der Weltunion der Katholischen Frauenorganisationen, am Vorstandstisch des Kongresses vertreten. Auch drei der 13 Länderdelegationen, Bolivien, Kolumbien und Venezuela, wurden von Frauen angeführt. Vertreter weiblicher Laienorganisationen waren 44 der insgesamt 105 Länderdelegierten aus Argentinien, Bolivien, Brasilien, Chile, Ekuador, El Salvador, Kolumbien, Mexiko, Panama, Paraguay, Peru, Uruguay und Venezuela. Die kleinen mittelamerikanischen Länder, wie Costa Rica, Guatemala, Guayana, Honduras, Kuba, Nicaragua und Surinam, hatten keine Delegationen zum Kongreß gesandt. Die internationalen katholischen Organisationen waren durch eigene Delegierte vertreten.

Wer mit dem Aufbau der straff hierarchisch gegliederten Organisationen der Katholischen Aktion in Südeuropa und Lateinamerika vertraut ist, wird verstehen, warum in den Kongreßbeschlüssen dem Klerikalismus in den Laienbewegungen so entschieden der Kampf angesagt wurde. Ausgehend von der Feststellung, daß in den meisten Ländern des Kontinents die Hierarchie die Führungen der Laienorganisationen ernennt und ihnen die Strukturen vorschreibt, wird eine stärkere Unabhängigkeit gefordert. Das Meinungsübergewicht der Kleriker in den Aktionen der Laienbewegungen, so wird gesagt, sei schwer überwindbar, denn „die Laien sind nicht selbstbewußt, nicht reif und nicht mutig genug, um sich für ihre eigenen Anliegen zu schlagen.“ Bis heute könnten sie auch schwerlich das Bewußtsein ihrer Verantwortung entwickelt haben, da sie erzogen und geformt wurden in einer Sicht der Trennung von Kirche und Welt. Vor einer „revanchistischen“ Haltung, einem Umschlag in Laizismus wird gleichzeitig gewarnt. Der Kongreß empfiehlt den Bewegungen der Laien eindringlich, ihre Statuten, internen Strukturen und ihre Arbeitsweise so der neuen Sicht der Stellung und Sendung der Laien anzupassen, daß Laien tatsächlich die volle Verantwortung und Leitung ihrer eigenen Organisationen übernehmen können.

Gefahren des „hauptberuflichen“ Katholizismus

Einer ebenso unnachsichtigen Kritik wird der „profesionalismo apostólico“ unterzogen, eine Erscheinung, die wir mit „hauptberuflichem“ Katholizismus umschreiben könnten. Nur eine Minderheit der Verantwortlichen in den katholischen Laienbewegungen, heißt es, sei sich der Verpflichtung bewußt, in jedem Laien seine apostolische Verantwortung zu erwecken. Das Laienapostolat präsentiere sich als Vorrecht einer ausgesuchten Minderheit. Die Reform müsse bei der Sprache einsetzen (bei dem auch bei uns nicht unbekanntem Jargon des organisierten Berufskatholizismus). Man ruft zur notwendigen Vereinfachung in der Organisationssprache, zur Verständlichkeit für die Mehrheit der passiven Katholiken.

Die Resolution fährt fort: „Im allgemeinen haben die apostolischen Bewegungen eine Erscheinungsform der Eroberung und Herrschaft und nicht des Dienstes.“ Die triumphalistische Haltung sei ein ernstes Hindernis, den göttlichen Wert des Humanen zu erkennen und ihm seine Eigenständigkeit zu belassen. Das Laienapostolat, das klar seine Mission in der Welt sehe, müsse lernen, der Versuchung zu widerstehen, sich der Welt für seine eigenen Zwecke zu bedienen. Von seiten einer Reihe Christen, die durch Wandlungen in den gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnissen ihre Privilegien schwinden sehen, sei eine passive Haltung oder auch eine panische Furcht gegenüber neuen Strukturen festzustellen. Ebenfalls vermerkt wird in den Beschlüssen, daß einzelne Katholiken aus dem Milieu der Privilegierten, die früher teilhatten an den gegenwärtigen Ungerechtigkeiten, heute den Strukturwandel fördern. Obwohl ihre Prozentzahl noch gering ist, berechtige sie zu Hoffnungen.

Katholischer Kontinent?

Abschließend heißt es zur neuen Mission der Laien in der Kirche: „In Lateinamerika gibt es einen echten weltanschaulichen Pluralismus, obwohl sich die Einwohner fast einheitlich zum katholischen Glauben bekennen . . . Es ist gut, sich bald die Frage zu stellen, bis zu welchem Punkt man weiter von katholischen Nationen sprechen kann, wenn das Christentum vor allem als Entscheidung einer Person verstanden werden muß und nicht mehr als Beitrittserklärung zu einem ganzen System von Ideen und Ideologien. Man kann nicht von katholischen Ländern auf rein quantitativer Grundlage sprechen.“ Für die Laienorganisationen gelte es, den Pluralismus anzunehmen, den Dialog mit Minderheiten zu eröffnen und seinerseits auf traditionelle Privilegien zu verzichten.

Die Arbeitskreisergebnisse und Beschlüsse zum zweiten Thema des Kongresses spiegeln die Meinung der führenden Laien im lateinamerikanischen Katholizismus zur Stellung der Kirche in der gegenwärtigen Welt. Sie umreißen die Versäumnisse der Kirche in der Konfrontation mit den vordringlichen Bedürfnissen des Kontinents und versuchen, Leitlinien zu legen. Kritisiert wird die „typische Haltung der Katholiken“, mit einem „negativen Paternalismus und Gefühlen des Mitleids“ auf die sozialen Probleme zu reagieren. Der Katholizismus habe weithin die Schwere der sozialen Frage verkannt und finde noch heute häufig keine adäquate Antwort. In vielen Fällen sei die Kirche noch immer sozial-politisch und kulturell an Personen und Institutionen gebunden, die kein soziales Verantwortungsbewußtsein hätten. Die Regierenden der lateinamerikanischen Nationen seien zwar Christen, arbeiteten und entschieden aber häufig

nicht als Christen. Die Anklagen gegen den Katholizismus seien gerechtfertigt: „Noch immer ist der Christ nicht in die Welt eingefügt, um sie zu wandeln und an der Sozialreform mitzuarbeiten.“ Zu viel Kraft werde noch in Arbeiten investiert, die sich darauf beschränken, das Schlechte zu vertuschen. „Theoretisch und hohl ist es, nur von der Würde der menschlichen Person, ihren Rechten und Pflichten zu sprechen, ohne ihre Bedürfnisse anzuerkennen.“

Respekt vor anderen Konfessionen

Entsprechend wird ein Mentalitätswandel im organisierten Laienapostolat gefordert, eine Orientierung auf die soziale Realität im Kontinent und die Möglichkeiten der Neuordnung. Hervorgehoben wird, daß die Bildung des sozialen Gewissens alle Klassen, auch die Oberschicht, erreichen müsse. Die Delegierten sprechen Katholiken das Recht ab, „in katholischen Bewegungen mitzuarbeiten, wenn sie es unterlassen, selber Gerechtigkeit zu üben“. Die internen Strukturen des Laienapostolats sollen befreit werden von Denkweisen und Arbeitsmethoden, die zu retten versuchen, was notwendig gewandelt werden muß, soll in Lateinamerika das Ziel einer gerechten Gesellschaftsordnung mit allen und für alle erreicht werden. Betont wird die Verpflichtung der Katholiken, in allen Organisationen und Institutionen mitzuarbeiten, die in der Politik, Wirtschaft und Gesellschaft entscheidend sind. Wo nicht dergleichen konfessionell geprägte authentische Einrichtungen bestehen, soll davon abgesehen werden, zusätzlich katholische Organismen zu gründen. Um das fundamentale Problem des Kontinents, die Entwicklung seines natürlichen Reichtums gegen Hunger, Elend, Wohnungsnot, Arbeitslosigkeit usw. voranzutreiben, bedürfe es einer intensiven Zusammenarbeit aller nationalen und internationalen Kräfte. Hingewiesen wird in diesem Zusammenhang auf die noch lange nicht erschlossenen Möglichkeiten der ökumenischen Arbeit in Lateinamerika. „Der Respekt vor der Arbeit einiger christlicher Konfessionen“, heißt es wörtlich, „gebietet die Anerkennung, daß sie ein wahrhaft christliches Zeugnis gegeben haben“.

Familienprobleme nicht aufgeworfen

Eingehend auf einige der ursprünglichen Erziehungsfelder zum christlichen Leben und Laienapostolat, sprechen die Kongreßbeschlüsse konkret über Familie, Schule, Liturgie und Beruf. Auffallend dabei ist, daß die beherrschenden Probleme, z. B. der lateinamerikanischen Familien, mit keinem Satz erwähnt werden. Nichts wird gesagt zur Frage der Geburtenregelung, der erschreckend hohen Zahlen kirchlich illegitimer Ehen in Lateinamerika und der Kinder, deren Eltern nicht verheiratet sind. Kein Wort fällt zur Situation der Indiofrau, deren Rolle weithin der eines gedrillten, abgestumpften Haustieres gleicht. Vergeblich sucht man auch die Aufnahme wenigstens einiger der vorhandenen soziologischen und religionssoziologischen Daten über die Familie in Lateinamerika. Da im organisierten Laienapostolat des Kontinents die Christliche Familienbewegung eine bedeutende Stellung einnimmt, ihre Vertreter und die der katholischen Frauenorganisationen nicht weniger stark in den Arbeitskreisen präsent waren als die der Arbeiterbewegungen, Studentenorganisationen, berufsständischen Verbände usw., läßt sich diese Unterlassung wohl nur auf die unpräzise Vorbereitung des Kongresses zurückführen. Hier wurde eindeutig eine Chance der Information und der Gewissens-

bildung versäumt. Mit allgemeinen Sätzen über die Bedeutung der Familie als ursprünglichste Erziehungsinstitution ist den bedrängten Eltern Lateinamerikas wenig gedient. Und mit einigen Phrasen über ihre Funktion verstößt man einige Seiten nach der Forderung, das Umdenken im organisierten Katholizismus mit einer neuen Sprache einzuleiten, gegen die eigenen Erkenntnisse. Die einzig konkrete Feststellung in diesem Abschnitt der Beschlüsse ist ein Vermerk zur Struktur verschiedener Laienorganisationen, die organisatorisch trennen, „was Gott vereinigt hat“ — nämlich die Familie als Familie. Im Abschnitt über das katholische Erziehungswesen wurde dagegen eine geschliffene Lupe angesetzt. Das Ergebnis: Die katholische Erziehung habe im allgemeinen ihr Ziel verfehlt. Apostolisch gesinnte Christen würden durchschnittlich nicht auf den katholischen Kollegien und Universitäten herangebildet. Und in Klammern wird vermerkt, aus den staatlichen Schulen kämen bessere Laienapostel. Als Ursache wird u. a. genannt, daß sich noch heute die meisten der katholischen Erziehungseinrichtungen vornehmlich der Bildung von Kindern aus der Oberschicht widmen. Freilich gelte das nicht für das katholische Volksschulwesen. An das höhere Schulwesen der Kirche und die katholischen Universitäten wird die eindringliche Bitte gerichtet, sich den sozialen Problemen zu öffnen. Außerdem wünschen die Führungskräfte des lateinamerikanischen Katholizismus eine grundlegende Revision der Erziehungsmethoden, die bisher vorwiegend darauf zielen, Individualisten ohne soziale Bindungen zu bilden. Ein Teil der Delegierten sprach sich auch dafür aus, der Zahl der Priester als Lehrer an den katholischen Kollegien zu beschränken. Ihre Arbeit könne von kompetenten Laien übernommen werden. Die Geistlichen würden dringender als Mitarbeiter in den Jugendbewegungen, besonders in der Landjugend, und der Studentenseelsorge an den staatlichen Universitäten benötigt. — Die Beschlüsse zur Liturgie und zur Arbeitswelt wiederholen nur Konzilsthesen.

„Internationale Hilfe beseitigt Ungerechtigkeit nicht“

Mit der wirtschaftlichen und sozialen Situation in Lateinamerika und der Frage der staatsbürgerlichen Bildung befaßten sich die Delegierten am letzten Tag des Kongresses. Auch hier ist die Tatsache der Unterentwicklung des Kontinents Ausgangspunkt der Überlegungen. „Die allgemeinen negativen Erscheinungen in Lateinamerika sind wie folgt zu umreißen: Es gibt wenige Bevorzugte und viele Notleidende, hemmenden Individualismus und Desorganisation, anachronistische Strukturen der Wirtschaft und Sozialpolitik, ungerechte Verteilung des Einkommens, übermäßige Hoffnung auf staatliche Aktionen . . . Die hungernde Masse ist sich ihres ungerechten Randdaseins bewußt, während sie aufmerksam verfolgt, daß man die internationale Hilfe, besonders die Mittel der Allianz für den Fortschritt, in Institutionen schüttet, ohne dabei den sozialen Ungerechtigkeiten abzuweichen.“ Leider wird diese harte Kritik der führenden Laien im lateinamerikanischen Katholizismus in den Resolutionen nicht mit exakten Daten belegt. So bleibt die Frage, ob einfach Schlagzeilen der durchweg antiamerikanischen Presse Lateinamerikas in die Beschlüsse eingingen oder ob eingehende Untersuchungen vorlagen, die diesen Passus im Schlußkommuniqué rechtfertigen. Die Gefahr der gewaltsamen Revolutionen als Explosion der unterdrückten Masse der lateinamerikanischen Bevölkerung wäre

vom Kongreß wahrscheinlich sinnvoller den Wirtschaftsführern und Politikern im eigenen Haus ins Stammbuch geschrieben worden. Die Tendenz, schwere Mangelerscheinungen und Fehlhaltungen in den eigenen Grenzen vor die Haustür zu verlagern, ist häufig im Katholizismus des Kontinents zu beobachten und bleibt allzu durchsichtig. Zumindest sollte, der Objektivität halber, dann gleichzeitig ein Stein auf die Korruption in den eigenen Regierungen, auf den hypertrophen, bestechlichen Beamtenapparat, auf die Folgen der vielen erfolglosen Sozialrevolutionen und dergleichen mehr fallen. Das machte die Sache und die Sorge glaubwürdiger.

Soziale und wirtschaftliche Reformen

Zur Verbesserung der Produktion in Lateinamerika schlägt der Kongreß eine Landreform vor, die gleichzeitig mit einer technischen Reform Hand in Hand geht. Die industrielle Entwicklung müsse das einheimische Handwerk durch Industrie ergänzen. Hier sei der Ansatzpunkt für die Erschließung des Landesinneren. Die Beschlüsse drängen weiter auf internationale Handelsabkommen, zu denen bis heute erst magere Ansätze vorliegen, und auf größere finanzielle und technische Hilfe des Auslands. Zur Besserung der wirtschaftlichen Lage allgemein wird der ernsthafte und gründliche Kampf gegen die Inflation genannt, die Notwendigkeit einer stabilen Lohnpolitik und einer unbürokratischen Sozialhilfe betont. Eine neue Verteilung des Eigentums, besonders des Eigentums an Produktionsmitteln, die Einführung des Mitbestimmungsrechts der Arbeiter und ihrer angemessenen Gewinnbeteiligung ist ebenfalls in die Resolutionen aufgenommen. Um diesen Zielen Stück für Stück näherzurücken, heißt es weiter, sei im Katholizismus ein Mentalitätswandel und im organisierten Katholizismus überdies eine Wandlung in der Bildungskonzeption erforderlich. Überprüft werden müßten vor allem gewisse Aspekte der katholischen Naturrechtslehre. In bezug auf das Privateigentum und den Besitz von Produktionsmitteln und Bodeneigentum scheine eine Revision unausweichlich. Zusammenfassend wird vermerkt: Soziale und wirtschaftliche Reformen seien nicht für die Notleidenden zu bewerkstelligen, sondern mit ihnen — unter Einbeziehung ihrer eigenen Kräfte. Die chilenische Caritas hat hier bereits erfolgreich den Weg gewiesen: Sie verlagerte ihre Betreuungsarbeit auf Selbsthilfeprogramme. Die Empfänger der Caritashilfe sind zur Mitarbeit an kommunalen Aufbauprojekten verpflichtet, z. B. Schul-, Brücken-, Straßenbau usw.

Mangel an staatsbürgerlicher Bildung

Als besonders entwicklungsbedürftig wurde von den Kongreßteilnehmern die staatsbürgerliche Haltung der lateinamerikanischen Katholiken angesehen. Bisher, so ist in den Beschlüssen ausgeführt, sei die staatsbürgerliche Erziehung und Bildung nicht selbstverständlicher Bestandteil der katholischen Organisationen gewesen. Sie müsse es werden. Es fehle dem Katholizismus auch an Methoden für diese dringende Bildungsarbeit. Die bürgerlichen Verhaltensweisen der Katholiken in Lateinamerika seien keineswegs immer mit der christlichen Moral zu vereinbaren. Beim Namen nennt das Kommuniqué z. B. hier die allgemein übliche Praxis der Steuerhinterziehung. Die Delegierten bedauerten, daß es den neuen Demokratien in Lateinamerika an wirksamen Kontrollorganen

mangele. Sie regten die Gründung von Organismen und Institutionen an, die politische Kontrollfunktionen wahrnehmen können. Da die Christlichen Gewerkschaften nicht Mitglied des Dachverbandes der Katholischen Organisationen sind, findet ihre entscheidende Rolle in der Innen-, Wirtschafts- und Sozialpolitik Lateinamerikas im Schlußkommuniqué des Ersten Lateinamerikanischen Kongresses für das Laienapostolat keine Erwähnung. Es ist auch nicht die Frage aufgeworfen worden, in welcher Beziehung die Christlichen Gewerkschaften zu den Organisationen des Laienapostolats in Lateinamerika stehen sollen. Der Katholische Unternehmerverband z. B. ist jedenfalls im Dachverband des organisierten Laienapostolates vertreten.

Als Sitz des Interamerikanischen Sekretariates der Katholischen Aktion wurde für weitere vier Jahre Santiago de Chile bestätigt. In das Direktionskomitee sind von den stimmberechtigten Nationalpräsidenten der Katholischen Aktion die Präsidenten der Nationalräte der Katholischen Aktion von Argentinien, Brasilien, Chile, Mexiko und Venezuela gewählt worden.

Ökumenische Nachrichten

Die erste ökumenische Bibelübersetzung

Als Kardinal Bea zu Beginn der diesjährigen Gebetsoktav für die Wiedervereinigung der Christen über Radio

Vatikan vor einer gewissen Ungeduld warnte und daran erinnerte, daß dieses Unternehmen alle menschlichen Gaben und Kräfte übersteigt, war wenige Tage vorher, am 16. Januar 1967, im großen Auditorium der Pariser Sorbonne, das nur für große Gelegenheiten geöffnet wird, eine außerordentliche ökumenische Initiative feierlich begangen worden: die Veröffentlichung des ersten Buches einer ökumenischen Bibelübersetzung, des Römerbriefes, dessen Erklärung durch Martin Luther ein wesentlicher Grund der Glaubensspaltung wurde. Jetzt ist er durch ein Team reformierter und katholischer Exegeten, assistiert von Orthodoxen, völlig neu und völlig übereinstimmend übersetzt und mit einer überreichen Fülle ebenfalls gemeinsam verfaßter wissenschaftlicher Erklärungen des schwierigen Textes, zuweilen im Umfang bibeltheologischer Exkurse zu den Hauptbegriffen der Lehre des Apostels, versehen worden.

Ein weitgespannter Hintergrund

Diese Tat, die ein Sich-Schließen einer Wunde der Spaltung dokumentiert, hat einen weitgespannten Hintergrund. Eine Woche vor der kirchengeschichtlichen Publikation hatten sich in Rom Vertreter des Weltbundes der Bibelgesellschaften, u. a. Generalsekretär O. Beguin und der Generalsekretär der Britischen Bibelgesellschaft J. H. Watson, mit Experten des Sekretariates für die Einheit der Christen getroffen, darunter Msgr. Jan Willebrands, W. M. Abbot SJ und andere katholische Exegeten. Kardinal Bea hatte vor dieser Konferenz erklärt: „Es dürfte keine Übertreibung sein, wenn wir die Möglichkeit unserer Zusammenarbeit als eine der bedeutendsten Entwicklungen in der christlichen Geschichte der Gegenwart bezeichnen“ (öpd, 12. 1. 67). Es geht um die Schaffung einer gemeinsamen Bibel in den Hauptsprachen. Kardinal Bea konnte mitteilen, daß sich 126 von 139 befragten und in der Sache zuständigen Bischöfen aller Welt für diesen Plan ausgesprochen haben (epd, 9. 1. 67).

Was hier noch Plan ist, hat im französischen Sprachraum seine erste Verwirklichung gefunden. Vor drei Jahren haben sich etwa hundert Exegeten, hauptsächlich aus Frankreich, dem französisch sprechenden Afrika und der Schweiz, zu denen auch einige Deutsche gehören, darunter der Alttestamentler A. Deissler, unter einem Patronatskomitee zusammengeschlossen. Ihm gehören an die Kardinäle Bea, Léger, Martin und Bischof Charrière, ferner Yves Congar OP, H. de Lubac SJ, Karl Barth, Marc Boegner, Visser 't Hooft und Metropolit Meletios (Paris). Sie haben sich die Aufgabe gestellt, bis Anfang der 70er Jahre die ganze Bibel neu zu übersetzen, ohne auf die berühmte, z. Z. revidierte „Bible de Jérusalem“ zurückzugreifen. Verlegerische Träger sind die Éditions du Cerf, Paris, obwohl dieses Haus auch die revidierte Bibel von Jerusalem weiterführt, und der Weltbund der Bibelgesellschaften, also ein kommerzielles katholisches Verlagshaus und eine missionarische Institution des Protestantismus. Das Unternehmen trägt den Namen „Traduction Œcuménique de la Bible“ (TOB als Firmenzeichen). Jedes Buch der Bibel ist einem eigenen ökumenischen Team von Exegeten anvertraut worden. Zur Gewähr eines einheitlichen Vokabulars waltet eine Koordinierungsgruppe, über der wiederum als letzte Instanz ein „Komitee der Weisen“ die endgültige Entscheidung über den Text trifft. Diesem gehören an P. Benoît OP und R. de Vaux, beide Jerusalem, Oscar Cullmann, Basel, und W. Vischer, Montpellier. (Die vollständigen Namenslisten befinden sich auf der letzten Seite des „Épître aux Romains“, Éd. du Cerf und Alliance Biblique Universelle, Paris 1967, 110 S. Die Namen des Patronatskomitees sind hinter der Titelseite abgedruckt. Druckort Lausanne.) Grundlage für die Übersetzung des Neuen Testaments ist der neu edierte griechische Urtext von 1966 von fünf Bibelgesellschaften unter Leitung von K. Aland, M. Blake, B. M. Metzger und A. Wikgren. Der Römerbrief wurde 1965 als erstes begonnen, gleichsam als Test. Man sagte sich, wenn die Übersetzung dieses schwierigen Textes gelingt, dann wird das ganze Unternehmen gelingen. Die Übersetzer bleiben anonym.

Die Feier in der Sorbonne

Es hat sich mancher, vor allem unter der Minorität der französischen Protestanten, gefragt, ob dieses Gelingen groß gefeiert werden sollte. Die Feier hat dennoch stattgefunden, akademisch schlicht, aber im Bewußtsein, daß ein Markstein für die Zusammenarbeit der Christen gesetzt worden ist. Die große Aula der Sorbonne mit 2700 Sitzen war bis auf den letzten Platz mit Christen aller Konfessionen gefüllt. Den Vorsitz führten Kardinal Martin, Erzbischof von Rouen, und Pfarrer Marc Boegner, Mitglied der Académie Française, die beide auch das Vorwort zum neuen „Römerbrief“ verfaßt haben, dazu Metropolit Meletios. Unter den Ehrengästen sah man Frankreichs Außenminister Couve de Murville, den neuen Erzbischof von Paris, Pierre Veillot, mit anderen Bischöfen, für die Protestanten den Präsidenten der Fédération, Pfarrer Charles Westphal und Pfarrer Hébert Roux, ehemals Konzilsbeobachter, ferner verschiedene orthodoxe Würdenträger, den Rektor der Sorbonne und zahlreiche Botschafter französisch sprechender Länder in Europa und Afrika, gerade so viel kirchliche und weltliche Repräsentanz, um einer wissenschaftlich-sprachlichen Neuschöpfung, die für den französischen Kulturbereich eine kaum zu unterschätzende Bedeutung haben wird, den gebührenden Respekt zu erweisen.