

Was bereits in der Kirchenkonstitution (Abschnitt 17) gefordert wird, das wird im Missionsdekret wiederholt und breiter ausgeführt: daß nämlich alles Positive in den Völkern, alle menschlichen Qualitäten, Riten und andere kulturelle Ausprägungen „gesund gemacht, über sich hinausgehoben und vollendet zur Herrlichkeit Gottes...“ werden müssen (Abschnitt 9, Absatz 2). Die eigenständigen Werte, die ein Volk oder Stamm außerhalb des abendländischen Kulturbereichs besitzt, sollen nicht mehr verdrängt werden, da sich die traditionell mit dem Christentum verbundene Kultur als nicht weniger orts- und zeitgebunden erweist als etwa die kulturellen Formen, die die afrikanischen Völker als ihr Erbe betrachten.

Berücksichtigung lokaler Spiritualität

Das Dekret verlangt ausdrücklich, daß die Missionare an den „kulturellen und sozialen Angelegenheiten teilnehmen“, daß sie Verständnis besitzen für die „nationalen und religiösen Traditionen“ dieser Völkerschaften (ebd., Abschnitt 11, Absatz 2). Während die Ordensleute einerseits aufgefordert werden, „von den geistlichen Reichtümern ganz durchdrungen (zu) sein, die die Ordenstradition der Kirche auszeichnen“, sollen sie sich andererseits bemühen, diese Traditionen „dem Geist und der Anlage eines jeden Volkes entsprechend auszudrücken und weiterzugeben“ (ebd., Abschnitt 18, Absatz 2). Eine etwaige lokale „Tradition des asketischen und beschaulichen Lebens“ soll in das christliche Ordensleben aufgenommen werden (ebd.); „die besonderen Traditionen, zusammen mit den vom Evangelium erleuchteten Gaben der verschiedenen Völkerfamilien, werden in die katholische Einheit hineingenommen“ (ebd., Abschnitt 22, Absatz 2).

Einige besondere Schwierigkeiten

Die Schaffung eines „afrikanischen“ Christentums bleibt aber eine schwer realisierbare Aufgabe und erfährt von den Afrikanern selbst Widerstände. Wenn aber auch die breiteren Volksmassen und nicht nur die vorwiegend europäisch gebildeten Schichten vom Christentum erfaßt werden sollen, ist die Afrikanisierung der evangelischen Botschaft unerlässlich. Die Pflege eines eigenständigen afrikanischen Ordenslebens, besonders in seiner monastischen Form, könnte dazu einen Beitrag leisten, der den Leistungen des europäischen Mönchtums vergleichbar sein könnte. Es ist gewiß schwer zu erkennen, ob bei der Preisgabe gewisser Traditionen nicht auch echte spirituelle Werte verlorengehen. Aber man muß den Mut aufbringen, jede Äußerung des geistlichen Lebens, für den einzelnen wie für die Gemeinschaften, daraufhin zu prüfen, ob sie wirklich bei den verschiedenen rassistischen und stammesmäßigen Besonderheiten in Afrika anwendbar sind und eine Förderung bedeuten. Die franziskanische, die benediktinische oder die ignatianische Spiritualität mögen soviel Allgemeingültiges besitzen, daß auch die afrikanischen religiösen Anlagen in ihnen eine besondere Ausprägung erfahren können, aber gerade deswegen ist hier gründliche Reflexion vonnöten.

Eine große Schwierigkeit für die Assimilation des monastischen Lebens in Afrika bilden einige grundsätzliche Forderungen für jede Klostersgemeinschaft. So findet die Forderung der Ehelosigkeit, insbesondere die damit verbundene Unfruchtbarkeit der Frau, viel Widerstand in der Familie und Stammesgemeinschaft. Zudem bildet die fort-dauernde gefühlsmäßige Bindung an die Familiengemeinschaft und die daraus entstehenden Verpflichtungen eine

Ursache für manchen Konflikt mit den Regeln der religiösen Gemeinschaften.

Mißverständnis der Gehorsamsforderung

Vielfach aufgrund unzureichender Vorbereitung und Informierung der Kandidaten stößt das Gehorsamsgelübde oft auf ein falsches Verständnis bei den Afrikanern. Das spezifisch Christliche an dieser Forderung wird vielfach übersehen, und zumal solange die Mehrzahl der Ordensoberen Nichtafrikaner sind, kann darin das Recht des Stärkeren, wie es der afrikanischen Mentalität entspricht, verstanden werden. Daß eine Warnung vor Stammeschauvinismus selbst in manchen Regelbüchern der Kongregationen auftaucht, läßt darauf schließen, daß das rechte Verständnis für die weltweiten Belange einer „Weltkirche“ vielfach fehlt. Das wird auch anhand einer soziologischen Studie von Mary Aquina deutlich, in der gezeigt wird, daß in Rhodesien 89% der Ordensschwester aus der Gründungsdiözese stammen und somit die gleiche afrikanische Kultur teilen. Als bedenklich erscheint ein weiteres Ergebnis dieser Untersuchung, daß nämlich die Schwestern vorwiegend den wohlhabenderen Teilen der afrikanischen Bevölkerung entstammen. So ist der Anteil der Angestellten unter den Vätern der Schwestern doppelt so hoch wie im afrikanischen Bevölkerungsdurchschnitt („Social Compass“, tom. XIV, Heft 1, 1967).

In der Südafrikanischen Republik und in Rhodesien können Ordensleute unterschiedlicher Hautfarbe nicht in der gleichen Gemeinschaft leben. Es ist zu hoffen, daß diese staatliche Zwangsmaßnahme dazu führt, daß die rein afrikanischen Gemeinschaften dadurch in der Entwicklung einer spezifischen afrikanischen Spiritualität gefördert werden. Leider verleugnen viele Afrikaner ihre eigene kulturelle Tradition. Daran ist aber gewiß auch das europäische Schul- und Missionswesen mitschuldig, die die angebliche Überlegenheit der abendländischen Traditionen auf allen Gebieten suggeriert haben. Um den jungen Völkern Afrikas zu einer echten Synthese zwischen den eigenen Überlieferungen und dem Christentum zu verhelfen, können insbesondere die Leistungen der Orden und Kongregationen einen großen Beitrag leisten. Diese Gemeinschaften können für die Entwicklung der Länder soziale, politische und kulturelle Initiativen vermitteln, insbesondere im Schulwesen verfügen sie über großen Einfluß auf die heranwachsenden Generationen. Ganz besonders einheimische Gemeinschaften können sehr fruchtbare Wirkungen auslösen, wenn sie ihren Stammesangehörigen und Mitbürgern christliche Existenz, besonders in der praktischen Tätigkeit, vorleben.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem Vatikan

Das Programm der Bischofssynode In einer Pressekonferenz im vatikanischen Pressesaal gab der polnische Titularbischof Ladislaus Rubin, der erst vor kurzem von Papst Paul VI. zum Ständigen Generalsekretär der Bischofssynode ernannt wurde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 155), das Programm der ersten Sitzungsperiode der Synode bekannt, die am 29. September dieses Jahres zusammentritt und vorläufig bis zum 24. Oktober dauern soll. Wie aber Bischof Rubin selbst zugab, muß angesichts

der Breite der Thematik mit einer längeren Dauer der Beratungen gerechnet werden.

Als Generalthematika, die Gegenstand der Synode sein werden, nannte Rubin: 1. Fragen des Glaubens und der Lehre, vor allem die Gefahren und Schwierigkeiten, die sich aus einer „Überbewertung des Menschen in der Welt“ ergeben und die die Existenz eines „übernatürlichen und transzendenten Gottes“ in Frage stellen. In diesem Rahmen soll auch das Thema Atheismus behandelt werden. 2. Die anstehenden Probleme der geplanten Kodexreform. 3. Die Seminarreform, wobei die Zuständigkeiten der Bischofskonferenzen und ihre Zusammenarbeit mit der Seminarkongregation sowie die Ausbildung der Priestererzieher im Vordergrund stehen. 4. Die Mischehengesetzgebung, wobei, wie Bischof Rubin mitteilte, besonders die Schwierigkeiten erörtert werden sollen, die sich bei der Durchführung der Mischeheninstruktion der Kongregation für die Glaubenslehre vom 18. März 1966 (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 168) ergeben. 5. Die Verwirklichung der Liturgiereform, wobei als Sonderthemen die Durchführung der Bestimmungen der Konzilskonstitution über die Liturgie in bezug auf die Meßordnung, die Sakramentenspendung und das Stundengebet genannt wurden.

Wie Bischof Rubin weiter mitteilte, wird die Synode im ganzen 193 Mitglieder umfassen: 13 Patriarchen, Groß-erzbischöfe und von Patriarchen unabhängige Metropoliten der katholischen Ostkirchen, 13 Kardinäle, die an der Spitze der wichtigsten Kongregationen und Sekretariate der Kurie stehen, 132 gewählte Vertreter der Bischofskonferenzen, 10 Vertreter der Klerikerorden und 25 Mitglieder, die der Papst frei ernennen kann (nach der Geschäftsordnung bis zu 15% aller Mitglieder). Unter den Vertretern der Bischofskonferenzen kommen 34 aus Europa, 20 aus Asien, 31 aus Afrika, 43 aus den beiden Amerika und 4 aus Ozeanien. Die Gesamtzahl der Teilnehmer kann noch Veränderungen unterliegen. Bischof Rubin wies noch einmal darauf hin, daß die Bischofsynode in erster Linie Informations- und Beratungsorgan sei und nur dann beschließenden Charakter erhalte, wenn der Papst das ausdrücklich vorsehe.

Auf Anfrage teilte Bischof Rubin mit, zwei Themen, die in der Öffentlichkeit gegenwärtig diskutiert und zu denen päpstliche Verlautbarungen erwartet werden, würden sicher nicht Beratungsgegenstand der Synode sein: der Zölibat und die Frage der Geburtenregelung. Beide Fragen habe sich der Papst persönlich vorbehalten. Die Veröffentlichung des wesentlichen Inhalts des Mehrheits- und Minderheitsgutachtens der Päpstlichen Kommission für Geburtenregelung im „National Catholic Reporter“, die bereits im Juli vorigen Jahres dem Papst vorgelegt wurden, scheint vorläufig den Gang der weiteren Beratungen nicht beeinflusst zu haben. Bezüglich des Zölibats erklärte der Leiter des Vatikanischen Presseamtes, Msgr. Vallainc, wenn der Papst in nächster Zeit dazu Stellung nehme, so werde diese Stellungnahme jedenfalls an der gegenwärtigen kirchlichen Gesetzgebung nichts ändern.

Neubesetzungen an der Kurie

Am 9. April 1967 veröffentlichte der „Osservatore Romano“ eine Reihe wichtiger Neuernennungen an der Kurie. Kardinal Ferdinando Cento, Apostolischer Großpönitentiar, ist aus Altersgründen zurückgetreten. Dem 84-jährigen Kardinal schrieb der Papst aus diesem Anlaß ein Dankschreiben, in

dem er diesem seine „väterliche Genugtuung“ für diese „großartige Geste“ aussprach und nicht nur anerkennende Worte für die Lebensleistung des resignierenden Kardinals fand, sondern auch das Beispiel „an Selbstlosigkeit und tiefem kirchlichem Sinn“ lobte, das der Kardinal durch seinen Schritt gegeben habe. Tatsächlich handelt es sich dabei um den ersten freiwilligen Rücktritt eines Kurienkardinals nach dem Konzil. Zum Nachfolger von Kardinal Cento als Großpönitentiar wurde Kardinal G. A. Ferretto (Kurie) ernannt. Erzbischof Dino Staffa, der bisherige Sekretär der Seminarkongregation, wurde zum Propräfekten der Apostolischen Signatur ernannt. Präfekt der Signatur bleibt weiterhin der 78-jährige Kardinal Roberti, der gleichzeitig an der Spitze der Kommission für die Kurienreform steht. Der Versetzung Staffas kommt insofern Bedeutung zu, als nun der Weg freigegeben ist für die Ernennung eines Nachfolgers, der nicht wie Erzbischof Staffa in so prononciertem Form der extrem konservativen Richtung in der Kurie angehört. Es ist auch zu hoffen, daß durch diese Umbesetzung das Gewicht des bisherigen Propräfekten der Kongregation, Erzbischof G. Garonne, des früheren Erzbischofs von Toulouse, gestärkt wird. Den nominellen Vorsitz der Seminarkongregation führt immer noch der 90-jährige Kardinal G. Pizzardo, der Vorgänger von Kardinal Ottaviani als Sekretär des Heiligen Offiziums. Erzbischof Carpino, der bisherige Sekretär der Konsistorialkongregation, wurde Propräfekt der Sakramentenkongregation, deren Vorsitz der 88-jährige Kardinal Aloisi Masella innehat. Die Sekretariate der Seminar- und der Konsistorialkongregation wurden bisher jedoch noch nicht neu besetzt.

Die wichtigste Neuernennung betrifft jedoch die Konzilskongregation. Zu ihrem neuen Präfekten wurde anstelle des kurz vor Jahresende verstorbenen Kardinals P. Ciriaci der bisherige Erzbischof von Lyon, Kardinal Jean Villot, ernannt. Kardinal Villot war von 1954 bis 1959 Generalsekretär des französischen Episkopats. 1959 wurde er zum Koadjutor von Lyon ernannt, wo er 1965 Kardinal Gerlier als Erzbischof nachfolgte. Der Kardinal gilt als eine der führenden Gestalten innerhalb des französischen Episkopats. Als Sekretär des Episkopats war er eine Zeitlang auch als Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge von Paris im Gespräch. Während der drei ersten Sitzungsperioden war er einer der fünf Untersekretäre des Konzils. Die Berufung von Kardinal Villot an die Spitze dieses Dikasteriums hat nicht so sehr deswegen überrascht, weil damit die Berufung von Nichtitalienern an die Kurie fortgesetzt wird, sondern weil im Zuge der jetzt angestrebten Kurienreform vorübergehend eine Auflösung der Konzilskongregation, die 1564 zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse von Trient gegründet worden war, in Betracht gezogen wurde. Verschiedene Sachbereiche der Kongregation kollidierten ohnehin mit den Kompetenzen anderer Kongregationen. Gegenwärtig ist als hauptsächlicher Zuständigkeitsbereich der Problemkomplex Klerus und Volk anzusehen. Seit der Einführung der Bischofskonferenzen betreut diese Kongregation auch deren Akten. Wie „Le Monde“ (11. 4. 67) zu berichten weiß, soll die Konzilskongregation nun im Sinne eines Kontaktorgans für pastorale Fragen des Klerus wie für die Bischofskonferenzen weiterentwickelt werden. Für diesen Aufgabenbereich bringt Kardinal Villot als ehemaliger Seminarregens und Sekretär des Episkopats die besten Voraussetzungen mit.

Vollversammlung der Italienischen Bischofskonferenz

Vom 4. bis zum 7. April 1967 tagte in Rom die Italienische Bischofskonferenz

Es handelt sich dabei um die zweite

Vollversammlung des Episkopats seit Konzilsschluß und seit der Konstituierung der Konferenz als gesetzgebender Körperschaft. Während des Konzils hatten zwar wiederholt Vollversammlungen stattgefunden, jedoch galten die damaligen Sitzungen in erster Linie einem allgemeinen Informationsaustausch. Vor dem Konzil gab es noch keine den gesamten Episkopat umfassende Körperschaft. Die sog. Italienische Bischofskonferenz (CEI) setzte sich bis zur Verabschiedung des neuen Statuts im Februar vorigen Jahres allein zusammen aus den Vorsitzenden der 19 regionalen Konferenzen.

Allgemeine Thematik

Galt die erste Vollversammlung im Juni 1966 in erster Linie der praktischen Selbstkonstituierung und der Schaffung bzw. Neugliederung der von ihr abhängigen Kommissionen und Organe mit der Wahl der jeweiligen Kommissionsmitglieder, so standen auf der diesjährigen Vollversammlung viel stärker die eigentlichen Sachfragen, wie sie der Kirche in Italien nach dem Konzil aufgegeben sind, im Vordergrund. Das ergab sich aus der allgemeinen Vorschau des Sekretärs der Konferenz, Erzbischof Pancrazio, in einer Pressekonferenz am 3. April im Vatikanischen Presseamt. Aus den Ausführungen Pancrazios und den knappen Pressecommuniqués lassen sich folgende Beratungsgegenstände entnehmen: Neuordnung der Diözesanverhältnisse, Neuorientierung der theologischen Ausbildung nicht nur des Klerus, sondern auch der Laien, Fragen der Lehre. Der erste der hier genannten Problemkreise hat in der Öffentlichkeit ohne Zweifel das größte Interesse gefunden. Seit Jahren ist bereits bekannt, daß man sich um eine grundlegende Neuordnung der Diözesanverhältnisse bemüht, sowohl der Episkopat wie das zuständige römische Dikasterium, die Konsistorialkongregation, waren damit befaßt. Wir haben seinerzeit ausführlich über die bisher geltenden Diözesanverhältnisse berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 447). Wir können uns deshalb nur auf einige kurze Hinweise beschränken.

Nach amtlichen vatikanischen Angaben gab es in Italien 1965 nicht weniger als 322 kirchliche Jurisdiktionsgebiete (52 Erzdiözesen, 256 Diözesen, 10 Freie Abteien und 4 Freie Prälaturen). Von diesen Jurisdiktionsgebieten waren allerdings damals nicht mehr alle besetzt, und in den letzten zwei Jahren blieben weitere Diözesen vakant bzw. wurden einem Nachbarbischof als Apostolischem Administrator unterstellt. Wie stark die Zahl der tatsächlich besetzten Diözesen und der anderen kirchlichen Jurisdiktionsgebiete bereits zurückgegangen ist, zeigt sich schon daran, daß an der Vollversammlung im April nur 259 Bischöfe teilnahmen. Unter diesen befinden sich aber nicht nur die residierenden, sondern auch die Koadjutoren und Weihbischöfe und jene kirchlichen Amtsträger mit bischöflicher Würde, die ein nationales oder überdiözesanes Amt ausüben. Die hier genannte Zahl gibt freilich insofern kein zuverlässiges Bild, als die kranken und behinderten Bischöfe nicht genannt sind.

Wie bekannt, ist nach dem italienischen Konkordat vorgesehen, daß die Diözesangrenzen nach Möglichkeit den Provinzgrenzen angepaßt werden. Tatsächlich wurden

unter dem Pontifikat Pauls VI. mit einer Ausnahme bei Vakanz keine Bischofssitze mehr besetzt, die nicht zugleich Hauptort einer Provinz sind. Vor die Unmöglichkeit gestellt, in absehbarer Zeit zu einer direkten Lösung des Problems zu kommen, ist man bisher den einfachsten Weg gegangen, der sich anbot, eben bei Vakanz keine neuen Bischöfe mehr zu ernennen. Dabei ließ man allerdings die Domkapitel und getrennten Diözesanverwaltungen vorübergehend wenigstens bestehen und begnügte sich mit einer Personalunion an der Spitze. Diese Entwicklung dürfte sich auch während der nächsten Jahre fortsetzen; denn eine einmalige oder selbst mehrstufige Lösung der Frage der Diözesanverhältnisse würde eine Reihe neuer unüberwindlicher personeller, lokaler und prestigemäßiger Probleme schaffen.

Gegenwärtig geht es zunächst darum, einen Gesamtplan der neuen „kirchlichen Geographie Italiens“, wie sich Kardinal G. Urbani, Patriarch von Venedig und Vorsitzender der Bischofskonferenz, in seinem Rechenschaftsbericht ausdrückte, zu erstellen. Auf der jetzigen Vollversammlung beschränkte man sich denn auch auf allgemeine Beratung und auf das Bemühen, psychologische und administrative Hindernisse aus dem Weg zu räumen. Wie Erzbischof Pancrazio mitteilte, hofft das Sekretariat des Episkopats, den endgültigen Plan bis spätestens in einem Jahr fertigstellen und dem Papst zur Approbation vorlegen zu können. Einzelheiten wurden dazu nicht mitgeteilt. Die jetzt geplante Reform sieht keine völlige Angleichung der Diözesan- an die Provinzgrenzen vor. Als endgültige Regelung ist eine Reduktion der kirchlichen Verwaltungsgebiete auf ca. 105 Diözesen vorgesehen. Das sind etwa 20 Diözesen mehr, als es Provinzen gibt. Wie Kardinal Urbani erklärte, sind etwa 256 Diözesen von diesen Änderungen betroffen, während der Rest, vor allem die Diözesen mit großstädtischen Agglomerationen, die bisherigen Grenzen beibehält. In den Diskussionen während der Vollversammlung wurde wiederholt darauf hingewiesen, daß es nicht genüge, eine Reform nach rein administrativen und geographischen Gesichtspunkten durchzuführen, sondern daß man dabei stärker nach soziologischen Kriterien vorgehen solle, um nicht Strukturen zu schaffen, die im Augenblick ihrer Verwirklichung bereits überholt sind. Da es in Italien aber kaum umfassende Studien kirchensoziologischer Art gibt, ist es für die Planer der künftigen Diözesanstruktur kein leichtes, diesen Voraussetzungen nachzukommen. Als Hilfhypothese wurde im Zusammenhang mit diesem Reformplan auch das Institut der sog. „residierenden Weihbischöfe“ diskutiert. Damit wollte man offenbar lokalem Prestigebedürfnis ein Stück entgegenkommen und in den kleineren Zentren noch etwas von der Würde, die bischöfliche Präsenz ausstrahlt, belassen. Ein eigentliches pastorales Bedürfnis dafür besteht offensichtlich nicht.

Reorganisation des theologischen Bildungswesens

Das zweite Hauptthema bildete die Reorganisation des kirchlichen (theologischen) Bildungswesens der Kleriker und Laien. Das Konzil hat auch in Italien das Bedürfnis nach einer gründlicheren theologischen Bildung und Information einer breiteren Schicht von Laien neu akzentuiert. Konkrete Entscheidungen wurden aber zu diesem Thema offenbar nicht getroffen. In einem ausführlichen Referat versuchte jedoch Titularbischof Colombo, die methodologischen und inhaltlichen Kriterien herauszuarbeiten, nach denen sich das gesamte theologische Ausbildungswesen

richten müsse. Erörtert wurde auch die Errichtung nationaler oder regionaler Studienzentren für bestimmte theologische Fachgebiete, vor allem pastoraltheologischer Art. Durch die Gründung regionaler theologischer Bildungsinstitutionen soll die theologische Eigenleistung Italiens unterstrichen und gefördert und die einseitige Abhängigkeit von der Theologie des Auslandes (noch heute lebt der italienische theologische Lehrbetrieb, von den üblichen Handbüchern abgesehen, von Übersetzungen) gemildert werden.

Als eine erste, für Italien tatsächlich epochemachende Initiative wurde kurz vor der Vollversammlung der Beschluß der Erzbischöfe von Turin und Mailand und des Patriarchen von Venedig bekanntgegeben, in Mailand eine überregionale theologische Fakultät zu errichten, die bereits im nächsten Jahr den Vorlesungsbetrieb aufnehmen soll. Für später soll geplant sein, diese Fakultät der katholischen Universität Mailand anzuschließen. Der engere Kontakt mit den profanen Wissenschaften und die allgemeine Hebung des Niveaus der theologischen Ausbildung, vor allem des Klerus, waren wichtige Themen innerhalb der Bischofskommission für Kirche und Kultur (Vorsitzender: der international anerkannte Patrologe und Altertumswissenschaftler M. Pellegrino, Erzbischof von Turin), die während der Vollversammlung in sieben getrennten Gruppen tagte. Das Bemühen um eine theologisch qualifiziertere Ausbildung hängt auch engstens mit der Reorganisation der Diözesanverhältnisse zusammen. Die bereits unter Pius XI. vorgesehenen und viel zu selten verwirklichten Regionalseminare sollten ausgebaut werden. Andererseits scheint man aber doch am Prinzip, ein Priesterseminar je Diözese (nach dem neuen Diözesanplan), festhalten zu wollen. Zur besseren Qualifizierung des Lehrpersonals sollen jedoch Professoren, besonders in Spezialfächern, in mehreren Seminaren zugleich unterrichten.

Druck auf Publikationen

Das dritte und vielleicht komplexeste Thema waren Fragen der Lehre. Dabei standen weniger einzelne Lehrpunkte zur Debatte als vielmehr das allgemeine nachkonziliare kirchliche Klima in Italien. Als einer der letzten hat der italienische Episkopat das Antwortschreiben auf die bekannten zehn Fragepunkte des Kardinals Ottaviani fertiggestellt. Die definitive Formulierung lag während der Vollversammlung noch nicht vor, doch erklärte Kardinal Urbani, die Antwort werde von der Feststellung getragen sein, daß Irrtümer lehrhafter Art in Italien gegenwärtig nicht bestünden. Eher müsse man gewisse Verzögerungen bei der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse feststellen. Zugleich sprach der Vorsitzende der Bischofskonferenz von Hinweisen, die der Episkopat erhalten habe, „daß ein Teil des Klerus und Gruppen von Laien die eigenen Leitideen in Zeitschriften und kulturellen Zentren der sog. Avantgarde sich bilden“, die nicht immer in einer dem Magisterium konformen Weise sprächen, auch in Bereichen, die diesem in besonderer Weise vorbehalten seien. Als einzelne Themen führte der Kardinal an das Problem der Geburtenregelung und der Ehemoral im allgemeinen, die Frage der Ehescheidung, die politische Einheit der Katholiken in Italien sowie Einzelfragen der Liturgiereform und des ökumenischen Dialogs. Mit diesem deutlichen Hinweis, der in ungemein schärferer Form in der Ansprache des Papstes wiederholt wurde, waren vor allem drei Organe gemeint, die innerhalb der

katholischen Publizistik Italiens durch ihre Solidität und Unabhängigkeit der Berichterstattung eine gewisse Sonderstellung einnehmen und in letzter Zeit auf Opposition beim größeren Teil des Episkopats gestoßen sind: die Tageszeitung „L'avvenire d'Italia“; die hauptsächlich vom Klerus gelesene Wochenschrift „Settimana del Clero“ und die Monatszeitschrift „Il regno“ (alle Bologna) neben anderen kleinen Publikationen der jüngeren Generation. Wie bereits bekannt, sollte „L'avvenire d'Italia“ ab 1. April 1967 wegen finanzieller Schwierigkeiten das Erscheinen einstellen bzw. in der konservativer orientierten Mailänder „L'Italia“ aufgehen. Für gewisse kuriale Kreise und einen Teil des Episkopats waren aber die finanziellen Schwierigkeiten der Zeitung auch der willkommene Anlaß, ein Sprachrohr zu beseitigen, das nicht zu ihren nachkonziliaren, politischen wie kirchlichen Vorstellungen paßt und das sich durch seine instruktive, theologisch versierte und aufgeschlossene Konzilsberichterstattung trotz der geringen Auflage (60 000) über Italien hinaus Ansehen erworben hatte. Die Befürworter des bisherigen Kurses scheinen sich bisher jedoch durchgesetzt zu haben, die Zeitung soll einstweilen weiterbestehen, während nach einer endgültigen Lösung ihrer finanziellen Schwierigkeiten gesucht wird.

In der Vollversammlung des Episkopats wurde der offenbar vom Sekretariat des Episkopats inspirierte Vorschlag unterbreitet, alle kirchlichen Kommunikationsorgane einer besonderen kirchlichen Vorzensur in direkter Abhängigkeit vom Sekretariat des Episkopats zu unterstellen. Von einer Minderheit wurde jedoch an der Beibehaltung der bisherigen Vorzensur durch den Ortsordinarius festgehalten. Tatsächlich dürften sich angesichts der nicht sehr dialogfreudigen Mehrheit des Episkopats die Mehrzahl der um eine offene innerkirchliche Diskussion bemühten Organe nur halten, wenn die zentrale Vorzensur nicht verwirklicht wird. Endgültige Beschlüsse wurden nicht gefaßt. Es fehlte keineswegs an Stimmen, die vor einer Einschränkung der Freiheit theologischer Forscher und der kirchlichen Information warnten und nach einer fundierteren theologischen und praktischen Klärung der Fragen verlangten, die gegenwärtig die Ursache verbreiteter Unsicherheit in der Kirche sind.

Scharfe Warnung des Papstes

Erstaunlicherweise scheint sich die restriktive Tendenz aber auch in der Ansprache des Papstes niedergeschlagen zu haben, die Paul VI. zum Abschluß der Vollversammlung an den italienischen Episkopat richtete. Neben verschiedenen organisatorischen und praktischen Fragen, auf die hier nicht eingegangen zu werden braucht, stellte auch der Papst die Frage der Lehre und Glaubenssicherheit in den Mittelpunkt seiner Ausführungen. Dabei stellte er fest: „Etwas sehr Sonderbares und Schmerzliches ereignet sich nicht nur in der profanen, areligiösen und antireligiösen Mentalität, sondern auch im christlichen Bereich, der katholische nicht ausgeschlossen, und häufig, gleichsam aus einem unerklärlichen ‚Schwindelgeist‘ (Is. 19, 14), auch unter jenen, die das Wort Gottes kennen und studieren: Es schwindet die Sicherheit hinsichtlich der objektiven Wahrheit und der Fähigkeit des menschlichen Denkens, sie zu erreichen. Man ändert den Sinn des universalen und echten Glaubens. Man nimmt die radikalsten Angriffe auf sakrosankte Wahrheiten unserer Lehre hin, die vom christlichen Volk immer geglaubt und bekannt wurden. Man stellt jedes Dogma in Frage, das nicht gefällt, und

das demütigen Geistesgehorsam verlangt, wenn es angenommen werden soll. Man übergeht die unersetzliche und providentielle Autorität des Lehramtes, und man behauptet, den christlichen Namen zu bewahren, auch wenn man zu den extremen Negierungen jedes religiösen Inhaltes kommt“ („Osservatore Romano“, 8. 4. 67).

Alle diese Erscheinungen hätten zwar bisher in Italien glücklicherweise zu keiner eigenständigen Ausprägung geführt, noch hätten sie eine weite Verbreitung gefunden. „Aber Personen und Publikationen, die die Aufgabe hätten, den Glauben zu lehren und zu verteidigen, unterlassen es leider auch bei uns nicht, jenen mehr wegen der Berühmtheit als wegen des wissenschaftlichen Ranges ihrer Autoren umstürzlerischen Stimmen ein Echo zu verschaffen.“ Die Mode gelte mehr als die Wahrheit. Der Kult der eigenen Persönlichkeit und der eigenen Gewissensfreiheit kleide sich in den unüberlegtesten und servilsten Herdentrieb. Der Kirche folge man nicht, man schenke aber leicht dem Denken anderer Glauben und den ehrfurchtslosen und utopischen Waghalsigkeiten der oft oberflächlich und unverantwortlich geltenden Kultur. Es sei in erster Linie Aufgabe der Bischöfe, hier Stellung zu nehmen durch positive Bekräftigung des Wortes Gottes und der Lehre der Kirche, und wo das nicht gelinge, durch ruhige und ehrliche Bloßlegung der Irrtümer, die manchmal wie eine Epidemie um sich griffen. Es sei Aufgabe der Bischöfe, zu verstehen, mitzufühlen, zu unterweisen und zu korrigieren und in den größten Krisen Christus das Bekenntnis des Petrus zu wiederholen: „Herr, zu wem sollen wir gehen, Du allein hast Worte des ewigen Lebens“ (Joh. 6, 69). Er vertraue darauf, daß das Jahr des Glaubens anlässlich der Jahrhundertfeier zu Ehren der Apostel Petrus und Paulus „jedem von uns die Möglichkeit biete, die dem Glauben inhärenten Probleme zu studieren und unserem Glauben die innere Zustimmung und das äußere Bekenntnis zu geben, die diese Stunde der Finsternisse und Blitze von uns, den Nachfolgern der Apostel, verlangt“. „L'avvenire d'Italia“ (8. 4. 67) bezeichnete das als die „härteste“ Rede, die man von einem Papst seit langer Zeit gehört habe.

Spanien erwartet das Gesetz über die Religionsfreiheit

Für die spanische Religionsgesetzgebung war der Konkordatsabschluß im Jahre 1953 (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 21 ff., mit Konkordatstext) das bislang letzte Ereignis von Bedeutung. Das Prinzip der Religionsfreiheit war diesem Dokument noch fremd. Nichtkatholische Religionsgemeinschaften sollten jedoch entsprechend dem Artikel 6 des Grundgesetzes von 1945 toleriert werden, soweit sie sich auf „private Ausübung des Gottesdienstes“ beschränkten. Das katholische Bekenntnis wird im Konkordat noch als die „einzige Religion der spanischen Nation“ bezeichnet, und sie soll all die „Rechte und Vorrechte“ genießen, die ihr „in Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz und dem kanonischen Recht zustehen“ (Artikel I).

Politik und Theologie drängen auf Reform

Spanien konnte sich jedoch auf die Dauer nicht den internationalen Forderungen nach voller Anerkennung der Menschenrechte entziehen, noch konnte dieses „katholische“ Land die Entwicklung der Weltkirche ignorieren, besonders nachdem jene politischen und auch kirchlichen Kreise innerhalb Spaniens, die seit Jahren heftigem Wider-

stand zum Trotz die Schaffung eines Gesetzes zum Schutze der Religionsfreiheit gefordert hatten, durch die Enzyklika *Pacem in terris* und schließlich durch die Konzils-erklärung über die Religionsfreiheit von höchster Instanz Unterstützung erfuhren.

Seit 1958 besteht das Ringen um das sogenannte „Protestantenstatut“, mit dem den Nichtkatholiken Spaniens wenigstens eine teilweise Gleichberechtigung und die Freiheit in der Religionsausübung gesichert werden soll. Das Hauptverdienst an dem nun nach wiederholten Abänderungen vor der Verabschiedung stehenden Gesetz kommt dem heutigen Außenminister Fernando M. Castiella zu. Der Vorentwurf, der von einer Kommission unter der Leitung des Justizministers Antonio M. de Oriol erarbeitet worden war — an der Abfassung waren auch Castiella und der spanische Botschafter beim Vatikan, Antonio Garrigues, beteiligt —, hat auch die Zustimmung des lange Zeit mehrheitlich widerstrebenden Episkopats erhalten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 66).

Die staatlich-politischen Auseinandersetzungen, und zwar nicht nur auf der innenpolitischen Ebene, einerseits und die Kirche des Konzils andererseits haben zu einem Gesetzesentwurf geführt, durch den etwa 35 000 evangelischen Christen, 8000 Juden und ungefähr 1000 Mohammedanern weitgehende Gleichberechtigung mit den Katholiken, die über 99% der Bevölkerung ausmachen, garantiert werden soll. Die Nichtkatholiken hegen jedoch recht nüchterne Erwartungen. Sie wollen keine Privilegien, sondern fordern das Ende einer Situation, die sie zu „Ausländern im eigenen Lande“ macht, wie es der Vorsitzende der Iglesia Evangélica Española, Benito Corvillon, ausgedrückt hat.

Das offizielle Organ der Katholischen Aktion Spaniens, „Ecclesia“, hat den vollen Wortlaut des Gesetzesentwurfes abgedruckt (vgl. Ausgabe vom 18./25. März 1967), der bereits am 10. März 1967 im Bulletin der Cortes veröffentlicht worden war. In einem Leitartikel derselben Zeitschrift heißt es dazu, der Text sei von der Konzilsdeklaration über die Religionsfreiheit und vom Geist der Ley Orgánica, dem am 14. Dezember 1966 angenommenen neuen Grundgesetz, inspiriert, er stelle einen „hervorragenden Schritt“ über die gegenwärtige Situation hinaus dar und zeige ein „verdienstvolles Bemühen“ um die Konzilsverwirklichung. Zwar könne der Gesetzesentwurf, im Vergleich mit anderen Ländern, „die eine längere Tradition in der Religionsfreiheit besitzen“, eine „gewisse Enttäuschung“ hervorrufen. Jedoch erforderten „ehrliebe Kritik und Realismus“, daß man die Situation in Rechnung stelle, aus der der Entwurf hervorgehe, und zwar „ebenso in legislativer Hinsicht wie in psychologischer, politischer und allgemein historischer“.

Der Inhalt des Gesetzesentwurfes

Die Gesetzesvorlage beginnt mit der für Spanien bemerkenswerten Einleitung, daß der spanische Staat die Religionsfreiheit als ein Recht anerkennt, das „in der Würde der menschlichen Person begründet“ ist. Der Schutz vor Zwang oder Behinderung bei der Ausübung dieses Rechtes soll garantiert werden. Daraus folgt das Recht auf „Bekenntnis und Ausübung in öffentlicher und privater Form“ für jedwedes Glaubensbekenntnis, wobei nur die allgemeinen Gesetze die Grenzen dieser Freiheit bilden sollen.

Allerdings schließt sich daran die Bemerkung, die Ausübung des Rechtes auf Religionsfreiheit „muß in jedem

Fall mit der besonderen Anerkennung in Übereinstimmung gebracht werden, die der katholischen Kirche in der spanischen Rechtsordnung zugebilligt wird“ (Artikel 1, Absatz 3 und Artikel 2, Absatz 1). So verständlich diese Bestimmung angesichts der besonderen spanischen Verhältnisse auch sein mag, so wird doch erst die Praxis die Wertung einer solchen Klausel erlauben.

Dieser Vorbehalt gilt auch für den Katalog der eigens erwähnten Vergehen gegen die öffentliche Ordnung (Artikel 2, Absatz 2), der jede Form „physischen oder moralischen Zwangs, Verführung, Bedrohung, Bestechung oder jedwede andere illegitime Form der Überredung“ auführt, die auf die „Gewinnung von Anhängern für eine bestimmte Konfession oder zur Abwerbung von einer anderen“ abzielt.

Das zweite Kapitel bestimmt eingangs, daß Glaubensunterschiede keine Ungleichheit vor dem Gesetz begründen dürfen. Jede Diskriminierung auf Grund einer religiösen Einstellung gilt als gesetzeswidrig. Qualifikationen für Berufe und Ämter sollen, unabhängig von der Religion, allein nach Fähigkeit und Verdienst bestimmt werden. Ausgenommen bleiben davon einige ältere Gesetze, so zum Beispiel, daß der spanische Staatschef Katholik sein muß, oder die im Artikel 27 des Konkordats enthaltenen Regelungen über den Religionsunterricht, insbesondere bezüglich der bischöflichen Approbation der Unterrichtenden.

Alle Institutionen und Unternehmen, privaten oder öffentlichen Charakters, müssen die Möglichkeit zur Ausübung der religiösen Pflichten gewährleisten. Andererseits darf „in den Streitkräften oder in den Strafanstalten“ niemand, der sich zu keiner oder zu einer nichtkatholischen Religion bekennt, zur Teilnahme an den katholischen Gottesdiensten gezwungen werden. Ebenso muß eine Eidesformel gewählt werden, die in Übereinstimmung mit den persönlichen Überzeugungen des zu Vereidigenden steht.

Artikel 6, Absatz 1 bestimmt: „Für alle Spanier sollen, unabhängig von ihren religiösen Überzeugungen, die gleichen Möglichkeiten und Fristen bei der Eheschließung bestehen.“ Die Zivilehe ist nur dann erlaubt, „wenn keiner der beiden Partner die katholische Religion bekennt“ (Artikel 6, Absatz 2). Soweit ein kirchliches Ehehindernis besteht, ist die Eheschließung „nicht ohne kanonische Dispens“ (Artikel 6, Absatz 3) möglich. Besonders diese letzte Bestimmung macht deutlich, daß die Rechtsordnung Spaniens doch noch die grundlegende Prägung durch das kanonische Recht erfährt, wodurch sich erhebliche Beeinträchtigungen der Religionsfreiheit ergeben können.

Der spanische Staat anerkennt das Recht der Familie, ihr religiöses Leben nach dem Willen der Eltern zu ordnen. Den Eltern steht auch die Wahl einer bestimmten religiösen Erziehung für ihre Kinder zu. Auf Antrag ist die Befreiung vom Religionsunterricht zu erteilen. Allerdings sind dafür umständliche Beweise über die Religionszugehörigkeit oder etwaige Religionslosigkeit erforderlich, wie sie in einigen Schlußbestimmungen des Gesetzes vorgesehen sind.

Die religiösen Gemeinschaften können geeignete Friedhöfe erwerben und dort die Bestattungen bekenntnisgemäß vollziehen. Von allen städtischen Friedhöfen ist ein Teil für die Nichtkatholiken bereitzustellen, in dem würdige und den religiösen Überzeugungen gemäße Bestattungen vollzogen werden können. Also wird auch weiterhin

selbst auf den Friedhöfen zwischen Katholiken und Andersgläubigen unterschieden.

Schrifttum und Bildung

Die rechtlich anerkannten Konfessionsgemeinschaften und ihre Anhänger sollen in ihrem Anspruch auf gemäße Glaubensunterweisung in Wort und Schrift geschützt werden. Veröffentlichungen nichtkatholischen religiösen Schrifttums, die im Einklang mit dem Pressegesetz herausgegeben oder legalerweise importiert werden, sind insoweit erlaubt, als sie die „öffentliche Ordnung“ nicht verletzen (Artikel 9, Absatz 2).

Der Begriff der „öffentlichen Ordnung“, der in diesem Gesetzesentwurf wiederholt erscheint, besitzt allerdings keinen objektiv bestimmbareren Inhalt. Bereits bei der Formulierung der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit war er Gegenstand der Diskussion. Das Konzilsdekret versteht darunter, was „zum grundlegenden Wesensbestand des Gemeinwohls“ gehört (Abschnitt 7, Absatz 2). Bei der überwältigenden Mehrheit an Katholiken in Spanien kann unter Umständen selbst die Berufung auf das Gemeinwohl eine Einschränkung für alle nichtkatholischen Gemeinschaften bedeuten.

Das dritte Kapitel des Gesetzesentwurfes behandelt in seinem ersten Abschnitt den Rechtsstatus der konfessionellen Gemeinschaften. Demnach kann jede Glaubensgemeinschaft die rechtliche Anerkennung durch den Staat beantragen. Den konfessionellen Vereinigungen soll dadurch „die Ausübung der ihnen eigenen Tätigkeiten erlaubt und gewährleistet“ werden. Durch Eintragung in ein besonderes Register erlangen die Organisationen den Status von juristischen Personen mit allen Konsequenzen. Ein diesbezüglicher Antrag ist an das Justizministerium zu richten, wobei die Namen der Vorstände, ihre Adressen, die Zahl der Mitglieder, die Statuten und das Eigentum der Gemeinschaft aufgeführt werden müssen.

Mitgliederverzeichnisse und die Unterlagen über die Wirtschaftsführung sind jährlich im Justizministerium vorzulegen. Außerdem hat die Regierung das Recht, zu jedem beliebigen Zeitpunkt Einblick in die Unterlagen zu nehmen. Solche Bestimmungen bestehen nicht gegenüber der bevorrechtigten katholischen Kirche.

Öffentliche Kultausübung

Der zweite Abschnitt des dritten Kapitels regelt die öffentliche Kultausübung. Diese ist in den dafür autorisierten Kultstätten frei.

Das Recht auf Versammlungsfreiheit zu religiösen Zwecken kann an den dafür bestimmten und autorisierten Orten ausgeübt werden. Für Veranstaltungen außerhalb dieser Einrichtungen ist eine rechtzeitige Anmeldung beim Provinzgouverneur erforderlich. Dieser wird die Erlaubnis erteilen, „wenn der Antrag durch den religiösen Zweck der Veranstaltung gerechtfertigt ist“ und wenn die Sicherheit gegeben ist, daß die „Forderungen der öffentlichen Ordnung“ nicht beeinträchtigt werden. Diese Bestimmungen gelten auch für die nichtkatholischen Ausländer (Artikel 12).

Der Gouverneur kann eine öffentliche Kulthandlung außerhalb der konfessionseigenen Gebäude verbieten, wenn diese „dem der katholischen Religion geschuldeten Respekt oder den übrigen Erfordernissen der öffentlichen Ordnung widerspricht“ (Artikel 21, Absatz 2). Eine derartige Bestimmung macht deutlich, daß die Verwirklichung der Religionsfreiheit in vielen Einzelfragen doch

noch weitgehend von der Persönlichkeit des örtlichen Provinzgouverneurs abhängen wird.

Auch läßt sich der anschließende Artikel 22 unterschiedlich interpretieren, der die Errichtung von Kultstätten und anderen Zentren durch Nichtkatholiken ermöglicht, soweit sie „notwendig für den Dienst an den Mitgliedern und deren religiöse Unterweisung“ sind. Recht willkürlich könnte demnach entschieden werden, ob etwa in nichtkatholischen Wohlfahrtseinrichtungen eine illegitime Beeinflussung Andersgläubiger ausgeübt wird oder nicht. Nach dem Entwurf dürfen die Gottesdienste der Nichtkatholiken öffentlich angekündigt und die Kultstätten äußerlich als solche gekennzeichnet werden.

Schließlich wird die Tätigkeit der nichtkatholischen Religionsdiener, soweit sie sich in das Register des Justizministeriums eintragen, gesetzlichem Schutz unterstellt. Als bedeutungsvoll erscheint auch der Artikel 27, der die rechtmäßig autorisierten Religionsdiener nichtkatholischer Gemeinschaften von „öffentlichen Aufgaben und Funktionen“ ausnimmt, die „mit ihrem Dienst nicht vereinbar“ sind.

Abschnitt IV des dritten Kapitels enthält die Bestimmungen über nichtkatholische religiöse Unterrichtszentren. Mit Erlaubnis des Justizministeriums können diese errichtet werden, „soweit es die Zahl der Besucher rechtfertigt“. Bei der sehr geringen Mitgliederzahl, die die einzelnen Gemeinschaften in Spanien aufweisen, könnte sich diese Bestimmung als restriktiv erweisen. Entsprechend lautet auch die Klausel über die Ausbildungsstätten für die Geistlichen der Gemeinschaften. Und schließlich hat der Justizminister das Recht auf „jegliche notwendige Information“ über alle diese Einrichtungen (Artikel 30, Absatz 3).

Administrative Sicherung

Das Justizministerium, das nach den Bestimmungen des vierten Kapitels mit allen Fragen der Ausübung und des Schutzes der Religionsfreiheit betraut ist, errichtet eine Zentralkommission, in der ein Vertreter des Justizministeriums (als Vorsitzender) und Beauftragte verschiedener Ministerien, des Militärs und der Richterschaft vertreten sind. Die Zivilgouverneure haben den Auftrag, entsprechend den Weisungen dieser Kommission die Erfüllung des Gesetzes zu überwachen.

Das fünfte und letzte Kapitel zeigt den Rechtsweg bei Widerspruch gegen die Entscheidung des Gouverneurs auf. Die Instanzen sind die Zentralkommission für Religionsfreiheit, der Justizminister selbst und schließlich der Ministerrat. Der Schutz der Religionsgesetze und die Beilegung von Konflikten unterstehen der normalen Gerichtsbarkeit auf dem ordentlichen Rechtsweg.

Eine gewisse Erschwerung stellen einige Schlußbestimmungen dar, die besonders bei Eheschließungen Bedeutung gewinnen können: Die Zugehörigkeit zu einer nichtkatholischen Religionsgemeinschaft muß durch das Zeugnis des zuständigen Geistlichen bestätigt werden, die Religionslosigkeit sogar durch eine Aussage des Interessenten vor zwei Zeugen, die die Aussage bestätigen.

Der Entwurf beeindruckt weniger als ein Dokument der Religionsfreiheit, vielmehr erscheint er als eine Sonderregelung für eine Minderheitengruppe. Einige restriktive Bestimmungen können sich für die Betroffenen als recht hinderlich auswirken, in manchen Fällen sogar eine Diskriminierung bedeuten, so etwa der erforderliche Nachweis über eine etwaige Religionslosigkeit.

Steuerfreiheit und andere Vorteile, wie sie die Einrichtungen der katholischen Kirche genießen, sind für die nichtkatholischen Religionsgemeinschaften nicht vorgesehen. In diesen Fragen muß aber eine mögliche Konkordatsänderung abgewartet werden, die eine teilweise Beschneidung der katholischen Vorrechte zur Folge haben könnte, eine Maßnahme, die der spanische Episkopat dem Staat angeboten hat (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 66).

Vor der letzten Hürde

Der „Gesetzesentwurf zur Regelung der Ausübung des Bürgerrechtes der Religionsfreiheit in Spanien“ wurde am 24. Februar 1967 von Franco und seinem Ministerrat gebilligt (vgl. „ABC“, 25. 2. 67). Nach der zu erwartenden Annahme durch die Cortes wird sowohl eine Grundrechtsänderung als auch die Revision des Konkordats erforderlich werden. Das spanische Volk hat dem Referendum Francos zugestimmt, somit steht von rechtlicher Seite einer Neuformulierung des Fuero de los Españoles, des Grundgesetzes, nichts mehr im Weg. Auch der Vatikan wünscht eine rasche Veränderung des rechtlichen Status der katholischen Kirche in Spanien: das wurde deutlich in der Unterredung des Papstes mit Botschafter Garrigues, als sich die Nachricht verbreitet hatte, der Ministerrat wolle den Entwurf ablehnen. Nach diesen Vorgängen werden sich im Parlament kaum noch Kräfte finden, die dem ohnehin nicht gerade revolutionären Entwurf „im Namen der katholischen Religion“ Widerstand leisten, zumal die entsprechenden Sitzungen öffentlich sind. Deshalb wird erwartet, daß nach der Beratung der Vorlage im Verfassungsausschuß der Cortes die Vollversammlung der Ständevertretung das Gesetz rechtskräftig machen wird, und zwar im Verlaufe des Sommers.

Aus Osteuropa

Teilhard de Chardin im Dialog zwischen Katholiken und Marxisten Ende 1965 erschien im Moskauer Verlag Progress eine russische Übersetzung des Werkes von P. Pierre Teilhard de

Chardin „Le phénomène humain“, versehen mit einer Einleitung von Roger Garaudy, der Teilhards Grundanliegen als das Bemühen charakterisiert, „die lebensfähigsten Kräfte unserer Epoche, die Wissenschaft und die zukunftschaftende Tätigkeit des Menschen, dem Christentum einzugliedern“. Zugleich wird der sowjetische Leser darauf aufmerksam gemacht, daß Teilhard mit seiner „mystischen Konzeption der Transzendenz“ dem Marxismus völlig fremd sei, daß er trotz gewisser äußerlicher Parallelen mit dem Marxismus diesen nicht verstanden habe.

Die Unterschiede bestehen nach Garaudy des näheren darin, daß Teilhard das „Spezifische“ des gesellschaftlichen Lebens ignoriert und historische, ökonomische, soziale und politische Probleme einer biologischen Betrachtungsweise unterziehe, ohne das Faktum des Klassenkampfes zu berücksichtigen. Daher näherte er sich konkreten politischen Fragen vom Standpunkt eines utopischen Sozialismus aus, sehe er andererseits das Christentum „in abstrakter Reinheit, außerhalb seiner Beziehungen zur realen Dialektik der Geschichte“. Obwohl er eng mit der wissenschaftlichen Entwicklung verbunden sei, vermöge er sich daher ihrer Dialektik nicht klar bewußt zu werden; sein Denken sei nur ein „spontan dialektisches“. „Da er

die von Hegel und Marx entdeckte ‚furchtbare Macht der Verneinung‘ und ‚Negation der Negation‘ in der Wirklichkeit nicht bemerkt, vermag er weder der Selbstentwicklung Ausdruck zu verleihen (und muß deshalb, wie die alten Mechanizisten, zu einem ‚ursprünglichen Anstoß‘ seine Zuflucht nehmen) noch der aufsteigenden Linie in der Entwicklung (weshalb er, wie die alten Finalisten, um die vorausgehenden Etappen zu erklären, bei der Anziehungskraft eines Endpunktes der Entwicklung Zuflucht nehmen muß).“ Wenn er mit dieser Rückkehr zum „idealistischen Finalismus“ den Mangel jeder Theologie offenbare, so sei seine Lehre doch in wissenschaftlicher Hinsicht von nicht geringem Wert — Garaudy bezieht sich auf Teilhards „menschlichen Optimismus“, auf die Behauptung eines Sinnes in der menschlichen Geschichte, die Verurteilung der individualistischen Verzweigung der dekadenten Denker sowie auf die Feststellung, daß das Spezifische im Phänomen des Menschen keineswegs einen geschichtlichen Ursprung des Bewußtseins ausschließe.

Die Auswirkungen der russischen Übersetzung von Teilhards fundamentalem Werk sind zunächst nicht abzusehen. Das Buch trägt den Vermerk „für wissenschaftliche Bibliotheken“; seine Auflagenhöhe ist nicht genannt. Zweifellos ist es aber berufen, einen wichtigen Platz im Dialog zwischen kommunistischen Marxisten und katholischen Christen einzunehmen.

Teilhard und die marxistische Ideologie

Kurze Zeit nach seinem Erscheinen brachte der zweite Band der von der Akademie der Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU herausgegebenen „Fragen des wissenschaftlichen Atheismus“ (Moskau 1966) aus der Feder des ungarischen marxistischen Philosophen Z. Tordaj, Mitarbeiter im Philosophischen Institut der ungarischen Akademie der Wissenschaften, einen Aufsatz über „Die Philosophie Teilhard de Chardins und der gegenwärtige ideologische Kampf“, in dem auf die Verbreitung des „Teilhardismus“ unter den in sozialistischen Ländern lebenden Katholiken hingewiesen wird. Diesen erscheine Teilhards Lehre als eine Befreiungsmöglichkeit aus dem Dilemma zwischen ihrem positiven Verhältnis zu den „Errungenschaften des Sozialismus“ und dem reaktionären Integralismus, der Pius XII. zu der Drohung veranlaßt habe, jeden zu exkommunizieren, der mit den Kommunisten zusammenarbeitet. „Die teilhardistische Konvergenz und die mit ihr verbundene Fortschrittsidee ermöglichen es den Gläubigen, die Anerkennung des Sozialismus mit ihrem religiösen Glauben zu vereinbaren.“ Nachdrücklich unterstreicht Tordaj das Interesse der Anhänger Teilhards für den Marxismus und für den Dialog mit ihm. „Man kann daher sagen, daß innerhalb des Katholizismus unter dem — natürlich nicht alleinigen — Einfluß des Teilhardismus die praktischen Möglichkeiten für den Dialog immer größer werden.“

„Diesen Dialog“, versichert Tordaj, „brauchen wir im Interesse des Sozialismus.“ Und es verdient registriert zu werden, daß er in einer sowjetischen Publikation die Forderung vortragen kann, daß sich die bisher nur schwache Teilnahme marxistischer Philosophen aus sozialistischen Ländern an den internationalen Diskussionsforen z. B. der Paulus-Gesellschaft zu einer aktiveren und breiter angelegten Mitwirkung ausweite. Von keiner Seite könne dabei natürlich erwartet werden, daß sie, in welcher Hinsicht auch immer, auf ihre Prinzipien verzichte. Voraussetzung eines ehrlichen Dialogs sei die klare Abgrenzung

der strittigen Punkte und der Zusammenarbeit von Atheisten und Katholiken. Aber getreu der immer wieder betonten Ablehnung einer ideologischen Koexistenz bezeichnet Tordaj den Dialog zugleich als „eine durchaus nicht erfolglose Form des ideologischen Kampfes“. Die marxistische ideologische Aufklärungsarbeit müsse darauf bedacht sein, den Teilhardismus nicht zu einer konservativen, die Religion festigenden Kraft werden zu lassen, sondern die andere in ihm beschlossene Möglichkeit zu nutzen, daß er „zum Fortschritt führe, d. h. zur Quelle einer weiteren Abkehr von der Religion werde“. „Unter Berücksichtigung gewisser positiver Züge des Teilhardischen Denkens (z. B. der Anerkennung der Wissenschaft) muß die Kritik dieser Richtung den Prozeß der Abkehr von der Religion unterstützen, dessen Ergebnis sie ist.“ Wenn es gelänge, die Anhänger des Teilhardismus von seinen inneren Widersprüchen zu überzeugen, könne er zu einer Stufe auf ihrem Weg zum Atheismus werden. Das Verhältnis der Marxisten zum Teilhardismus, wie zur Religion überhaupt, sei ein äußerst differenziertes, und seine Ablehnung unterscheide sich wesentlich von der Ablehnung des „integralistischen reaktionären Katholizismus“.

Widerspruch zum Christlichen

Die von Teilhard de Chardin verkündete Theorie bezeichnet nach Tordaj ein bestimmtes Stadium und Ergebnis des Zersetzungsprozesses der Theologie. Ihre Wurzeln sucht er in der vielberufenen „Krise des Katholizismus“ — einerseits der immer weiteren Verbreitung der Ideen vom „sozialen Fortschritt“, andererseits den Erfolgen der Natur- und Gesellschaftswissenschaften, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts „die völlige Haltlosigkeit vieler Dogmen der Kirche bewiesen hätten“. So wie die „linken“ Tendenzen im Katholizismus in dieser Sicht das Bemühen anzeigen, die Krise durch Anpassung von Religion und Kirche an die moderne Welt zu überwinden, sei auch der Teilhardismus Ausdruck dieses „aggiornamento“.

Der positive Zug in Teilhards Theorie ist für den Marxisten vor allem die Anerkennung der Evolution als einer auf allen Lebensgebieten waltenden Gesetzmäßigkeit, die als ständige Transformierung im Grunde ohne absoluten Anfang ist, insbesondere aber die Anwendung dieser Theorie auf die Genese der menschlichen Seele und des Bewußtseins. Wenn Teilhard auch das Psychische nicht als Produkt der Materie betrachtet und es mit dieser lediglich im Banne eines eigenartigen Parallelismus vereint sieht, so ergäbe seine Auffassung eines kontinuierlichen Transformationsprozesses, angefangen von den jeder Materie innewohnenden primitiven „Psychismen“ bis hin zum Bewußtsein, doch eine evolutionistische Lehre, die in scharfem Gegensatz zur Lehre über den göttlichen Ursprung der Seele stehe.

Wichtig für die marxistische Kritik ist Teilhards Argumentation in „Le phénomène humain“ gegen die Wahrscheinlichkeit einer Entstehung der Menschheit aus den Prähominiden in Gestalt nur eines Menschenpaares und an nur einem Ort. Wenn damit „die orthodoxe kirchliche Version über die Erschaffung des Menschen unter vielen Aspekten in Zweifel gezogen wird“, so sei zwangsläufig auch das Dogma von der Erbsünde, „einer der Ecksteine der katholischen Theologie“, hinfällig. Damit wiederum werde auch das Dogma der Erlösung sinnlos. Freilich spreche Teilhard diese sich nach Ansicht Tordajs logisch aus seiner evolutionistischen Grundkonzeption ergebenden Schlußfolgerungen nicht aus. Aber gerade auf

diese „für die Theologie gefährlichen Folgerungen“ kommt es dem marxistischen Autor an. Da Teilhard Gott weitgehend mit der Natur identifiziere, ergäbe sich daraus in gewissem Sinne auch die Vorstellung von einer Evolution, einer Veränderlichkeit Gottes selbst, und die Natur sei nicht mehr „Schöpfung“ im eigentlichen theologischen Sinn. Die Schöpfung erscheine bei ihm nicht mehr als einmaliger Akt, sondern wesentlich als Prozeß. Die Evolution werde identisch mit der „Schöpfung“. Auch Christus spiele bei Teilhard de Chardin eine völlig andere Rolle als in der christlichen Religion, insofern er im Organisationsprozeß der sich über der Biosphäre erheben- den Noosphäre die Vereinigung mit dem sich immer mehr von der Materie lösenden Bewußtsein zuwege bringt, die diesem die Unsterblichkeit verleiht und die Entwicklung von Welt und Menschheit zum Endpunkt der Kosmogonie, dem „Punkt Omega“, führen wird.

Nur im „Rahmen gewandelter Religion“

Hier zeigt sich nach Tordaj deutlich die innere Widersprüchlichkeit und Unzulänglichkeit in Teilhards Lehre. Wenn er auch den Versuch mache, die Religion der Wissenschaft anzupassen und mit manchen wesentlichen Positionen der katholischen — und überhaupt der christlichen — Theologie breche, so wirke sich doch die hier zutage tretende *teleologische* Auffassung des Evolutionsprozesses in negativer Weise auf seine wissenschaftlichen Ansichten aus. „Je mehr sich Teilhard vom Vergangenen zum Zukünftigen wendet, desto deutlicher treten bei ihm religiöse Ansichten in den Vordergrund, die die Positionen der Wissenschaft einengen, die Positionen des Glaubens aber erweitern.“ „Subjektiv“ gehe er eben nicht über den Rahmen einer nur „gewandelten“ Religion hinaus und breche „nicht eine Minute“ mit dem Glauben.

Ähnlich beurteilt auch der sowjetische Philosoph J. Lewada, Mitarbeiter im Philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, den Widerspruch zwischen Religion und Wissenschaft in Teilhards Theorie. In der Zeitschrift „Wissenschaft und Religion“, die das Thema im Oktoberheft aufgriff, versichert er, Teilhard habe natürlich gewußt, in welche Lage er die Kirche mit seinen Ansichten versetzte, weshalb er — vor allem in seinen Anmerkungen — wiederholt seine Ideen von rein religiösen Problemen zu distanzieren suchte. Andererseits schreibe er auf den letzten Seiten seines Werkes, daß seine Vorstellung von der Einheit von Gott und Welt vom christlichen Standpunkt aus völlig orthodox sei. „Damit dürften aber die Kirche und ihre heutigen Verteidiger nicht einverstanden sein“, fügte Lewada hinzu. „Sie interessiert ein Wunder vollführender, Gebete und Furcht heischender Gott, nicht ein spekulatives Prinzip, das sich in der Evolution der Materie auflöst.“ So habe der Teilhardismus ebensowenig Chancen, eine neue Religion zu werden, wie Tausende ihm vorangegangener radikaler Versuche, die christliche Tradition umzudeuten (J. Lewada, Der Glaube an den Menschen, „Nauka i religija“, Nr. 10, 1966).

Nun dürfe man aber nicht meinen, Teilhard habe die Religion als Deckmantel für Anschauungen benutzt, die der materialistischen Interpretation der Dialektik der Natur sehr nahe stehen. Die Entwicklung der Weltenmaterie habe ja für ihn ein bestimmtes Ziel, den „Punkt Omega“. In der Tat dient diese Konzeption Teilhard zur Überwindung aller Formen des Fortschrittsglaubens, die nicht über die Tatsache des Todes hinauskönnen. Er sucht

nicht nach dem „glücklichen Anfang“, sondern nach dem „glücklichen Ende“. Und darin sieht auch Lewada die tiefe Wirkung der christlichen Lehre auf Teilhards Theorie, eine Wirkung, die wohl daher rühre, daß er in dem ihn umgebenden Leben keine Kräfte zu entdecken vermochte, die der Verzweiflung und dem Pessimismus widerstehen. In dieser Diagnose vereint Lewada die historisch-materialistische Interpretation der Religion überhaupt mit der politischen Analyse der Marxisten.

Sicherlich nicht zu Unrecht vermerken die marxistischen Kritiker, wie wenig bestimmt sich Teilhard zur Frage nach den Wegen der weiteren menschlichen Entwicklung geäußert hat. Wenn er auch die entscheidende Bedeutung der *menschlichen* Tätigkeit zur Verwirklichung des sozialen Fortschritts anerkenne und glaube, daß der Weg zu Gott über den irdischen Fortschritt der Menschheit gehe, so könne er — in Unkenntnis der Gesetze des sozialen Lebens — keine Verwirklichungsmöglichkeiten zeigen. Für Lewada sind in dieser Hinsicht nur die negativen Äußerungen Teilhards interessant, nämlich seine Ablehnung der Absonderung sowohl des Einzelnen (Individualismus) als auch ganzer Gruppen (Doktrin der Auswahl und Erwähltheit der Rassen). Wenn aber Teilhard von der kollektiven Entwicklung als einer Aktion „aller gemeinsam“ spreche, so lasse er mit dieser Formulierung die „realen Interessengegensätze im Klassenkampf“ außer acht, ohne selbst auf eine Verwirklichungsmöglichkeit deuten zu können; „die vom Marxismus gewiesenen Wege aber verstand er nicht“.

Nach Lewada lohnt es sich kaum, die Frage zu stellen, „worin wir überzeugten Atheisten und Materialisten mit Teilhard übereinstimmen oder nicht“. Man könne ihn mit Interesse lesen, um das Geheimnis seines Einflusses auf einen Teil der progressiven westlichen Intelligenz zu ergründen (vom Einfluß Teilhards auf die Katholiken in sozialistischen Ländern spricht Lewada nicht) und um die komplizierten Wege zu erkennen, die die Entwicklung des menschlichen Bewußtseins vom toten Dogma zum Glauben an den Fortschritt, an den Menschen und an die Wissenschaft nimmt. Nicht richtig gestellt wäre auch die Frage, wem Teilhard gehört, der Wissenschaft oder der Religion. „Es geht darum, *welchen* Glauben Teilhard begründen wollte. Ohne die unlösbaren Widersprüche zwischen Wissenschaft und Religion gelöst zu haben, war und blieb er ein *Mensch*, eben der Mensch, der die Welt wirklich erkennen will und qualvoll die Wege zu einer besseren Zukunft sucht.“

Dieser positive, nach sozialistischem Sprachgebrauch „humanistische“ Ausklang von Lewadas Aufsatz, in dem eine gewisse menschliche Wärme mitzuschwingen scheint, deutet auf verborgene Bewußtseinsschichten in der Sowjetintelligenz, in denen Teilhards Lehre vielleicht schon jetzt einen Widerhall findet, der die marxistisch kontrollierte Reflexion weit überschreitet. Es soll damit nicht gesagt werden, daß sich damit etwa ein Einbruch in das theoretische Gebäude des Marxismus-Leninismus abzeichnet. Doch unter den Trägern eines sich in allen Bezirken des geistigen Lebens der Sowjetgesellschaft durchsetzenden wissenschaftlich-technischen Denkens, das immer stärker mit den Problemen des Universums und der an das Leben gerichteten Sinnfragen konfrontiert wird, läßt sich durchaus nicht nur vereinzelt ein religiös-naturalistisches Suchen beobachten, das die „Komsomolskaja Pravda“ vor einiger Zeit mit folgender Betrachtung eines jungen Physikers über Gott charakterisierte: „Das ist ein Geist, der weder

sichtbar noch fühlbar ist, ein ‚Intellekt‘, der alle in der Welt vor sich gehenden Prozesse regiert. Gott ist Information, die abgesondert von allen Signalen ist und in sich selbst existiert. Die Wege dieses ‚Intellekts‘ sind dem Menschen unerkennbar.“

Vieles trug in letzter Zeit zu einer immer stärkeren Konfrontierung der marxistischen Ideologie mit wissenschaftlichen Hypothesen bei, so etwa der jahrelange Streit um die Endlichkeit oder Unendlichkeit des Weltalls oder die noch längst nicht ausgeklungene Diskussion über die neuesten Entdeckungen in der Genetik. In diesen Diskussionen greift gerade die studentische Jugend mit Begierde alles Neue auf, um darin nach einer Bereicherung ihres schematischen Weltbildes zu suchen. Die Ideen Teilhards können diesem Bedürfnis zweifellos entgegenkommen und geraten somit in die vorläufig von einem äußeren Kompromiß überdeckte Auseinandersetzung zwischen dem liberal-fortschrittlichen und dem dogmatisch-konservativen Lager in der kommunistischen Sowjetgesellschaft, die sich von der Naturwissenschaft bis hin zu den schönen Künsten spannt. Damit schiebt sich hinter die oben dargestellte dialektische Kritik an der Lehre Teilhard de Chardins eine Dialektik eigener Art, die jede Aussage als ambivalent und doppelbödig erscheinen läßt, insofern sie ihre Legitimation aus den einander entgegengesetzten Ansichten und Absichten beider Lager beziehen muß.

Ökumenische Nachrichten

Dialog des Weltkirchenrates mit anderen Religionen

Die Abteilung für Weltmission und Evangelisation des Weltrates der Kirchen, hervorgegangen aus der Integration des Internationalen Missionsrates 1961 in Neu-Delhi, veranstaltete vom 27. Februar bis 5. März 1967 eine Konferenz in Kandy auf Ceylon über „Die christliche Begegnung mit Menschen anderer Religionen“. Dieser wie es scheint völlig neuartige Versuch dürfte von dem Entschluß des Zweiten Vatikanums inspiriert sein, die anderen Religionen nicht nur zu missionieren, sondern ihnen zunächst einmal im Dialog zu begegnen. Daher waren außer 33 Theologen, Soziologen und Orientalisten aus sechzehn Ländern und den wichtigsten christlichen Kirchen auch drei Konsultoren des römischen Sekretariats für die Nichtchristen als volle Teilnehmer eingeladen worden: Prof. Olivier Lacombe, Paris, P. Klaus Klostermaier SVD, Bombay, und P. Josef Spae CICM, Tokio, deren Beitrag am Zustandekommen eines wegweisenden Dokuments eigens hervorgehoben wurde. Den örtlichen Hintergrund bildete der monumentale „Tempel des Zahnes“, das Zentrum des ceylonischen Hinayana-Buddhismus. Die Konferenzteilnehmer statteten auch dem Oberpriester des Heiligtums einen Höflichkeitsbesuch ab.

Katholische Weite

Das Dokument atmet eine katholische Weite. Es geht davon aus, daß sich in der ganzen Welt die Erkenntnis durchsetzt, Menschen verschiedener Religion sollten nicht miteinander streiten, sondern sich in Freundschaft begegnen. Begründung: Gottes Liebe sucht alle Menschen zum Heil zu führen, Christus wirkt durch den Heiligen Geist im Herzen jedes Menschen. Die Kirche ist nur die Gemeinschaft, die Christus im Glauben und Gehorsam bewußt antwortet. In diesem Zusammenhang wird eigens auf einen Satz des Zweiten Vatikanums aus der Konstitution

Lumen gentium (Abschn. 16) hingewiesen: „Wer das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen.“

Grundlage des Dialogs, so heißt es weiter, müsse für Christen das Bewußtsein bilden, daß sie mit allen Menschen, gleich welcher Rasse und Kultur, welchen Glaubens oder Unglaubens, „in der Solidarität des Menschseins verbunden sind“, zumal da der Christ glaubt, daß alle Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen sind. Das Problem, welche Rolle andere religiöse Traditionen im Plane Gottes spielen, könnte erst aus dem Dialog erhellt werden, man könne es nicht apriorisch beantworten. Zum Wesen des Dialogs gehöre, „daß Christus gegenwärtig“ wird, wenn immer ein Christ sich um ein aufrichtiges Gespräch bemühe und bereit sei, etwas Neues zu erfahren und sich auch ändern zu lassen, statt nur bekehren zu wollen. Was dann weiter aus dem Dialog entstehe, sei Sache des Heiligen Geistes.

Der Ansturm der Säkularisierung und des technischen Fortschritts mache einen solchen Dialog notwendiger und auch möglich, ja eröffne für das interreligiöse Gespräch eine neue Dimension. Das Dokument weist darauf hin, daß man zwischen der „Säkularisierung“ als einem historischen Geschehen und dem „Säkularismus“ als einem psychologischen und philosophischen Phänomen unterscheiden müsse (vgl. z. B. H. Cox nach: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 192). Christen müßten bereit sein, sich auf einen Dialog mit „Säkularisten“ einzulassen ebenso wie mit Vertretern anderer Religionen, mit denen sie über Fragen diskutieren, die ihnen gemeinsam durch die Säkularisierung aufgegeben sind. Denn für den modernen Menschen werde es zunehmend schwieriger, das Transzendente zu verstehen und zu erfahren. Dazu müsse man ihm wieder verhelfen, was nur durch tiefere Einsicht möglich sei.

Nicht weniger wichtig als das Bemühen um theologische Neuformulierung von Lehre und Verkündigung der Kirche sei die Aufgabe, Wesen und Gestalt der religiösen Bindungen zu studieren, in denen die Menschen heute leben. Dazu sei ein „Lebensdialog“ mit Andersgläubigen nötig. Aber es gehöre leider zu den tragischen Zügen unserer Zeit, daß Christen sich gern mit bloßer Koexistenz begnügen, statt sich in eine ständig enger werdende dialogische Beziehung zu begeben. Ohne zu unterscheiden, daß ein solches Verhalten für Durchschnittschristen kaum möglich ist, wird generell ein Sinneswandel der Christen gefordert, bei denen immer noch viel zu viel Gruppenegoismus und Gettonmentalität herrsche, im Westen wie im Osten. Vor allem sei der Dialog mit Menschen anderer Religionen vorzubereiten durch einen inneren Dialog der Christen und christlichen Gemeinschaften untereinander. Das sei nicht nur eine Angelegenheit von Sachverständigen, sondern müsse in allen Bereichen der Gesellschaft geschehen, wobei Theologen und Pfarrer Mittlerfunktionen wahrnehmen könnten.

Dialog und Verkündigung

Der gesuchte Dialog müsse seine Glaubwürdigkeit daran erweisen, daß er die Schwierigkeiten verstehen lernt, die andere Religionen in der Begegnung mit dem Evangelium erfahren. Auch dürfe er nicht durch das negative Zeugnis unseres Lebens verdunkelt werden. Die Reichweite des