

In diesen normativen Funktionsverlust scheinen sich Gesellschaft und Kirchen zu teilen. Während im allgemeinen Religion als zum notwendigen Inventar der Gesellschaft gehörig und im wesentlichen als ein Festhalten an gewissen traditionellen christlichen Bräuchen (Taufe, Trauung, Beerdigung) betrachtet wird (vgl. H. O. Wölber, *Religion ohne Entscheidung*, 1960), bestimmt andererseits auch das Mißtrauen gegenüber der Kirche als „Domäne der Tradition“ das religiöse Empfinden der Jugend (H. Halbfas, *Jugend und Kirche*, Düsseldorf 1966, S. 177). Der Absolutheitsanspruch bestimmter religiöser und konfessioneller Normen, nicht aber eigentlich religiöses „Bedürfnis“ an sich, erscheint den Jugendlichen fragwürdig. In einem katholischen College in Kanada billigten 59% der befragten Schüler der katholischen Religion nur einen relativen Wert zu (J. J. Larivière, *Une enquête sur les objections religieuses des adolescents et des jeunes*, in: „Lumen vitae“, Heft 1, 1966, S. 71 ff.). Der Wert der Religion wird an ihrer lebenspraktischen Bedeutung gemessen. Gefragt sei nicht mehr das „Was“ einer Religion, sondern das „Wozu“ (H. Halbfas, a. a. O., S. 180). Zwar sei der junge Mensch offen gegenüber Glaube und Kirche, doch betrifft das mehr seine Fragehaltung als die wirklichen Kontakte zum kirchlichen Leben. Auf der Suche des Jugendlichen nach dem Zentralsinn, der untergründig in allen seinen konkreten Verhaltensweisen gefragt ist, sei nicht zu helfen mit rein instrumentaler Seelsorgsmethodik, mit „Maßnahmen“ und „Veranstaltungen“, überhaupt nicht „mit diesem oder jenem, sondern allein durch Hilfe und allseitige Annahme seitens erwachsener Menschen“ (S. 198). Entscheidend sei vor allem unaufdringliche, vorbildhaft gelebte Glaubensexistenz der Erwachsenen. „Repräsentieren seine Vorbilder eine überzeugend christliche Gläubigkeit und ein reifes Glaubensverständnis, übernimmt der Jugendliche ihre Ansichten und Verhaltensweisen“ in Selbstverständlichkeit, vorausgesetzt, daß sich der Jugendliche der Fragestellung der Phase öffne. Die Verkündigung der Kirche müsse auf die Dauer ihre Glaubwürdigkeit einbüßen, „wenn die Experimentierfelder fehlen, auf denen Worte wie Glaube, Liebe, Freiheit, Freude, Gehorsam, Dank in konkrete Vollzüge übersetzt und als realisierbare Wirklichkeiten erfahren werden können“.

Erziehung zu „immanenter Kritik“

Angesichts der differenzierten Lage der jungen Generation, die von der Gefahr kritikloser Anpassung, von einer grundsätzlichen Bereitschaft zu positiver gesellschaftlicher Integration sowie einer tiefen Verhaltens-

unsicherheit gekennzeichnet ist und die in ihrer psychologischen und soziologischen Komplexität Widersprüche aufweist, die sich in den vielfältigen und sich zum Teil ebenfalls widersprechenden Aussagen und Beurteilungen zahlreicher Untersuchungen widerspiegeln, stellt sich die Frage nach der Existenz vorbildhafter und in der Erwachsenenengesellschaft vorgelebter Grundtypen heute geforderten Verhaltens im individual-sozialen Spannungsfeld und nach einer davon geprägten sozialen Erziehung. Es ist grundsätzlich die Frage nach der gültigen Struktur von Autorität und Gehorsam, die sich an jeden einzelnen wie an alle gesellschaftlichen Institutionen, an Familie, Schule, Universität, Industrie, an die Verbände und Kirchen richtet. Als Lösung für die Ratlosigkeit der Erwachsenengeneration gegenüber jugendlichem Verhalten und dem Wandel der inneren und äußeren Stellung ihrer Autorität sieht K. Pfaff in seinem Buch „Die Welt der neuen Jugend“ (Olten-Freiburg 1962) eine „partnerische“ Ausgangsbasis. Autorität der Erwachsenen bestünde dann weniger in einem Bemühen um möglichst angepaßte, im Grunde aber als unglaublich empfundene Jugendlichkeit oder in einer Konfrontation des jugendlichen Verhaltens mit eigenen vorgefaßten Normen als vielmehr in der Fähigkeit, die konkreten neuen Einzelerfahrungen der Jugend in sachlicher Offenheit aus dem eigenen Erfahrungshorizont auf grundlegende existentielle Orientierungen hin zu durchleuchten und nach diesen konkret zu leben. Für eine kirchliche Jugendpflege z. B. fordert H. Burger eine Partnerschaft von schulischer, familiärer und außerschulischer Erziehung und eine Partnerschaft von Jugendverbänden und Erwachsenenengesellschaft als Voraussetzung für die den jungen Menschen gegenüber zu leistende Aufgabe gesellschaftlicher Eingliederung und der Bildung der Persönlichkeit (Katholische Jugendarbeit nach dem Konzil, „Stimmen der Zeit“, Januar 1967, S. 36 ff.). Als einer der wesentlichen Schwerpunkte einer sozialen Erziehung könne die Bildung zu „immanenter Kritik“ angesehen werden, zur Bewältigung der Existenz im Zwiespalt zwischen Entfremdung und Selbstbestimmung (T. Thurnreiter, *Soziale Erziehung als Anpassungstechnik?*, „Der katholische Erzieher“, Mai 1967, S. 183 f.). Soziale Erziehung müsse zu kritischem Abstand zur Gesellschaft anleiten und den Menschen im Auge haben, der sich „am Denken orientiert und sich jederzeit seines eigenen Verstandes zu bedienen fähig ist; . . . der den Zwängen der Produktion gehorchen kann, ohne sich ihnen zu unterwerfen; dem die gesellschaftlichen Rollen und Möglichkeiten bewußt sind, auch wenn er sich zur Selbstbescheidung entscheidet“. Dazu sei ein systematisches „Training im Stil der Kooperation“ notwendig.

Aus der totalitären Welt

Sowjetische Stimmen zum Zweiten Vatikanischen Konzil

Während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erschien eine Reihe von Artikeln in sowjetischen Zeitschriften und Büchern (Voprosy filosofii, Kommunist, Novij Mir, Nauka i religija, Voprosy naučnogo ateizma u. a.), in denen einzelne Autoren, Ideologen und Historiker, zum Konzilsgeschehen Stellung nahmen. Obwohl

es sich dabei um Einzelstimmen handelt, stellen sie dieses Geschehen in seinen Ursachen wie in seinem Ablauf dennoch im Lichte der offiziellen kommunistischen Ideologie dar und deuten es von ihr aus. Trotz des späten Erscheinungsdatums der meisten dieser Kommentare seien sie hier referiert. Sie spiegeln ja nicht nur die sowjetische Sicht des Konzilsgeschehens, sondern des gesamten kirchlichen Umbruchs der letzten Jahre wider. „Selbst die katholische Kirche als eine der konservativ-

sten Institutionen der bürgerlichen Gesellschaft sah sich gezwungen, die umwälzenden sozialen Veränderungen der modernen Welt zur Kenntnis zu nehmen, ihre Struktur, Politik und Lehre dem ‚Geist der Zeit‘ entsprechend zu modifizieren.“ Mit diesen Worten leitet I. M. Kičanova ihren Artikel „Das 21. Allgemeine Konzil der katholischen Kirche — ideologische und soziale Aspekte des ‚aggiornamento‘“ ein (Voprosy naučnogo ateizma, Moskau 1966, S. 343—380). Ebenso bezeichnend überschreibt M. Mčedlov seinen Artikel über das Konzil („Kommunist“, 15. Jhg., Oktober 1964) mit „Religiöse ‚Erneuerung‘ unter dem Druck des Lebens“.

Diese Tendenz zur „Erneuerung“ ist — nach kommunistischer Auffassung — aber bedingt durch eine tiefe Krise der katholischen Kirche, die ihrerseits auf die allgemeine Krise der kapitalistischen Gesellschaft zurückgeht. Diese Krise sei eine soziale und religiöse Krise. Was die religiöse Krise betrifft, so habe die moderne Zeit den archaischen Charakter der religiösen Zeremonien und Dogmen an den Tag gebracht, vor allem die Unvereinbarkeit der religiösen Vorstellungen mit der modernen Wissenschaft, Zivilisation und Kultur. Das Zweite Vatikanische Konzil spiegelt beide Aspekte dieser Krise wider. Die sowjetischen Autoren behandeln so gut wie ausnahmslos nur den sozialen Aspekt.

Unter diesem Aspekt charakterisieren sie die Krise des Katholizismus kurz so: Die Kirche verliere immer mehr ihre Macht und ihren Einfluß, vor allem auf die Arbeiterklasse; demgegenüber wachse der Einfluß des atheistischen Humanismus und Kommunismus auf allen Lebens- und Wissensgebieten ständig an; überall auf der Welt wirkten große soziale Umwälzungen auf die Kirche ein; das Freiheits- und Unabhängigkeitsstreben des einzelnen wie vor allem der ehemaligen Kolonialvölker kündigten der Kirche den Gehorsam; damit verbunden sei ihre Furcht vor totaler gesellschaftlicher Isolierung und vor dem Abfall der ihr noch treuen Gläubigen.

„Soziale Krise“

Die tiefste Ursache für diese soziale Krise sehen die Sowjetideologen übereinstimmend in der Verflechtung der katholischen Kirche mit der kapitalistischen Gesellschaftsordnung und den ausbeuterischen Klassen dieser Gesellschaft.

Dafür geben sie einige stereotype Beispiele. So habe die katholische Kirche im Laufe des letzten Jahrhunderts ihre Dogmen, ihre Ideologie, Politik und Organisation der bourgeoisen Gesellschaftsordnung angepaßt. Sie sei in ihrer absoluten Mehrheit zum ideellen und sozialpolitischen Verbündeten dieser Ordnung geworden. Dies geschah nach M. Mčedlov vor allem durch ihre Soziallehre, mit der sie letztlich das kapitalistische System der Lohnarbeit, die bourgeoisen Regierungen und vor allem das Privateigentum stützte. Selbst ein so realistisch denkender und weltoffener Papst, als der Johannes XXIII. von allen sowjetischen Autoren eingeschätzt wird, sprengte in seinen Enzykliken keineswegs den traditionellen Rahmen der gesellschaftlichen Lehrtradition der Kirche. Weiter geschah dies durch ihre Ablehnung jeder revolutionären Umgestaltung der bestehenden gesellschaftlichen Ordnung als sündhaft. Eine Verbesserung dieser Ordnung sei nur durch „religiöse Erneuerung“ und in „Übereinstimmung mit den Prinzipien der christlichen Moral“ möglich. Auf diese Weise habe sie die Werktätigen zu Unterwürfigkeit und Passivität erzogen. Im Bereich der

internationalen Politik unterstütze sie außerdem die imperialistischen Kräfte der NATO und SEATO. Die internationale Friedensbewegung sei von ihr als „kommunistische Machenschaft“ abgestempelt, das Prinzip der friedlichen Koexistenz unterschiedlicher gesellschaftspolitischer Systeme und Regierungsformen noch bis vor kurzem abgelehnt, der Kommunismus von Pius XI. und Pius XII. als antihumanistische Irrlehre gebrandmarkt worden.

Der durch diese „Verschwisterung“ von Kirche und Kapitalismus hervorgerufenen kritischen Situation seien sich als erste die Vertreter des Linkskatholizismus bewußt geworden. Sie suchten daher — gegen den Widerstand der „Traditionalisten“ innerhalb wie außerhalb der römischen Kurie — die großen politischen und sozialen Probleme unserer Zeit auf dem Konzil zur Diskussion zu stellen: Krieg und Frieden, soziale Gerechtigkeit, Armut und Reichtum, Zusammenarbeit aller Völker, auch der Katholiken mit Atheisten und Kommunisten.

Kräftegruppen auf dem Konzil

Im Für und Wider zum „neuen Kurs“ Johannes' XXIII. vollzog sich nach I. M. Kičanova (a. a. O.) eine Aufspaltung im „Lager der katholischen Ideologen und Propagandisten“. Diesen neuen Kurs des Papstes sehen alle sowjetischen Autoren übereinstimmend im Verzicht auf eine Verurteilung des Kommunismus, im Verzicht auf Unterstützung der Kriegsvorbereitung der NATO und SEATO und anderer aggressiver Blockbildungen, im Verzicht auf eine Ermutigung der weltlichen Mächte zur Anwendung von Atomwaffen, im Abrücken von einer „harten“ Politik gegenüber den sozialistischen Ländern. Der größere Teil der Konzilsväter habe diese neuen Leitgedanken des Papstes begrüßt. Eine kleine, aber einflußreiche Minderheit innerhalb wie außerhalb der römischen Kurie sei ihnen jedoch entgegengetreten. Dennoch sei den Anhängern des „aggiornamento“ auf der ersten Sitzungsperiode der Durchbruch gelungen: Entpolitisierung der Kirche, Erneuerung durch Anpassung an die heutige Welt und den heutigen Menschen, Dialog.

Demgegenüber ließen nach Darstellung von L. N. Velikovič („Voprosy filosofii“, 7. Jhg. [1966], S. 150 ff.) die reaktionären Kreise der katholischen Kirche nichts unversucht, die Diskussion auf rein theologische Themen einzuengen. Das Konzil sollte sich auf rein dogmatische Fragen beschränken. Die traditionelle Haltung der Kirche in sozialpolitischen Fragen solle unangetastet bleiben. Diese reaktionären Kreise fürchteten natürlich in den Augen der kommunistischen Berichterstatter, eine offene Diskussion der sozialen und ökonomischen Fragen würde die antisoziale Einstellung der Kirche dem breiten Volk bekannt machen.

Bei allen Versuchen, die verschiedenen Richtungen auf dem Konzil zu charakterisieren, dürfe jedoch — so betont I. M. Kičanova — nicht übersehen werden, daß Kampf und Polemik auf der allen Richtungen gemeinsamen geistigen und geistlichen Basis der Kirche ausgefochten wurden. In einem seien sich aber alle einig gewesen: in ihrer Feindschaft gegenüber der materialistischen Weltanschauung, dem Freidenkertum und dem Atheismus. Daher müsse man die „revolutionäre Erneuerung“ Johannes' XXIII. wohl exakter als „Realismus“ bezeichnen. Er habe eben Umfang und Intensität der Linksbewegung der Arbeiter klar erkannt und an Stelle der alten, unwirksamen, eine neue Strategie der kirchlichen

Politik zu setzen gesucht. Sein eigentliches „Fernziel“ sei jedoch stets gewesen: Rückgewinnung von Macht und Einfluß der Kirche auf die Arbeiterklasse. Dies sei von konservativen katholischen Politikern und Soziologen sowie vom rechten Flügel der Kurie oft übersehen worden.

Schwerpunkte der Kritik

Einen ersten Schwerpunkt der kommunistischen Berichterstattung nehmen die Diskussionen um die innere Struktur der Kirche ein: Dezentralisierung der Macht und damit Neuordnung des Verhältnisses der Kurie zu den Bischöfen, der Bischöfe untereinander und zum Papst; das Problem der Internationalisierung der Kirche, das der Papst durch Ernennung neuer Kardinäle aus den afroasiatischen Ländern zu lösen suchte; die Frage der Kurienreform, die weiterhin offen blieb, sowie das Problem der Übertragung größerer Autonomie an die Bischöfe (größeres Recht in ihren eigenen Diözesen, Errichtung eines Bischofssenats als Vertretung des Weltepiskopats), das ebenfalls praktisch ungelöst blieb.

Einen zweiten Schwerpunkt sehen die kommunistischen Berichtersteller in den sozialen und ökonomischen Fragen, die trotz aller Gegenkräfte auf dem Konzil zur Sprache gekommen seien. Die „katholischen Reformatoren“ verstünden sehr gut — so z. B. L. N. Velikovič —, daß sich die Kirche nicht isolieren dürfe, daß sie ihre Kontakte zur Welt ausbauen müsse, vor allem durch Verbreitung ihrer Soziallehre. Weiter heben sie die neue Einstellung der Kirche zum Klassenkampf des Proletariats hervor, vor allem zum Streik. L. N. Velikovič erinnert hier in seinem Artikel „Die ‚katholische Reformation‘ in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts“ („Voprosy filosofii“, 7. Jhg. [1966], S. 151) an ein Verbot Pius' XI. für die katholischen Arbeiter, am Streik teilzunehmen (?). Erst vor kurzem hätten noch katholische Bischöfe den Streik und die daran teilnehmenden katholischen Arbeiter verurteilt. Doch diese ablehnende Haltung der Kirche habe sich auf ihre Autorität und ihren Einfluß auf die Volksmassen sehr ungünstig ausgewirkt, worauf z. B. die französischen Bischöfe sofort ihre Taktik änderten und im Frühjahr 1963 ihre Sympathie mit den streikenden Bergarbeitern zum Ausdruck brachten. Wenigstens erkenne nun die Pastoralkonstitution das Recht auf Streik als letztes Mittel zur Durchsetzung gerechter Forderungen an. Das sozialökonomische Programm dieser Konstitution sehe zwar die Durchführung einiger Reformen innerhalb des Kapitalismus vor, die kirchliche Einstellung zum Privateigentum bleibe jedoch nach wie vor die gleiche, obwohl die gesamte Wirtschaftstätigkeit dem sogenannten Allgemeinwohl untergeordnet werde. Auch spreche sie nie, so fährt Velikovič fort, vom Klassenkampf, woraus ersichtlich sei, daß sie ihre negative Haltung ihm gegenüber faktisch nicht geändert habe. Die „Hilfe“ einiger Vertreter der Amtskirche für die Arbeiter beschränke sich auf wirkungslose, moralisierende politische Belehrungen. Ziel all ihres Bemühens auf sozialem Gebiet sei einzig und allein: Stärkung ihres ideologischen Einflusses auf die Arbeiterklasse.

Die Kirche der Armen und die „arme“ Kirche

Eng damit zusammen hängt ein weiterer von den kommunistischen Ideologen in ihren Konzilsberichten akzentuierter Problemkreis. L. N. Velikovič spricht ihn aus, wenn er einen Abschnitt seines Artikels „Der Dialog des

Katholizismus mit der Welt von heute“ („Voprosy filosofii“, 6. Jhg. [1965], S. 109) überschreibt: „Die Kirche der Armen und die ‚arme‘ Kirche“. Auf der dritten Sitzungsperiode — so berichtet er — sah sich das Zweite Vatikanische Konzil gezwungen (im Zusammenhang mit dem Schema 13), die Frage der sozialen Gerechtigkeit zu diskutieren. Die Kirche müsse den Armen und Unglücklichen helfen; sie sei ja selbst — welch überraschende Feststellung! — eine Kirche der Armen. Diese neue These werde von den katholischen Propagandisten mit dem Hinweis auf die sozialen Aspekte des Frühchristentums begründet: mit der gegenseitigen Hilfe der ersten Christen, der Verurteilung des Reichtums, der Gleichheit aller. Diese Idealisierung des Frühchristentums ist für L. N. Velikovič aber reine Taktik. Man müsse eben die neue These von der „armen“ Kirche theoretisch begründen.

Zu den Aufrufen des Konzils zur Armut wie zu einer bescheidenen und anspruchslosen Lebensweise der höheren Geistlichkeit bemerkt L. N. Velikovič (a. a. O., S. 112): „... diese Aufrufe ... sind vom Bestreben diktiert, den Abstand, der Kirche und Arbeiter, Geistliche und Laien trennt, zu verringern, den Priestern den Zugang zum Volk zu erleichtern, alles abzuschütteln, was der Kirche nicht mehr nützt.“ Aus der gleichen Tendenz heraus suchten jetzt katholische Propagandisten jene Evangelientexte ins Licht zu rücken, in denen die Armen seliggepriesen, die Reichen verurteilt werden. Mit dieser Parteinahme für die Armen wolle die Kirche die Arbeiter lediglich davon überzeugen, daß sie sich vom Kapitalismus distanzieren. Das ganze „Manöver“ sei „ein schlecht verhüllter Rehabilitierungsversuch“, da sie sich durch ihre enge wirtschaftliche und politische Verflechtung mit dem kapitalistischen Monopol kompromittiert habe.

Über die Diskussionen der Konzilsväter zu den brennenden sozialen Fragen der Gegenwart urteilt I. M. Kičanova (a. a. O.): Je drastischer die Konzilsväter die „himmelschreiende Armut der breiten Volksmassen“ schilderten, um so „falscher und hohler“ klangen die von ihnen vorgeschlagenen „Heilmittel“, die im Grunde nichts anderes sind als modernisierte, verfeinerte Methoden zur Festigung der kapitalistischen Unterdrückung. Gerade hier offenbare sich das ganze Ausmaß der Krise der Kirche: als Wahrerin der Interessen der Arbeiter zu erscheinen, in Wirklichkeit jedoch „Bollwerk des Kapitalismus“ zu sein. Diese Situation werde für die Kirche von Tag zu Tag unhaltbarer.

Krieg und Frieden

Ziemlich eingehend behandeln die kommunistischen Autoren die Auseinandersetzung der Konzilsväter über die Haltung der Kirche zu den internationalen Problemen, vor allem zu Krieg und Frieden. Dabei äußern sich alle sehr anerkennend zur „realistischen Einstellung“ Johannes' XXIII. Im Gegensatz zur Politik des „kalten Krieges“ eines Pius XII. sei dieser Papst sehr oft für den Frieden, für die Ächtung thermonuklearer Waffen sowie für die Anerkennung des Prinzips der friedlichen Koexistenz von Staaten mit unterschiedlichen Gesellschaftsordnungen eingetreten. Diese neue Haltung der offiziellen Kirche sei jedoch weitgehend durch die Erkenntnis von der Gefährlichkeit eines Atomkrieges bedingt.

Im Laufe der Diskussionen über das Friedensproblem zeichneten sich — nach der sowjetischen Berichterstattung — klar zwei Richtungen ab: die eine trat für eine Unterstützung jeglicher Friedensbemühungen der Völker

ein, die andere — eine Minderheit — billigte die Aggression. Diese Minderheit kam nach L. N. Velikovič in den Reden des Erzbischofs von Liverpool, Beck, und des Weihbischofs von Washington, Hannan, zu Wort. Unter dem Deckmantel der Verteidigung der „Freiheit“ (womit natürlich die sog. „freie“ kapitalistische Welt gemeint gewesen sei) und des Christentums sprachen sich beide für den Atomkrieg aus, verurteilten den „extremistischen Pazifismus“ und forderten vom Konzil eine Ablehnung jener Paragraphen des Schema 13, in denen von der Notwendigkeit des Verzichts auf Kernwaffen die Rede sei.

Bezeichnend für die Gegner des „Friedenskurses“ sei auch das heuchlerische Sprechen von Frieden und das faktische Hetzen zum Krieg. So habe Kardinal Ottaviani die sozialistischen Länder verleumderisch „totalitär“ genannt und behauptet — so schreibt Velikovič (nach dem „Osservatore Romano“ vom 8. 10. 65) —, man müsse die totalitären Regime unnachgiebig bekämpfen. Sehr anerkennend vermerken alle sowjetischen Konzilschronisten hier den Widerstand der überwiegenden Mehrheit der Konzilsväter gegen diesen „rechten Flügel der katholischen Bischöfe“ und zitierten u. a. die Stellungnahmen von Maximos IV., dem Patriarchen von Antiochien, sowie Kardinal Alfrink. Allerdings dürfe man Macht und Einfluß jener rechtsgerichteten katholischen Kreise nicht unterschätzen. Diese neue Einstellung der fortschrittlich denkenden katholischen Würdenträger zum Problem von Krieg und Frieden sei eine gute Grundlage für einen fruchtbaren Dialog zwischen der Kirche und der Welt von heute.

Den weitaus größten Teil ihrer Konzilschronik widmen die sowjetischen Ideologen der Frage des Verhältnisses der Kirche zum Atheismus und Kommunismus. Unter dem Druck der großen sozialen und politischen Umwälzungen überall auf der Welt habe die Kirche nach I. M. Kičanova ein neues Programm ihrer Beziehungen zum Indifferentismus, atheistischen Humanismus und Kommunismus entworfen. Als Grund für diese neue Haltung geben die Sowjetideologen (z. B. Velikovič, a. a. O.) den wachsenden Einfluß der letzteren Systeme auf allen Lebensgebieten an sowie die Notwendigkeit eines Dialogs von Kirche und Welt, der eine Überprüfung der traditionellen kirchlichen Einstellung zu Kommunismus und Atheismus geradezu erzwungen habe. Eine Bestätigung dieser Auffassung sehen sie in den Worten von Bischof v. Streng, Basel: „Zum erstenmal in der Geschichte versammelt sich ein ökumenisches Konzil im Zeitalter des Atheismus“ (ohne Quellenangabe). Diese Situation zwingt die katholischen Ideologen zur Entwicklung neuer Methoden, um ihre „religiöse Ideologie in die Massen einzutragen“ (L. N. Velikovič, „Voprosy filosofii“, 7. Jhg. [1966], S. 145). Ihre weitsichtigsten Vertreter hätten endlich begriffen, daß in den sechziger Jahren des 20. Jahrhunderts die Zeit der „Anathematisierungen . . . des Kommunismus [wie unter Pius XI. und Pius XII.] endgültig vorbei sei, die, angesichts der „überragenden Ideen des Kommunismus“ völlig wirkungslos verpufft seien.

„Realistisch denkende Mehrheit“

So habe sich auf dem Konzil eine realistisch denkende Mehrheit für den Dialog mit den Atheisten und Kommunisten abgezeichnet, die eine Revision der Methoden der Bekämpfung des atheistischen Kommunismus forderte. Grundlage dieser neuen Methode und Bedingung

ihrer erfolgreichen Anwendung sei in erster Linie ein richtiges Verständnis des Atheismus aus seinen Ursachen heraus. Und diese lägen — so Velikovič nach dem Patriarchen Maximos — in einer falschen Gottesvorstellung, in der Empörung über ein oft egoistisches Durchschnittschristentum, über dessen Verstrickung in Geld und Reichtum. Erst aus der Erkenntnis der wahren Ursachen ergebe sich, wieder nach Maximos IV., die wahre Methode der Bekämpfung des Atheismus: volle Verwirklichung des Christentums, das ein echter Sozialismus sei; oder, so Kardinal König (nach L. N. Velikovič): Intensive Zusammenarbeit mit den anderen christlichen Kirchen mit dem Ziel der Einheit aller Christen, Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit.

So forderten nach dem obengenannten Autor die realistisch eingestellten Kreise der katholischen Kirche den Dialog und die Zusammenarbeit in praktischen Fragen mit Marxisten, Atheisten und Kommunisten. Die weltanschaulichen Unterschiede seien dafür keineswegs ein Hindernis (L. N. Velikovič nach „Informations catholiques internationales“, 15. 11. 64). Die kommunistischen Ideologen (z. B. Velikovič) betonen zwar gegenüber dieser neuen Tendenz ihre ideologisch begründete prinzipielle Ablehnung jeglichen Glaubens an eine übernatürliche Wirklichkeit, doch diese Ablehnung bedeute keine Feindseligkeit gegen den gläubigen Menschen; der Kampf des Kommunismus gegen die Religion sei ein ideeller Kampf.

. . . und die „Traditionalisten“

Gegen diese Öffnung fortschrittlicher katholischer Ideologen und Bischöfe zum Dialog mit Atheisten, Marxisten und Kommunisten habe sich der erbitterte Widerstand der „Traditionalisten“ erhoben, wie alle Berichte übereinstimmend aufzeigen. Diese bestanden auf einer unveränderten Haltung der Kirche zur Ideologie und Praxis des Kommunismus: er müsse verurteilt, die Gläubigen vor einem Kontakt und vor einer Zusammenarbeit mit ihnen gewarnt werden. Zur scharfen Auseinandersetzung in dieser Frage kam es auf der dritten und vierten Sitzungsperiode bei der Diskussion um das Schema 13 „Die Kirche in der Welt von heute“. Eine Reihe von Konzilsvätern — so berichten die sowjetischen Autoren — entwarfen dabei ein völlig falsches Bild vom Kommunismus und Atheismus und gaben ihm die Schuld für das Elend der Werktätigen in den kapitalistischen Ländern. So habe z. B. der italienische Bischof Barbieri die sog. wissenschaftliche Gottesleugnung und jene Ideologie, welche den Atheismus verbreite, als Ursprung allen Elends in der Welt bezeichnet. Der theoretische und praktische Atheismus sei in sich und in seinen Folgen in sittlicher und geistiger Hinsicht „schlimmer als die Atombombe“, ja „schlimmer als der Teufel“ (Velikovič nach „La Documentation Catholique“, 6. 12. 64, Sp. 15 556); der ruthenische Bischof von Pittsburgh, Elko — so Velikovič —, nannte den Atheismus „eine Pest“, der neugewählte Jesuitengeneral Pedro Arrupe „schilderte ihn in den schwärzesten Farben“ (S. 145). Andere Väter wiesen auf die angebliche Verfolgung der Religion in den sozialistischen Ländern hin, z. B. der tschechische Exilbischof Hnilica. In solch „marktschreierischen Reden“ komme die ganze traditionelle und unversöhnliche Haltung jener Kreise der Kirche zum Atheismus zum Ausdruck und offenbare sich gleichzeitig ihre ideologische Ohnmacht. Doch die Mehrheit der Konzilsväter weigerte sich, so er-

kennen die sowjetischen Berichtstatter lobend an, den Kommunismus als soziale Wirklichkeit und politische Macht zu verurteilen. Den „Traditionalisten“ sei es somit nicht gelungen, ihre Anschauungen dem Konzil aufzuzwingen. Dennoch habe sich ihr Standpunkt in verhüllter Form in der Pastoralkonstitution niedergeschlagen, da sie auf die vier Enzykliken der letzten vier Päpste hinweisen — von Pius XI. bis Paul VI. —, in denen der Kommunismus verurteilt wurde. So zeige der Text der Konstitution klar, daß es zwischen Erneuerern und „Traditionalisten“ zum Kompromiß gekommen sei. Die Kirche unterscheide heute zwischen Atheismus als Weltanschauung und Atheisten als Menschen; das System bekämpfe sie, mit den Menschen müsse man zusammenarbeiten.

Die Konzilsbeschlüsse

I. M. Kičanova (a. a. O.) ist der einzige, der auf die einzelnen Konzilsbeschlüsse kurz eingeht. Zur Liturgiereform schreibt er, die Kirche suche deren rasche Verwirklichung ebenso hinauszuzögern wie die Revision des Codex Iuris Canonici. Im Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel habe der Zorn über das „kirchliche Zensur- und Spitzelwesen“, die „seit jeher zum Wesen der katholischen Kirche gehören“, ein legitimes Ventil erhalten. Das Recht auf Informationsfreiheit werde von ihr zwar anerkannt, sie behalte sich aber das Recht vor, diese Freiheit zu „regulieren“, falls die Kommunikationsmittel der religiösen Moral sowie der gesellschaftlichen Ordnung zuwiderlaufen. Die dogmatische Konstitution über die Kirche verfolge den einzigen Zweck, die hierarchische Struktur der Kirche der Welt von heute anzupassen. Das Dekret über die Laien gebe diesen zwar einige zusätzliche Rechte (welche, wird nicht gesagt), doch die ihnen nun gewährte aktivere Teilnahme am Leben der Kirche diene nur dazu, die Weisungen der römischen Kurie in ihren persönlichen Lebensbereichen auszuführen. Die Teilnahme von Frauen als Beobachter am Konzil habe bei vielen Vätern — ob dieses groben Verstoßes gegen die heiligen Kanones — einen „Schock ausgelöst“; sie seien daher auch — so bemerkt er ironisch — „mit protokollarischer Ehrerbietigkeit und unverhohlener Feindesliebe“ umgeben worden. Das Ökumenismuskonkordat sei vom Geist des katholischen Extremismus geprägt. Es könne sich hier — im Anschluß an eine Formulierung Kardinal Ruffinis — nur um die „Rückkehr der getrennten Brüder in den Schoß der Kirche handeln“. Diese extreme Haltung sei an sich verwunderlich, da ja eine der wichtigsten Aufgaben des Ökumenismus darin bestehe, gegen den Materialismus und Atheismus eine konfessionelle „Einheitsfront“ jenseits aller Bekenntnisunterschiede zu schaffen. Diese sei jedoch am Führungsanspruch der katholischen Kirche gescheitert. Das Dekret über die katholischen Ostkirchen verfolge den einzigen Zweck, den modernen Katholizismus vom Vorwurf der Latinisierung der alten christlichen Riten reinzuwaschen.

Diese Beschlüsse zeigen nach Meinung I. M. Kičanovas, daß der Kurs Johannes' XXIII. gescheitert sei. Pessimismus und Enttäuschung seien die Reaktion derer, die sich vom „aggiornamento“ eine echte Erneuerung des kirchlichen Lebens erhofft hatten.

Das gesamte Erneuerungs- und Anpassungsbemühen der katholischen Kirche sei — so urteilen alle kommunistischen Konzilschronisten — ein rein taktisches Bemühen (wobei die Aufrichtigkeit einzelner nicht angezweifelt

wird). Die Prinzipien dieser Taktik habe bereits Lenin am Beispiel der Taktik rechtsgerichteter Gruppen zur Krisenzeit des Zarismus grundsätzlich beschrieben. Diese Prinzipien gälten auch heute noch für die Taktik progressiver katholischer Ideologen und Politiker. Ihnen allen gehe es eigentlich nur um eins: Rückgewinnung der Arbeiterklasse, Sicherung von Macht und Einfluß auf das geistige Leben der Gesellschaft, Kampf gegen den atheistischen Humanismus und Kommunismus. Dieser rein taktische Charakter des katholischen *aggiornamento* zeige aber auch, daß die Kirche den Höhepunkt ihrer Krise hinauszuzögern, daß sie zwischen „rechts“ und „links“ zu lavieren suche. Dieser Höhepunkt werde jedoch unausweichlich eintreten, da die gesellschaftliche Entwicklung notwendig zum Sieg des Atheismus und Kommunismus führe.

Im Rahmen marxistischer Religionskritik

An allen Berichten der Sowjetideologen zum Konzilsgeschehen fällt der sich wie ein roter Faden hindurchziehende soziale und politische Aspekt auf. Allein Kičanova macht den schwachen Versuch, ein umfassenderes Bild zu geben, indem er seine Darstellung an den Schemata bzw. den entsprechenden Konzilsbeschlüssen aufhängt. Doch auch er sieht und deutet die sog. rein „innerkirchlichen“ Themen unter dem Aspekt einer rein taktisch verstandenen Anpassung der Kirche an die Welt von heute. Die Ausdrücke „innerkirchlich“, „Erneuerung“ und „arm“ stehen daher stets in Anführungszeichen. Schon Lenin habe nach M. Mědlov („Kommunist“, 15, 1964) eine solch „innerkirchlich“ „gesäuberte“ Religion als doppelt gefährlich bezeichnet.

Diese einseitig sozial und politisch ausgerichtete Berichterstattung gilt es zur Kenntnis zu nehmen. Daß mit dieser Einseitigkeit eine grobe Verzerrung des wirklichen Wesens der Konzilsereignisse und ihrer Zielsetzungen verbunden ist, braucht nicht eigens gesagt zu werden. Die ganze ungeheure Vielschichtigkeit und Differenziertheit der Themen sowie des ganzen Geschehens wird überhaupt nicht gesehen und konnte auch nicht gesehen werden. Die Kirche als religiöse, übernatürliche und charismatische Wirklichkeit, als geschichtliche Offenbarungsreligion ist für die sowjetideologischen Konzilschronisten inexistent. Damit aber bleibt ihnen der eigentliche Kern des Geschehens verschlossen.

Durch das Zweite Vatikanische Konzil geriet die sowjetische Religionskritik offensichtlich in ein schwieriges Dilemma. Dieses Dilemma besteht im Widerspruch zwischen der offiziellen marxistischen Lehre vom reaktionären Wesen jeder religiösen Weltanschauung und den auf dem Konzil unbestreitbar zum Durchbruch gekommenen sozial und politisch fortschrittlich denkenden, weltoffenen Kräften des Katholizismus. M. Mědlov setzt sich in seinem Artikel „Religiöse ‚Erneuerung‘ unter dem Druck des Lebens“ („Kommunist“, Jhg. 15 [1964], S. 93 ff.) ausführlich damit auseinander. Vor allem bei ihm ist unausgesprochen ein zurückhaltendes Bemühen bemerkbar, die Vorgänge in der katholischen Kirche nuancierter zu sehen. So kritisiert er im genannten Artikel einige Autoren des Lehrbuches „Grundlagen des wissenschaftlichen Atheismus“, die in der ersten Auflage (1963) sich nicht die Mühe gegeben hätten, die neueren Bestrebungen in der katholischen Kirche intensiv und eingehend zu analysieren, sondern die aus Bequemlichkeit Dinge kritisieren, die überhaupt nicht existieren und so zu einer

einseitigen Sicht des ideologischen Gegners kommen. Man müsse den Katholizismus differenzierter sehen, in seiner ganzen Widersprüchlichkeit und Kompliziertheit. Es sei einfach naiv, die Verbindung zwischen dem Vatikan und den herrschenden Kreisen der USA oder der Bundesrepublik als ein Auftragsverhältnis darzustellen, als ob der Vatikan ein reiner Befehlsempfänger bestimmter imperialistischer Gruppen sei. Das gleiche gelte von den vielschichtigen katholischen Organisationen, die wahrhaftig keine Marionetten seien. Wenn sie auch letztlich der Aufrechterhaltung und Festigung der kapitalistischen Gesellschaft dienen, so verfügten sie doch über eine gewisse Selbständigkeit und könnten bei der Durchführung ihrer bourgeois Klassenpolitik, je nach den Umständen, variieren. Allerdings beeinflussen nach Ansicht des Verfassers die positiven Ideen einzelner „Ideologen“ und Kirchenpolitiker das reaktionäre Wesen der religiösen Ideologie keineswegs; diese ist und bleibt eine verkehrte Widerspiegelung der Wirklichkeit.

Religion als Protest

Wie läßt sich aber diese soziale Funktion der Religion — so greift Mědlov einen fiktiven Einwand auf — mit religiösen Organisationen, Ideen und Bewegungen vereinbaren, die für die Sicherung des Friedens und Fortschritts arbeiten? Schließt nicht der Glaube die Teilnahme an Befreiungsbewegungen, ja selbst die Möglichkeit progressiver, revolutionärer Ideen und Aktionen unter den Gläubigen aus? Zur Erklärung dieser unleugbaren Tatsache zieht der Autor K. Marx heran, nach dem religiöse Überzeugungen sowohl Ausdruck der verkehrten ausbeuterischen Gesellschaftsordnung seien wie auch ein Protest gegen sie; letzterer finde sich, da er ja eine natürliche Reaktion auf diese Ordnung sei, auch bei den Gläubigen und dementsprechend auch in der Religion, wenn auch in mystifizierter Form und ohne revolutionäre Stoßrichtung. Dies hänge mit dem spezifischen Charakter der religiösen Ideologie zusammen, die ihr „Wirkgebiet“ und ihre „Wirkart“ ins Übernatürliche verlagere und damit die Stoßkraft und die Möglichkeiten einer revolutionären, umgestaltenden Tätigkeit der Volksmassen einenge.

Daraufhin erklärt Mědlov kategorisch, man müsse sich klarmachen, daß man nicht jede beliebige Bewegung, Aktion oder Äußerung nur deshalb als antirevolutionär und reaktionär etikettieren könne, weil sie unter Gläubigen auftrete oder von ihnen ausgehe. Eine derartige Simplifizierung habe mit einer objektiven, marxistischen Analyse der Gegebenheiten nichts zu tun. Aus ganz verschiedenen Gründen — z. B. aus einer unterentwickelten Bewußtseinsstufe, aus Unkenntnis der wissenschaftlichen Lehren, aus den Traditionen der einzelnen Länder, aus religiöser Erziehung usw. — könnten sich demokratische und progressive Tendenzen und Aktionen eine religiöse Form geben. Diese hingen jedoch nicht innerlich und organisch mit den auslösenden wirklichen Gründen des sozialen Protestes zusammen.

Wenn aber — so differenziert der Autor obigen Einwand weiter — diese progressiven und revolutionären Tendenzen in der Kirche unabhängig vom, ja sogar — dank der konkreten historischen Situation — entgegen dem Wesen der Religion entstehen, gibt ihnen dann vielleicht nicht die Religion einen neuen Impuls oder eine neue Begründung, eine theoretische „Sanktion“, die zu weiteren revolutionären Aktionen anregt? Darauf antwortet Mědlov: „Nein, die historischen Tatsachen bezeugen das

Gegenteil.“ Die religiöse Form hemme die fortschrittliche Bewegung, stumpfe sie ab, orientiere sie falsch . . .

Parteiideologie und Dialog

Es gebe aber auch, so schränkt er sofort wieder ein, Fälle in der Geschichte, wo die Gefühle der Massen, wie Engels bereits gezeigt habe, ausschließlich mit religiöser Nahrung „gefüttert“ werden. Geraten diese Massen dann in „stürmische Bewegung“, so setze dies voraus, daß ihnen ihre ureigensten Interessen in religiöser Form dargeboten werden. Eine solche Situation bestehe heute in einer Reihe von Entwicklungs- und Befreiungsländern. Hier liege ein tiefer Widerspruch zwischen der religiösen Form der gesellschaftlichen Bewegung und ihrem sozialen Inhalt vor, der sich historisch daraus erkläre, daß Millionen von jahrhundertlang unterdrückten Bauern ihre Vorurteile und Schwächen in die Revolution mitbrächten. Deshalb „tragen diese Bewegungen, ungeachtet ihrer religiösen Form, progressiven Charakter. Daher arbeiten aber auch die marxistisch-leninistische Partei, die Länder des sozialistischen Lagers mit ihnen zusammen und unterstützen sie im gemeinsamen Kampf gegen den Imperialismus, Kolonialismus und gegen die soziale Reaktion.“

Diese Ausführungen Mědlovs im offiziellen Organ der kommunistischen Partei lassen den vorsichtigen Schluß zu, daß es sich bei den oben aufgeworfenen Fragen um Einwände handelt, die innerhalb der sowjetischen Gesellschaft laut wurden und die der Verfasser zu widerlegen sucht. Diese Annahme gewinnt an Gewicht dadurch, daß er seine Widerlegung jedesmal mit Positionen der „Klassiker“ Marx und Engels begründet und sich mit den Einwänden sehr ausführlich auseinandersetzt. Daß der sowjetische Leser zwischen der offiziellen Lehre vom reaktionären Wesen jeder religiösen Ideologie und den in der Konzilsberichterstattung als progressiv, ja als revolutionär hingestellten Tendenzen des heutigen Katholizismus einen gewissen Widerspruch sehen muß, dürfte kaum verwundern, so daß die vom Autor fiktiv aufgegriffenen Einwände auf wirklich gemachte Einwände zurückgehen dürften. Weiter spricht für diese Annahme, die direkt in die Augen springende Absicht M. Mědlovs, jeden Eindruck zu vermeiden, als könnten die von den sowjetischen Ideologen nicht abstreitbaren sozial progressiven Ideen und Tendenzen im heutigen Katholizismus mit dem Wesen des Christentums und seiner Ideologie zusammenhängen und spontan aufbrechen, um den Kapitalismus zu überwinden.

Hier dürfte sich möglicherweise mit der Zeit ein Wandel in der vielleicht nicht offiziellen, aber doch stillschweigenden Einschätzung des Katholizismus anbahnen. Vorausgesetzt, daß auch das nachkonziliare Geschehen und die im Konzil erst eingeleiteten Bemühungen der Kirche um eine weltoffene Einstellung zu allen „die Welt“ betreffenden Fragen von den sowjetischen Ideologen sachlich berichtet werden, kann sich das traditionelle Bild des Katholizismus faktisch wandeln; und dies ungeachtet aller offiziellen Versuche, jede „Erneuerung“ der jeweiligen geschichtlichen Epoche der katholischen Kirche als nicht aus dem Wesen der Religion folgend, sondern als durch besondere historische und soziale Konstellationen bedingt hinzustellen. Vielmehr wird, wie M. Mědlov ja auch bemüht ist zu zeigen, das Wesen der Religion als einer illusorischen Form des gesellschaftlichen Bewußtseins von den fortschrittlichen Ideen und Tendenzen einzelner in keiner Weise betroffen.

Daraus ergibt sich aber weiter, daß die „offizielle“ Berichterstattung über das Konzil sowie über das religiöse Leben in den nichtsozialistischen Ländern überhaupt nicht ohne weiteres das wahre Bild von der katholischen Kirche in der sowjetischen Gesellschaft widerspiegelt. Sieht man diese Konzilsberichte darüber hinaus auf dem Hintergrund internationaler Tagungen und Dialoge mit marxistischen Philosophen und Ideologen, wie kürzlich gerade

in Marienbad (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 276 ff.), auf der wieder sichtbar wurde, wie differenziert doch auch gerade die „ideologische Einheitsfront“ wirklich ist (vor allem in den sozialistischen Ländern außerhalb der Sowjetunion), so darf man hoffen, daß durch eine Intensivierung des Dialogs mit dem Marxismus auch das offizielle Bild des heutigen Katholizismus eine gewisse Korrektur erfährt.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

GRABNER-HAIDER, Anton. *Die Chance der „Randchristen“*. In: Der Seelsorger Jhg. 37 Heft 4 (Juli 1967) S. 229—232.

Der Verfasser, ein junger Grazer Theologe, stellt die Frage nach der Bedeutung jener getauften Christen für die Kirche, die aus Überzeugung am Rande der Kirche stehen und denen vor allem eine „verstehbare, daseinsgemäße Übersetzung der christlichen Botschaft“ fehle. Der Aufbruch der Kirche in eine neue Gestalt und Sprache der Verkündigung könne nicht allein von Theologen und „sogenannten reifen Christen“ geleistet werden. Das Gespräch mit den Randchristen könnte ein „gewichtiges Kriterium sein für die Verstehbarkeit unserer Predigt und für den Übersetzungsvorgang in unserer Verkündigung“. Der Ansatzpunkt einer Seelsorge an den Randchristen müsse der „ehrliehe Dialog“ sein, der Unterschiede gelten läßt und zum Hören bereit ist, damit daraus ein weiterführendes Gespräch entstehen könne. Wer es mit Sicherheit verneinen könne, fragt der Verfasser abschließend, „ob nicht die Kirche selbst durch diesen zweiseitigen Dialog auch ein Stück näher zum Ursprung ihrer Verkündigung zurückkommt und zugleich eine neue Sprache findet?“

PESCH, Rudolf. *Exegese als Wissenschaft. Über ihre Aufgabe und ihre Grenze*. In: Stimmen der Zeit Jhg. 92 Heft 6 (Juni 1967) S. 433—445.

Exegese als Wissenschaft ist auch in der katholischen Kirche mit Billigung, ja auf Grund der Forderung des kirchlichen Lehramts historisch-kritische Exegese. So rückt die Frage nach dieser Methode in den Mittelpunkt. Sie versteht die Bibel als menschliches Glaubenszeugnis in Übereinstimmung mit der Aussage von *Dei verbum*, daß Gott in der Schrift durch Menschen und nach Menschenart zu uns gesprochen hat. Sind die biblischen Schriften aber menschliche Zeugnisse, dann unterliegen sie auch den Methoden, die die Geschichts- und Literaturwissenschaft zum Verständnis von Texten aus längst vergangenen Zeiten entwickelt hat. Textgeschichte und Textkritik, Erforschung der Sprache sowie des allgemein kulturellen und des religiösen Hintergrundes der Texte hilft zu ihrem richtigen Verständnis. Daraus erhellt die Bedeutung der Frage nach dem Verfasser und der Entstehungszeit.

Auf dem Weg zur Gemeindekirche. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 18 Heft 4 (Juli 1967).

Unter diesem Gesamttitel steht ein überaus anregendes Heft, das in dem einleitenden Aufsatz von Norbert Greinacher „Realutopie Gemeindekirche“ (S. 177—185) das nahe Ende der Volkskirche, die heute nicht mehr angemessen sei, und Wege und Kennzeichen der „Gemeindekirche“ aufzeigt, die auf Freiwilligkeit und Kollegialität innerhalb der Diözesankirche gegründet sein werde. Damit diese revolutionäre Konzeption, die an analoge Diskussionen in der EKD erinnert, nicht in der Luft hängt, werden Modellbeiträge angeschlossen. — Egon Golomb fragt: „Hat die Territorialparfarrei noch eine Zukunft?“ (S. 185—194) und weist auf den Übergang von der Klientenkirche zur Verantwortungskirche hin. — Walter Suk trägt Untersuchungen über „Die Stadtkirche“ am Beispiel von Linz vor (S. 194—202), mit bemerkenswerten Beispielen über die Entfaltung eines Laienrechts im Rahmen der neuen Pastoralräte. — Wilhelm Kühne zeigt aus der Erzdiözese Paderborn Versuche einer Umstrukturierung für „Die ländliche Gebietskirche“ (S. 202—208). Bei diesen und anderen Beiträgen stellt sich die Frage, ob man nicht rascher zur Erneuerung der Kirche gelangte, wenn man von der hohen Ekklesiologie auf solche Pionierarbeiten umschaltet.

Politisches und gesellschaftliches Leben

FRIEDRICH, Günter. *Der arbeitende Mensch im Zugriff der Kybernetik*. In: Gewerkschaftliche Monatshefte Jhg. 18 Heft 7 (Juli 1967) S. 410—420.

Mit Hilfe der Automation und der übrigen technischen Fortschritte konnte eine erhebliche Einsparung der menschlichen Arbeitskraft erzielt werden. Dieses Faktum belegt der Verfasser mit statistischem Material. Ein Zahlenbeispiel: „1950 waren noch 203 Arbeitsstunden erforderlich, um Waren im Wert von 1000 DM herzustellen. 1966 benötigte man zur Produktion der gleichen Warenmenge . . . nur noch 78 Stunden.“ Diese Situation bringt nicht zuletzt die Gewerkschaften in eine schwierige Lage, denn einerseits können sie der fortschreitenden Automatisierung nicht widerstehen, andererseits fühlen sie sich für die zu erwartende Arbeitslosigkeit verantwortlich. Der Autor warnt vor ungenügender Vorsorge und weist auf das „Fiasko“ der USA hin, die 1958 7,5 % Arbeitslose zu unterstützen hatten. „Hoffen wir, daß die gegenwärtige Arbeitslosigkeit in der Bundesrepublik uns wach macht und die Regierung veranlaßt, jene Maßnahmen für die Zukunft zu treffen, die unausweichlich sind.“

L'enfant noir. Problèmes psycho-pédagogiques. In: Afrique documents Nr. 92 (Mai/Juni 1967) S. 151—211.

Die in Lyon erscheinende Afrika-Zeitschrift widmet diese Sondernummer den Problemen der Pädagogik in Afrika. Die psychologischen, soziologischen, ethnologischen und auch philosophischen Elemente dieser Thematik werden in mehreren Beiträgen erarbeitet und Vorschläge für eine spezifisch afrikanische Erziehung gemacht. Alle Erziehungsphasen, einschließlich des embryonalen Stadiums werden behandelt und mit den traditionellen Vorstellungen der Afrikaner konfrontiert, die vielfach noch abergläubische Elemente aufweisen. Ein bekanntes Phänomen ist der Konflikt zwischen analphabetischen Eltern und Kindern mit Schulbildung. Ein Beitrag berichtet über das Institut für Psychologie und Pädagogik an der kongoleischen Universität Lovanium, ein weiterer behandelt die finanziellen Fragen der Erziehung und die aus dem gehobenen Bildungsstand resultierenden Vorteile.

Rechtsradikalismus in Deutschland. In: Die Neue Gesellschaft Jhg. 14 Heft 4 (Juli/August 1967) S. 274—305.

Vier Beiträge dieser Nummer sind dem Phänomen des Rechtsradikalismus in Deutschland gewidmet. Harry Pross gibt einen Überblick zur Geschichte der deutschen „Rechten“ seit Bismarck. Karl Friedrich Bracher analysiert die verschiedenen Komponenten, die den deutschen Rechtsradikalismus ausmachen. „Die NPD in der Bundesrepublik“ stellt Erwin K. Scheuch dar, unter anderem mit statistischem Material, die eine Analyse der NPD-Anhängerschaft erlauben. Bundesminister Paul Lücke stellt sich der Frage: „Wiederholt sich Weimar?“ Er berichtet aus den Untersuchungen des Innenministeriums von 1966 und weist auf, inwieweit die NPD sich den politischen Erfordernissen anpaßt, gleichzeitig aber doch eine Gefahr darstellt. Eine entsprechende Vorsorge sieht der Minister u. a. in der Einführung eines neuen Wahlrechts. Das gegenwärtige sei „ein Wahlsystem für eine Schönwetterdemokratie“, für Krisenzeiten sei die Stabilität und Kontinuität der jungen Demokratie nicht hinreichend gesichert.

Chronik des ökumenischen Lebens

HUGHES, John Jay. *The Papal condemnation of the Anglican Orders 1896*. In: Journal of Ecumenical Studies Vol. 4 Nr. 2 (Spring 1967) S. 235—267.

Das profunde Gutachten eines ehemaligen Anglikaners zur Frage einer Anerkennung der anglikanischen Weihen durch Rom beruht auf der anscheinend begründeten Kenntnis, daß Mitglieder der katholischen Hierarchie Englands, an der Spitze Kardinal Heenan, einer Wiederaufnahme des Verfahrens günstig gestimmt sind. Daraufhin legt Hughes das 1896 in Rom verhandelte Verfahren in seiner Unzulänglichkeit bloß, indem er ein bisher unbekanntes Gutachten englischer Katholiken in extenso referiert, das damals die päpstliche Kommission beeinflusst hat. Er weist nach, daß dieses Gutachten das Pamphlet eines „Anwalts“ sei und in vielen Punkten über den Gang der Dinge während der Reformation in England widerlegt werden könne. Vor allem habe man 1896 keinem Vertreter der Kirche von England erlaubt, unmittelbar vor der Kommission des Kardinals Vaughan über ihre Sache auszusagen. Schon aus diesem Grunde habe die Verurteilung der anglikanischen Weihen durch Leo XIII. Aussicht, überprüft zu werden. Heute würde die Kirche von England ihre Sache kompetent vertreten können.

Der schweizerische Protestantismus in der Sicht der schweizerischen Katholiken. In: Reformatio Jhg. 16 Heft 6/7/8 (Juli 1967) S. 379—528.

So wie unlängst die katholische „Civitas“ (April 1967) eine Umfrage bei Protestanten über den Katholizismus gebracht hatte, legt jetzt „Reformatio“ eine entsprechende Anfrage bei namhaften Katholiken vor: welchen Gesamteindruck sie vom schweizerischen Protestantismus haben, welche positiven und welche negativen Züge ihnen besonders auffallen. Andreas Lindt begründet den Sinn dieses Verfahrens, miteinander in Kontakt zu kommen, und macht die Grenzen des Versuchs deutlich, dem immerhin 82 Persönlichkeiten entsprochen haben, darunter sehr gekannt Otto Karrer. Die Stellungnahmen werden ungekürzt wiedergegeben, zuerst die der römischen Katholiken, dann die geringere Zahl der Christkatholiken (Altkatholiken). Man müßte eine Analyse dieser oft gut durchdachten Voten geben. Sie sind ebenso bezeichnend für den Katholizismus wie für den Protestantismus und von unschätzbarem Wert für alle, die sich um den sog. Ökumenismus bemühen. Die Probleme liegen oft gar nicht im Theologischen. Oder man müßte die Umfrage zu klaren Glaubensaussagen verdichten. Erst ein vorsichtiges Voranschreiten auf diesem Wege würde konkretere Ergebnisse zeitigen können.