

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem Vatikan

Papst Pauls VI. Pilgerfahrt nach Istanbul und Ephesus

Die 5. „Blitzreise“ — wie Papst Paul VI. selber das Vorhaben bei der Ankündigung vom 15. Juli 1967 vor den Kardinälen Riberi, de Fürstenberg und Grano nannte — ist ihrer Zielsetzung nach am ehesten als die Fortsetzung der ersten Reise zu kennzeichnen, die er Anfang Januar 1964 nach Jerusalem unternommen hatte, um dort den ersten Friedenskuß mit dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. von Konstantinopel zu tauschen, zugleich auch anderen katholischen, orthodoxen wie evangelischen Kirchenführern zu begegnen und sie in der Botschaft von Bethlehem (noch) zur „Rückkehr“ nach Rom aufzurufen, unbeschadet des politischen Zweckes, die Mauer zwischen Israel und seinen arabischen Nachbarn friedlich zu durchbrechen (vgl. den Bericht über „Die Pilgerreise Papst Pauls VI. ins Heilige Land“, in: Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 217 bis 230). Nach seiner Rückkehr sagte damals Paul VI. vor dem Kardinalskollegium, mit diesem Ereignis werde „ein großes Nachdenken“ beginnen, weil „noch nie die Geschichte, besonders die der Heiligen Schrift, so gegenwärtig . . . und so sehr auf eine noch unbekanntere Zukunft gerichtet war“. Auch damals ging es um die Wiederherstellung der Einheit der Kirche und ein neues Verhältnis zur Welt, obwohl das von Papst Johannes XXIII. gewiesene Ziel im Vordergrund stand, zuerst die Versöhnung mit der Orthodoxie zu erreichen.

Bekanntlich hatte Patriarch Athenagoras I. bald nach der Ankündigung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch Papst Johannes XXIII. im Sommer 1959 sich erboten, den Papst in Rom zu besuchen, falls dieser ihm Verhandlungen auf der Grundlage der Gleichberechtigung, ohne Ausschluß der im Weltrat der Kirchen vertretenen Gemeinschaften, und einen Gegenbesuch in Konstantinopel versprechen könnte. Zu beidem war es damals noch zu früh. Heute hat sich nach allem, was seitdem geschehen ist, das Verhältnis beinahe umgekehrt. Papst Paul VI. kommt dem Besuch des Ökumenischen Patriarchen zuvor, um bei der türkischen Regierung die psychologischen Voraussetzungen für eine ungefährdete Reise von Athenagoras nach Rom und Genf zu erwirken. Hier liegt also die geradlinige Fortsetzung der Politik Johannes' XXIII. Was den Frieden in Palästina betrifft, so steht Paul VI. allerdings vor einem Scherbenhaufen seiner Friedensbemühungen am Ort wie bei den Vereinten Nationen in New York. Hier mußte er diesmal seine Pläne wohl zurückstecken, ohne sie freilich ganz aufzugeben.

Die Planung der Reise

Ein Fingerzeig für die besondere Aktualität der Reise nach Istanbul liegt in dem mehrfach von orthodoxen Kirchenführern gemachten Vorschlag, der Papst möge unter seiner Führung eine Gesamtchristliche Kirchenkonferenz einberufen (vgl. Herder-Korrespondenz a. a. O., S. 230) bzw. in neuesten Erwägungen, eine Art Patriarchatsverfassung für die Gesamtkirche vorbereiten (vgl. C. Dumont OP in: „Istina“, 1967, Nr. 1). Dazu aber müßte man endlich die in Aussicht genommenen offiziellen Gespräche orthodoxer und römisch-katholischer Theologen beginnen. Sie wurden zwar von der Dritten Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos ins Auge ge-

faßt, scheiterten aber u. a. am Widerstand des inzwischen ausgeschalteten Erzbischofs Chrysostomos von Athen. Die Ansprache Papst Pauls VI. vom 15. Juli zeigt in großen Zügen die Planung seiner Reise. Er erklärte u. a.: „Sehr wichtige und sehr komplexe Erwägungen“ hätten ihn bestimmt, „sich nach Istanbul, dem alten Konstantinopel, und nach Ephesus zu begeben, um in dem Augenblick, da sich das ‚Jahr des Glaubens‘ öffnet, unter den verschiedenen historisch berühmten Städten dieser östlichen Gebiete die Erinnerung an die wichtigen ökumenischen Konzilien zu ehren, die dort begangen worden sind, und in Ephesus auch die Erinnerung an die dort verehrte hl. Jungfrau. Wir wollten eigentlich bei dieser Gelegenheit auch Antiochia besuchen, wo nach der Apostelgeschichte (11, 26) die Jünger Jesu zuerst den Namen Christen empfangen, aber das war uns nicht möglich . . .“ In Istanbul werde er zunächst die Autoritäten des Landes begrüßen und dann Patriarch Athenagoras besuchen, „seinen Besuch vorwegnehmend, den uns zu machen der bedeutende und verehrte Ökumenische Patriarch mehrfach die Absicht bekundet hatte. Wir wollen ihm damit die Gesten der Höflichkeit erwidern, die er uns und der katholischen Kirche wiederholt durch Entsendung von Vertretern erwiesen hat, sei es als Beobachter zum Ökumenischen Konzil, sei es Persönlichkeiten, die uns bei verschiedenen Gelegenheiten ihre Aufwartung gemacht haben. Wir wollen ihm persönlich das Jahr ankündigen, in dessen Verlauf das Martyrium der hl. Apostel Petrus und Paulus gefeiert wird, und ihn gleichzeitig einladen, sich mit uns geistlich zu vereinen in der Feier dieser reichen historischen Erinnerungen; wollen auch die stets bewegende Erinnerung an die Begegnung wachrufen, die wir das Glück hatten, zu Beginn des Jahres 1964 in Jerusalem mit demselben Patriarchen zu begehen. Wir wollen mit ihm über die beste Methode verhandeln, die theologischen und kanonischen Studien zu fördern, die den Weg zur Wiederherstellung der vollkommenen Gemeinschaft zwischen der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirche ebnen sollen, auch gemeinsam mit ihm die Formen und Mittel prüfen, die es erlauben, in solidarischem Geiste in der gegenwärtigen politischen Lage nicht nur die Erhaltung, sondern auch den geheiligten und besonderen Charakter der Heiligen Stätten in dem Lande zu sichern, das Christi Vaterland, Schauplatz des Evangeliums und Wiege der Kirche ist, an dem die Herzen aller Christen hängen“ („Osservatore Romano“, 16. 7. 67).

Die Fahne von Lepanto

In diesem Sinne begann die Flugreise von Rom am Morgen des 25. Juli 1967 in einer amerikanischen Boeing mit dem Namen „Clipper Saint Paul“. Nach vorgesehenem Protokoll wurde der Papst in Istanbul vom Präsidenten der türkischen Republik, Sunay, vom Patriarchen Athenagoras und vom Mufti von Istanbul empfangen. Zunächst stattete Paul VI. der katholischen Kathedrale vom Heiligen Geist einen kurzen Besuch ab und hielt den katholischen Gläubigen eine Ansprache im Gedenken an Papst Johannes XXIII. Er erinnerte daran, daß das Zweite Vatikanische Konzil als Grundlage für eine wirksame Erneuerung der Kirche die Bekehrung der Herzen gefordert hat: jeder müsse sich bemühen, sich mehr dem Evangelium und den Erfordernissen wahrer Brüderlichkeit anzupassen. Anschließend suchte der Papst Präsident Sunay in seiner Residenz auf. Da die Unterredung eine und eine halbe Stunde dauerte, dürfte sie mehr Themen

umfaßt haben als in der Ansprache Pauls VI. an den türkischen Präsidenten zum Ausdruck kam. Die Rückgabe der bisher in Rom aufbewahrten türkischen Flagge vom Seesieg bei Lepanto war eine Aufmerksamkeit, um die kaum noch schmerzende Erinnerung aus dem Kampf des Abendlandes gegen das Osmanische Reich zu tilgen. Sie wurde fast aufgewogen durch eine vielleicht gar nicht so spontane Handlung des Papstes bei seiner Besichtigung der Hagia Sophia, wo nach ihrer Umwandlung zum Museum jede religiöse Handlung untersagt ist. Paul VI. hat das sicher gewußt, denn er fragte den ihn geleitenden türkischen Minister — ohne dessen Antwort abzuwarten — um die Erlaubnis, an der Stelle zu kurzem Gebet niederzuknien, wo einst Kardinal Humbert im Jahre 1054 die inzwischen widerrufenen Bannbulle gegen den damals noch mächtigen Patriarchen deponiert hatte. Diese Geste der Buße war nicht für die empfindlichen Türken, wohl aber für die Millionen orthodoxer Christen bestimmt, falls sie sich noch jener schlimmen Zeit erinnern sollten. Die souveräne *transgressio legis* des Papstes wird man in der Türkei bald vergessen haben, die Gebetshandlung kann sich dagegen in den Ostkirchen heilvoll auswirken.

Die Begegnung mit Athenagoras

Am Nachmittag und Abend des einzigen Tages, den Paul VI. in Istanbul verweilte, fanden in einigen dokumentarischen Handlungen die beiden Begegnungen zwischen dem Papst und dem Patriarchen statt, die erste im Phanar und der zu ihm gehörenden orthodoxen Sankt-Georgs-Kirche, die andere in der katholischen Heilig-Geist-Kathedrale. In der ersten hielt der Papst nach dem Friedenskuß eine Ansprache an den Patriarchen. Darin erinnerte er an ihre erste Begegnung vor drei Jahren in Jerusalem angesichts der Kreuzigungsstätte auf Golgotha: „Und heute führt uns die nämliche Liebe zu Christus und zur Kirche erneut als Pilger in dieses edle Land, wo einst die Nachfolger der Apostel sich im Heiligen Geiste versammelten, um für den Glauben der Kirche Zeugnis abzulegen. Wir erwähnen die vier großen ökumenischen Konzile von Nizäa, Konstantinopel, Ephesus und Chalcedon, welche die Väter sogar mit den vier Evangelien verglichen...“ Von Jerusalem nach Konstantinopel ist danach ein logischer Schritt wie von der Bibel zur Tradition der Kirche und ihren grundlegenden Konzilien, die von allen christlichen Gemeinschaften wenigstens formal festgehalten werden, besonders von den Orthodoxen, die soeben für die Tagung der Kommission „Faith and Order“ des Weltrates der Kirchen in Bristol (vgl. ds. Heft, S. 417) eine Vorlage über „die Bedeutung der ersten Konzilien für die Ökumenische Bewegung“ ausgearbeitet haben. Der Papst berührte die Frage nicht, daß die christologische Terminologie dieser Konzile zur Zeit einer radikalen Prüfung auf ihre Verständlichkeit unterzogen wird (vgl. u. a. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 173 ff.). Er kehrte sogleich zu seinem Thema zurück, den 1900. Jahrestag des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus natürlich in Rom zu feiern und zog daraus einige neue Folgerungen:

„Im Licht unserer Liebe zu Christus und unserer brüderlichen Liebe entdecken wir noch mehr die tiefe Identität unseres Glaubens sowie die Punkte, in denen noch keine Übereinstimmung herrscht, was uns aber nicht daran hindern kann, diese tiefe Einheit wahrzunehmen.“ Auch Kirchenlehrer wie Hilarius und Athanasius, Basilius und

Cyrrill von Antiochien hätten die Gleichheit des Glaubens in der Verschiedenheit des Sprachgebrauches erkannt. „Wenn die Einheit des Glaubens für die volle *Communio* unersetzlich ist, so bildet die Verschiedenheit der Gebräuche doch kein Hindernis... Wir sehen klarer, so daß es gerade die Aufgabe der Führer der Kirchen, ihrer Hierarchie, ist, die Kirchen auf den Weg der wiedergefundenen *Communio* zu führen...“ („*Osservatore Romano*“, 27. 7. 67).

„Schwesterkirchen“

Auf diese Ansprache gab Patriarch Athenagoras eine bisher nicht im vollen Wortlaut veröffentlichte Antwort, in der es u. a. hieß: „In entschlossener Anerkennung der gemeinsamen Punkte des Glaubens wie der kanonischen Normen führen wir den theologischen Dialog nach dem Prinzip voller Gemeinschaft mit dem, was für den Glauben wie die Freiheit des von den Vätern inspirierten theologischen, spirituellen und schöpferischen Denkens gegeben ist, wie in der Verschiedenheit örtlicher Gewohnheiten.“

Um den Eindruck einer isolierten und exklusiven Begegnung zu vermeiden, empfing der Papst anschließend den Mufti und den Rabbiner von Istanbul sowie Vertreter des in Ankara akkreditierten diplomatischen Korps und richtete an sie eine Friedensansprache.

Der zweite Teil der Begegnung mit dem Patriarchen vollzog sich abends in der Heilig-Geist-Kathedrale und entsprach etwa dem Gebetsgottesdienst im Phanar. Wiederum saßen der Papst wie der Patriarch auf gleichartigen Thronesseln vor dem Altar nebeneinander. Bischof Willebrands, der Sekretär des Einheitssekretariats, verlas eine vom Papst unterzeichnete lateinische Urkunde, deren pergamentenes Exemplar dem Patriarchen vorher überreicht worden war.

Sie beginnt mit den Worten *Anno Ineunte* (lateinischer Text mit Faksimile in „*Osservatore Romano*“, 27. 7. 67). Darin finden sich einige ekklesiologisch bedeutsame Wendungen, die weitgehend aus den Abschnitten 14—18 des Ökumenismuskonkretes belegt werden, darunter folgendes: Betont wird die gemeinsame „Pflicht, alles zu unternehmen, was der universalen und heiligen Kirche Christi dient“ im Sinne von Joh. 17, 22—23: „Dieser Wunsch beseelt den entschlossenen Willen, alles zu unternehmen, was in unserer Macht steht, um den Tag zu beschleunigen, da zwischen der Kirche des Westens und der Kirche des Ostens die volle *Communio* wiederhergestellt ist im Blick auf die Wiedervereinigung aller Christen in der Einheit.“ Hervorgehoben wird sodann: „Durch die Taufe sind wir ‚eins in Christus‘ (Gal. 3, 28). Aufgrund der apostolischen Sukzession einen uns Priestertum und Eucharistie innig... In jeder Ortskirche wirkt dieses Mysterium der göttlichen Liebe... Dieses Leben von Schwesterkirchen haben wir jahrhundertlang gelebt und miteinander die ökumenischen Konzile gefeiert, die das Glaubensgut gegen jede Veränderung verteidigten. Nun schenkt uns nach einer langen Periode der Entzweiung und des wechselseitigen Unverstehens der Herr die Gnade, uns als Schwesterkirchen wieder zu entdecken... Da wir, die einen wie die anderen, die die Grunddogmen des christlichen Glaubens über die Dreifaltigkeit, das in der Jungfrau Maria fleischgewordene Wort Gottes verkünden, wie ‚sie von den im Orient abgehaltenen ökumenischen Konzilien definiert worden sind‘, und da wir wirkliche Sakramente und ein hierarchisch gegliedertes Priestertum

gemeinsam haben, müssen wir vor allem im Dienst unseres heiligen Glaubens brüderlich zusammenarbeiten und miteinander angepaßte und entwicklungsfähige Formen finden, um im Leben unserer Kirchen die bereits bestehende unvollkommene Gemeinschaft zu entwickeln und wirklich werden zu lassen . . ." Wieder wird der theologische Dialog genannt.

Nach diesem feierlichen Akt der Bezeichnung der orthodoxen Kirchen als „Schwesterkirchen“ empfing der Papst vom Patriarchen den Segenskuß auf die Stirn, eine denkwürdige Szene des Verzichts auf päpstliche Suprematie!

Die Botschaft von Ephesus

Nachdem der Papst die Nacht in dem schlichten Raum verbracht hatte, den früher sein Vorgänger Roncalli als Apostolischer Delegat bewohnte, empfing er am anderen Morgen, dem 26. Juli, vor dem Flug nach Smyrna den armenischen Patriarchen Snork Kalusion, um ihn zu ehren und ihm den Sinn seiner bevorstehenden Reise nach Ephesus zu erklären, dessen Ruinen er dann im Auto von Izmir aus erreichte. Die Besichtigung der Reste der Marienkirche, in der 431 das Ökumenische Konzil das Dogma Maria Theotokos verkündet hatte, der Johannes-Basilika, wo das Grab des vierten Evangelisten verehrt wird, und des Hauses, wo die Jungfrau Maria bei diesem Apostel gelebt haben soll, war nur ein Vorübergang zeichenhafter Art. Voller Zukunft dagegen sind zwei Botschaften, die der Papst anschließend an die katholischen Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe und Bischöfe sowie an die orthodoxen Patriarchen richtete. Die erste geht aus von dem Wirken des Apostels Paulus in Ephesus und vom Konzil, das dort gelehrt hat. Die Lehren dieses Apostels wie der ersten vier Konzile seien das Fundament für die Einheit der Kirche. Es wird zitiert: „Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der ist über allen und durch alle und in allen“ (Eph. 4, 5—6). Der Herr werde allezeit mit seiner Kirche sein. Am Schluß wird der Beistand der Gottesmutter angerufen. Bedeutsamer ist die zweite Botschaft an die orthodoxen Patriarchen, neben denen sich auffallenderweise auch „Unser Bruder, Seine Gnaden, der Erzbischof von Canterbury, und die Hirten der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ befinden. Auch hier werden die vier Ökumenischen Konzile von Nicäa bis Chalkedon als Fundament der einen Kirche genannt, dazu aber nach dem Gruß an den Erzbischof von Canterbury und die ökumenischen Kirchenführer eigens erwähnt, daß die Briefe des Apostels Paulus das gemeinsame Erbe bilden.

Schwaches Echo

Das Echo auf diese dogmengeschichtliche Blitzreise Pauls VI. war, soweit schon zu übersehen, recht unterschiedlich. Patriarch Benediktus von Jerusalem ließ nach einer Beratung mit seinem Synod der Regierung Israels erklären, er fühle sich an etwaige Abmachungen zwischen dem Papst und dem Patriarchen von Konstantinopel betr. die Heiligen Stätten nicht gebunden (epd, 4. 8. 67). Daß es bei dem Besuch um die Einheit der Kirche ging, scheint den Miniatur-Patriarchen wenig interessiert zu haben. Und doch ist es zweifelhaft, ob man sagen darf, daß die kleinen Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem in dem kommenden theologischen Gespräch nicht zählen (vgl. Joseph Gill SJ: „Rome and Constantinople on the Move“ in „Unitas“, Summer 1967, S. 99—103). Der Generalsekretär des Weltrates der

Kirchen, Eugen C. Blake, versäumte nicht, den neuen Geist der Versöhnung, den dieser symbolische Besuch in Istanbul bekundet, lebhaft zu begrüßen, ohne freilich näher auf die dogmatischen Appelle einzugehen. Sein kalvinistischer Glaubensbruder Albert Finet kommentierte mit spitzer Feder die vatikanische Strategie dieser Reise in „Réforme“ (22. 7. 67), nicht ohne die große Diana von Ephesus zu erwähnen, die Paulus böse zu schaffen gemacht hatte. Er meinte, nicht die Institutionen brächten die Einheit der Christen zuwege, das gelte auch vom Weltrat der Kirchen. Die Zukunft des Ökumenismus läge im Erwachen der Gemeinden. Gewiß, aber ebenso wichtig ist, daß die Hierarchien sich in dieser Entwicklung nicht querlegen, sondern sie fördern und den Weg bahnen. Die „Church Times“ der Kirche von England brachte über die Reise weder einen Bericht noch einen Kommentar, so sehr ging sie auf in dem Streit um die Union mit den Methodisten und den Berichten über die „Faith and Order“-Konferenz in Bristol. Von anglikanischer Seite war kaum ein Echo zu vernehmen. Ein Lichtblick war dagegen das herzliche Begrüßungstelegramm, das Paul VI. beim Überfliegen Griechenlands von dem neuen Erzbischof Hieronymus von Athen erhielt. Ihm war diese Reise eine Genugtuung.

Residentialbischöfe an der römischen Kurie Am 13. August 1967, wenige Tage vor der Bekanntgabe der allgemeinen Richtlinien über die Kurienreform, über die wir im nächsten Heft berichten werden, veröffentlichte der „Osservatore Romano“ das *Motu proprio Pro comperto*, in dem der Papst die Beteiligung von Residentialbischöfen an der Leitung der Kongregationen der römischen Kurie bekanntgab. Das *Motu proprio* bestimmt, daß außer den Kardinälen, die bisher Mitglieder der einzelnen Kongregationen waren, in jede Kongregation sieben Residentialbischöfe als Vollmitglieder (*pleno jure*) berufen werden. Eine Ausnahme bilden lediglich die Religiosenkongregation und die Propaganda Fide. Für erstere sollen nicht sieben, sondern zehn weitere Mitglieder ernannt werden, davon drei Vertreter der Generalsuperioren der Klerikerorden, die aus einer von der Römischen Union der Ordensoberen ausgewählten und dem Kardinalpräfekten der Kongregation vorgelegten Kandidatenliste ausgewählt und vom Papst ernannt werden. Für die Propaganda Fide werden keine neuen Bestimmungen erlassen, der Papst verweist vielmehr auf die Bestimmungen der Konstitution *Ecclesiae sanctae* vom 6. August 1966 (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 469), nach denen entsprechend den Beschlüssen des Konzils (vgl. Missionsdekret Abschnitt 15) die oberste Leitung dieser Kongregation aus Bischöfen aus aller Welt, vornehmlich aus den Missionsländern, zu bilden ist. Die Residentialbischöfe, die in die römischen Kongregationen berufen werden, nehmen jedoch nur an den Plenarsitzungen der Kongregationen teil, in denen Fragen von größerer und allgemeiner grundsätzlicher Bedeutung (*res maioris momenti et naturam principii generalis habentes*) behandelt werden. Die ordentlichen Sitzungen der Kongregationen werden wie bisher abgewickelt. An ihnen nehmen nur die Kardinäle und die zufällig in Rom sich aufhaltenden bischöflichen Mitglieder teil. Plenarsitzungen sollen, wenn nicht besondere Anlässe das Gegenteil anraten, nur jährlich einmal stattfinden, damit, wie es in dem *Motu proprio* heißt, die Residentialbischöfe nicht zu

häufig und zu lange ihre Diözesen verlassen müßten. Für die Ernennung der bischöflichen Mitglieder der Kongregationen wird folgender Modus festgelegt: die Kardinalpräferkten der Kongregationen kontaktieren wegen der Auswahl der Kandidaten mit den Bischofskonferenzen und können von diesen auch Kandidatenlisten anfordern. Sie unterbreiten eine aus diesen Vorschlägen aufgestellte Kandidatenliste dem Papst, aus denen dieser dann die Mitglieder aus freiem Ermessen auswählt. Bei der Auswahl der Kandidaten soll beachtet werden, daß sie in den zu behandelnden Fragen besondere Sachkenntnis aufweisen (*vere sint periti*). Zudem soll auf eine echte Repräsentation der Gesamtkirche geachtet werden. Die Mitgliedschaft der Bischöfe wird auf jeweils fünf Jahre begrenzt, damit die Kongregationen „immer über neue und tatkräftige Mitglieder“ verfügen. Die Mitgliedschaft der Kardinäle wird nach den neuen Bestimmungen ebenfalls auf fünf Jahre begrenzt.

Aus Süd- und Westeuropa

Die Krise der Katholischen Aktion Spaniens

Die Auseinandersetzung zwischen dem spanischen Episkopat und den Organisationen der *Acción Católica Española* (ACE) dauern nun schon über ein Jahr an. So ist es nicht zufällig, daß in der spanischen Presse Berichte und Dokumente zu diesen Vorgängen viel Raum einnehmen. Auch die theologische Reflexion über die Verantwortung der Laien und deren Verhältnis zum Episkopat wurde durch die Kontroversen, die in Spanien schließlich nicht ohne die politischen Hintergründe verständlich sind, angeregt. Abgesehen vom offiziellen Organ der Katholischen Aktion, „*Ecclesia*“ (Madrid), widmen viele kirchlich-theologische Zeitschriften recht unterschiedlicher Provenienz fast regelmäßig einen Beitrag dem umstrittenen Thema: Laienapostolat. So zum Beispiel „*Colligite*“ (León), „*Cristiandad*“ (Barcelona) und „*Iglesia Viva*“ (Salamanca).

Wenn auch das Konzil in Spanien besonders starken Widerhall gefunden und dadurch die Spannungen zwischen Laien und jungen Geistlichen auf der einen Seite und dem unsicher gewordenen Episkopat auf der anderen Seite verstärkt hat, so ist die eigentliche Problematik der gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die Katholische Aktion durchaus nicht spezifisch spanisch. In vielen Punkten erinnern die dortigen Vorgänge an die Divergenzen zwischen dem französischen Episkopat und den Laienorganisationen vor etwa zehn Jahren. Ebenso wenig wird die Katholische Aktion Italiens von ähnlichen Trübungen verschont. Das Grundproblem muß darin gesehen werden, daß einerseits das im konziliaren Aufschwung entstandene Konzept des Laienapostolats von den Bischöfen nicht mehr als übereinstimmend mit den Intentionen der Katholischen Aktion im eigentlichen Sinne angesehen werden kann und daß andererseits die Laien legitimerweise größeres Mitspracherecht innerhalb der Kirche fordern. Zum Autonomieproblem hinzu kommt die ebenso schwierige Frage nach dem Bereich genuin christlicher Aktion: die Bischöfe scheinen der Gefahr zu erliegen — die politische Verflochtenheit der Kirche mit dem autoritären Regime setzt sie dieser Versuchung aus —, sich auf die spirituellen Anliegen beschränken zu wollen. Die Laien, die mit Recht auch als Katholiken das soziale und politische Leben mitgestalten wollen, sind in

Gefahr, einen neuen Integrismus anzustreben, der recht „profane“ Anliegen unter kirchlichem Vorzeichen verfißt.

Ausbruch des Konflikts

Auf ihrer Siebten Nationaltagung, der ersten nach dem Konzil und nach der Verkündigung des Laiendekretes, hatte die Katholische Aktion unter Leitung des Nationalassistenten und Weihbischofs von Madrid, José Guerra Campos, die notwendig gewordene Revision ihrer Stellung und ihrer Aufgaben in der konkreten spanischen Situation in Angriff genommen. Als die Bischöfe die einstimmig angenommenen Beschlüsse verwarfen — sie wurden nie veröffentlicht — und die Katholische Aktion Spaniens der „*temporalidad*“, der Einmischung in weltliche Belange, beschuldigten, kam der Konflikt mit den etwa 300 000 Mitglieder umfassenden Laienorganisationen zum Ausbruch. Die Standpunkte verhärteten sich noch mehr, als die Bischöfe ihre Einstellung zu diesen Fragen formulierten. Das geschah auf der Vierten Vollversammlung des Episkopats vom 27. Februar bis zum 4. März 1967 in Madrid, einer Tagung, die ausschließlich dem Themenkreis Laienapostolat und *actio catholica* gewidmet war. Trotz der Thematik der Konferenz und entgegen einer früheren Ankündigung wurden Laienvertreter zu den eigentlichen Sitzungen nicht zugelassen. Einblick in die Beratungen der Bischöfe gewährten nur die offiziellen Kommuniqués. Zwar veranschlagte man den Anteil der Laien an den Vorbereitungen für diese Konferenz sehr hoch (vgl. „*ABC*“, 28. 2. 67), aber es bleibt zu berücksichtigen, daß die betreffenden Laienpersönlichkeiten gerade von den Bischöfen berufen wurden und daß auch hier vergeblich die Veröffentlichung aller Vorlagen verlangt wurde. Schließlich kann die Ausladung der Laienvertreter — es handelte sich um Santiago Corral Pérez, den Vorsitzenden des Nationalkomitees der ACE, ferner um die Vorsitzenden der Männer-, Frauen- und Jugendorganisationen und der Marianischen Kongregationen — nur als Widerstand der Bischöfe gegen aktive Mitbestimmung der Laien an der Ausrichtung und Führung der bestehenden katholischen Verbände verstanden werden.

Richtlinien der Bischöfe

Die Erklärungen der Bischöfe, insbesondere das umfangreiche Abschlußkommuniqué (vgl. „*Ecclesia*“, 11. 3. 67, S. 13—21), lassen trotz neutralisierender Formulierungen die Punkte erkennen, in denen sich die Meinungen des Episkopates und der Katholischen Aktion grundsätzlich unterscheiden und die zu dem Zerwürfnis geführt haben. Die Auseinandersetzungen und Meinungsverschiedenheiten werden mit keinem Wort erwähnt, so daß die Dokumente noch stärker als verbindliche Richtschnur erscheinen können. Nach einleitender theologischer Begründung des Laienapostolats fordern die Bischöfe „alle Gläubigen“ auf, dort tätig zu sein, wo nur durch sie das „Salz der Erde“ wirksam werden könne. Das wahre Apostolat bestehe in der Verkündigung der Botschaft Christi in Wort und Tat, im Mitteilen seiner Gnade „und auch“ in Vervollkommnung der weltlichen Ordnung im Geiste des Evangeliums. Gegenüber der Satzung von 1959 bedeutet der letzte Gedanke eine wesentliche Ergänzung. Christliche Berufung lege dem Laien weltliche Verpflichtungen auf, er müsse dabei aber stets den Dienst am Evangelium berücksichtigen. Die Aktion in weltlichen Dingen betrachten die Bischöfe als „nicht wahrhaftes Apostolat“,

wenn sie nicht „in deutlicher Weise Zeugnis von Christus gibt und damit dem Heil der Menschen dient“.

Mit der Katholischen Aktion als besonderer Form des Laienapostolats habe sich der Episkopat eine Organisation verpflichtet, der er Aufgaben nach seinen eigenen Direktiven stelle. Aufgrund dieser besonders engen Verbindung mit der Hierarchie müßten die Angehörigen der ACE „stets in unmittelbarer Verbindung“ mit ihren Bischöfen handeln, „ohne das Feld der Evangelisation, der Heiligung und der christlichen Gewissensbildung zu verlassen“. Zwar sei es für die einzelnen als Bürger eine Verpflichtung, auch in weltlichen Dingen konkrete Schritte zu unternehmen, die „Katholische Aktion als solche“ könne jedoch „keine konkreten weltlichen Meinungen in opinablen Angelegenheiten“ vertreten. Wie es in der spanischen Presse hieß, wurde um diesen Punkt selbst unter den Bischöfen heftig debattiert.

Als ihre eigene Aufgabe bezeichneten es die Bischöfe, „die Moralprinzipien, die in weltlichen Geschäften zu befolgen sind, authentisch zu lehren und zu interpretieren und die Übereinstimmung der weltlichen Ordnung mit den Prinzipien autoritativ zu beurteilen“. Die als geistliche Assistenten in der Katholischen Aktion tätigen Priester sollen die Autorität der Hierarchie repräsentieren und als „übernatürliche Erzieher“ der Aktivisten wirken. Sehr hervorgehoben wurden die Pfarreien als Zentren des geistlichen Lebens und der Aktivität der Laienapostel. Zwei weitere Punkte, die ohne Rücksicht auf die Wünsche der Laien in das Kommuniqué aufgenommen wurden, betreffen die Unterordnung der Tätigkeiten der ACE auf nationaler Ebene unter ein zentrales Organ, die Junta Nacional, und die Einrichtung von Redaktionsräten für die Publikationsorgane der Katholischen Aktion, die sich nach den „Direktiven der Hierarchie“ auszurichten haben. Schließlich wurde eine Neufassung der Statuten der ACE angekündigt.

Widerstand in den Organisationen

Die Enttäuschung über die Haltung der Bischöfe, verstärkt durch die Absetzung einiger geistlicher Assistenten in Bilbao und durch die Maßnahmen gegen Publikationsorgane der ACE, wie „Aun“, „Signo“, „Voz del Trabajo“ und „Juventud Obrera“, führte zu heftigen Protesten, Boykotten kirchlicher Veranstaltungen, Austritten aus der Katholischen Aktion, Amtsverzichten von Laienvertretern und sogar zur Ankündigung der Neugründung unabhängiger Organisationen. Die Laien beklagen sich über mangelnde Autonomie in ihren Vereinigungen, die sich einerseits in der bischöflichen Ernennung der Vorsitzenden, andererseits im Begrenzen ihres Tätigkeitsbereiches auswirkt. Was die Bischöfe als Einmischung in weltliche Belange bezeichnen, verstehen die Laien als Verpflichtung der Welt gegenüber, und sie wollen die Reichweite ihrer Unternehmungen nicht von den Bischöfen bestimmen lassen. Sie betonen die eigene Erfahrung aus dem persönlichen Kontakt mit den Menschen und ihren Problemen, die zu erreichen sie sich verpflichtet fühlen. Der „Paternalismus“ der Bischöfe wird als „anachronistisch“ empfunden, wie es der Generalsekretär der Union für das Laienapostolat, Miret Magdalena, ausgedrückt hat (vgl. „ABC“, 23. 6. 67). Es liegt nicht im Interesse der ACE, politische Organisationen zu gründen, man sieht jedoch die Notwendigkeit, um des apostolischen Zeugnisses willen den sozialen und politischen Problemen nicht auszuweichen. Dabei finden die Organisationen

vielfach die Sympathien der jüngeren Priester, die ebenfalls im sozialpolitischen Bereich ein legitimes Wirkungsfeld der Kirche sehen.

Die Enttäuschung, die unter einem Großteil der katholischen Organisationen empfunden wurde, wird in einer Stellungnahme des Vorsitzenden der Marianischen Kongregationen, Ramón Romo, deutlich. „Anstelle einer konziliaren Öffnung“ hätten die Bischöfe mit ihren Äußerungen zum Laienapostolat „einen Rückschritt zur Vergangenheit“ unternommen. Es wurde vielfach betont, der Episkopat verlange heute noch von der Katholischen Aktion, was zu ihrer Gründungszeit unter Pius XI. angemessen gewesen sei. Ende März trat die Führung der Katholischen Studentenschaft (Juventud Etudiante Católica) geschlossen zurück, da die neuen Normen die notwendige Autonomie verweigerten und dem studentischen Leben keine Rechnung trügen. Die Studenten kündigten die Gründung einer unabhängigen Organisation an. Im April protestierten katholische Jungakademiker gegen die Abhängigkeit von den Bischöfen mit der Begründung, ein Verband könne nicht apostolisch tätig werden, wenn sie sich nur als „rechte Hand der Hierarchie“ verstehe.

„... nicht im Geiste des Konzils“

Der Vorsitzende der katholischen Landjugend, José Quevedo, ist von seinem Posten zurückgetreten, da er die Vorstellungen des spanischen Episkopats und die Forderungen des Konzils bezüglich der Laienverantwortung nicht in Einklang zu bringen vermöge. Die Bischöfe verstünden die ACE als einen „Monolith“, der „von oben nach unten“ dirigiert werde. Die Generaldirektion der Katholischen Aktion unter dem Erzbischof von Madrid, Casimiro Morcillo González, ernannte daraufhin José Ginesti an Stelle Quevedos, und zwar ohne Rücksprache mit dem Kandidaten. Wegen dieser Eigenmächtigkeit und unter Berufung auf die Kritik Quevedos verweigerte Ginesti die Annahme des Amtes.

Im Mai fand die Nationaltagung des Laienapostolats statt, zu der mehrere Organisationen keine Vertreter sandten, um ihre Ablehnung gegen die bischöfliche Haltung zu demonstrieren. Ebenso fehlten aus Protest mehrere Organisationen auf der Nationaltagung der Katholischen Aktion vom 8. bis 11. Juni 1967. Bei den Beratungen war die Presse zwar nicht zugelassen. Es wurde jedoch bekannt, daß nur 20 Prozent der anwesenden Laien den Entwurf eines neuen Statutes für die ACE billigten. Besondere Beachtung verdient schließlich die Ablehnung des Vorsitzenden der Katholischen Aktion, sich zur Teilnahme am Weltkongreß für das Laienapostolat, der im Oktober 1967 in Rom stattfindet, nominieren zu lassen. Die Haltung Santiago Corrales wird mit der Weigerung der Bischöfe in Zusammenhang gebracht, die Neuorientierung der Katholischen Aktion unter Mitwirkung der Laien herbeizuführen.

Besonders die spezialisierten Bewegungen, vor allem die innerhalb der Arbeiterschichten tätigen Gruppen (z. B. die Hermandades Obreras, die Juventud Obrera und die Vanguardias Obreras), distanzieren sich von den Forderungen der Bischöfe. Wollten sie die „weltlichen Bereiche“ vermeiden, so argumentieren sie, müßten sie ihre eigenen christlichen Prinzipien verleugnen. Um den Konflikt zwischen den Vorschriften der Bischöfe und den Erfordernissen der sozialpolitischen Wirklichkeit zu vermeiden, sind viele Mitglieder der ACE bereit, die Mitgliedschaft aufzugeben. Sie sehen ihr Wirkungsfeld

gerade in der Förderung der sozialen Stellung des Arbeiters, und dabei gelangen sie in politische Verwicklungen, die den Intentionen der Katholischen Aktion widersprechen. Ebenso ist das Verlangen nach „demokratischer Wahl“ der Vorsitzenden nicht ohne politische Relevanz. Das Verlangen der Laienorganisationen nach Autonomie gegenüber dem Episkopat kann als Parallele zu entsprechenden Tendenzen auf der politischen Ebene gesehen werden. Vielfach fordern die Laien von ihren Bischöfen eine eindeutige Stellungnahme zu den sozialen und ökonomischen Verhältnissen Spaniens, so wie sie der Kardinal von Málaga, Herrera y Oria, anlässlich der Sozialen Woche im April 1967 abgegeben hatte (vgl. „Ecclesia“, 15. 4. 67).

Demgegenüber versucht der Episkopat, gerade dieses politische Engagement zu unterbinden, um Reibungen mit der Regierung zu vermeiden, die unausbleiblich sind, wenn offizielle kirchliche Organisationen im Gegensatz zur Regierung politisch aktiv werden. Die Verflochtenheit staatlicher und kirchlicher Vorgänge wurde bei der Affäre um die Wochenzeitung der katholischen Jugend, „Signo“, deutlich (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 157), die im Mai zumindest vorläufig ihr Erscheinen einstellen mußte, und zwar auf Drängen von staatlicher und kirchlicher Seite hin.

Unvereinbare Gegensätze

Ein Großteil der in der ACE organisierten Laien vertritt die Auffassung, die christlichen Forderungen seien auf allen Gebieten zu verwirklichen und die katholischen Vereinigungen müßten bei den notwendigen Auseinandersetzungen in vorderster Front stehen. Damit unvereinbar ist die Einstellung der Bischöfe, die von den in sich nicht ganz einigen Laien verlangen, sich auf den religiösen Bereich zu beschränken und den Richtlinien der Bischöfe zu folgen. Der für das Laienapostolat verantwortliche Erzbischof Morcillo versteht politisches Engagement der ACE als Abweichung von der eigentlichen Berufung, die Laien dagegen fühlen sich gerade auf diesem Gebiet zu genuin christlichen Unternehmungen aufgerufen. Für Erzbischof Morcillo kann die ACE „nur in strenger Bindung an den Episkopat apostolisch wirksam sein“. Die „Versuchung zur weltlichen Aktion“ bezeichnete er als „die größte Gefahr“ dafür, daß das „evangelische Zeugnis und das Heil der Menschen“ vergessen würde. Über die rechte Forderung des „evangelischen Zeugnisses“ hat man sich bisher nicht verständigen können. Ein Leitartikel in „Colligite“ (Vol. XIII/1, 1967, S. 3) beschreibt die gegenwärtige Situation wie folgt: „Impliziert sind hier Lehrmeinungen und Grundsätze, die sich nicht nur auf gewisse Vereine oder Apostolatsformen beziehen, sondern auf das Wesen kirchlicher Mission in der Welt und auf die Verkündigung und Verwirklichung ihrer Lehren in den besonderen Umständen einer jeden Epoche und einer jeden Nation.“ In Spanien gehören aber zu diesen „besonderen Umständen“ auch der theologische Standpunkt eines konservativ orientierten Episkopats und die sozialpolitische Wirklichkeit einschließlich ihrer Verflochtenheit mit der Kirche.

Kirche der Armen?

Auf diesen Hintergrund ist ein an die Bischöfe gerichteter Protestbrief zu verstehen, in dem die katholische Arbeiterschaft ihre Enttäuschung über die Bischöfe ausdrückt, die ihr das Vertrauen entzogen hätten. „In An-

betracht der Haltung einer Mehrheit der Hierarchie fühlt sich die Arbeiterklasse noch mehr in ihrer Überzeugung bestärkt, daß die spanische Kirche keine pastorale und dienende Haltung gegenüber der Welt der Armen einnimmt.“ Die Arbeiterschaft werde jetzt erneut die Stellungnahme der Bischöfe „als einen Ausdruck der Allianz mit den bestehenden wirtschaftlichen und politischen Mächten interpretieren...“ („Colligite“, a. a. O., S. 6). Besonders die katholischen Arbeiterorganisationen werden nicht den Forderungen der Bischöfe nachkommen und den Problemen ausweichen, denen gegenüber sie eine Verpflichtung empfinden. Das betrifft vor allem die soziale Gerechtigkeit, die bürgerlichen Freiheitsrechte und eine wirksame gewerkschaftliche Vertretung. Sie sind dazu auch vielfach zu einer Aktionsgemeinschaft mit marxistischen Gruppen bereit, obwohl, wie es im Falle „Signo“ deutlich wurde, Bischöfe und Regierung es zu unterbinden suchen.

In den Wochen nach der letzten Nationaltagung der ACE im Juni 1967 haben die Bischöfe eine versöhnlichere Haltung eingenommen. Die Krise ist damit jedoch nicht beendet. Die Initiative für die Beilegung der Auseinandersetzungen wird von den Bischöfen erwartet. Zunächst wird sich das bei der Beteiligung von Laien an der Redaktion der neuen Statuten erweisen, und davon werden gleichzeitig die geforderte Handlungsfreiheit der Laien und der Wahlmodus der Laienvertreter sowie die Funktion der geistlichen Assistenten abhängen. Nicht unbedeutend sind auch die Entscheidungen, die die Bischöfe über die suspendierten Publikationsorgane der ACE fällen müssen.

Aus Osteuropa

Religionssoziologische Untersuchungen in Polen

Die sowjetische Zeitschrift „Nauka i religija“ berichtet in ihrer Mainnummer 1967 in einem Artikel „Wer und wie glaubt man in Polen an Gott?“ des polnischen Soziologen und Religionswissenschaftlers Tadeusz Jaroszewski von Meinungsumfragen über das religiöse Leben und die Glaubenshaltung polnischer Katholiken in den letzten Jahren.

Die eigentlich wissenschaftliche, nämlich marxistische Religionssoziologie — so berichtet der Autor — setzte in Polen erst in der zweiten Hälfte der fünfziger Jahre unseres Jahrhunderts ein und ist von der französischen Soziologie, vor allem von Prof. Le Bras und seiner Schule, stark beeinflusst. Am Anfang war ihre Arbeit noch unorganisiert und planlos. 1964 erfolgte ihre Koordinierung durch das „Laboratorium zur Erforschung des modernen Christentums“. Hier arbeiten Wissenschaftler der Hochschule für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der Vereinigten Polnischen Arbeiterpartei, der verschiedenen Institute der polnischen Akademie der Wissenschaften und Warschauer Universität zusammen. Auch die katholische Kirche unterhält an der katholischen Universität von Lublin eine Forschungsstelle für Religionssoziologie.

Polen sei heute — so führt Jaroszewski aus — für religionssoziologische Untersuchungen ein äußerst interessantes Land. 90% der Bevölkerung sind Katholiken, die stark traditionsgeprägte katholische Kirche verfügt noch über einen sehr großen Einfluß. Die tiefgreifenden wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und politischen „Reformen“ in den letzten zwei Jahrzehnten hätten sich

jedoch auf die Weltanschauung und das religiöse Leben entscheidend ausgewirkt: Katholizismus und Marxismus stießen hart aufeinander, eine starke Linksströmung im Katholizismus suche den Dialog mit den Marxisten. Die religionssoziologischen Forschungen in Polen haben nach Jaroszewski folgende Schwerpunkte: Änderung im religiösen Leben und in der Weltanschauung; Arten des religiösen Bewußtseins; die Einstellung der Katholiken zu den modernen Problemen; Änderungen in den sozialen Beziehungen und in der Struktur der religiösen Organisationen; Faktoren, welche den Entchristlichungsprozeß beschleunigen bzw. bremsen.

Umfrage bei der Jugend

T. M. Jaroszewski greift in seinem Artikel den ersten Schwerpunkt heraus: Änderungen im religiösen Leben und in der Weltanschauung der polnischen Katholiken. Befragt wurden verschiedene Bevölkerungsschichten, vor allem in Gegenüberstellung von Stadt und Land, Jugendliche und einzelne Berufsgruppen. Das Zentrum für öffentliche Meinungsforschung beim polnischen Rundfunk und Fernsehen veranstaltete 1959 eine anonyme Meinungsumfrage unter Jugendlichen. Verschickt wurden 3000 anonyme Fragebogen, 2746 (= 91,5%) kamen richtig ausgefüllt zurück. 78% der Befragten bezeichneten sich als Katholiken, 0,2% gaben keine Antwort, die übrigen 21,8% erklärten sich als Atheisten oder als religiös gleichgültig. Von denen, die sich als Katholiken bezeichneten, beabsichtigten jedoch 14,5%, nicht kirchlich zu heiraten, 9,3% sind gegen eine spätere religiöse Erziehung ihrer Kinder, 14,5% glauben nicht an eine Schöpfung oder zweifeln daran.

Was die gesellschaftspolitischen Ansichten dieser jungen „Katholiken“ betrifft, so ist die Zahl derer, die den ökonomischen und sozialen Reformen positiv gegenüberstehen, nicht viel kleiner als die anderer Weltanschauungsgruppen. Die Frage: „Welches Problem fordert heute die unaufschiebbarste Lösung?“ beantworteten die „katholischen“ Jugendlichen an erster Stelle mit: die Sicherung des Friedens, an zweiter Stelle nannten sie die friedliche Nutzung der Atomenergie und erst an dritter Stelle einen größeren Einfluß des Christentums.

Den Einfluß der Bildung auf den Glauben dieser Jugendlichen zeigt folgendes Ergebnis: 35% „durchschnittlich“ gebildeter Jugendlicher glauben nicht an eine Erschaffung der Welt, bei Jugendlichen mit höherer Bildung liegt der Prozentsatz bei 42%.

In den Städten ist die Religiosität geringer als auf dem Lande. So bezeichneten sich 54% der Jugendlichen in Warschau als Atheisten oder als religiös gleichgültig, 57% von ihnen glauben nicht an eine Schöpfung, 51% wollen ihre Kinder nicht religiös erziehen.

Der Glaubensschwund macht sich am meisten unter der studierenden Jugend bemerkbar. Eine Umfrage unter Schülern der allgemeinbildenden und pädagogischen Mittelschulen in Schlesien 1960 ergab, daß sich von 2261 Befragten nur 30% in ihrem Handeln nach der katholischen Moral richten. Hier mußten viele Antworten auf indirekte Fragen ausgewertet werden; so beantworteten z. B. die Frage: „Motivierst du dein Tun mit der religiösen Autorität?“ nur 20% der Befragten bejahend.

Interessant ist, daß nach Jaroszewski die katholischen Soziologen zu fast den gleichen Resultaten gelangt seien. So ergab eine Befragung des katholischen Geistlichen E. Wilenski in Warschau, daß 93% der 14—15jährigen

Glaubenszweifel durchmachen. Unter den 16—18jährigen — also im religiös kritischen Alter — sind es noch mehr. Die katholischen Soziologen seien zu dem Ergebnis gekommen, daß die „Rechtgläubigkeit“ bei den Jüngsten am größten sei, von Klasse zu Klasse abnehme und bei den Entlaßschülern oft so gut wie ganz geschwunden sei.

Haltung der studierenden Jugend

E. Trybuszewicz ging in seinen Untersuchungen den Gründen des Glaubensbekenntnisses der Jugendlichen nach: die Tradition der Erziehung, Gefühl oder Verstand. Von den Befragten erklärten sich 37% als ungläubig oder mit einer religiösen Krise belastet, 63% als gläubig. Von letzteren glauben 67% aus Traditionsgründen, bei 21% stehen emotionelle Gründe im Vordergrund, 12% leiten ihren Glauben aus Vernunftgründen ab. Andere Soziologen verzeichnen unter der Jugend ein Anwachsen antiklerikaler Ansichten sowie das Ansteigen einer toleranten Einstellung gegenüber Andersgläubigen und Ungläubigen.

Eine Befragung der studierenden Jugend 1958 und 1961 ergab folgendes Resultat:

Art der Religiosität	1958	1961	Differenz
tief gläubig, praktizierend	7,4%	4,9%	— 2,5
gläubig, regelmäßig praktizierend	25,3%	13,7%	— 11,6
gläubig, unregelm. praktizierend	34,6%	34,2%	— 0,4
gläubig, nicht praktizierend	6,3%	12,3%	+ 6,0
ungläubig, religiös gleichgültig	26,0%	33,8%	+ 7,8
keine Antwort	0,1%	0,8%	+ 0,7

Dieser Prozeß wurde vom „Laboratorium zur Erforschung des modernen Christentums“ 1966 durch neue Befragungen unter den Schülern der Warschauer Mittelschulen weiterverfolgt. Aus den vorläufigen Ergebnissen dieser Umfrage ergibt sich folgendes Bild: In einigen Bezirken Warschaus bezeichnen sich bereits weniger als die Hälfte der Schüler als gläubige Katholiken. Die überwiegende Mehrheit dieser Katholiken verurteilt den „politischen Klerikalismus“ Kardinal Wyszyńskis. Viele glauben weder an den Himmel noch an die Hölle oder das Fegefeuer; dafür halten sie die darwinistische Evolutionstheorie sowie die Lehre vom rein natürlichen Ursprung des Menschen und seiner Psyche für richtig.

Andere Untersuchungen hatten die Religiosität einzelner Berufsgruppen zum Gegenstand. Irena Nowakowskaja führte 1959 eine anonyme Befragung von Wissenschaftlern durch. Von 4111 versandten Fragebogen wurden 1366 beantwortet; ihre Analyse ergab folgendes Bild: Als gläubige, praktizierende Katholiken bezeichneten sich 33% der Techniker und 33,8% der Agrarwissenschaftler; unter den Mathematikern, Physikern, Chemikern, Medizinern, Juristen und Geisteswissenschaftlern schwankte der Prozentsatz zwischen 20—25%; unter den Biologen fiel er sogar auf 14%.

Unterschiede nach sozialer Schichtung

Eine weitere anonyme Umfrage befaßte sich mit der Religiosität einzelner Bevölkerungsschichten. Sie wurde 1961 vom Zentrum für öffentliche Meinungsforschung beim polnischen Rundfunk und Fernsehen durchgeführt. Die Ergebnisse erlauben eine Aussage über die Beziehung zwischen Weltanschauung einerseits und Bildung bzw. Höhe der Berufsausbildung andererseits. Hier einige Ergebnisse hinsichtlich der Stadtbevölkerung:

	tief gläubig	atheistisch gleichgültig
Intelligenz mit Hochschulbildung	60,1 %	39,9 %
Intelligenz im allgemeinen	66,0 %	34,0 %
Facharbeiter	75,0 %	25,0 %
ungelernte Arbeiter	82,2 %	17,8 %

Spezielle Untersuchungen in der Provinz Allenstein (Woiwodschaft Olsztyn), Ostpreußen, sollten die unterschiedliche Religiosität von Stadt- und Landbevölkerung klären. Eine Befragung der Bewohner einiger Dorfgemeinden, einer Kleinstadt (5000 Einwohner) und des Provinzzentrums Allenstein (Olsztyn) (70 000 Einwohner) ergab:

	Dorf	Kleinstadt	Alenstein
kein Glaube an die Hölle oder Zweifel	4,2 %	30 %	46 %
keine Anerkennung von Kirchengeboten	3,9 %	24 %	39 %
Ablehnung des kirchlichen Scheidungsverbots	3,9 %	21 %	37 %

Jaroszewski macht hier darauf aufmerksam, daß sich viele Gemeindemitglieder zwar nicht gegen religiöse Vorstellungen und Vorschriften aussprechen, sich in ihnen aber schlecht auskennen. So kannten 35,1 % der befragten katholischen Dörfler die Zehn Gebote nicht, 84,6 % konnten die kirchlichen Sittengebote nicht formulieren, 38,7 % wußten überhaupt nicht, wer Jesus Christus sei oder hatten von ihm eine andere Vorstellung als die Heilige Schrift, 17,6 % konnten den Unterschied von Hölle und Fegefeuer nicht erklären, 47,8 % kannten den Namen des jetzigen Papstes nicht, 44,5 % wußten nicht, wer der Primas der polnischen Kirche ist. Andererseits kannten sich diese Katholiken im zeremoniell-rituellen Bereich der Religion sehr gut aus.

Untersuchungen in der Provinz Allenstein (Ostpreußen) über den Wandel in der Religiosität von Dorfbewohnern, die zwar auf dem Lande wohnen, aber in der städtischen Industrie arbeiten, ergaben folgendes Bild:

	Landarbeiter auf dem Lande wohnend	Stadtarbeiter auf dem Lande wohnend
Teilnahme am Sonntagsgottesdienst	81,2 %	78,6 %
monatlicher Kommunionempfang	18,7 %	5,0 %

Abkehr von der Kirche

Das praktische religiöse Leben, der Gottesdienstbesuch usw. sind noch wenig erforscht. Auf diesem Gebiet werden nur sporadische, äußere Beobachtungen in einzelnen Pfarreien durchgeführt. In einigen aufs Geratewohl herausgegriffenen Landpfarreien beträgt der Gottesdienstbesuch am Sonntag 60—84 %. Demgegenüber ergaben sporadische Beobachtungen in Großstädten 1966, daß der Besuch des Sonntagsgottesdienstes im Vergleich zu 1964 auf 19—32 % zurückgegangen ist. Noch nicht untersucht seien die Auswirkungen der Beichte, der Taufe, der Trauung sowie anderer religiöser Funktionen. Sie sind für die nächsten Jahre vorgesehen.

Selbstverständlich sind sich die polnischen Soziologen, so betont Jaroszewski, sehr wohl bewußt, daß das subjektive Gefühl der Kirchenzugehörigkeit, die Antworten auf die Frage nach dem Glaubensleben längst nicht immer der Wahrheit entsprechen, daß man aus der Zahl der Gottesdienstbesucher am Sonntag nicht exakt auf den Grad der Entchristlichung schließen dürfe. Andererseits gingen aber Leute unter dem Druck der öffentlichen Meinung da und dort, vor allem in Dörfern und Kleinstäd-

ten, manchmal in die Kirche, obwohl sie sich als Ungläubige bezeichnen. Um sich hier ein Urteil über die wirkliche Situation zu bilden, müsse man die Anschauungen der Leute zu konkreten Problemen untersuchen, zu denen auch die Kirche Stellung nehme, z. B. zur Frage der Verstaatlichung der Grundindustrie, die von der überwiegenden Mehrheit der polnischen Katholiken gebilligt wird, während die Kirche sie als Verletzung des Naturrechts wie des göttlichen Rechtes betrachte. Oder: Konstantin Judenko analysierte zwei Jahrzehnte hindurch die Tagebücher Jugendlicher auf dem Lande. Sein Ergebnis: viele bestreiten offen den Priestern das Recht, sich mit Politik abzugeben. Nach den Untersuchungsergebnissen von Edward Zupak kehre der Durchschnittsbürger der „Sozialethik“ der Kirche immer mehr den Rücken und wende sich vom politischen Klerikalismus ab, in welcher Form er auch immer auftrete. Eine Meinungsumfrage zum Problem der Ehescheidung ergab, daß von 78 %, die sich als gläubige Katholiken bekannten, nur 7 % konsequent den Standpunkt der Kirche vertraten. Fast die Hälfte von diesen bejahte zur Schlichtung von Ehekonflikten die Einschaltung Dritter, doch nur 5 % hielten den Priester hierfür zuständig.

Zu fast den gleichen Ergebnissen kam die Auswertung einer Umfrage über die Einstellung der Katholiken zu den Problemen der „Bevölkerungspolitik“ (voreheliche Beziehungen, Geburtenkontrolle, Abtreibung, Sexualerziehung der Jugend u. a.). Bei einer kürzlichen Befragung über das gesellschaftliche Ansehen verschiedener Berufsgruppen figurierte der katholische Geistliche auf einem der letzten Plätze, nach Jaroszewski ein Zeichen seines Autoritätsverlustes unter den Gläubigen.

Formen der Entkirchlichung

Aus den Ergebnissen dieser verschiedenen Untersuchungen läßt sich entnehmen, daß der Entkirchlichungsprozeß im sozialistischen Polen im wesentlichen in zwei Formen abläuft. Die erste Form tritt nach Jaroszewski stärker unter der Intelligenz, den hochqualifizierten Arbeitern in der Stadt und unter den Jugendlichen in Erscheinung. Sie kommt darin zum Ausdruck, daß sich die Bande zwischen der kirchlichen Hierarchie und den gläubigen Katholiken lockern, die Teilnahme am religiösen Leben nachläßt und die Leute allmählich einen letztlich areligiösen, ja weltanschaulich materialistischen Standpunkt einnehmen.

Die zweite Form trifft nach Auffassung des Autors mehr für die Massen zu, ist auf Dörfern und in Kleinstädten, aber auch in neuerrichteten Stadtgebieten verbreitet. Sie ist nicht mit einem formellen Glaubensabfall noch mit einem Nachlassen der religiösen Praxis verbunden. Sie besteht vielmehr darin, daß entweder faktisch oder oft auch ganz bewußt Werte und Normen übernommen werden, die nicht aus der Kirche stammen noch von ihr gebilligt werden. Solche Leute gehen weiter in die Kirche, lassen ihre Kinder taufen und heiraten vor dem katholischen Geistlichen; doch ihre sittlichen und gesellschaftspolitischen Anschauungen basieren auf ihrer täglichen Lebenserfahrung und nicht auf der Lehre der katholischen Kirche. Bei diesen Leuten würde, wie Jaroszewski feststellt, das areligiöse Denken von Tag zu Tag zunehmen, ihr Weltverständnis und die treibenden Kräfte ihres täglichen Handelns seien ausgesprochen areligiös, so daß ihr Glaubensleben oft nur oberflächlich sei. Die allermeisten dieser Katholiken verurteilen den politischen Klerikalismus des polnischen Episkopates und lehnen

jede Erscheinungsform religiöser Intoleranz und jeden religiösen Fanatismus ab.

Über die Gründe des religiösen Glaubensschwundes wird in polnischen Zeitschriften, katholischen wie nichtkatholischen, schon seit langem diskutiert. Dabei werden im Anschluß an die Umfrageergebnisse verschiedene Hypothesen aufgestellt. Auf katholischer Seite — so z. B. J. Maika, der Leiter der religionssoziologischen Forschungsstelle an der katholischen Universität Lublin, in einem Beitrag in der katholischen Wochenzeitung „Tygodnik powszechny“ (vgl. dazu auch dessen Beitrag, *La sociologie de la religion en Pologne*, „Social Compass“ 1963, S. 453 ff.) oder M. Roszkowski in der theologischen Zeitschrift „Homo Dei“ — sieht man die Ursachen im oberflächlichen, rein zeremoniell-kultischen und emotionalen Charakter der polnischen Religiosität, im Fehlen eines tieferen religiösen Denkens sowie auch in den persönlichen Mängeln und Fehlern der Geistlichen; das Glaubensleben der polnischen Katholiken sei mehr vom Gefühl als vom Verstand bestimmt, es sei eben eine Traditionsreligiosität, ohne Widerstandskraft gegen die Einflüsse der modernen Zivilisation und Kultur.

Demgegenüber liegen nach Ansicht T. M. Jaroszewskis die Ursachen für den Glaubensverfall in den gesellschaftspolitischen Umwälzungen des modernen Polens. So beeinflusse das wissenschaftlich-technische Denken den Erkenntnisvorgang nach dem Schema: theoretische Hypothese, Überprüfung im Experiment, praktische Anwendung. Jede nichtintellektuelle, außerexperimentelle Erkenntnisweise, wie sie in der kirchlichen Theologie angewandt werde, sei in unserer Zeit wertlos und für den modernen Menschen im Grunde uninteressant. Vor allem aber sind die Gründe für den Glaubensverfall in der praktischen Teilnahme der polnischen Katholiken an der „schöpferischen Umgestaltung der Produktionstätigkeit“ zu suchen, in die sie, direkt oder indirekt, unweigerlich hineingezogen werden und die ihre Lebensweise, ihre Gefühlsstruktur, ihren Denktyp und die Art ihres Weltverständnisses, ihnen selbst oft unbewußt, tiefgreifend verändere.

Aus Lateinamerika

Lateinamerikanische Reaktionen auf „Populorum progressio“

Es läßt sich wohl kaum mit der Mentalität der Bevölkerung allein erklären, daß die jüngste Sozialenzyklika in den lateinamerikanischen Ländern ein viel stärkeres Echo gefunden hat als in den Industriestaaten, obwohl sich das Schreiben Pauls VI. in gleicher Weise an die Entwicklungsländer und an die begüterten Nationen wendet. Daß die dortigen Völker das Dokument als eine „soziale Atombombe“ verstehen konnten, mag unverständlich bleiben, wenn man nicht in Rechnung stellt, wie die Bevölkerungsmehrheit jener Länder von „dem Hunger, dem Elend, den endemischen Krankheiten, der Unwissenheit“ unmittelbar betroffen ist, die schon in der Einleitung der Enzyklika angesprochen werden. Was anderswo als Selbstverständlichkeit aufgefaßt werden mag, besitzt dort brennende Aktualität. Daß der Vorwurf unberechtigt ist, der Papst klage nicht mehr existente Wirtschaftsformen an, geht schon aus den allgemein bekannten Fakten über diesen Kontinent hervor.

Die lateinamerikanischen Verhältnisse werden in einem Kommentar zur Enzyklika beleuchtet, der im Organ der dortigen Konföderation Christlicher Gewerkschaften (CLASC) veröffentlicht wurde (April 1967): „Von 237,5 Millionen Lateinamerikanern sind 190 Millionen nicht in der Lage, ihre Grundbedürfnisse zu befriedigen. 40 Millionen Wohnungen fehlen. 40 Millionen sind arbeitslos. 43% der über 15 Jahre alten Bevölkerung sind Analphabeten. Die durchschnittliche Lebenserwartung der Männer beträgt 43, die der Frauen 49 Jahre. Zwei Prozent der Reichsten verfügen über ein höheres Einkommen als 50 Prozent der Ärmsten zusammen.“

Aber nicht nur jene Schichten in den Entwicklungsländern, für die *Populorum progressio* ein vielversprechendes Programm bedeuten kann, schenken dem Dokument ihre Aufmerksamkeit. Gerade die herrschenden Gesellschaftskreise sind es, die sich unmittelbar angesprochen, ja bedroht fühlen durch das, was der Papst über das Eigentum an Produktionsmitteln, die Sicherstellung des Kapitals im Ausland, die Enteignung zugunsten des Gemeinwohls und den gewaltsamen Umsturz sagt (vgl. besonders die Abschnitte 22 bis 26 und 31). Da die neue Sozialenzyklika keine Handhabe mehr bietet, um die dortigen sozialen Verhältnisse mit der kirchlichen Lehre irgendwie in Einklang bringen zu können, da der Papst selbst ein absolutes Recht auf Privateigentum verneint, ist man, vielfach auch in Kreisen der Geistlichkeit, erschüttert und sieht sich in seiner sozialen Stellung bedroht. Dort, wo man es als Geistlicher oder als katholischer Politiker eines konfessionell einheitlichen Landes nicht wagen kann, öffentlich der römischen Lehre zu widersprechen, zieht man es vor, auf Kommentare zu verzichten. Kapitalismus und Feudalismus, die bislang mit der Unterstützung eines Teiles des katholischen Klerus rechnen konnten, sehen sich nun auch dieser Stütze beraubt. Deshalb erscheint diesen Kreisen die neue Enzyklika und die enthusiastische Aufnahme bei breiten Bevölkerungskreisen und beim sozialrevolutionären Klerus als eine Gefahr, die bedrohlicher ist als die Propaganda Cubas, Moskaus und Pekings und die Guerillatätigkeit in einigen mittel- und südamerikanischen Staaten. Militärgewalt, Subversionsanklagen und nordamerikanische Intervention, die bislang wirksamen Mittel der Oligarchie, bieten keinen Schutz vor diesem Angriff auf ihr Herrschaftssystem. Eine bezeichnende Reaktion stellt deshalb der Bombenwurf vom 6. Mai 1967 auf den Bischofssitz von Avellanada in Argentinien dar, während der reformfreundige Bischof Gerónimo Podestà, dem diese Aktion galt, in einem Theater der Stadt ein Referat über die Enzyklika hielt. „Der Papst hat keine Furcht“, so erklärte der Bischof damals, nach einem Bericht der lateinamerikanischen katholischen Nachrichtenagentur *Noticias aliadas*, „angesichts des menschlichen Egoismus Ärgernis hervorzurufen; und darum fordert er den Primat der Moral über die Wirtschaft, des Dienstes über den Gewinn, des Konsumenten über den Produzenten, der Arbeit über das Kapital.“

Bemühte Selbstrechtfertigung

Sehr skeptisch muß man den zahlreichen Belobigungen der Enzyklika durch die Staatsmänner, ihren Dankschreiben und Glückwunschtelegrammen an vatikanische Stellen begegnen. Diese waren von vornherein zu erwarten. Ob all diese Reverenzen, von einigen Ausnahmen abge-

sehen, mehr als Lippenbekenntnisse sind, ist ja doch recht zweifelhaft. Die uneingeschränkte Verwirklichung der päpstlichen Forderungen würde in zahlreichen Staaten den Untergang der herrschenden Klassen in ihrer heutigen Form bedeuten. Immerhin trugen die Bemühungen einzelner Parlamentarier dazu bei, die die Enzyklika in die Parlamentsdebatten brachten und Sonderausgaben des Textes veranlaßten, daß der Inhalt bekannt gemacht und diskutiert wurde und vermutlich auch dazu, daß die Differenzen zwischen den Forderungen des Papstes und der sozialpolitischen Wirklichkeit den Volksmassen und den Politikern selbst vor Augen geführt wurden. Der Kirche durfte es so allmählich leichter fallen, sich des Vorwurfs zu erwehren, sie stehe vorwiegend mit dem Kapital in Verbindung. Wie die künftige Entwicklung in dem größten Land des Kontinents, in Brasilien, aussehen wird, läßt sich nach dem jüngsten Regierungswechsel nicht mit Sicherheit voraussagen. Immerhin hat Präsident Arturo Costa e Silva, der dem Papst ein Glückwunschtelegramm zur Enzyklika übersandte, bei seiner ersten außenpolitischen Erklärung am 5. April 1967 geäußert, seine „entschieden westlich“ ausgerichtete Politik werde sich weniger an den großen Machtblöcken orientieren als an den „Vorstellungen Papst Pauls VI.“. Ob sich der neue Präsident, wenn er diese Absichten ernstlich hegt, gegen die Bestrebungen der Oberschicht, aus der er selbst hervorgegangen ist, wird durchsetzen können, ist angesichts der brasilianischen Vergangenheit ungewiß.

Auf die Initiative des peruanischen Präsidenten, Fernando Belaúnde Terry, geht es zurück, daß bei der Präsidentenkonferenz in Punta del Este an die Teilnehmer der Text der neuen Enzyklika verteilt wurde. Überhaupt wurde dort der Papst vielfach zitiert. In einer argentinischen Tageszeitung lautete eine auffällige Überschrift: „Der ehrwürdige Schatten Pauls VI. nimmt aktiv an den Überlegungen teil“ (vgl. „La Razón“, 13. 4. 67). Der Chef der argentinischen Militärregierung, General Onganía, fand bei seinem Eintreffen am Konferenzort leicht die passenden Worte, als er den Papst als „Wegweiser für die Verhandlungen“ bezeichnete („La Nación“, 12. 4. 67). Auch für seine eigene Politik nahm er die Enzyklika als Richtschnur in Anspruch: „Es ist nicht zufällig“, meinte der Chef der Militärregierung, „daß die Dokumente und Grundrechte der argentinischen Revolution Grundvoraussetzungen beinhalten, die sich gänzlich mit dem hohen Gerechtigkeitsinn der Enzyklika decken . . . Wir betrachten die Entwicklung nicht als einen rein wirtschaftlichen Vorgang, und deshalb verabscheuen wir die materialistischen Doktrinen. Wir wissen, ohne Gerechtigkeit gibt es keine Freiheit, und ohne Gerechtigkeit und Freiheit gibt es keine menschenwürdigen Lebensbedingungen“ („La Nación“, 1. 4. 67).

Diese recht abstrakten und auf dem Hintergrund der jüngsten Geschichte etwas verblässenden Beteuerungen kehren in den einzelnen Staaten in vergleichbarer Form wieder. Der Staatschef von El Salvador, Oberst Fidel Sánchez Hernández, versicherte in einem Brief an den Apostolischen Nuntius, *Populorum progressio* werde für ihn „Inspiration sein bei dem Versuch, die harmonische und integrale Entwicklung zu erreichen, die ich mit patriotischem Eifer für mein Vaterland wünsche“. Das philosophisch-politische Konzept, das die Würde der menschlichen Person verteidige, solle in El Salvador volle Realität werden. Aus Puerto Rico, Uruguay und der Dominikanischen Republik kamen ähnliche Schreiben.

Den Präsidenten von Chile, Peru, Kolumbien und Venezuela wird im allgemeinen Glaubwürdigkeit in ihren Äußerungen zugesprochen. Wenn ihre reformerischen Erfolge auch durch den zähen Widerstand reaktionärer Schichten in Grenzen gehalten werden, ist ein ehrliches soziales Bemühen nicht zu verkennen. Chiles Präsident Eduardo Frei hat die Enzyklika als Bestätigung seiner bisherigen Politik bezeichnet und „tiefe persönliche Befriedigung“ über das Erscheinen des Dokuments zum Ausdruck gebracht. Nachdem seine Partei und ihr Programm der „Revolution in Freiheit“ bei den letzten Kommunalwahlen eine erhebliche Schlappe hinnehmen mußten, erhoffen sich die Christdemokraten jetzt durch die Wirkung der Enzyklika neuen Aufschwung.

Während Belaúnde auf einer Pressekonferenz in Lima den Passus über den internationalen Handel (Abschnitt 59) als den wichtigsten der Enzyklika bezeichnete, machte Frei auch auf die Eigenverantwortung der Länder Lateinamerikas aufmerksam. Er vermied es, einseitig die Schuld den Industriestaaten zuzuschreiben. „Lateinamerika hat eine große Verantwortung vor der Welt“, sagt der Präsident. „Es gibt Völker, die von dem erzieherischen, wirtschaftlichen und auch politischen Niveau träumen, das wir erreicht haben. Lateinamerika verfügt über großartige Hilfsquellen, und wenn der Papst vom Hunger spricht, heißt er uns nachdenken über die Notwendigkeit, die Hilfsquellen unseres Kontinents zu nutzen.“

In den Schlagzeilen der großen Presseorgane setzte sich die Welle spontaner Zustimmung zunächst fort. Insbesondere die Aussagen zu Privateigentum, Revolution und Geburtenregelung schlugen sich in den Überschriften nieder. Die Blätter unterschiedlicher politischer Richtungen veröffentlichten bald den Wortlaut der Enzyklika und boten ausgewogene oder tendenziöse Kommentare. Der einflußreiche „Jornal do Brasil“ faßte zusammen: „Papst Paul VI. verkündet in dieser Form ein strenges und klares Wort gegen die konservative Unbeweglichkeit und stellt die Kirche an die Spitze der sozialen Reformen, die Wirklichkeit werden müssen, bevor es zu spät ist.“ Die liberale argentinische Wochenzeitschrift „Análisis“ kritisierte, die Enzyklika fordere „eine Antwort auf die Einwände jener, die behaupten, daß die katholische Kirche seit einiger Zeit ihre Interventionen in weltliche Materien übertreibt“. Die Dokumente aus Rom vermehrten sich, ohne daß den Gläubigen Zeit bliebe, die vorhergehenden zu assimilieren. Es sei schwer, die Kritik jener zu widerlegen, die der Kirche angesichts ihrer bislang geübten „sterilen Isolierung“ gegenüber den Weltproblemen ihre Darstellungen als „Experte der Menschlichkeit“ nicht abnehmen würden.

Man wünsche, so heißt es in „Análisis“ weiter, „die katholische Kirche möge bestimmter und konkreter ihren eigenen Teil der Verantwortung auf sich nehmen, anstatt sich in Ratschlägen für Verhaltensregeln an die ganze Welt zu verschwenden“.

In einer Sonderbeilage des Limaer „Expreso“ kommentiert die Redaktion im Anschluß an den Text des Rundschreibens, die „wahrhaft revolutionäre Botschaft“ müsse bei jenen „Argwohn und Widerstand wecken, die auf den Dogmen der Vergangenheit beharren und entschlossen sind, sich auf jede Art einer grundlegenden Umformung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse — einer Umformung ‚ihrer‘ Welt — zu widersetzen“.

Die anfangs heftigen Angriffe einzelner gegen den Papst, besonders wegen der Aussagen zum Eigentum, sind inzwischen subtileren Methoden gewichen. Die brasilianische „Vereinigung für Familie, Tradition und Besitz“ möchte glaubhaft machen, das päpstliche Schreiben wende sich gar nicht gegen den liberalen Kapitalismus, sondern nur gegen einzelne Auswüchse. Dieser stelle vielmehr eine legitime Wirtschaftsform dar, in der etwa auch die Bodenreform zu erreichen sei. Die Gesellschaft ließ durch ihren Präsidenten erklären: „Uns befremdet die Tatsache, daß die Kirche behauptet, das Recht auf Privateigentum könne nicht absolut gewährleistet werden und es sei Recht und Pflicht der Eltern, die Zahl ihrer Kinder selbst zu bestimmen.“ Die konservative Tageszeitung „O Estado de Sao Paulo“ deutete sogar an, die portugiesische Übersetzung der Enzyklika (sie wurde ebenfalls in Rom angefertigt) sei das Werk linksgerichteter Elemente und eine Verfälschung des lateinischen Textes. Offenbar hofft man, das gefährliche Dokument möchte bald an Publikumswirksamkeit verlieren, so daß man unbehelligt bei den bisherigen sozialen und politischen Gewohnheiten bleiben könne.

Ähnliche Stimmen kamen aus El Salvador und Argentinien. Man sprach der Enzyklika jeden „religiösen und geistigen Wert“ ab, bezeichnete sie als „sozialistisch-christliches Geschwätz“ und die Autoren als „große Meister der internationalen Demagogie“ und brachte zum Ausdruck, „die bürgerliche Ordnung, die eine Ordnung der christlichen Zivilisation ist“, sei durch eine „im wahrsten Sinne weltweite Revolution bedroht“.

Dagegen hieß es im Leitartikel einer chilenischen Tageszeitung zum Thema Eigentum: „Es gibt einige, die glauben, einen Wandel in der Lehre über das Privateigentum zu sehen, weil der Papst den reichen Völkern strenge Verpflichtungen zum Gebrauch des Reichtums auferlegt.“ Das Eigentumsrecht sei dagegen in der Kirche nie für absolut angesehen worden. Das Neue sei nur, daß der Papst die alten Grundsätze auf die veränderten Weltbedingungen anwende, die seine Vorgänger noch nicht gekannt hätten. „Insgesamt gesehen“, so heißt es am Schluß des Beitrags, „ist die Enzyklika *Populorum progressio* eine deutliche Bekräftigung des Willens nach Universalität der katholischen Kirche“ („El Mercurio“, 30. 3. 67).

„Nuestra Palabra“, das Organ der argentinischen Kommunisten, nutzte die Enzyklika für die eigene Propaganda. Das päpstliche Schreiben zeige deutliche Anklänge an die Sowjetverfassung und entblöße die Gebrechen der bürgerlichen Gesellschaft. Die kommunistische Zeitung Uruguays, „El Popular“, äußerte, Paul VI. öffne die Möglichkeit für einen Dialog zwischen allen gesellschaftlichen Gruppierungen. „Die Kommunisten haben immer die Politik der ausgestreckten Hand gegenüber den katholischen Arbeitern verfolgt, um gemeinsam mit ihnen die Probleme der Erde zu lösen, um diesen Planeten in ein Paradies ohne Ausbeutung zu verwandeln.“

Auf das Verhältnis der Enzyklika zum Marxismus befragt, antwortete der Erzbischof von Santiago de Chile, Kardinal Raúl Silva Henríquez: „Wir nähern uns einem gemeinsamen Nenner zum Wohle der Menschheit.“ Bei der Bekämpfung des Hungers und des Elends seien nur die Tatsachen maßgebend, nicht die Parteiabzeichen (vgl. „El Mercurio“, 30. 3. 67). Der Kardinal wies auch besonders auf die Forderung der Enzyklika hin, die Integration des Kontinents in Angriff zu nehmen. Aus den

Blättern der Gewerkschaften, die dem Papst für die Ermunterung in ihrem Kampf dankten, klang unverkennbar der Angriff auf die Vereinigten Staaten heraus. Der „US-Imperialismus“ wurde aber auch von vielen Politikern in undifferenzierter Form zum Sündenbock der lateinamerikanischen Wirtschaftsverhältnisse gemacht.

Die katholische Hierarchie und Publizistik

Das Ausbleiben jeglicher Stellungnahme zur Enzyklika aus gewissen konservativen Kreisen der Kirche in Brasilien oder in Kolumbien läßt das „Befremden“ nicht übersehen, das der Papst dort ausgelöst hat. Die sozial-reformerischen Bischöfe und besonders auch der jüngere Klerus haben aber durch *Populorum progressio* starken Auftrieb und Rückhalt gegen konservativere Prälaten erhalten. Allein die Tatsache, daß die ultrakonservative Hierarchie Kolumbiens jetzt die Agrarreform und die Verteilung kirchlichen Grundbesitzes in Angriff nimmt, bedeutet ein erhebliches Umdenken, das nicht zuletzt der Sozialenzyklika zu verdanken ist. Überraschend positive Rückwirkungen wurden auch in der argentinischen Hierarchie verzeichnet. Kardinal Antonio Caggiano von Buenos Aires brachte auf einer der Enzyklika gewidmeten Pressekonferenz am 3. April 1967 zum Ausdruck, heute stelle sich die Frage, ob die „Regierungen und die Staatsbürger, die Katholiken und Christen, die Gläubigen und die Nichtgläubigen“ den Appell des Papstes angesichts der großen Gefahren für den Weltfrieden hörten und Lösungen gegen die Ungerechtigkeiten suchten.

Über Radio Vatikan wurde die Ansprache des brasilianischen Bischofs Helder Camara verbreitet, der sich persönlich beim Papst für die Enzyklika bedankte und sie als eine zutreffende Analyse bezeichnete. Der CELAM-Generalsekretär, Bischof McGrath, erklärte zur Verpflichtung der Kirche angesichts der sozialen Verhältnisse: „Wir dürfen uns nicht auf die Veröffentlichung lehrreicher Hirtenbriefe beschränken. Wir müssen handeln, wenn wir nicht Komplizen der Ungerechtigkeit werden wollen“ (vgl. „ABC“, 21. 6. 67).

Alle diese Erklärungen von Politikern und Bischöfen, die Grußadressen an den Vatikan und die Dankgottesdienste kehren in den großen und kleinen Ländern des Kontinents überall wieder. Dieses große Echo erklärt die venezolanische Jesuitenzeitschrift „Sic“ mit der besonderen Dringlichkeit, die die Enzyklika für Mittel- und Südamerika besitzt. „*Populorum progressio* hat gewirkt wie frischgebackenes Brot für ein verhungernes Volk“ (vgl. April 1967). In der Mainnummer der gleichen Zeitschrift findet sich eine Gegenüberstellung der Enzyklika mit der Erklärung der amerikanischen Präsidenten in Punta del Este, dabei wird die „Klarheit“ der Enzyklika der „Vagheit“ des politischen Dokuments entgegeng gehalten. „Sic“ bringt die Freude darüber zum Ausdruck, daß besonders die Jugend das Schreiben bereitwillig und spontan aufgenommen habe. Gleichzeitig wird aber die „Ablehnung in gewissen mächtigen Gruppen, die wir für aufgeschlossener hielten“ bedauert: „Wir fürchten, daß deren ‚katholische Kirche‘ nicht die Kirche Christi ist, die Kirche der Armen.“

Sehr abstrakt sind die Beiträge zur Enzyklika in dem zweiwöchentlich erscheinenden argentinischen „Criterio“ (27. 4. und 11. 5. 67). Unmittelbar nach dem Erscheinen der Enzyklika veröffentlichte „Criterio“ (13. 4. 67) jedoch einen Kommentar, der sich mit den ersten Reaktionen auf das päpstliche Dokument auseinandersetzte.

Manche negative Reaktionen seien angenehmer und ehrlicher, heißt es dort, als jene „gezwungenen Zustimmungen, die an der Oberfläche der Dinge bleiben und recht peinlich nach Selbstrechtfertigung schmecken, wenn nicht sogar nach dem Versuch, die sehr ernste Sprache der Enzyklika zu einer wehleidigen Heuchelei zu verfälschen“.

Aus dem Nahen Osten

Die Juden aus den arabischen Staaten Die Gründung des Staates Israel und der israelisch-arabische Krieg 1948 hatte fast zwangsläufig die Auflösung der jüdischen Gemeinden und die Massenauswanderung der Juden aus den arabischen Staaten zur Folge. Obgleich die Abwanderung der Juden nach Israel ganz und gar nicht im Interesse der arabischen Staaten sein konnte, unternahmen die Regierungen dieser Staaten doch sehr wenig, um die Auswanderung der Juden zu verhindern. Im Gegenteil, repressive Maßnahmen seitens der Regierungen und von den Behörden geduldete Ausschreitungen förderten die Auswanderungsbereitschaft auch jener Teile der jüdischen Bevölkerung, die durchaus gewillt waren, in den arabischen Staaten zu verbleiben. In den 19 Jahren seit der Staatsgründung hat der Großteil der Juden die arabischen Staaten verlassen. Manche der inzwischen untergegangenen Gemeinden datieren noch aus der Zeit des babylonischen Exils, manche, wie die kurdischen Juden z. B., führen sich auf die untergegangenen Stämme des israelischen Nordreiches zurück, die im 8. Jh. v. Chr. von den Assyrern deportiert wurden, manche sind relativ jung und erst nach der Vertreibung der spanischen Juden im 16. Jh. entstanden.

Das Verhältnis zur muslimischen Umwelt

In den englischen und französischen Mandatsgebieten und Kolonien genossen die Juden nicht nur die gleichen Rechte wie die arabische Bevölkerung, sondern oft auch erhebliche Vorzüge, die sich aus ihrem relativ höheren Bildungsstand von selbst ergaben. Die jüdischen Gemeinden hatten den gleichen Status wie die anderen religiösen Minderheiten (Selbstverwaltung in religiösen Angelegenheiten und eigene religiöse Gerichtsbarkeit hinsichtlich des Personalstatuts usw.). Die materiellen Verhältnisse der Juden waren zwar oft erheblich günstiger als die der muslimischen Umwelt, um so mehr, als die größte materielle Not durch die sozialen Einrichtungen der Gemeinden gelindert werden konnte, doch blieben die orientalischen Juden immer die ärmste und sozial schwächste Gruppe des Gesamtjudentums. Neben einer sehr reichen, aber auch sehr kleinen Oberschicht gab es eine relativ breite Schicht von Kleinbürgern, meist unvermögenden Handwerkern, Klein- und Kleinsthändlern und niederen Angestellten und schließlich eine sehr breite Unterschicht, die kaum über ein Existenzminimum verfügte. Die freien Berufe wurden eher von europäischen Juden ausgeübt. Alles in allem entsprach die soziale Schichtung etwa der der städtischen arabischen Umwelt. Sie zeichnete sich besonders durch das Fehlen eines soliden Mittelstandes aus, der für das westeuropäische Judentum eher typisch war. Allein in Syrien und Ägypten war die soziale Schichtung der Juden etwas günstiger. Das von europäischen und später von amerikanischen Juden geförderte Bildungswesen, im besonderen die Schulen der Alliance

Israélite, gewährleisteten den orientalischen Juden einen im Verhältnis zur einheimischen muslimischen Bevölkerung unvergleichlich hohen Bildungsstandard. Dennoch blieben die orientalischen Juden, besonders aber die Jemeniten und Nordafrikaner, die Gruppe mit dem niedrigsten Bildungsstandard innerhalb des gesamten Judentums (das soziale und kulturelle Gefälle zwischen mitteleuropäischen und orientalischen Juden war fast so stark wie das zwischen vergleichbaren mitteleuropäischen und orientalischen Städtern).

Das Verhältnis zur muslimischen Umwelt ist selbst in den besten Zeiten immer zwiespältig geblieben. Die religiösen Minderheiten genossen von jeher in den muslimischen Staaten einen rechtlich (aber nicht immer faktisch) gesicherten Status des Schutzes und der Duldung. Dafür konnten Angehörige dieser Minderheiten niemals Vollbürger werden, so wenig wie Nichtchristen im europäischen Abendland. Die späteren „Kapitulationen“ sicherten den Christen und den europäischen Juden zum Ausgleich Vorrechte, die man nur widerwillig gewährte und ihnen nie verzieh. Die modernen Verfassungen der arabischen Staaten gewähren zwar allen Bürgern die gleichen Rechte — doch hat man sich bis heute nicht daran gewöhnt, daß Ungläubige, im besonderen aber Juden, wirklich Bürger eines muslimischen Staates sein könnten. Das relativ „harmonische“ Zusammenleben von Juden und Muslimen basierte ursprünglich auf der Voraussetzung, daß die Vorrechte der Muslimen widerspruchlos akzeptiert würden. Solange die Gleichberechtigung der Minderheiten wenigstens dem Anschein nach Folge eines Diktates der Mandats- oder Kolonialmächte war, nahm man sie in der Regel hin. Nach der Erlangung der Selbständigkeit aber meinte man, die alte Würde auch gegenüber den Minderheiten wieder erhalten zu haben. Die Situation der Minderheiten war (und ist) nicht unähnlich der Situation der mitteleuropäischen Juden in der ersten Hälfte des 19. Jh. nach der meist mißlungenen Judenemanzipation. Im Jemen, der immer selbständig und rückständig geblieben ist, blieb den Juden bis zu ihrer Auswanderung ein erniedrigendes Judenstatut auferlegt: Sie besaßen faktisch keine bürgerlichen Rechte, mußten an der Kleidung kenntlich sein, durften nur bestimmte Berufe ausüben usw.

Die Auswanderungswellen

Die Auswanderung der Juden aus den arabischen Staaten geschah nur zum Teil freiwillig. Größere Gruppen entschlossen sich nur dann zur Auswanderung, wenn ein erheblicher Druck auf sie ausgeübt wurde oder wenn, wie in Marokko, die wirtschaftlichen Verhältnisse so schlecht und die Diskriminierung so stark wurden, daß die Auswanderung die Position dieser Juden auf keinen Fall mehr verschlechtern konnte. Die Auswanderung vollzog sich in mehreren Phasen. Sie wurde von den Behörden zum Teil stillschweigend gefördert (Irak), zum Teil wurden Juden auch ausgewiesen (Ägypten), zeitweise wurde die Auswanderung auch behindert (Marokko). In der Regel verloren die Auswanderer nicht nur ihre unbeweglichen Güter, sondern auch den größten Teil ihres übrigen Vermögens. Die Zahlen der Auswanderer sind nur annähernd bekannt.

Aus den einzelnen Ländern sind folgende Gruppen abgewandert (ausführliche Daten im American Jewish Yearbook 1966):

Irak: Von den ca. 150 000 Juden, die 1948 im Irak leb-

ten, sind bis heute noch 4000—6000 im Lande geblieben. Die Auswanderung war faktisch bis 1952 abgeschlossen. Juden, die das Land verließen und bis zum Ablauf der Gültigkeitsdauer ihrer Reisepässe nicht zurückgekehrt waren, wurden ausgebürgert. Fast die gesamte jüdische Bevölkerung wanderte nach Israel aus. Die Auswanderung wurde durch die irakische Regierung indirekt durch repressive gesetzliche Maßnahmen gefördert.

Syrien: Von den ca. 30 000 syrischen Juden sind bald nach Ausbruch des Israelkrieges 1948 etwa 27 000 ausgewandert oder geflohen. Der Rest, überwiegend jüdische Fellachen aus der Ğezireh (jüdische Kurden), wurde in Damaskus in ein Getto gesammelt. Die verbliebenen leben von der Außenwelt fast völlig abgeschnitten und in größter Armut.

Jemen: Die Auswanderung der jemenitischen Juden, welche bis zuletzt unter sehr bedrückenden Verhältnissen lebten, begann bereits 1910. Bis 1948 waren 18 000 jemenitische Juden in Palästina eingewandert. Die ganze Gemeinschaft der jemenitischen Juden, ca. 46 000, wanderten 1949/50 nach Israel aus.

Ägypten: Von den 90 000 Juden, die 1947 noch in Ägypten lebten, waren bis zur Suezkrise etwa 60 000 ausgewandert. Nach der Suezkrise wurden alle Juden, deren Vorfahren nicht dauernd in Ägypten ansässig gewesen waren, des Landes verwiesen, ihr Vermögen wurde konfisziert. Zur Zeit leben noch ca. 3000 meist alte Juden relativ unbehelligt in Ägypten. Von den ägyptischen Juden sind ca. 35 000 nach Israel eingewandert.

Libanon: Die jüdische Bevölkerung im Libanon, die 1947 ca. 6000 Seelen zählte, wuchs zeitweise durch jüdische Flüchtlinge aus Syrien auf ca. 10 000—12 000 an, zählt aber heute nur noch etwa 3000—4000. Die meisten der Ausgewanderten ließen sich in Israel nieder.

Libyen: Von den 45 000 Juden, die 1947 in Libyen lebten, wanderte der größte Teil nach Israel aus. Bis zum Ausbruch des jüdisch-arabischen Krieges 1967 lebten etwa 4500 Juden im Land. Nach Ausbruch des Krieges wanderten weitere 2000 aus und es wird damit gerechnet, daß der Rest der jüdischen Bevölkerung das Land verläßt.

Algerien: Von den 135 000 Juden, die bis zur Erlangung der Selbständigkeit in Algerien lebten, sind nur noch 3000 Juden, überwiegend französische Staatsangehörige, im Land geblieben. Die algerischen Juden wanderten zuerst nach Frankreich aus. Von dort begab sich ein Teil nach Israel.

Tunesien: Von den 75 000 Juden, die zur Zeit des französischen Mandates in Tunesien lebten, sind noch 17 000 im Land geblieben. Die Auswandernden ließen sich teils in Frankreich, teils in Israel nieder.

Marokko: Von den fast 350 000 Juden leben noch 60 000 im Land. Bis 1961 waren fast 100 000 marokkanische Juden in Israel eingewandert. Ein großer Teil der marokkanischen Juden ließ sich in Frankreich nieder. Marokko ist das einzige arabische Land, das zeitweise die Auswanderung der Juden behinderte.

Aden: Von der kleinen Gemeinde Aden haben Anfang Juli 1967 die letzten 200 Juden das Land verlassen.

Alles in allem haben also rund 800 000 Juden seit 1947 die arabischen Staaten verlassen. Mehr als 500 000 wurden von Israel und ein großer Teil der nordafrikanischen Juden von Frankreich aufgenommen (so daß die jüdische Gemeinschaft in Frankreich wieder 500 000 Seelen zählt). Diese Zahl ist wahrscheinlich etwas höher als die Zahl

der ursprünglichen Palästinaflüchtlinge. Die Auswanderung der Juden aus den arabischen Staaten ist jedoch keineswegs ein Bevölkerungsaustausch gewesen. Die meisten Juden kamen aus jenen Staaten, die nur wenige oder gar keine arabischen Flüchtlinge aufgenommen haben, und in den Gebieten, die die meisten Flüchtlinge aufnehmen mußten (Jordanien, „Gazastreifen“, Libanon und Syrien) hatten vor dem Krieg nur wenige oder gar keine Juden gelebt. Allein Syrien hat, wie es scheint, einige der konfiszierten jüdischen Grundstücke in Damaskus und Aleppo Palästinaflüchtlingen überlassen. Aber selbst wenn die arabischen Staaten willens gewesen wären, die arabischen Flüchtlinge an Stelle der jüdischen Auswanderer zu integrieren, wäre das unmöglich gewesen. Die Positionen der jüdischen Minderheiten in der Gesellschaft ihrer bisherigen Gastländer wurden, soweit es überhaupt möglich war, von der einheimischen Bevölkerung übernommen.

Die Situation der Zurückgebliebenen

Die jüdischen Gemeinden, die heute in den arabischen Ländern noch weiterbestehen, haben keinerlei Bedeutung mehr und sind wohl zum endgültigen Untergang verurteilt. Der Ausbruch eines neuen israelisch-arabischen Krieges hat zwar in einigen Ländern zu Ausschreitungen geführt, doch konnten diese nur noch eine ohnehin zum Verschwinden verurteilte Gruppe treffen. Zu den schwersten Ausschreitungen kam es in Tripoli (Libyen), wo jüdische Geschäfte und Häuser geplündert, in Brand gesteckt und sechs Juden ermordet wurden. Wahrscheinlich werden jetzt alle libyschen Juden Libyen verlassen. Auch in Tunis und Marokko, zwei arabische Staaten, die sich wenigstens um eine gewisse Duldung der jüdischen Minderheiten bemüht haben, kam es zu Ausschreitungen. In Marokko wurden Synagogen verbrannt und zwei Juden ermordet. In Ägypten wurden 600 jüdische Männer über zwanzig Jahre interniert und 75 ausländische Juden ausgewiesen, doch ist nichts von Ausschreitungen bekanntgeworden. In Aden wurde ein Jude ermordet und eine Synagoge verbrannt. Im Libanon bemühten sich die Behörden offenbar um den Schutz der einheimischen jüdischen Gemeinde; aus Syrien und dem Irak liegen keine Nachrichten vor (vgl. „New York Herald Tribune“ 21. 6. 67).

Aus dem Fernen Osten

Macao zwischen China und dem Westen

Macao umfaßt heute ein Gebiet von 16 Quadratkilometern Fläche, aufgeteilt auf die Halbinsel und die beiden vorgelagerten Inseln Taipa und Coloane. Von den 250 000 Einwohnern sind knapp 10 000 europäischer Abstammung. Das Stadtbild bietet eine Mischung von europäischer und chinesischer Kultur; katholische Kirchen stehen neben chinesischen Tempeln, moderne Hochhäuser neben alten Häuserfronten. Spielkasinos, Vergnügungstätten, Glücks- und Wettspiele jeder Art machten Macao zu einem Anziehungspunkt für Touristen und Spieler, die behaupten, in Macao sei „beinahe alles erlaubt, was in Hongkong nur im Verborgenen betrieben werden darf“. Aus der besonderen Situation Macaos heraus ist die augenblickliche — und eigentlich auch frühere — vorsichtige Haltung Portugals vielleicht zu erklären, die Behauptung aber, die Lage habe sich normalisiert und das

Leben gehe wieder seinen gewohnten Gang, ist nach den inzwischen vorliegenden Berichten, Abkommen, Noten und Beschwerden verschiedenster Seiten nicht haltbar.

Blickt man in die Geschichte dieser nunmehr 410 Jahre alten Besetzung Portugals an der chinesischen Südküste bei der Mündung des Perlflusses, dann findet man leichter eine Erklärung für die dortigen Ereignisse der letzten Monate.

Wechselvolles Geschick

Macao gilt als die älteste europäische Niederlassung im Fernen Osten. Nach verschiedenen vergeblichen Versuchen, in China Fuß zu fassen, erhielten die Portugiesen unter Führung von Leonel de Sousa im Jahre 1557 die Erlaubnis, Besitz von einer unbewohnten kleinen Halbinsel — nicht allzu weit von Kanton entfernt — zu ergreifen. An diesem Ort stand bis dahin lediglich ein Tempel zu Ehren der chinesischen Göttin Ama, woraus dann der ursprüngliche Name Amagao und später Macao bzw. Macou, chinesisch Aomen oder Haoching, entstanden. Das für damalige Verhältnisse ungewöhnliche Entgegenkommen der Chinesen ist bis heute nicht eindeutig erklärt. Offiziell wird behauptet, Portugal habe das Vorrecht als Dank für erfolgreiche Unterstützung bei der Vernichtung chinesischer Seeräuber erhalten, viele meinen jedoch, das Interesse Chinas am Handel und an dem von Portugal jährlich zu entrichtenden Tribut seien ausschlaggebend gewesen.

Von Anfang an betrachteten die Chinesen das Gebiet von Macao weiterhin als chinesisches Territorium. Bei allen Verhandlungen hielten sich die „chinesischen Behörden an das Oberhaupt der Barbaren... Dieses Oberhaupt erhielt einen nominellen chinesischen Beamtenrang und war den chinesischen Behörden gegenüber für die Aufrechterhaltung der Ordnung in der Niederlassung und für das gesittete Verhalten ihrer Bewohner außerhalb der Niederlassung — falls sie diese überhaupt verlassen durften — verantwortlich“ (W. Franke, *China und das Abendland*, Göttingen 1962, S. 29).

Durch seine günstige Lage zwischen den portugiesischen Besitzungen in Goa und Nagasaki sowie durch den großen Verdienst im Zwischenhandel gewann Macao immer mehr an Bedeutung und entwickelte sich schnell zu einer blühenden Stadt. Aber nicht nur auf dem Gebiet des Handels, sondern auch für die Missionstätigkeit erlangte Macao eine Bedeutung, die in keinem Verhältnis zu seiner Größe stand.

Da die Bedeutung Macaos für den Umschlagverkehr gegenwärtig durch die außenpolitische Isolierung der Volksrepublik China und durch das amerikanische Embargo stark nachgelassen hat, mußte die Bevölkerung der Stadt nach anderen Möglichkeiten zur wirtschaftlichen Gesundung suchen. Inzwischen entwickelte sich der Tourismus zur wichtigsten Einnahmequelle der Wirtschaft. Allein im letzten Jahr wurden 1,2 Millionen Touristen gezählt, und man unternimmt große Anstrengungen, um die Zahl durch neue Angebote und Anreize weiter zu erhöhen.

Im übrigen arbeitet ein Großteil der Bevölkerung Macaos in der Fischindustrie. Hauptausfuhr Güter neben Fisch sind Feuerwerkskörper, Räucherkerzen, Streichhölzer und Textilien. Der Handel mit dem Mutterland erreichte bisher keine nennenswerte Höhe, und wegen der Notwendigkeit der Einfuhr fast aller Lebensmittel aus Kontinental-China bleibt die Handelsbilanz seit mehreren Jahren defizitär. Macao besitzt keinen Flugplatz und nur

einen versandeten Hafen, der für größere Schiffe nicht zugänglich ist. Wasserflugzeuge und Tragflächenboote stellen die einzige Verbindung zu Hongkong und damit zum Westen her. Und doch wickelt sich ein großer Teil des Handels auf dem Wasserwege ab. „Macao lebt von einer Tätigkeit, die man in London und New York als Schmuggel, in Peking als Handel und in Lissabon als ‚halboffizielle Warentransaktion‘ bezeichnet“, hieß es 1952 in einem Bericht aus Hongkong (PvB-Zeitspiegel, Stuttgart 336/1952), und bis heute hat sich nicht viel daran geändert.

Viele Dschunken, die Macao in Richtung Kanton verlassen, sind gefüllt mit Gütern, die meistens illegal in die Volksrepublik China gebracht werden. Man spricht von Flugzeugteilen, strategisch wichtigen Anlagen und Gold, die auf diesem Wege den Besitzer wechseln. Über Art und Umfang dieses Handelsverkehrs schwieg die Provinzregierung bisher, doch steht heute fest, daß es sich bei den wiederholten Meldungen über die „dunklen Geschäfte“ keineswegs immer um Gerüchte handelte. Mitte 1964 wollte eine Lokalzeitung in Macao erfahren haben, Macao habe in den letzten fünf Jahren für rund 900 Millionen Mark Gold eingeführt, 1966 sollen über 50 Tonnen Gold im Wert von 225 Millionen Mark nach Macao importiert worden sein.

Das Verhalten Pekings

Im Mittelpunkt des Goldgeschäftes steht der chinesische Millionär Ho Yin, der wahrscheinlich mit stillschweigender Duldung der Behörden und angeblich gegen eine Jahresgebühr von 12—15 Millionen Mark das Gold, z. B. in Afrika und Mexiko, aufkauft, um es dann über Macao zu etwa 98% wieder zu exportieren, zum großen Teil nach Rotchina. Ho Yin, der als mächtigster Mann in Macao gilt, hat sowohl einen Sitz im gesetzgebenden Rat von Macao als auch im Pekinger Volkskongreß. Bei den Unruhen Ende vorigen Jahres und bei der späteren Schlichtung spielte er eine wichtige Rolle. Die Volksrepublik China benötigte das von ihm gelieferte Gold gerade in den letzten Jahren in größeren Mengen, um z. B. die Weizenkäufe in Kanada und Australien bezahlen zu können. Außerdem scheinen die Goldkäufe Pekings in engem Zusammenhang mit der Devisenpolitik Frankreichs zu stehen, man spricht sogar von einem Devisenkrieg gegen die Vereinigten Staaten und Großbritannien. Die immer wieder auftauchende Frage, warum Peking bisher Macao weiter unter portugiesischer Flagge hat bestehen lassen, kann man wahrscheinlich — etwa wie bei Hongkong — am besten mit dem Hinweis beantworten, daß China auf dieses Tor zum Westen aus handelspolitischen Gründen einfach noch angewiesen ist und im übrigen ohnehin Macaos Leben und Politik in großem Maße kontrolliert bzw. beeinflusst, wenn man nach außen hin auch das Bild einer portugiesischen Provinz beibehält.

Dreimal seit 1949 schien es, als sei der Status quo in Macao endgültig beendet. Im Juli 1952 kam es an der Grenze zwischen Macao und der Volksrepublik China zu einem heftigen Schußwechsel in einem kleinen Stellungskrieg, der nicht ganz 48 Stunden dauerte, aber immerhin auf portugiesischer Seite drei und auf chinesischer Seite 37 Menschenleben forderte. Ursache dieser Auseinandersetzung war wahrscheinlich der illegale Handel zwischen Macao und Rotchina, den die Engländer argwöhnisch von Hongkong aus beobachteten und mit Druckmitteln gegen Portugal beenden wollten. Ähnlich wie nach den

Zwischenfällen Ende 1966 bestanden auch damals die Chinesen auf einer Entschädigung für die Opfer und auf einer formellen Entschuldigung der portugiesischen Behörden Macaos.

1963 boten die Verhaftung von sieben nationalchinesischen angeblichen Saboteuren bzw. Agenten in Macao und die Weigerung der Provinzregierung, die Häftlinge an Rotchina auszuliefern, einen weiteren Anlaß zu heftigen Angriffen aus Peking. Von Mitte 1963 bis Dezember 1966 hielt Macao die sieben Nationalchinesen wegen unerlaubten Waffenbesitzes fest, dann wurden sie schließlich doch an Rotchina übergeben.

Ob die Ausschreitungen und Demonstrationen Ende 1966 von Peking gelenkt oder aber nur durch das Beispiel der Roten Garden beeinflusst waren, ist bis heute noch nicht genau geklärt. Den äußeren Anlaß bot der Abbruch eines Hauses auf der Insel Taipa, an dessen Stelle eine neue kommunistische Schule errichtet werden sollte. Da dafür jedoch noch keine Baugenehmigung vorlag, verhinderte die Polizei am 15. November 1966 die Fortsetzung der Arbeiten, wobei es zu einer blutigen Schlägerei kam. Durch die Kampagne einer nach Peking ausgerichteten Gewerkschaft und der prokommunistischen Zeitung „Aomen Jih Pao“ wurde die Forderung nach Schadenersatz, Bestrafung der Schuldigen und zukünftiger Verhinderung solcher Zusammenstöße erhoben. Da ausgerechnet zu diesem Zeitpunkt der 116. Gouverneur Macaos, Brigadegeneral José Nobre de Carvalho, seinen Dienst in Macao antrat und noch nicht ganz mit den dortigen Verhältnissen vertraut war, blieben die Angriffe und Forderungen zunächst unbeachtet.

In seiner Antrittsrede in Macao war der Gouverneur so unvorsichtig, zu erwähnen, „die portugiesische Regierung werde es in Zukunft nicht mehr dulden, daß fremde Mächte in die inneren Verhältnisse Macaos eingreifen“. Außerdem gab er dem einflußreichsten Mann Macaos, Ho Yin, keine Gelegenheit, bei diesem Empfang — wie bis dahin üblich — zu sprechen.

Schon kurz darauf kam es vom 2. bis 5. Dezember zu erneuten blutigen und diesmal sogar tödlichen Auseinandersetzungen in den Straßen Macaos. Acht Chinesen fanden dabei den Tod und 123 wurden verletzt. Zwei Wochen lang blieb die Lage gespannt: Die Behörden Macaos erließen ein Ausgehverbot, Rotchina entsandte vier Kanonenboote in die Nähe des Hafens und Truppenverstärkung an die Grenze, und die Kommunisten Macaos und der benachbarten chinesischen Provinz Kwantung erhoben neben heftigen Angriffen neue verschärfte Forderungen. Die chinesische Nachrichtenagentur „Neues China“ warnte am 6. Dezember 1966, die „portugiesischen Behörden in Macao“ würden für die „an den chinesischen Landsleuten begangenen faschistischen Gewaltakte“ zur Verantwortung gezogen. Die knapp 1000 Soldaten der kleinen Provinz konnten zwar zunächst die Lage in der Stadt einigermaßen unter Kontrolle halten, aber auch nicht mehr. So blieb den Behörden Macaos gar keine andere Wahl, als sämtliche ultimativen Forderungen anzunehmen. Anfang Februar 1967 verkündete Peking den „Sieg“, u. a. mit folgenden Worten: „Am 29. Januar um 14 Uhr unterzeichnete José Nobre de Carvalho, der portugiesische ‚Gouverneur‘ von Macao, das Geständnisdokument vor Delegierten verschiedener Kreise Chinas in Macao und überreichte es ihrem Vertreter Liang Pei... Die portugiesischen Behörden gaben in dem Geständnisdokument ihre Verbrechen zu, am 15. November und

am 3. Dezember ein ernstes Blutbad angerichtet zu haben. Sie sagten, sie würden dafür die volle Verantwortung übernehmen, die Hauptschuldigen bestrafen und für allen entstandenen Schaden während dieser Vorfälle aufkommen, ihre Verbrechen gegenüber allen Chinesen in Macao zugeben und sich vor ihnen entschuldigen und die Sicherheit chinesischer Einwohner und chinesischen Eigentums und den Schutz ihrer legitimen Interessen wirklich garantieren. Die portugiesischen Behörden versicherten in ihrem Protokoll, das an das Büro für Auswärtige Angelegenheiten des Volksrates der Provinz Kwantung gerichtet ist, daß sie alle Tschiang-Kai-schek-Banditenorganisationen und -Agenten aus Macao verbannen, die Verwendung des Emblems und des Namens der Tschiang-Kai-schek-Bande untersagen würde... Sollte künftig in Macao irgendein Agent der Tschiang-Kai-schek-Bande auftauchen und aktiv sein, würden die portugiesischen Behörden ihn sofort verhaften und der dafür zuständigen Abteilung des Volksrates der Provinz Kwantung übergeben“ („Peking-Rundschau“, 7. 2. 67).

Verdrängung der Nationalchinesen

Seitdem ist es um Macao wieder still geworden. Die Anfang Mai nach längerer Pause erneut in Macao durchgeführten Demonstrationen waren kaum gegen Portugal gerichtet, sondern galten als Solidaritätskundgebung für die streikenden und demonstrierenden chinesischen Landsleute in der ca. 60 Kilometer von Macao entfernten britischen Kronkolonie Hongkong, der zweiten bis heute geduldeten westlichen Niederlassung auf chinesischem Territorium. Mindestens drei Gruppen sind aber von den Folgen des Nachgebens der Behörden Macaos betroffen: zunächst die Flüchtlinge, d. h. sowohl diejenigen, die bereits nach Macao geflohen sind und nicht mit den kommunistischen Landsleuten der Provinz sympathisieren, als auch diejenigen, denen von nun an die Flucht nach Macao bzw. der Aufenthalt dort unmöglich gemacht wird, da Portugal sich verpflichtet hat, sie unverzüglich in die Volksrepublik zurückzuschicken.

Ferner sind die beiden Gruppen betroffen, die sich bisher am meisten um die Flüchtlinge gekümmert bzw. verdient gemacht haben, nämlich nationalchinesische Hilfsorganisationen und die katholische Kirche.

Bisher galt Macao als letzter Zufluchtsort chinesischer Flüchtlinge. Die genauen Zahlen wurden amtlich zwar nie bekanntgegeben, doch sollen allein bis 1960 40 000 Flüchtlinge registriert worden sein. Von 1960 bis 1966 kamen durchschnittlich jährlich 3200 Flüchtlinge, wobei der Rekord im Jahre 1962 lag. Damals mußte Hongkong seine Grenzen sperrern und viele Flüchtlinge zurückschicken, da die ohnehin übervölkerte Stadt nicht wußte, wo und wie sie die neuen Zuwanderer unterbringen und versorgen sollte. Macao kannte bis Ende Januar dieses Jahres eine solche Beschränkung nicht und nahm alle auf, denen es gelang, die Grenze zu überschreiten oder mit einem Boot Macao zu erreichen. Seit 1957 schoben die Kommunisten außerdem in großer Zahl sogenannte „unnütze Esser“ nach Macao ab, also Alte und Gebrechliche, Lahme, rund 500 Blinde und Opium- sowie Heroinsüchtige, für die in Macao auf der Insel Taipa eigens eine Entwöhnungsanstalt errichtet wurde. Nationalchina unterhielt bisher eine tatkräftige Flüchtlingshilfsorganisation in Macao, die u. a. dafür sorgte, daß neben Hongkong auch Formosa und andere asiatische Länder einen Teil der Geflohenen aufnahmen.

Da jetzt jegliche nationalchinesische Betätigung verboten ist, ruht auch diese Arbeit. Damit haben die Beziehungen zwischen Portugal und Nationalchina ihren Tiefpunkt erreicht. Die ersten Kontroversen gab es 1963 nach der Verhaftung der sieben nationalchinesischen Agenten und im März 1965, als Formosa seine Vertretung in Macao im Rang eines Konsulats auf Drängen Pekings hin schließen mußte. Zwar unterhalten Portugal und Nationalchina diplomatische Beziehungen in Form von Geschäftsträgern, während sich mehrfache Gerüchte über Kontakte offizieller Art zwischen Lissabon und Peking bisher nie bestätigten, doch handelte Portugal in der letzten Zeit häufig Macaos wegen wenig im Sinne Nationalchinas. Bei den UNO-Abstimmungen über die Aufnahme Pekings enthielt sich Portugal 1965 und 1966 der Stimme, und nun verhinderte es jegliche weitere Anwesenheit nationalchinesischer Vertreter in Macao.

Katholische Präsenz

Die Befürchtungen, auch die katholische Kirche könne von den Zugeständnissen des Gouverneurs an die Kommunisten betroffen sein, haben sich zum Glück nicht bestätigt. Und doch verliert die Kirche eine große Aufgabe, die bisher eigentlich ihr gesamtes Bild in Macao geprägt hat: die Flüchtlingsbetreuung.

Die Tätigkeit all dieser Priester und Ordensleute ist durch die jüngsten Unruhen nicht ernstlich beeinträchtigt worden. Nur in den Tagen der höchsten Spannung wurde die Unterweisung der Taufbewerber unterbrochen. Aber schon am Heiligen Abend hatte sich die Lage beruhigt, und so konnten z. B. in der Pfarrkirche St. Laurentius 56 Personen aus den verschiedensten Gesellschaftsschichten getauft werden (Internationaler Fides-Dienst, 25. 1. 67).

Doch konnte es nicht ausbleiben, daß eine gewisse Presse die Unruhen in Macao auch zu verleumderischen Angriffen gegen die Arbeit der katholischen Kirche benutzte. So schrieb eine kommunistische Zeitung Hongkongs auf der ersten Seite: „Unter dem Vorwand der Wohltätigkeit, die sie in verbrecherischer Weise als Lockmittel verwenden, betrieben die Priester ihre Spionagetätigkeit“ und behauptet schließlich sogar, daß „nicht wenige Frauen von ihnen vergewaltigt worden seien.“

Gegen diese Hetze wandte sich ein Bewohner Macaos in einem Brief an die Hongkonger Zeitung „Sing Tao Jih Pao“, der am 1. Januar 1967 veröffentlicht wurde. Darin hieß es u. a.: „Wir Chinesen, die unter zahllosen Schwierigkeiten hier in Macao leben, haben in den letzten 17 Jahren bei den katholischen Priestern Hilfe gefunden, und ihnen verdanken wir es, daß wir unser Dasein fristen konnten. Die Landsleute, die aus dem chinesischen Festland flüchteten, brauchen Hilfe, um leben zu können. Von den katholischen Priestern erhalten sie unzählige Beweise der Nächstenliebe... Sie üben Wohltätigkeit, ohne für sich eine Belohnung zu suchen und ohne politische Hintergedanken; die einzige Bedingung ist, daß die, denen sie helfen, wirklich arm und hilfsbedürftig sind“ (Internationaler Fides-Dienst, 25. 1. 67).

Die Arbeit und das Leben in Macao gehen also — wenn auch verändert — vorläufig weiter. Sichere Prognosen für die Zukunft der portugiesischen Provinz auf chinesischem Boden lassen sich z. Z. nicht geben. Man kann nur hoffen, daß die aus Verbitterung über die seiner Meinung nach zu nachgiebige Haltung der Portugiesen entstandene Äußerung eines alten Missionars in Macao nicht in Erfüllung geht: „Früher oder später wird alles untergehen“

(La Actualidad Española“, 9. 2. 67) Bedenkt man die wechselvolle Geschichte Macaos, schöpft man leichter Hoffnung, daß auch das augenblickliche Tief wieder wie schon so oft von einem neuen Hoch abgelöst wird.

Von den 250 000 Einwohnern Macaos sind heute 36 600 katholisch (ca. 14%). Die verhältnismäßig große Zahl an Priestern und Ordensleuten, die in Macao wirken, läßt sich hauptsächlich durch die vielen sozialen Einrichtungen, wie Schulen, Krankenhäuser, Asyle u. ä., erklären, die von der Kirche unterhalten werden, und zwar zu einem großen Teil für die Flüchtlinge.

Ökumenische Nachrichten

Faith and Order, neue Entwicklung mit alten Problemen Nach dem satzungsgemäßen Intervall von drei Jahren trat die 120köpfige Kommission „Glaube und Kirchenverfassung“ (Faith and Order) des Weltrates der Kirchen vom 30. Juli bis 8. August 1967 in der englischen Hafenstadt Bristol zusammen, deren Bischof, Oliver Tomkins, langjähriger Vorsitzender ihres Arbeitskomitees ist. Das letzte Mal tagte sie 1964 in Aarhus (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 139). Ihre letzte selbständige Weltkonferenz hielt sie 1963 in Montreal, ihr letzter großer Entwurf war das auch von Kardinal Bea damals positiv bewertete Dokument über die Einheit der Kirche an jedem Ort, das die Erste Sektion der 3. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen 1961 in Neu-Dehli „im großen und ganzen“ verabschiedet hatte. In seinem kühnen Anlauf barg es aber viele Probleme. Die Verschiedenheit im Verständnis des kirchlichen Amtes und der Sakramente war durch formale Aussagen übersprungen, seit der Gründung des Weltrates im Jahre 1948 die ständige Krux. Mit dem Beitritt der orthodoxen Kirchen aus dem kommunistischen Machtbereich im Jahre 1960 war diese Belastung noch gewachsen. Sie zeigte sich auch auf der mit großen Hoffnungen begangenen Weltkonferenz von Montreal (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 541 ff. und 583 ff.). Zwar wird diese Konferenz von katholischen Beobachtern hoch bewertet, weil sie die Erkenntnis förderte, daß die Heilige Schrift nicht ohne die Tradition zu verstehen sei. Aber im ganzen war sie nach dem Eingeständnis ihres damaligen Präsidenten Paul Minear ein Versager. Teils litt sie an ungenügenden Arbeitsmethoden, um Ergebnisse zu zeitigen, teils wurde sie durch das ungeschichtliche Denken der erstmals in imponierender Stärke erschienenen Orthodoxen blockiert.

Faith and Order erstrebte auf Verlangen der Russisch-orthodoxen Kirche, die bei ihrem Beitritt zum Weltrat die stärkere Förderung des dogmatischen Gesprächs zur Bedingung machte, und im Hinblick auf das sich entfaltende Zweite Vatikanische Konzil mit seinen den ökumenischen Beobachtern gebotenen Chancen, eine selbständige Abteilung zu werden wie die neue Abteilung für Evangelisation und Weltmission. Das wurde durch Montreal nicht erreicht. Das maßgebende Urteil des anschließend in Rochester versammelten Zentralausschusses lautete nicht günstig, die Mittel zum Ausbau wurden damals nicht bewilligt (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 14f.). Der Generalsekretär Visser 't Hooft nahm die Frage nach der Einheit selbst in die Hand durch sein berühmtes Gutachten über das Wesen und die ekklesiologische Qualität des Weltrates der Kirchen (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 72—75). Dies war