

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Der Katholische Deutsche Akademikertag in München

Die Katholische Deutsche Akademikerschaft KDA, der etwa 80 000 Mitglieder umfassende Dachverband der Organisationen katholischer Akademiker (so der Katholische Akademikerverband KAV, die Katholische Deutsche Studenten-Einigung KDSE und die verschiedenen studentischen Organisationen), veranstaltete vom 19. bis 22. Oktober 1967 in München den zweiten (nach einem ersten Versuch in Essen 1965) Akademikertag. Etwa 1000 Teilnehmer aus dem gesamten Bundesgebiet, vorwiegend jedoch aus dem süddeutschen Raum, fanden sich zu dieser Tagung ein, die allen Interessierten unabhängig von ihrer Konfession offenstand. Unter dem Leitthema „Glaube — Wissenschaft — Zukunft“ wurden in drei Hauptreferaten, fünf Arbeitskreisen und einem Forumgespräch Probleme aus dem wissenschaftlichen, technischen und politischen Spannungsfeld zur Sprache gebracht, die auch vom Glauben her eine Stellungnahme erfordern.

Naturwissenschaft und Glaube

Der Einleitungsvortrag des Münchener Physikers Prof. Fritz Asselmeyer über „Beständigkeit und Wechsel in der Naturwissenschaft“ sollte „an einige Fragen heranzuführen, die sich aus der logischen Folge naturwissenschaftlichen Denkens ergeben und die für die Zukunftsfragen eine entscheidende Rolle spielen werden“. Asselmeyer lehnte die Vorstellung ab, der naturwissenschaftlich orientierte Mensch könne gänzlich von seiner eigenen Wissenschaft getragen werden. Die Bereiche von Wissenschaft und Glaube schlossen sich nicht gegenseitig aus, sie lägen vielmehr „auf verschiedenen Ebenen“. Beide „ringen um die Wahrheit als dem eigentlichen Bestand aller Wissenschaften, die sich in ihrer Fülle nur schrittweise als Konvergenzbegriff erschließt“. Zwar gäbe es in der mathematischen Methode und der physikalischen Gesetzmäßigkeit „Beständiges“, jedoch sei jedes physikalische Gesetz nur in seiner engen Begrenztheit gültig und somit nur eine „Teilwahrheit“. Die physikalische Gesetzmäßigkeit löse den Rest an „Unerfaßbarkeit“ nicht auf. Deshalb sei die Haltung des Szientismus unzulänglich, der glaube, „alle Bereiche von Welt und Mensch erfassen und logisch verarbeiten zu können“. An Beispielen aus der Entwicklung des Weltalls und dem Bereich der Biologie wurde expliziert, daß sich auch das physikalische Weltbild wandle. Der Physiker könne keine Zukunftsprognosen stellen, wenn er sich nicht auf naturwissenschaftliche Extrapolationen einlassen wolle. Jedoch könnten solche Überlegungen an entscheidende Fragen heranzuführen. Auf die Frage, ob es zu einer „Bewußtseinspaltung“ zwischen Naturwissenschaft und Glaube kommen müsse, antwortete Asselmeyer, auch der Physiker kenne das Geheimnis, und „sein Stehen vor der letzten Unerfaßbarkeit seiner Gesetze“ könne ihm die Möglichkeit für ein „Stehen im Glauben an eine überphysische Welt“ geben. Allerdings müsse von dem, was früher „der Welt des Glaubens zugeteilt“ worden sei, heute vieles als „ableitbare naturwissenschaftliche Tatsache“ angesehen werden. Der Glaube sei „nicht schwerer“ geworden, sondern „anders, ungewohnt anders“.

Über „Endzeiterwartung und Weltbewältigung in biblischer Sicht“ sprach Prof. Kurt Schubert, Wien. Mit Recht stellten die Kritiker der Religion die Frage, so meinte Schubert, ob Religion nicht von den Möglichkeiten zur Bewältigung der irdischen Gegenwart ablenke, so daß menschenmögliche Kräfte nicht voll ausgenutzt würden. Schubert führte zahlreiche historische Beispiele an, in denen sich die Religion als Hindernis auswies. Diese Gefahr sei auch heute noch bei vielen Christen gegeben, und vor allem auch Akademiker verbänden „einen unreflektierten Glauben mit reflektiertester Fachgelehrsamkeit“. Sich auf Gott zu berufen, wenn das irdische Wissen nicht mehr ausreiche, sei noch ein häufig geübtes Ausweichen. „Die Rechnung für diesen Selbstbetrug und für diese intellektuelle Unredlichkeit hat uns der moderne Atheismus präsentiert.“ Anders das biblische Verständnis. Für die Schrift bestehe „keinerlei Gegensatz zwischen der Weltbewältigung und der Hoffnung auf das kommende Heil“, trotz und gerade im Wissen um Sünde und Tod. Die Frage der Weltbewältigung und dabei das Zusammenwirken mit den Nichtgläubigen werfe eines der „brennendsten“ Probleme der gegenwärtigen Theologie auf, nämlich wozu unser Christsein nötig sei und warum wir die anderen vom Glauben überzeugen wollten, wenn doch auch ohne das Christentum das Heil zu erreichen sei. „Wenn wir keine Antwort auf diese Frage finden, hat die moderne Theologie uns selbst (die Christen bzw. die Theologen) überflüssig gemacht.“

Die Arbeitskreise

Um den Kongreß nicht von vornherein in einer zu vagen Grundlagenthematik zu ertränken, hatten die Organisatoren des Kongresses die eigentliche Aufarbeitung des Tagungsthemas in die Arbeitskreise verlegt, in denen bei unterschiedlicher Teilnahme und Lebendigkeit der Diskussion den Kongreßbesuchern die Möglichkeit geboten war, sich konkreter mit einem der gegenwärtig in Diskussion stehenden Grundaspekte im Beziehungsfeld von wissenschaftlicher Erkenntnis, Theologie und Glaubensvollzug auseinanderzusetzen.

„Plurale Welt und Einheitsideologie“ war das Thema des ersten Arbeitskreises (geleitet von den Professoren W. Marcus, Weingarten, und H. Zacher, Saarbrücken). Als Ergebnis wurde festgehalten, daß trotz des sich in der Staats- und Gesellschaftsform der Bundesrepublik immer mehr durchsetzenden Pluralismus die Tendenz zum Einheitsdenken nicht grundsätzlich abzulehnen sei, wenn nicht ein falsch verstandener universaler oder totaler Pluralismus das Auseinanderfallen jeglicher Ordnung zur Folge haben solle. Im Interesse des Einzelmenschen sei eine Mischform erstrebenswert, wobei nur die alle Menschen betreffenden Punkte festzulegen seien. Die Existenz des „Außenseiters“ werde von diesem Mindestmaß unabdingbarer Werte bestimmt, unbegrenzte Toleranz sei nicht möglich. Im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung um die Schulfrage wurde die freie (private) Schule als vorbildhaft für eine allgemein erforderliche Demokratisierung des Schulwesens bezeichnet, vor allem auch in Hinblick auf ein umfassendes pädagogisches Elternrecht. Zwar wurde der „Testcharakter“ dieser freien Schulen betont, aber auch darauf hingewiesen, daß durch sie der monopolistischen staatlichen Schule eine Möglichkeit pluralen Zuschnitts entgegengestellt werden könne. Im zweiten Arbeitskreis mit dem Thema „Naturwissenschaft, Technik und Zukunftsprognose“ (unter Leitung

von Prof. A. van Melsen, Nijmegen, und W. Rohrer SJ, Zürich) wurde unter anderem festgestellt, sowohl naturwissenschaftlich als auch theologisch bleibe die (innerweltlich verstandene) Zukunft offen. Das Glaubensverständnis wachse mit dem Selbstverständnis des Menschen. Die „Evolution“ im Glauben erkläre sich aus der Tatsache, daß die Kirche ein Organismus sei. Das Ziel der Wissenschaft sei Selbsterkenntnis und Freiheit und nur im Hinblick auf ihre Vergrößerung sei die „Manipulation des Menschen“ erlaubt. Wie schon das Referat von Asselmeyer, kam auch dieser Arbeitskreis zu dem Ergebnis, eine totale Eliminierung der Transzendenz sei durch die Naturwissenschaft nicht gegeben, auch der Forscher brauche für seine Tätigkeit außer-naturwissenschaftliche Maßstäbe. Beachtenswert waren die Forderungen, die der dritte Arbeitskreis „Dienst am Frieden — Dienst an der Zukunft“ (unter H. Pfister, Freiburg, und P. Menke-Glückert, Paris) am Schluß seiner Überlegungen stellte, weil damit auch innerhalb der deutschen Katholiken endlich die Thematik der Friedensforschung und Friedensbewahrung als verpflichtende Aufgabe herausgestellt wurde. Die theologische Konzeption des Friedens sei noch unvollständig, deshalb müsse auf den Entwurf einer spezifischen Theologie des Friedens hingearbeitet werden. Spürbare Impulse müßten dabei von der Kirche ausgehen. Mit der Forderung nach Errichtung eines überkonfessionellen deutschen Zentrums für Friedensforschung knüpfte man an die Anregungen des letzten Evangelischen Kirchentages in Hannover an (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 376 ff.). An die Bundesregierung wurde die Bitte gerichtet, den Entwicklungsdienst, den Internationalen Bauorden und ähnliche Einrichtungen als Wehrersatzdienstmodelle anzuerkennen.

„Verkündigung des alten Evangeliums in der neuen Welt“, der Arbeitstitel des vierten Kreises (geführt von Prof. B. Dreher, Bonn, und O. Knoch, Stuttgart) ging fast zwangsläufig auf den Holländischen Katechismus ein. Dreher betonte, daß es nicht möglich sei, diesen Katechismus auch in anderen Ländern erfolgreich einzuführen, weil er nicht als Weltkatechismus entworfen worden sei, er gelte aber als Modell für einen „elanvollen Verkündigungsstil“, der für jedes Land eigens entworfen werden müsse. In der Form der Verkündigung müsse „einem aktiven Pluralismus das Wort geredet werden“.

Schöpfungswirklichkeit und Spiritualität

Die Verwirklichung des Christentums im Alltag des Berufs und die „Theologie der irdischen Wirklichkeiten“ standen im fünften Arbeitskreis mit dem Thema „Neue Wege der Spiritualität — Beruf als Chance christlichen Lebens“ (unter Prof. J. Gründel, Freising, und W. Heller, München) zur Debatte. Der Freisinger Moraltheologe formulierte die These: „Wer heute im praktischen Einsatz sachgerechte Entscheidungen trifft, die nicht gegen die Liebe verstoßen, ist ein anonymer Christ, ein Katholik, der schlampige, unsachliche und lieblose Arbeit leistet, ist ein anonymer Atheist.“ W. Heller befaßte sich mit den Gewissensfragen, die sich im wirtschaftlichen und kaufmännischen Bereich ergeben können. Die Kirche könne nicht mit einem Patentrezept helfen, wenn ein konkreter Konfliktfall auftrete. „Was nötig ist, ist ein funktionierendes Gewissen des christlichen Vorgesetzten, das in einem langwierigen Bildungsprozeß erarbeitet werden muß.“

Den Abschlußvortrag hielt Prof. Franz Böckle, Bonn,

über das Thema: „Das Evangelium macht uns frei.“ Wenn auch Glauben und Wissen strukturverschieden seien, so stünden sie doch in einem realen Bezug, gerade auch in der Begegnung mit der objektiven Wirklichkeit. Da sich im Glauben der höchst reale transzendente Grund und Sinn aller Wirklichkeit erschließe, sei die Zukunft des Menschen nicht nur von der Wissenschaft, sondern auch von der Art und Kraft des Glaubens bestimmt. Der Mensch bedürfe einer Befreiung, die er sich nicht selbst geben könne. Diese Freiheit verheiße das Evangelium. Der Schöpfungsglaube enthebe die Naturwirklichkeit ihrer Numinositäten und Tabus und gebe sie dadurch zur Erforschung ihrer Eigengesetzlichkeit frei. Der Glaube stelle den Menschen frei zur verantwortlichen Gestaltung der Welt. Die Wissenschaft jedoch könne sich nicht mehr ihrer Verantwortung für die Konsequenzen ihrer Forschungsergebnisse einfach entziehen. Freiheit könne nicht länger als Autonomie interpretiert werden. Die Mündigkeit des Menschen im Suchen nach konkreten Handlungsnormen sei im Glauben begründet. Die Christen seien zu einer gesunden Normenentwicklung aufgerufen.

Die Vorzüge dieses Akademikertages lagen wohl weder in der Neuheit der Thematik noch in der erkennbaren Bereitschaft des Publikums, sich über die Grenzen der eigenen Disziplin oder des eigenen Berufes hinaus mit den Daten des wissenschaftlichen Wandels und seiner Rückwirkungen auf die Glaubenshaltung vor allem der gebildeten Schichten auseinanderzusetzen, als vielmehr in der wohlgedachten Konstruktion des Programms und der Auswahl der Referenten. Trotz der beachtlichen Resonanz, die er gefunden hat, war der Kongreß noch mehr Veranstaltung als Arbeitstagung, in der konkrete Zielvorstellungen gemeinsam zwischen Referenten und Publikum erarbeitet worden waren. Er hat erst deutlich gemacht, welche Bedeutung angesichts der besonderen Leitbildverantwortung der Bildungsschichten im gegenwärtigen kirchlichen und gesellschaftlichen Wandel einem aus diesen Schichten gebildeten und getragenen Forum zukäme, das nicht im Schlepptau theologischer Referenten hinge, sondern als eigenständiger Diskussionspartner eine, wenn auch noch so bescheidene promotorische Funktion im deutschen Katholizismus übernehmen könnte etwa analog zu dem, was das Centre des intellectuels catholiques, Paris, mit seinen jährlichen Studientagungen für den französischen Katholizismus bedeutet.

Schwerpunktprogramm der Adveniathilfe

Bevor die Fuldaer Bischofskonferenz 1961 beschloß, eine Hilfsaktion für die Kirche in Lateinamerika zu starten (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 125), war man sich über einige Prinzipien einig geworden: Die Hilfe sollte eine Reaktion auf die akute Notlage der Partnerkirche sein. Sie müßte ihren persönlichen und vorläufigen Charakter behalten und sollte nicht institutionalisiert werden. Wer schnell gebe, helfe doppelt.

Drei Jahre lang wurden die Adveniat-Mittel nach diesen Prinzipien vergeben. Die Verwaltungsarbeiten leisteten nebenamtlich Mitarbeiter des Essener Generalvikariates. Hier liefen die Anträge ein, wurden nach der Zielsetzung „Hilfe für die Seelsorge“ gesichtet, in Vorschlagslisten zusammengefaßt und der Bischöflichen Kommission für Lateinamerika zur Entscheidung vorgelegt. Der lateinamerikanischen Episkopat hatte als primäre Ursache der Glaubenskrise im Kontinent den Priestermangel erkannt.

Die errechnete Bedarfsstatistik: 102 000 Priester wären nötig, nur 37 600 sind vorhanden. Man folgerte daraus: Um jeder potentiellen Berufung den Weg zum Priestertum zu ermöglichen, sind Vorbildungsstätten (Kleine Seminare), Priesterausbildungsstätten (Priesterseminare) und Stipendien nötig. 1963 begann dann zusätzlich der Aufruf zur Patenschaftsaktion Adveniat, deren Mittel von den Diözesen unmittelbar an die lateinamerikanischen Patenschaftsländer vergeben werden, nämlich 600 DM für einen Theologiestudenten im Jahr. Bis Juli 1967 wurden insgesamt 34 155 559,55 DM aufgebracht.

Vor- und Nachteile spontaner Hilfe

Rückblickend auf die jetzt sechsjährige Geschichte der Bischöflichen Aktion Adveniat, die sich zur (siebenten) Weihnatskollekte 1967 rüstet, lassen sich die Vor- und Nachteile spontaner Hilfe abwägen. Der anfängliche Verzicht auf eine sachgerechte Verwaltung, auf Formalitäten und Rechenschaft über die Verwendung der Mittel seitens der lateinamerikanischen Empfänger entsprang einer bisher in der Weltkirche wohl einmaligen partnerschaftlichen Haltung. Man wollte den Bischöfen Lateinamerikas das Bittenmüssen erleichtern, den personalen Charakter der Hilfe — „von Bischof zu Bischof“ — wahren und nicht zuletzt Mittel einsparen. Erst langsam entwickelte sich die Einsicht, daß die Verantwortung des Gebenden größer ist als die des Nehmenden.

Der Geber kann Hilfe anbieten oder verweigern, der Hilfsbedürftige kann sie kaum ablehnen. Er ist in der schwächeren Position. So entstand im Laufe der ersten Adveniat-Jahre die paradoxe Situation, daß Spontaneität, Partnerschaftlichkeit und Sparsamkeit in das Gegenteil dessen umzuschlagen drohten, was sie beabsichtigten: die Unabhängigkeit der lateinamerikanischen Kirche zu gewährleisten, einen großen Effekt mit relativ geringen Mitteln zu sichern, befristete Starthilfe zum Aufbau neuer Seelsorgestrukturen zu bieten. Adveniat wurde für eine große Reihe der antragstellenden Bischöfe zur Versuchung, im Bau eines kleinen oder großen Seminars die Lösung der Probleme zu erblicken. Die Frage nach den Ursachen des Priestermangels, nach einer qualitativen Verbesserung der Priesterausbildung, nach dem Status des Priesters im Selbstverständnis der sich erneuernden Kirche wurden verdrängt. Mit jedem fertiggestellten Seminar wuchs die Abhängigkeit von ausländischer Hilfe. Der Unterhalt der Schüler, Studenten und Professoren mußte gesichert werden. Und mit der Konzentration auf die Sorge um den Priesternachwuchs drohte die Lähmung der Kräfte, die eine grundlegende Neuerung der Kirche in Lateinamerika erstrebten (vgl. die vielbeachtete Kritik von J. Illich, Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 166). Ihre Kernfrage aber heißt: Welche Aufgabe hat die heilsverkündende Kirche in einem Entwicklungskontinent?

Spiegel gewandelten Selbstverständnisses

Im Oktober 1965 wurde mit dem Aufbau einer Geschäftsstelle Adveniat begonnen. Ihre Einrichtung steht in zeitlichem und inhaltlichem Zusammenhang mit zwei für die Richtung der lateinamerikanischen Kirchenreform entscheidenden Daten: der letzten Konzilssession und der Ansprache Papst Pauls VI. an die lateinamerikanischen Bischöfe vom 23. November 1965. Die Papstansprache anläßlich des 10. Jahrestages der Gründung des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) war das Startsignal für die Schwerpunktbildung im Wirken der Kirche

Lateinamerikas und damit auch für die Arbeit der Aktion Adveniat. Sie ermunterte die reformfreudigen Kräfte des lateinamerikanischen Episkopates. Sie bestätigten jene Führungspersönlichkeiten der lateinamerikanischen Kirche, die während der Konzilssessionen und römischen CELAM-Sitzungen nicht müde geworden waren, ihre Bischofskollegen für das Modell einer lateinamerikanischen Kirche der Armen, Unterdrückten, Entrechteten zu erwärmen. Die Anträge und Vergaben von Adveniat in den letzten beiden Jahren sind zu einem Spiegel des gewandelten Selbstverständnisses der lateinamerikanischen Kirche geworden. In der Essener Geschäftsstelle werden jetzt von fünf Sachbearbeitern unter der Geschäftsführung des Juristen Dr. Paul Hoffacker und unter Beratung von europäischen und lateinamerikanischen Spezialisten (für die Sachgebiete: Katechese; Kommunikationsmittel; Priesterversicherungen; Schulen; Hochschulen und Universitäten; überregionale, nationale und internationale Projekte der Seelsorge- und Sozialreform) alle einlaufenden Anträge einer gründlichen Prüfung unterworfen. Es gibt auch hier die unerläßlichen Hilfsmittel, wie Fragebogen für die Antragsteller, mit Angaben der Eigenleistung, der Forderung nach Rechenschaft in Abrechnungen, Fotos, Arbeitsberichten.

Von der Sofort- zur Strukturhilfe

Die Aktion Adveniat verlagerte das Gewicht immer mehr von der spontanen Hilfsaktion für akute Notfälle auf eine langfristige Strukturhilfe. Sachgerecht müßte ihr Untertitel statt „Hilfe der deutschen Katholiken für die Kirche in Lateinamerika“ heute heißen „Hilfe der deutschen Katholiken für Lateinamerika über die Kirche“. Adressat sind Völker in der Entwicklung, die Menschen. Die Kirche kann ihre Dienstfunktion an ihnen in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation nur erfüllen, wenn sie durch Lehre und Handeln mitwirkt, die Grundlagen einer Ordnung zu schaffen, die menschenwürdige Lebensbedingungen auch für die Massen der Landarbeiter und des städtischen Proletariats ermöglichen. Die Aufgabe der Präevangelisation mag von manchen lateinamerikanischen Kirchenführern noch mißverstanden werden. Das schlägt sich zum Beispiel in Anträgen an Adveniat nieder, die mit der kommunistischen Bedrohung argumentieren. Von den führenden Köpfen im CELAM, in den Landesepiskopaten und in einflußreichen Laienbewegungen wird Präevangelisation verstanden als konkrete Hilfe zur „Menschwerdung“. Ihnen geht es nicht um Bewahrung des sogenannten katholischen Kontinents, nicht um Abwehr revolutionärer Gefahren durch Lebensmittelverteilung und Gehorsamspredigten. Die Wortprägung „Provolution“, die „Entwicklung für“ im Sinne von *Populorum progressio* meint, ist der Versuch einer Definition dafür. Die Kirche als Institution ist in Lateinamerika noch die einflußreichste gesellschaftliche Macht. Ihre Bewegungsfreiheit aber hängt nicht zuletzt ab von der Sicherung ihrer finanziellen Freiheit, die sie unabhängig macht von der Unterstützung durch die vielfach maßgebende Oberschicht. Vielleicht liegt darin eine wesentliche Begründung für die Notwendigkeit weiterer Hilfe aus Deutschland. Die stetige Wandlung zur Strukturhilfe hin läßt sich deutlich an den Rechenschaftsstatistiken der Aktion von 1961 bis 1966 ablesen. Zwischen 15 und 22 Millionen DM pro Jahr gingen in den ersten vier Jahren in den Bau von Vorseminaren und Priesterseminaren nach Lateinamerika und in die sogenannte „Einzelfallhilfe bei akuter Not“.

Unter diesen Fonds fielen: Bau und Reparatur von Pfarrhäusern, Kirchen und Kapellen, medizinische Hilfen für kranke Priester, Anschaffung von Lichtmotoren und Schreibmaschinen, ja selbst Fahrzeugreparaturen. Katechese und Laienapostolat wurden im gleichen Zeitraum insgesamt nur mit 11,9 Millionen DM gefördert. Das Reservoir potentieller christlicher Führungskräfte in Kirche und Welt war kaum entdeckt. Entsprechend gering sind die Anstrengungen gewesen, es zu wecken, auszubilden und einzusetzen. Kirchliche Kommunikationsmittel wurden 1962 erstmals unter die zu fördernden Adveniat-Projekte aufgenommen, damals mit 126 000 DM bei einem Kollektenaufkommen von 27,5 Millionen DM.

In die wichtige Studentenseelsorge an den großen Staatsuniversitäten Lateinamerikas sind von 1961 bis 1964 insgesamt nur 3,3 Millionen DM investiert worden. Das heißt, weniger als die Hälfte der Summe, mit der aus den letzten beiden Kollekten zum Aufbau von Studentengemeinden und zur Schulung der Führungskräfte in christlichen Studentenorganisationen beigetragen wurde. 3,4 Prozent der Adveniatmittel aus den ersten vier Aktionsjahren wurden den sogenannten National- und Kontinentalprojekten zur Verfügung gestellt, d. h. der Planung, Konzeption und vorbereitenden Arbeit kirchlicher Seelsorge und Sozialreform. Dagegen weisen die Rechenschaftsstatistiken der letzten beiden Jahre 11 Millionen DM auf, die den Bischofs- und Ordenskonferenzen zur Erarbeitung und Ausführung neuer Pastoralprogramme zur Verfügung gestellt wurden, in die pastoralsoziologische Forschung gingen, in die Verbreitung der kirchlichen Sozial- und Entwicklungslehre und als Stipendien für Fachkräfte in Zusatzstudien (1966: 7 Prozent der Kollekte). An die erste Stelle der Ausgabenstatistik tritt im gleichen Jahr die Hilfe für Katechese und Laienapostolat, an die letzte Zuschüsse zur Fertigstellung von Priesterseminaren.

1967: Bildungshilfe

Adveniat sind neue Ziele gesetzt. Für die kommende Aktion wurden sie von der Plenarkonferenz der Deutschen Bischöfe 1967 in Fulda formuliert. Die diesjährige Kollekte soll, heißt es in der Bischöflichen Verlautbarung, vornehmlich der Bildungsarbeit der Kirche in Lateinamerika zur Verfügung gestellt werden. Um welche Bevölkerungsschichten und Bildungsinhalte es sich dabei hauptsächlich handelt, fassen die Bischöfe zusammen:

„Bildung aller Verantwortlichen nach der christlichen Soziallehre, damit sie sich ihrer Aufgabe bewußt werden; Bildung der Landbevölkerung mit dem Evangelium, dem Alphabet, dem Genossenschaftslehrbuch, damit sie fähig wird, vor ihren Problemen nicht zu resignieren oder zu fliehen, sondern sie in christlicher Gemeinschaft zu bewältigen; Bildung der städtischen Randsiedler, damit ihre Hütten zu Häusern, ihr Aberglaube zu Glauben, ihre Hilflosigkeit zu Tatkraft werden können; Bildung der Erwachsenen, damit sie fähig werden, geordnete Familien aufzubauen; Bildung der Intellektuellen und Studenten zu bewußten Christen, damit sich ihre revolutionären Kräfte nicht in sinnlosen Aufständen verpuffen oder an totalitären Ideologien abreagieren müssen, sondern als unentbehrlicher Beitrag zur friedvollen Evolution nutzbar werden.“

Im Vergabenaachweis über die Adveniatkollekte 1966 stehen die Ausgaben für Grunderziehung und Heranbildung einer christlichen Führungsschicht an erster Stelle.

Was in die Schulung von Laienkatecheten, die Unterstützung von Laienbewegungen, in Schulen, Hochschulen und Studentenseelsorge und eine Fachausbildung der Ordensfrauen investiert wurde, dient mittelbar oder unmittelbar einer Besserung der Bildungssituation in Lateinamerika, ohne die Entwicklung und Fortschritt nicht denkbar sind.

Entwicklungshilfe im ursprünglichen Sinn, wie sie Misereor oder „Brot für die Welt“ praktizieren, ist Adveniat trotzdem nicht. Einerseits hat die Aktion in der lateinamerikanischen Kirche ihren Partner. Bei Misereor sind, zumindest theoretisch, alle gesellschaftlichen und weltanschaulichen Gruppierungen bis hin zu Regierungen als Projektträger möglich. Adveniat unterstützt auch nicht unmittelbar, wie es die Zielsetzung von Misereor ist, sozial-konstruktive Maßnahmen. Die Aktion leistet also keine technische Hilfe, baut keine Krankenhäuser, hat keine Bewässerungs- oder Genossenschaftsprogramme, keine Projekte landwirtschaftlicher Entwicklung und keine Lehrlingsausbildungsstätten. Die Adveniathilfe konzentriert sich auf jene Aspekte kirchlicher Entwicklungshilfe, die in *Populorum progressio* als „inneres Wachstum“ bezeichnet werden. Tiefgreifende Umwälzungen und radikale Reformen der gesellschaftlichen Ordnung verlangen nach einer geistig-religiösen Basis. Das lassen nicht zuletzt das chinesische und das kubanische Beispiel erkennen.

Bildungssituation in Zahlen

Zur Bildungsmisere des Kontinents einige Zahlen: 40% der lateinamerikanischen Bevölkerung über 14 Jahren sind Analphabeten. 15 Millionen schulpflichtige Kinder haben keine Möglichkeit zum Grundschulbesuch und nur 22 Prozent der Grundschüler vollenden ihre 5—8jährige Schulpflichtzeit. In den Städten finden 60 Prozent, in den Landzonen nur 40 Prozent der schulpflichtigen Bevölkerung einen Schulplatz. Katholische Privatschulen, in denen rund 12 Prozent der Grundschüler Lateinamerikas lernen, erhalten nur in Ausnahmefällen, zum Beispiel in einigen Provinzen Argentiniens, Staatszuschüsse. 43 Prozent aller Volksschullehrer Lateinamerikas werden in privaten (d. h. durchweg katholischen) Lehrerbildungsplätzen ausgebildet. Doch noch 37 Prozent der Grundschullehrer unterrichten ohne ein Lehrerexamen. Auf 100 Volksschüler kommen in Lateinamerika 2,5 Mittel- und Oberschüler (Vergleichszahl der Bundesrepublik: 19). (Zahlen aus UNESCO- und CEPAL-Report vom Mai 1966.) Die bisherigen Bemühungen der Kirche um eine Integration der im Elend lebenden Massen in Lateinamerika durch Verbesserung der Erziehungs- und Bildungschancen waren nur Einzelaktionen. Das Bildungswerk „Fe y Alegría“ in Venezuela, die Radioschule von Sutatenza in Kolumbien zum Beispiel, inzwischen Modelle einer auf Entwicklung zielenden „Promoción“ der Landbevölkerung und der städtischen Randsiedler geworden, arbeiteten höchstens mit Billigung der Hierarchie und ausländischer Starthilfe. Die Kurie selbst, oft von den Nuntiatoren gedrängt, konzentrierte ihre Kräfte und ideellen Hilfen häufig auf die Gründung von katholischen Universitäten (14 der 26 katholischen Universitäten der Welt liegen in Lateinamerika, 11 von ihnen sind Nachkriegsgründungen), die führenden Lehr- und Schulorden bemühten sich vorwiegend um die kostspieligen Kollegien für Kinder der Oberschicht.

In jüngster Zeit zeichnen sich Wandlungen ab. Sie manifestieren sich zum Beispiel in dem Rundschreiben des

Jesuitengenerals Pedro Arrupe (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 164), in der Mitarbeit des kolumbianischen Episkopats bei der begonnenen Volksbildungskampagne der Regierung Carlos Lleras Restrepo (vgl. Noticias Aliadas 7. 6. und 26. 8. 67), in der Gründung des „Nationalzentrums“ der Eingliederungshilfe für die Indio-Bevölkerung durch die mexikanische Bischofskonferenz im Dezember 1966, in der programmatischen Erklärung der Bischöfe Ecuadors zur nachkonziliaren Arbeit der Kirche vom Juni 1967, in der Zustimmung des bolivianischen Episkopats zum Regierungsangebot, die ländlichen Lehrerbildungsstätten der Leitung der Kirche zu übergeben (vgl. KNA, 2. 9. 67), in den Beschlüssen der CELAM-Expertentagung in Buga, Kolumbien, über die Mission der katholischen Universität und zu den notwendigen Verbesserungen ihrer Struktur (vgl. „vispera“, Montevideo, Mai 1967), in den Forderungen der Bischöfe der Dominikanischen Republik nach einer Strukturreform in der sozialen Gesetzgebung (Hirtenbrief vom 7. 9. 67).

Ungelöste Fragen

Angesichts solcher Initiativen und im Hinblick auf die CELAM-Resolution von Mar del Plata (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 19) über die Aufgaben der Kirche in den Integrations- und Entwicklungsbestrebungen Lateinamerikas wird deutlich, daß auch für Adveniat eine scharfe Abgrenzung rein seelsorglicher Objekte nicht mehr angebracht ist. Die Kirche darf sich nicht abtinent verhalten, wenn es um die Förderung menschlicher Lebensverhältnisse geht, und es wird ihr Bestreben sein, den ganzheitlichen Aspekt der Maßnahmen zu betonen.

Für die Zukunft der Arbeitsmethodik von Adveniat aber ergeben sich einige bisher ungelöste Fragen: Ist es zu verantworten, daß weiterhin ausschließlich einer fünfköpfigen bischöflichen Kommission die letzte Entscheidung über die Vergabe der Kollektenmittel vorbehalten bleibt? Es erscheint dem jetzigen Stadium der Aktion angemessen, nach einer institutionellen Lösung zu suchen, die dem vorhandenen und zu erweiternden Fachberatergremium und einer sachkundigen Repräsentation der spendenden deutschen Katholiken über das Vorschlagsrecht hinaus ein Mitentscheidungsrecht sichert. Ist die Adveniat-Patenschaftsaktion für den Unterhalt und die Ausbildung zukünftiger Priester in ihrer gegenwärtigen Form noch zeitgemäß? Die Verwaltung der von den einzelnen Diözesen direkt an die Priesterseminare ihres Patenschaftslandes vergebenen Gelder (rund 7 Millionen DM jährlich) müßte auf ihre Effektivität hin überprüft und mit den Reformvorschlägen der CELAM-Kommission für Priesterseminare und der Organisation Lateinamerikanischer Seminare konfrontiert werden. Zudem ist eine inhaltliche Erweiterung der Patenschaftsaktion auf die Ausbildung von Laienkatecheten, auf Diakone, Ordensfrauen, Volksschullehrer und Sozialwissenschaftler im Interesse der innerkirchlichen Erneuerungsbestrebungen und des kirchlichen Entwicklungsbeitrages zum Fortschritt der Völker in Lateinamerika überlegenswert.

Gemessen am Personalstand in vergleichbaren Hilfswerken, wie „Brot für die Welt“, Misereor oder dem Päpstlichen Werk für die Glaubensverbreitung, ist die personelle Besetzung in der Adveniat-Geschäftsstelle unzureichend. Die höchste Summe privater Auslandshilfe

für Lateinamerika, 256 Millionen seit Beginn der Aktion, wird in der Essener Geschäftsstelle verwaltet. Über 2000 Anträge sind jetzt jährlich zu bearbeiten, gegenüber 460 bis 500 in den ersten Jahren. Zwischen drei bis neun lateinamerikanische Antragsteller suchen täglich in der Geschäftsstelle Informationsgespräch und Beratung. Nicht nur der Umfang, auch der Inhalt der Arbeit ist ungleich differenzierter geworden. Gegenüber den ersten Jahren, in denen sich Adveniat auf Hilfsgesuche beschränkte, ist der Geschäftsstelle heute eine entscheidende Beratungs- und Mitplanungsposition zugewachsen. Ein fachliches Verstärken des Personals, das auch diesen Anforderungen gewachsen ist, scheint deshalb heute notwendig geworden zu sein.

Aus dem Vatikan

Der Besuch des Ökumenischen Patriarchen in Rom

Der Besuch des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. in Rom vom 26. bis 28. Oktober 1967 setzte die

Reihe der Zusammenkünfte mit Papst Paul VI. vom Januar 1964 in Jerusalem sowie im Juli 1967 in Istanbul fort, die ebenso wie die Widerrufung der Exkommunikation vom Jahre 1054 im Dezember 1965 im Zeichen der Aussöhnung und Wiederannäherung der beiden Kirchen standen. Seiner Ankunft in Rom waren die Besuche der orthodoxen Balkankirchen, der Patriarchate von Serbien, Rumänien und Bulgarien (mit Ausnahme von Albanien und der jüngst von der serbischen Orthodoxie abgespaltenen Kirchenprovinz Mazedonien) vorausgegangen, die dem interorthodoxen Kontakt, vor allem im Hinblick auf das Projekt einer gesamtorthodoxen Synode, dienten, die wiederum eine der grundlegenden Voraussetzungen für eine effektive Annäherung der Gesamtorthodoxie an die katholische Kirche sein dürfte. Darüber hinaus dienten diese Besuche der gegenseitigen Abstimmung über die unmittelbar anschließende Zusammenkunft mit Paul VI. Hier scheint die Zustimmung der drei bedeutendsten Balkankirchen zum Dialog des Ehrenprimas der Orthodoxie mit Rom seine Position gestärkt zu haben, auch wenn der Bukarester Patriarch Justinian ihm erst nach einer Sondersitzung des fünfköpfigen Heiligen Synods genau umrissene Vollmachten erteilt haben soll. Des weiteren müssen die Bemühungen Athenagoras' I. um engeren Kontakt mit Rom wohl auch im Zusammenhang mit der Haltung der türkischen Regierung gesehen werden, nach deren Auffassung das Patriarchat von Konstantinopel nur die kleine griechisch-orthodoxe Minderheit in der Türkei repräsentiert und für die außerhalb des Landes ihm unterstehenden griechischen Kirchen keine von ihr anerkannte Jurisdiktion hat. Auch von dieser Seite her sind Schwierigkeiten im interorthodoxen Einigungsbemühen sowie im Bestreben nach Ausweitung der Zusammenarbeit mit Rom möglich. Dies zeigte z. B. die Absage des Besuches des Patriarchen bei Kardinal König in Wien auf Druck der türkischen Regierung; nach deren Ansicht mit ihm eine zu starke politische Aufwertung des Patriarchen verbunden gewesen wäre, die auf dem Hintergrund des Zypernkonfliktes für die türkische Regierung vorerst nicht opportun wäre.

Im Zeichen der Annäherung

Als weiteres „Problem“ dieses Besuches in Rom darf das Verhältnis des Phanar zum „Patriarchat von Moskau und

ganz Rußland“ nicht übersehen werden. Die zeitweilige Hoffnung auf einen vorherigen Besuch dieses Patriarchates hatte sich zerschlagen. Außer dem offiziellen Communiqué des türkischen Außenministeriums, daß der Patriarch seine Reise rückgängig gemacht habe, weil die Sowjetbehörden am Besuchsprogramm Änderungen vorgenommen hätten, sind bisher über die Gründe dieser Absage nur Spekulationen vernehmbar geworden. Nach der offiziellen Version des Phanars sind seit dem Besuch des Moskauer Patriarchen Alexej bei Athenagoras im Dezember 1960 die Beziehungen zwischen beiden Kirchen, die vorher, wohl durch die gesamte politische Ost-West-Situation, eingefroren waren, gut und korrekt. Die maßgebenden Führer der russisch-orthodoxen Kirche befürworteten an sich die ökumenischen Tendenzen des Patriarchen von Konstantinopel, wenn sie auch bei aller Anerkennung des Ehrenprimats des Athenagoras ihre eigene Unabhängigkeit betonten, indem sie darauf hinweisen, daß dieser nur für seine eigene Kirche sprechen und Verbindlichkeiten eingehen könne. Inwieweit hier die sowjetische Regierung das entscheidende Wort mitspricht, wie vermutet werden kann, sei nur am Rande gefragt, ebenso inwieweit sich von dieser Seite her Schwierigkeiten für die gesamtorthodoxe Einigung und damit auch indirekt für die Annäherung an Rom ergeben könnten (vgl. „Neue Zürcher Zeitung“, 24. 10. 67).

Symbolbedeutung hatte auch der Zeitpunkt des Athenagorasbesuches. Mit der ersten nachkonziliaren Bischofssynode, welcher der Metropolit Meliton, ein Begleiter des Patriarchen, eine Grußbotschaft von Athenagoras überbrachte, wertete die katholische Kirche das in ihr praktisch kaum zum Zuge gekommene Synodalprinzip wieder auf, das der orthodoxen Kirche seit jeher teuer ist. Von daher mag man auch den Satz in der Ansprache des Papstes während des Wortgottesdienstes im Petersdom eine Bedeutung zumessen, wo er sagte, die hier versammelte Bischofssynode sei ein Zeichen für den Willen, daß heute, wo die Probleme auf Weltebene anstünden, „zwischen den Ortskirchen und der Kirche Roms, die den Vorsitz der Liebe führt, neue und bessere Formen der Zusammenarbeit gewährleistet werden . . .“ Hiermit wollte wohl der Papst die Bedeutung der Partikularkirchen für die Gesamtkirche hervorheben und andeuten. Er traf sich in diesem Gedanken mit Athenagoras, der in seiner Ansprache zwischen jenen „Glaubensstücken“ unterschied, „die notwendig gemeinsam bekannt werden müssen“, und den „anderen Elementen im Leben der Kirche, die, da sie nicht den Glauben betreffen, gemäß der Tradition jeder einzelnen Kirche Aspekte des Eigenlebens dieser Kirchen darstellen, die von der anderen Kirche geachtet werden“. In diese Sicht läßt sich auch einordnen, wenn der Papst zum Ausdruck brachte, daß sein Primat, auch wenn er theologisch ein Jurisdiktionsprimat ist und immer bleiben wird, in der Praxis durchaus als „Primat der Liebe“ denkbar und vollziehbar sei (vgl. „Osservatore Romano“, 27./28. 10. 67).

Der Papst ging in seiner Ansprache auch auf die ursprüngliche Einheit in den ersten christlichen Jahrhunderten — „trotz aller Mißverständnisse und Zusammenstöße“ — ein, streifte kurz das bedauerliche Schisma sowie die Unionsbemühungen des 13. und 15. Jahrhunderts und sagte dann wörtlich: „Noch nie sind diese Bemühungen — so wie heute — frei von jedem politischen Akzent sowie von jedem dem Wunsch nach Erfüllung des Willens Chri-

sti fremden Element gewesen . . . Die Aufrichtigkeit unserer Absichten . . . sind ein Zeichen des Heiligen Geistes.“ Auch in diesem Gedanken traf sich Paul VI. mit Athenagoras, wenn dieser in seiner Entgegnung sagte, daß beide Kirchen auf dem Weg zur Einheit den „Weg der Wahrheit“ gehen müßten. Weiter sei diese Einheit, so bemerkte der Papst, für den heute in der Welt noch vorherrschenden vielfältigen Unglauben ein Zeichen, das zum Glauben an- und aufrufe.

Das Gemeinsame und das Trennende

Auf diesem Weg zur Einheit müsse man sich stets des *Gemeinsamen* bewußt bleiben. Alle Annäherungsbemühungen, so sagte Athenagoras, hätten das eine offenbar gemacht, daß „das, was uns eint, mehr ist, als das, was uns trennt“. Desgleichen sprach er von einer „neuen Mentalität, der der Verwandtschaft, die es in gegenseitiger Achtung zu entwickeln“ gelte. Hier klang der Begriff der „Schwesternkirchen“ an, den Paul VI. bei seinem Besuch in Istanbul bekanntlich zum erstenmal verwandt hatte.

Weiter erwähnten beide Oberhäupter das *Trennende*, die Hindernisse auf dem Weg zur Einheit, ohne sie jedoch direkt zu nennen, wenigstens in den öffentlichen Gesprächen. Indirekt wies Athenagoras darauf hin, wenn er den Papst den „verehrungswürdigen Bischof“ von Rom nannte, den „Träger der apostolischen Gnade und Nachfolger einer Unzahl von heiligen und weisen Männern, welche diesen Sitz berühmt gemacht haben, welcher im Gesamtorganismus der christlichen Kirche der erste der Ehre und der Reihenfolge nach ist“. Und Paul VI. sagte: „Wir haben bereits mit der Promulgation neuer Direktiven begonnen, bestimmte Hindernisse für die Fortentwicklung des Lebens der Kirche sowie für die schrittweise wiedergefundene Brüderlichkeit zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche auszumerzen.“

Die *Mittel* zur Überwindung dieser Hindernisse sahen Papst und Patriarch im Dialog und in der praktischen Zusammenarbeit. Dem theologischen Dialog müsse, so führte Athenagoras aus, der Dialog der Liebe vorausgehen, der intensiviert werden soll. Der theologische Dialog müsse auf die Interpretation des in beiden Kirchen Gemeinsamen sowie auf die Wahrheit ausgerichtet sein. Als anzustrebendes Ziel deutete Athenagoras die gemeinsame Eucharistie an. Der Papst seinerseits sah im verstärkten Bemühen um bessere Zusammenarbeit innerhalb der orthodoxen Kirche „ein weiteres Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes“ im Hinblick auf eine Wiederherstellung der vollen beiderseitigen Gemeinschaft. Positive Zusammenarbeit, deren Formen noch festgelegt werden müßten, sei wichtiger als Diskussionen über die Vergangenheit (vgl. „Osservatore Romano“, 27./28. 10. 67).

Gemeinsames Kommuniqué

Der ökumenische Patriarch hatte während seines Aufenthaltes ein umfangreiches Besuchsprogramm zu bewältigen. Am Freitag trafen Athenagoras und der Papst noch einmal in der Privatbibliothek des letzteren zu einem einstündigen Privatgespräch zusammen. Über den Inhalt des Gespräches wurde nichts bekannt.

Am letzten Tage seines Aufenthaltes fand noch ein kurzer Gedankenaustausch zwischen Paul VI. und Athenagoras I. in der Privatbibliothek des Papstes statt. Anschließend an diese Unterredung verlas Bischof Willebrands eine „Gemeinsame Erklärung“.

Diese wiederholt bereits in den ersten Ansprachen der

beiden Oberhäupter geäußerte Gedanken, bringt aber auch einige konkretere Einzelheiten. Nach der allgemeinen Feststellung über die noch vorhandenen Hindernisse werden einige Grundvoraussetzungen für die Wiederherstellung der vollen Gemeinschaft genannt: Erneuerung der jeweiligen Kirchen und ihrer Glieder, Treue zu den Traditionen der Väter sowie gegenüber den Eingebungen des Heiligen Geistes, vor allem aber die absolute Treue gegenüber dem einen Herrn Jesus Christus bei gegenseitiger Achtung der Tradition des andern. Das beste Mittel, auf diesem Weg voranzukommen, sei selbstlose Zusammenarbeit und gemeinsames Handeln auf pastoralem, sozialem und geistigem Gebiet. Wörtlich heißt es: „Sie [Paul VI. und Athenagoras I.] wünschen, daß regelmäßige und grundlegende Kontakte zwischen katholischen und orthodoxen Seelsorgern zum Wohl ihrer Gläubigen stattfinden können. Die römisch-katholische Kirche und das Ökumenische Patriarchat sind bereit, die konkreten Möglichkeiten einer Lösung der pastoralen Probleme zu untersuchen, vor allem das Problem der Ehen zwischen Katholiken und Orthodoxen. Sie wünschen eine bessere Zusammenarbeit bei den Werken der Nächstenliebe, um den Flüchtlingen und den Leidenden zu helfen und um Gerechtigkeit und Friede in der Welt zu fördern“ („Osservatore Romano“, 29. 10. 67).

Auch die Theologen der beiden Kirchen sollen zusammenarbeiten. Ihnen wird von höchster Stelle jede Unterstützung zugesichert. Vor allem sollen sie sich der Erforschung der Geschichte, der Traditionen der Kirchen, der Patristik und der Liturgie annehmen sowie eine „Darstellung des Evangeliums“ vorantreiben, „welche sowohl der wahren Botschaft des Herrn wie auch den Nöten und Hoffnungen der Welt von heute entspricht. Der Geist, von dem diese Bemühungen beseelt sein müssen, ist ein Geist der Treue zur Wahrheit und des gegenseitigen Verstehens, in dem wirklichen Wunsch, den Groll der Vergangenheit und jede Form geistlicher und geistiger Bevormundung zu vermeiden“ (ebd.). Mit einem Appell an die Mächtigen der Erde und an alle Völker, den „Durst der Menschen nach Gerechtigkeit und Frieden zu stillen“, schließt die Erklärung.

Die Bedeutung dieses Treffens zwischen Papst Paul VI. und Athenagoras I. liegt vor allem darin, daß zum erstenmal in der Geschichte der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel dem Papst der katholischen Kirche in Rom selbst einen Besuch abstattete und er sich vorher die Zustimmung der wichtigsten orthodoxen Balkankirchen gesichert hatte. Damit sprach er nicht nur im eigenen Namen, wenn auch nicht im Namen der Gesamtorthodoxie. Daß aber dieses Treffen überhaupt zustande kam, ist nicht zuletzt auch ein Verdienst Johannes' XXIII., der wohl der eigentliche Initiator dieser Entwicklung ist. Inzwischen ist bekannt geworden, daß Athenagoras im Mai kommenden Jahres Moskau und Tiflis besuchen will. Welche neuen Gesichtspunkte in der ökumenischen Annäherung sich aus dieser Reise ergeben werden, bleibt abzuwarten. Auch hat inzwischen die Synode der Kirche des Königreiches Griechenland sehr positiv zur Begegnung Pauls VI. mit Athenagoras Stellung genommen, die, so heißt es in ihrer Entschließung, den Hoffnungen und Wünschen des Heiligen Synods und seinen Gläubigen entspreche. Die erste Begegnung zwischen den beiden Oberhäuptern war von ihm noch stark kritisiert worden. Die an den römischen Aufenthalt anschließenden Besuche des Ökumenischen Patriarchen beim Weltrat der Kirchen in Genf und beim Erzbischof von Canterbury unterstri-

chen und verstärkten die Bedeutung der ökumenischen Besuchsreise des Patriarchen für die Gesamtökumene. Ihre Auswirkungen auf diese bleiben einstweilen freilich mehr symbolischer Art.

Rom und die Juden

Rolf Hochhuts Drama „Der Stellvertreter“ (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 376 ff.), welches Papst Pius XII. an der Ausrottung von sechs Millionen europäischer Juden eine Mitschuld durch Schweigen unterstellt, hat in aller Welt eine lebhaftige Diskussion und Polemik entfacht. Gewiß hat man auch vor Hochhut positiv oder negativ — manchmal sogar sachlich — zu erforschen gesucht, welches die Haltung Roms, der katholischen Kirche und der Katholiken in den Jahren der Judenverfolgung gewesen ist. Es wird aber heute kaum noch eine Antwort gesucht werden können, die den Vorwurf Hochhuts nicht berücksichtigt. Unter diesem Aspekt ist auch ein jüngerer Beitrag zu diesem Gegenstand, das Buch Pinchas E. Lapidés „Rom und die Juden“ (Herder Freiburg 1967, Originaltitel: *The Last Three Popes and the Jews*) zu verstehen.

Lapidés Position entspricht in den meisten Punkten ganz der Auffassung und Haltung vieler Juden, die während der nationalsozialistischen Verfolgung Beziehung zu kirchlichen Ämtern und Personen pflegten und deren Haltung auch aus eigener Anschauung kannten. Zwar weiß man sehr wohl, welche Schuld die europäische Christenheit an den Judenverfolgungen trägt, aber man wollte und konnte nicht vergessen, daß gerade Pius XII. und der Vatikan in den letzten Kriegsjahren sehr viel und jedenfalls mehr zur Rettung der verfolgten Juden unternommen haben als sonst eine Regierung der demokratischen Staaten. Die Erinnerung an die Vergangenheit, das Unglück und Leid, welches Christen und Kirchen während 16 Jahrhunderten über die Judenheit gebracht haben und selbst noch während der letzten Judenverfolgung brachten, sollte die Dankbarkeit für erwiesene Wohltaten nicht trüben. Mehr noch, die ethischen Probleme, die von Hochhut aufgeworfen wurden, bestehen zwar in ähnlicher Weise auch für das Judentum, sie konnten aber so nicht zu einem jüdischen Anspruch an die Kirche werden. Lapidés sagt dies ganz deutlich: „Wäre ich Katholik, dann hätte ich vielleicht erwartet, daß der Papst als der anerkannte Stellvertreter Christi auf Erden laut und deutlich für die Gerechtigkeit und gegen den Mord gesprochen hätte — ohne Rücksicht auf die Folgen. Doch für mich als Jude sind Kirche und Papsttum menschliche Institutionen, ebenso schwach und fehlbar wie wir alle“ (S. 246).

Lapidés handelt zwar von den drei letzten Päpsten, ein erheblicher Teil des Schlusses ist der Politik der Kirche nach 1945 gewidmet, aber der bedeutendste und sicherlich immer noch aktuellste Teil ist doch der Kirchenpolitik während der nationalsozialistischen Verfolgung gewidmet. Es sind im wesentlichen die folgenden Thesen, die hier vertreten werden:

1. Pius XII. hat alles in seiner Macht Stehende getan, um das Los der europäischen Juden zu mildern. Die Rettung vieler ungarischer, rumänischer, italienischer und zum Teil auch bulgarischer Juden ist unmittelbar auf die Intervention des Papstes zurückzuführen. (Dabei wird immer wieder auch die nur selten gewürdigte, aber doch sehr bedeutende Tätigkeit Roncallis hervorgehoben.) Auch die bedeutenden Rettungsaktionen kirchlicher Stellen in Frankreich, Belgien und Holland sind, wenn nicht auf

unmittelbare Veranlassung, so doch gewiß mit der Billigung Pius' XII. geschehen. Auf diese Weise seien unmittelbar etwa 800 000 Juden gerettet worden, die sonst wahrscheinlich zugrunde gegangen wären.

2. Eine öffentliche Intervention des Papstes oder gar die Exkommunikation Hitlers oder seiner Anhänger hätte nicht nur keinen Erfolg gehabt (das Mittel des Bannes hat sich in der Geschichte immer als untauglich erwiesen). Sie hätte auch den Papst und die Kirche in einem nicht zu verantwortenden Maße gefährdet und Hitler zu noch schlimmeren Repressalien herausgefordert, wie die Ereignisse in Polen und Holland gezeigt haben.

Indem Lapide weitgehend G. Lewi (Die katholische Kirche und das Dritte Reich, München 1965) folgt, wälzt er die Schuld wieder dort hin, wo sie wahrscheinlich zu finden ist, nämlich besonders auf die deutschen Katholiken und den deutschen Episkopat. Der Papst sei über die Verfassung der deutschen Katholiken nur zu gut orientiert gewesen und wußte, daß diese ihm in einer entscheidenden Politik gegen die Nationalsozialisten nicht folgen würden (S. 216 ff.). Lapide übersieht auch keineswegs, daß die Massenvernichtung der Juden psychologisch durch die christliche Predigt vorbereitet und ermöglicht wurde. Er übersieht auch nicht die oft ambivalente Haltung kirchlicher Stellen, die auf der einen Seite einen „christlichen Antisemitismus“ propagierten (wie z. B. „Civiltà cattolica“), während der Papst sich gegen den Rassenantisemitismus aussprach. Sein Urteil wird hier von einer schon in den ersten Kapiteln dargelegten These bestimmt: Fast alle Päpste hätten zwar die Unterdrückung der Juden gutgeheißen, eine Anzahl von ihnen hätte sie jedoch vor der Ausrottung zu schützen gesucht — und dies meistens ohne Erfolg (S. 21 ff.).

Lapides Buch ist ein angemessener Beitrag zu einer Diskussion, die noch ganz und gar nicht zu Ende ist. Der Wert dieses Beitrages besteht nicht zuletzt darin, daß die von Hochhuth verzerrten Proportionen wenigstens zum Teil wieder hergestellt werden. Man kann nicht sagen, daß es Lapide gelungen ist, sie wieder ganz herzustellen, denn da und dort werden in dem Bemühen, Pius XII. wieder ins rechte Licht zu rücken, ganz offensichtlich falsche Akzente gesetzt; denn so, wie dem Papst z. B. kaum eine Schuld für das Verhalten der deutschen und der polnischen Katholiken treffen kann, so wenig ist ihm das Verhalten der französischen, belgischen und holländischen Katholiken gutzuschreiben. Es bestätigt sich hier eben nur, was inzwischen längst bekannt ist, daß dort, wo die Bevölkerung und — soweit vorhanden — die lokalen Behörden zum Schutz der Juden entschlossen waren, auch die Kirchen wesentlich dazu beitragen konnten. In Polen dagegen, um nur ein Beispiel zu nennen, wo die Bevölkerung und auch der katholische Klerus bis zur deutschen Besetzung und danach militante Antisemiten waren, können zwar vereinzelte heroische Akte verzeichnet werden, aber kaum ein organisiertes Bemühen zur Rettung der Juden.

Aus Afrika

Die Situation im Südsudan

Nach der Frühjahrskonferenz der deutschen Bischöfe in Bad Honnef brachte Kardinal Döpfner in einem Brief an Bundeskanzler Kiesinger die Besorgnis der Bischöfe und die Beunruhigung weiter Kreise der Bevölkerung über die Vor-

gänge im Südsudan zum Ausdruck. Das Schreiben vom 16. März 1967 (und nicht vom 13. 3. 67, wie KNA berichtete) schildert die Lage im Südsudan und schließt: „Wir deutschen Bischöfe sind wegen dieser Mißachtung der Menschenrechte und der Religionsfreiheit beunruhigt. Wir teilen die Sorge aller christlichen Kirchen des Staates Kenia: diese haben am 6. März des vergangenen Jahres in ihren Gottesdiensten für die verfolgte Kirche im Sudan gebetet. Im Namen der deutschen Bischöfe bitte ich daher, sehr geehrter Herr Bundeskanzler, die Bundesregierung möge alle ihr möglichen Schritte unternehmen, um der Verletzung der Menschenrechte und der Religionsfreiheit im Sudan ein Ende zu bereiten.“ Dieser Brief ist wohl erst jetzt veröffentlicht worden (KNA-Dokumentation, 4. 10. 67), weil bis Mitte Oktober „außer Telefongesprächen auf unterer Ebene“ keine Reaktion erfolgt war (KNA, 18. 10. 67).

Mangel an Information

Das Schweigen nicht nur der Bundesregierung, die ja zur Zeit keine diplomatischen Beziehungen zum Sudan unterhält, sondern der gesamten Weltöffentlichkeit zu den Ereignissen im Südsudan hat viele Gründe. Die Aufmerksamkeit gilt anderen Krisenherden. Khartum stellt das Ganze als Liquidation einer Separatistenbewegung dar. Bis jetzt hat man noch keine Formel gefunden, wie man sich erfolgreich für die Achtung der Menschenrechte einsetzen kann, ohne der „Einmischung in die inneren Probleme eines Staates“ bezichtigt zu werden. Es ist bedrückend, wie man sich auch im Falle des Bürgerkriegs in Nigeria — und seiner blutigen Rückwirkungen auf die Zivilbevölkerung — in weitem Maße auf reine Berichterstattung beschränkt.

Aber selbst diese ist hinsichtlich der Vorgänge im Südsudan sehr erschwert. Seit Jahren verweigert Khartum Journalisten die Einreise in dieses Gebiet. Keine Abordnung der UN oder des Roten Kreuzes erhielt eine Einreisegenehmigung. Als es im Südsudan Pockenalarm gab, hätte man der WHO (= Weltgesundheitsorganisation) Zutritt gewähren müssen. Man tat es nicht. (Oder haben diese Organisationen noch nie um Einreise gebeten?) Nur eine Delegation von vier Vertretern der (protestantischen) Allafrikanischen Kirchenkonferenz durfte sich im Dezember 1966 bei einem Sudanbesuch drei Tage in einigen größeren Orten des Südens aufhalten. Ständig von Beamten des Innen- und Informationsministeriums umgeben, mußten sie ihre Presseerklärungen nach der Reise vorsichtig abfassen, um ihre Informanten nicht zu gefährden. In einer abschließenden Unterredung mit dem sudanesischen Premierminister machten sie jedoch geltend: 1. das starke Verlangen der Südsudanesen nach größerer verantwortlicher Beteiligung an der Verwaltung ihres Landes; 2. die Notwendigkeit, eine Verfassung auszuarbeiten, die Religionsfreiheit gewährleistet (zur Zeit arbeitet man an einer Verfassung, die religiösen Minderheiten keinerlei Rechte, etwa auf eigene Schulen, einräumt); 3. eine friedfertiger und versöhnlichere Haltung statt militärischer Aktionen zur Lösung der Rebellenfrage; 4. ein Neuüberdenken des „Gesetzes für Missionsgesellschaften“ (s. u.), wodurch es möglich würde, von außen personelle Hilfe zur Festigung der christlichen Führungskräfte zu leisten. In diesem letzten Punkt scheint sich eine positive Entwicklung anzubahnen. Nach einer Meldung aus Nairobi (DIA v. 27. 10. 67, S. 487) hat die Sudanregierung durch ihren Botschafter in Kenia wissen lassen, daß sie die Einreise afrikanischer

Missionare in den Sudan genehmigen würde, alls diese von der Allafrikanischen Kirchenkonferenz empfohlen werde. Die Einreiseformalitäten sollen vereinfacht werden. Allerdings ist dabei nur vom Sudan im allgemeinen die Rede, nicht vom Südsudan im besonderen.

Reichere Informationen brachten Reporter mit, die von Nachbarländern aus heimlich in den Südsudan eindringen. Ihre Berichte klangen schockierend und machten den Ausdruck „Völkermord“ glaubwürdig (vgl. „Stimmen der Zeit“, Juni 1967, S. 417). Ein Bericht des italienischen Fernsehens vom 19. September 1966 rief den sudanesischen Botschafter auf den Plan. Er erhielt zwar nicht die gewünschte Kopie des Films. Man bot ihm aber an, ihn nochmals in einer Sondervorführung sich anzusehen.

Aussagen von Flüchtlingen

Zu den Berichten der Journalisten kommen die Aussagen der Flüchtlinge. In den südlichen Nachbarländern dürften es ungefähr 250 000 sein. 120 000 bis 150 000 in Uganda, etwa 60 000 in der Demokratischen Republik Kongo, gegen 40 000 in der Zentralafrikanischen Republik, 30 000 in Äthiopien und einige Tausend in Kenia. Wahrscheinlich sind auch einige Tausend in den Nordsudan geflohen.

Berichte und Flüchtlingsaussagen sprechen von niedergebrannten Dörfern, von Plünderung und Mord, von Dorfgemeinden, die tief im Urwald leben. Von der afrikanischen Presse übernahm man die Angabe von 500 000 Toten in zehn Jahren.

Auch von Luftangriffen ist die Rede. Sie sind gut bezeugt. Der anglikanische Bischof im Sudan, Oliver C. Allison, berichtet von einem Luftangriff auf Kaji Kaji, das nahe der Grenze zu Uganda liegt (OPD, 21. 10. 65). Eine Leserzuschrift des italienischen Magazins „Vita“ vom 16./22. Februar 1967 macht genaue Angaben. 11 Flugzeuge seien an den Angriffen beteiligt, die gewöhnlich, wie es heißt, vor fünf Uhr morgens, nach zwei Uhr nachmittags und nachts durchgeführt würden. Ziel dieser Luftangriffe sei es, die Bevölkerung aus dem Urwald an die Straßen zu treiben, damit sie den Rebellen keine Unterstützung mehr gewähre. Von einer „Verödung durch zahllose Luftangriffe“ berichtet ein Artikel in der von der deutschen Afrika-Gesellschaft herausgegebenen Zeitschrift „Afrika heute“ (Nr. 4 vom 15. 2. 67, S. 51).

Auch Priester und Seminaristen reisten heimlich durch diese Gebiete. Sie berichten nicht nur von ihrer seelsorglichen Tätigkeit, von Taufen, Gottesdiensten und vom Einsegnen der Ehen, sondern auch von den Leiden der Bevölkerung. Allen tropischen Krankheiten ausgesetzt — „Malaria, Gelbfieber, Tbc und Lepra grassieren“ („Afrika heute“, a. a. O., S. 49) —, mangelhaft ernährt, ohne Kleidung und notdürftig wohnend, leben sie in ständiger Angst vor Übergriffen der Regierungstruppen, die alle Männer als potentielle Rebellen ansehen und sich an Frauen vergreifen. Die Klage, daß es an Salz und Seife fehlt, beweist, wie hier Menschen in den Zustand unmenschlicher Primitivität zurückzufallen drohen. Stammesfehden leben wieder auf. Regierungssoldaten legen sie bei, indem sie die Viehherden wegtreiben. Räuberbanden führen ihren Privatkrieg. Auch die Rebellen fallen der Bevölkerung zur Last. Auf die Frage, ob sie „allwöchentlich Hunderte“ von Zivilisten umbringen lassen, wie Premierminister Mahgoub behauptet, antwortete der Rebellenführer Kwainai: „Das stimmt. Wir können nicht mit zögernden Mitbürgern verhandeln oder diskutieren“

(„Afrika heute“, a. a. O., S. 51). Vor kurzem mußte Joseph Oduho die Leitung der Rebellenbewegung abgeben. Wochen vorher schon hatten ihn die Rebellen unter Arrest gehalten. Wie einig und deshalb wie stark ist eigentlich diese Rebellenbewegung heute noch? Dient sie nicht immer mehr zum Vorwand, um den gesetzlosen Zustand im Südsudan beizubehalten?

Ursachen der Gegensätze

Die Bevölkerung des Sudan ist in rassenkundlicher Hinsicht ein Konglomerat. Doch kann man von den 450 oder mehr Stämmen sagen, daß die acht Millionen im Norden meist arabisiert sind, während im Süden bei den vier Millionen Einwohnern — nach Angaben vor der Massenfucht und dem Massensterben — das negroide Element überwiegt. Diese rassischen, kulturellen und religiösen Gegensätze werden durch die Erinnerung an die Zeit der Sklavenjagd verstärkt. Der Süden hat den Norden stets nur als Eroberer erlebt. Als Großbritannien noch 1929 feststellen mußte, daß der Sklavenhandel weiterging, führte es die Politik der „closed districts“, der geschlossenen Gebiete, ein. Kein Nordsudanese durfte ohne besondere — und selten erteilte — Erlaubnis in den Süden einreisen. Dort sprach man außer den verschiedenen Dialekten Englisch, im Norden Arabisch. Die Gegensätze vertieften sich dadurch. Man darf sie nicht vereinfachend nur auf den Unterschied zwischen Islam und Christentum zurückführen. Von den vier Millionen Südsudanesen sind nur etwa 12,5% Christen, die anderen meist Anhänger der traditionellen Religionen. Die Gegensätze sind primär rassisch-kulturell bedingt und geschichtlich gewachsen. Der Nordsudanese verachtet den „Hinterwäldler“ im Süden, weil er nackt einhergeht, seltsame Götterkulte, Bräuche und abergläubische Praktiken pflegt (vgl. „Afrika heute“, a. a. O., S. 51 f.). Er nennt ihn heute noch „abid“ (= Sklave). Eine internationale Kommission zur Untersuchung einer Meuterei südsudanesischer Truppen kurz vor der Unabhängigkeit des Sudans wies auf die Arroganz der nordsudanesischen Offiziere, Beamten und Kaufleute hin, die im Süden lebten — vollständig von der übrigen Bevölkerung abgesondert. Die Missionsarbeit der christlichen Kirchen ließ im Südsudan eine Schicht Gebildeter heranwachsen. Der islamische Norden wurde dadurch aus seiner ehemaligen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Überlegenheit in den Rückstand gedrängt — oder mußte dies jedenfalls für die Zukunft fürchten. Während man sich im Norden die Einheit des Landes nur unter dem Motto: „Ein Land, eine Sprache, eine Religion“, vorstellen kann, dachte die neue Elite im Süden nicht daran, ihr Christentum zugunsten einer islamisch-arabischen Einheit aufzugeben. Insofern hat wohl notwendigerweise die Missionstätigkeit, die überall mit ihrer Bildungsarbeit in Afrika indirekt Unabhängigkeitsbestrebungen förderte, die Gegensätze weiter vertieft. Von daher ist es zu verstehen, daß sich der Kampf des Nordens um die Einheit des Landes als ausgesprochene Christenfeindlichkeit zeigte.

Christenfeindliche Maßnahmen

Der Kampf gegen die Kirchen stellte sich der Regierung vorgeblich als Aufgabe im Rahmen der Beseitigung aller Reste des Kolonialismus. Eine erste Maßnahme größeren Umfangs war die Verstaatlichung aller Schulen im Jahre 1957. Bald wurden auch der Bau weiterer Kirchen und der Religionsunterricht erschwert. Die ersten Ausweisungen

erfolgten. Da es sich um Verwaltungsmaßnahmen nach Gutdünken der Behörden handelte, gab es keine Einspruchsmöglichkeit. 1962 erließ die Regierung das „Gesetz für die Missionsgesellschaften“ (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 379). Es betraf alle protestantischen Missionsgesellschaften und die katholische Kirche, ohne einen Unterschied zwischen einheimischen und ausländischen Kräften zu machen. Obwohl inzwischen in vielen Punkten gegenstandslos, ist es noch heute gültig. Das Gesetz untersagt jede nicht rein religiöse Tätigkeit. Nur als Beispiel: Missionsbuchhandlungen mußten schließen, selbst Sterbenden durften keine Medikamente abgegeben werden (vgl. „Stimmen der Zeit“, 1967, S. 424). Taufen bedurften behördlicher Genehmigung. Daß man auf vollständige Abdrosselung der Mission zielte, zeigte das Verbot, mit Andersgläubigen über Fragen der Religion zu sprechen. Es kam zu Verhaftungen. Geldstrafen wurden verhängt, die Ausweisungen konnten jetzt durch Gesetzesverfehlungen begründet werden. Die ernstesten Anklagen der Regierung, in einem „Black Book“ zusammengefaßt, ließen auch manche Kreise im Ausland zur Überzeugung kommen, daß in den Vorwürfen gegen die Missionare manches wahr sein müsse. Diese durften sich nicht verteidigen, denn durch das Missionsgesetz war es ihnen verboten, irgend etwas Negatives über den Sudan weiterzuerbreiten. Vielleicht ist es so zu erklären, daß die Kirche bis auf Ausnahmen so lange schwieg — und heute noch schweigt, da noch einige Missionare im Nordsudan tätig sind. Nach der Ausweisung aller Missionskräfte aus dem Südsudan im Frühjahr 1964 wurde die Haltlosigkeit aller „Beweise“ für die Staatsfeindlichkeit der Mission offenkundig (vgl. *The Sudan Black Book — An Answer*, Libreria Artigianelli, Mailand 1964; A. Bonfanti, *Espulsi dal Sudan*, Bologna 1964).

Dschungelkrieg

Mit dem Eingreifen der „Freiheitskämpfer“, die in einem Dschungelkrieg die endgültige Loslösung des Südens erreichen wollten, trat die Auseinandersetzung in ein neues Stadium. Im Frühjahr 1965 schienen die Rebellen das Land unter Kontrolle zu haben, während Regierungstruppen die größeren Orte besetzt hielten. Die Last dieser Auseinandersetzung trägt die Zivilbevölkerung. Die Ausschreitungen der Regierungstruppen erlebten sozusagen einen Höhepunkt im Sommer 1965. Die Zahl von 1420 Toten, darunter Hunderte von Frauen und Kindern, bei einem Massaker in Juba, ist gut bezeugt („America“, 29. 1. 66, S. 172). Wenige Tage später ermordeten Regierungssoldaten in Wau die meisten Gäste einer Hochzeitsfeier. Ein Priester, der gegen Abend an der Feier teilnehmen wollte, konnte sich retten. Er weilte kürzlich in der Bundesrepublik (vgl. „Mariannahill Missionsmagazin“ Nr. 2, Februar 1967, S. 18). Die Geladenen waren meist Gebildete der Mittelschicht. Will man sie ausröten? Die Flucht aller einheimischen anglikanischen Pastoren deutet in diese Richtung. Sie wären geblieben, hätten sie nicht gefürchtet, man wolle die gesamte Elite des Südens ausröten (ÖPD, 21. 10. 65, S. 14). — In diesem Sinn kann man von einer Christenverfolgung reden. Die Christen waren wegen ihrer Schulbildung meist in leitenden Stellungen. Dazu kamen weitere Zeichen eines besonderen Hasses gegen die Christen. Auf katholischer Seite sind fast alle Missionsstationen und Hunderte von Buschkapellen zerstört. Ähnliches wird von den Protestanten berichtet. Zwei Priester wurden ermordet. Die Regie-

rungssoldaten zerschmetterten Kreuze und Statuen, hielten Gastmähler in Kirchen, brachen durch Schüsse Tabernakel auf und aßen die konsekrierten Hostien, zogen sich liturgische Gewänder an, nahmen liturgische Gefäße mit, erschossen mehrfach — einmal bei einem Gottesdienst, ein andermal bei einer Beerdigung — betende Menschen (vgl. „Die katholischen Missionen“ 1965, S. 168—170; 1966, S. 134—136; 1967, S. 129—131). Aber dies ist nur ein Teil der Leiden der Zivilbevölkerung. Ein Bericht des „Daily Telegraph“ aus Nairobi vom 21. März 1967 warnt: „Wenn die Massaker in diesem Ausmaß weitergehen, werden einige Stämme Äquatoriens, besonders südlich der Linie Torit—Juba—Yei, praktisch ausgelöscht werden.“ Das Wort „Völkermord“ dürfte also tatsächlich zutreffen.

Das Problem der Flüchtlinge

Aus der Lage der Dinge wird verständlich, daß die Flüchtlinge trotz wiederholter Aufforderung nicht in ihre Heimat zurückkehren wollen. Derartige Aufforderungen waren seltsamerweise jeweils mit einem Amnestieangebot verbunden, als handle es sich um „Republikflüchtlinge“, wie im Falle des geteilten Deutschlands. In den Nachbarländern aber sind die Flüchtlinge, solange sie im Grenzgebiet wohnen, nicht vor Übergriffen sudanesischer Truppen sicher. Im Sommer 1967 löste ein Einfall sudanesischer Regierungssoldaten in die Zentralafrikanische Republik, bei der sie einige Flüchtlinge töteten und Frauen verschleppten, eine „Flucht der Flüchtlinge“ ins Landesinnere aus. Sie zogen weiter, obwohl sie gerade neue Felder angelegt hatten und die Ernte heranreifte. In Uganda scheinen ugandesischen Truppen im Kampf gegen die Sudanrebellens Waffenhilfe geleistet zu haben. In der Demokratischen Republik Kongo sind die Flüchtlinge zwar in Sicherheit. Aber die Regierung dieses hart getroffenen Landes kann nichts für sie tun. Hilfe kommt von nationalen und internationalen Organisationen der christlichen Konfessionen. Auch die UN leisten Flüchtlingshilfe, ohne sich freilich um die Ursache der Flucht zu kümmern (vgl. dazu die Kritik der „Civiltà Cattolica“, 18. 2. 67, S. 207). Die Flüchtlinge brauchen Wohnung, Nahrung und Arbeit. Die ärztliche Versorgung muß sichergestellt werden. Große Schwierigkeit bereitet die Ein- und Umschulung der Kinder. Sie ist angesichts der Tatsache, daß der Südsudan in bildungsmäßige Primitivität zurückzusinken droht, besonders wichtig. Die Seelsorge unter den Flüchtlingen ist nicht leicht. Mangelnde Sprachkenntnisse der Missionare und verbitterte Verschlossenheit der Flüchtlinge sind die Haupthindernisse. Gehetzt und verarmt, nicht immer gerade gastlich aufgenommen (vgl. „Die katholischen Missionen“ 1967, S. 19), sind sie mißtrauisch und enttäuscht. Ungewiß bleibt, inwieweit unter ihnen kommunistische Agitation betrieben wird und Erfolg hat. Die Rebellen dürften jedenfalls nach Aussage des Christen Joseph Oduho, der sie bis vor kurzem führte, inzwischen ihre ersten Leute zur Partisanenausbildung nach Rotchina geschickt haben (vgl. „Die katholischen Missionen“ 1967, S. 20). Jedenfalls ist es nun der kommunistische Osten, der — aus Propagandagründen — internationale Hilfe und Vermittlung zusagt und damit den Westen in eine schlechte Position drängt.

Und die Zukunft?

In jüngster Zeit gab es Zeichen, die auf das Bestreben der Regierung nach einem Ausgleich mit der Kirche hindeuten.

Aus Anlaß der Einführung des sudanesischen Msgr. Laharaja in sein Amt als Apostolischer Administrator des Vikariats Juba durfte erstmalig wieder, seit der Ausweisung, ein weißer Priester, der Kombonianer P. A. Galli, in den Südsudan reisen. Er vertrat bei der Feier den ebenfalls eingeladenen Bischof Baroni von Khartum, der zur Bischofssynode nach Rom gereist war. Wieviel wiegt diese Geste? Wenn der sudanesischer Bischof Dud von Wau, einziger Bischof im Südsudan, im Frühjahr in Uganda erklärte, die Kirche könne wieder in den Städten ihrer gewöhnlichen Seelsorge nachgehen, so ist hier auf jedes Wort dieser Aussage zu achten. Die Frage nach den „Urwaldchristen“ bleibt unbeantwortet. Von südsudanesischer Seite kann man zuweilen die Klage hören, daß die Sorge um zerstörte Missionsstationen, ausgewiesene Missionare, Behinderung des Apostolats usw. weithin Gehör finde, nicht aber die Sorge um ein Volk, das in Primitivität zurücksinkt. Wir interessierten uns, so sagt man grob gesprochen, mehr für die Geschichte der Kirche als für die Geschichte der Menschen. Dieser Vorwurf wiegt schwer, wenn man ihm etwa den ersten Satz der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ gegenüberstellt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi.“

Unklar ist das Zukunftsbild, das der Sudanregierung vorschwebt. Kürzlich stellte ein sudanesischer Parlamentarier der in Khartum anerkannten südsudanesischen SANU fest, daß die Rebellenbewegung im Süden keine öffentliche Gefahr mehr sei (KNA, 25. 10. 67). Durch das Fehlen der Führungskräfte verschlechtere sich aber die Lage der Kirche immer mehr. Warum sollte sich Khartum weigern, humanitäre Hilfe sachlicher und personeller Natur in den Südsudan einzulassen? Man sollte sie wenigstens anbieten. Europäer suchen gewöhnlich nach einer Erklärung für die mangelnde Solidarität der afrikanischen Staaten in dieser Frage. Von Afrikanern wird als Antwort darauf hingewiesen, daß viele afrikanische Staaten ähnliche Probleme haben und deshalb selbst vom Zerfall bedroht sind, wenn sie anderen föderalistische Lösungen vorschlagen. Sie weisen auf die europäische Verantwortung, die sich aus den willkürlichen Grenzziehungen des Kolonialzeitalters ergibt. Innerhalb der OAU (= Organisation für die afrikanische Einheit) haben die nordafrikanischen Staaten starken Einfluß. Sie sind mit Khartum solidarisch. Eine Lösung muß mit jenen Politikern in Khartum gefunden werden, denen jene militärische „Endlösung“ nicht behagt, die eine Neubesiedlung des Südens von Norden her vorbereiten soll. Die Idee eines unabhängigen „Azania“ (vgl. „Internationales Afrikaforum“, September/Oktober 1967, S. 460—464) dürfte jedoch zur Zeit wenig Aussichten auf Verwirklichung haben.

Ökumenische Nachrichten

**Reformations-
jubiläum
1517—1967**

Jubiläen müssen sein, um die Kontinuität des geistigen Erbes zu wahren. Das geschah vorbildlich bei der Reform des Deuteronomiums. Damals wurde das „Heute“ des Bundesschlusses vom Sinai wirksam bezeugt (5 Mos. 5, 1 ff.). Diese Qualität liturgischer Vergegenwärtigung leisten unsere (auch die katholischen) Jubiläen nicht. Die

Erben der Reformation in Deutschland sind besonders schlimm dran, wie ihre Rückblicke zeigen. Nachdem der 300. Gedenktag der Reformation 1817 in den nationalen Wirbel und der 400. Gedenktag 1917 in die Weißglut des Ersten Weltkriegs geraten war, kurz vor der trügerischen Sprengung der Einkreisung durch die bolschewistische Revolution, mußte eigentlich das 450. Jubiläum besser geraten. Aber das war ein Irrtum. Die Geschichte lastete mit ihren Hypotheken auf den Feiern in der „Lutherstadt“ Wittenberg, die Launen der DDR-Machthaber setzten sich teilweise durch. Ähnlich wie bei der 400-Jahrfeier der Confessio Augustana 1930, als die eigentliche Erneuerung abseits des offiziellen Kirchentums in der theologischen Arbeit eines K. Barth, E. Brunner, Fr. Gogarten und G. Merz geschah, durchbrachen auch diesmal zeichenhafte publizistische Aufsätze zur Rechtfertigungslehre den konformen Trend und sorgten dafür, daß das reformatorische Salz noch würzt. Schließlich fehlte zum erstenmal der Gegner, der „Antichrist“ des Papsttums, den Karl Barth unlängst bei seinem Rombesuch als nicht vorhanden gemeldet hatte. Im Gegenteil, die römisch-katholische Kirche bietet sich dar in statu reformationis und feierte mit.

Erste Leitgedanken

Den offiziellen kirchlichen Feiern, sei es des Lutherischen Weltbundes (LWB) in Lund anlässlich seines 20jährigen Bestehens, sei es der Ökumene in Wittenberg, wurden Leitgedanken als Orientierungshilfe der Öffentlichkeit vorausgeschickt. Landesbischof Hermann Dietzfelbinger, Vorsitzender des Rates der EKD, erinnerte in einer Botschaft daran, daß heute „auch viele römisch-katholische Mitchristen darauf achten, wie wir mit der Botschaft der Reformation umgehen und leben. Zugleich aber sind die ernstesten Fragen nach Gültigkeit und Vollmacht des reformatorischen Zeugnisses nicht zu überhören, die in Kirche und Welt, in Ost und West an uns gerichtet werden.“ Ein wahres Gedenken der Reformation müsse sich auf das Evangelium selber gründen und ihm dienen. Reformation als Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, als Wandlung des Menschenbildes und der Gesellschaft, als soziale Revolution, all dies rechtfertige nicht das Feiern (epd, 18. 10. 67).

Der leitende Bischof der VELKD, Hanns Lilje, stimmte seine Parole „Reformation heute“ zur Eröffnung der Kölner Reformationswoche auf das Thema seiner Predigt vom 31. Oktober in der Marktkirche zu Hannover, das er vorher bereits auf der diesjährigen Tagung des Exekutivkomitees des LWB in Kanada festgelegt hatte (vgl. epd, 23. 10. 67, und „Evangelische Welt“, 1. 11. 67, S. 622—626). Lilje vertrat sehr nachdrücklich die Analogie der Glaubensnot Luthers um den verborgenen Gott und seine Angst vor der Gottesgerechtigkeit, die ihre Lösung in der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade durch den Glauben fand, mit der Existenzangst des modernen Menschen, von Camus und Sartre beschrieben, und mit der „Gott-ist-tot“-Theologie. Darum sei Luthers Botschaft von der Rechtfertigung so aktuell wie je, auch innerhalb der von der Reformation eingeleiteten Säkularisation. Er arbeitete die „anthropologische Konstante“ heraus, die von den Exegeten bestritten wird.

Dennoch hörte man aus manchen Parolen wie etwa der des Generalsekretärs des LWB, André Appel, Genf, heraus, daß die Botschaft Luthers mit ihrem sehr individualistischen Ansatz neu überdacht werden müsse, was von