

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Internationale Arbeitsgemeinschaft für sozial-ökonomische Entwicklung

Ende Oktober 1967 wurde in Köln die erste Generalversammlung der CIDSE (Cooperation Internationale pour le Développement Socio-Economique) unter Vorsitz des Präsidenten Kardinal Alfrink von Utrecht abgehalten. Eine mehr als zweijährige Vorbereitungsarbeit von sieben Gründungsmitgliedern dieser Arbeitsgemeinschaft fand mit der Annahme des Statuts durch die Generalversammlung ihren Abschluß; diese erste Generalversammlung vollzog den Akt der offiziellen Gründung. Zu den aktiven Mitgliedern (mit Stimmrecht) gehören: Australian Catholic Relief (Australien), Bisschoppelijke Vastenactie (Holland), Catholic Relief Services-USCC (Vereinigte Staaten von Amerika), Overseas Headquarters (Genf), Comité Catholique contre la faim et pour le développement (Frankreich), Entraide et Fraternité — Broederlijk delen (Belgien), Fastenopfer der Schweizer Katholiken (Schweiz), Koordinierungsstelle für Entwicklungshilfe des Sekretariats der Österreichischen Bischofskonferenz, Bischöfliches Hilfswerk Misereor. Neben diesen aktiven Mitgliedern sind ordentliche Mitglieder (ohne Stimmrecht) die Bischöfliche Aktion Adveniat und Caritas Internationalis.

Der Aufbau der Organisation

Beim Zusammenschluß dieser Organisationen handelt es sich um eine kirchliche Institution, die sich auf die Hierarchie in den einzelnen Ländern stützt und von Rom anerkannt ist. CIDSE versteht sich als eine autonome Organisation, deren Mitglieder ihren betreffenden Episkopaten unterstehen. Wenn diese Arbeitsgemeinschaft mit nicht-katholischen christlichen oder anderen Organisationen die Zusammenarbeit sucht, tritt sie nicht im Namen der Kirche auf, sondern im Namen der Mitgliederorganisationen. CIDSE erhebt auch keinen Anspruch, eine internationale katholische Organisation zu sein.

Diese Eigendefinition von CIDSE ist für die Abgrenzung zum Auftrag der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax und zum Spezialmandat der Caritas Internationalis erforderlich. Die Päpstliche Kommission Iustitia et Pax orientiert ihre Arbeit nach den vom Apostolischen Stuhl gegebenen Richtlinien: Studium der Entwicklungsprobleme im Hinblick auf die Aktion. Es handelt sich also um eine Studienkommission, die selbst keine Aktionen durchführt. Anders die Caritas Internationalis, die als internationale katholische Organisation nach dem Willen des Heiligen Stuhls alle nationalen und internationalen Organisationen, deren Ziel die Förderung der Wohlfahrt, der sozialen Fürsorge und der Entwicklung in der Welt ist, zusammenfassen und sie auf interkonfessioneller wie auf internationaler Ebene vertreten soll.

Diese Abgrenzung bestimmt den Handlungsrahmen von CIDSE: sie will die Zusammenarbeit zwischen den Mitgliederorganisationen fördern und ihnen Hilfeleistungen gewähren, die die Aktivitäten auf dem Gebiet der sozial-ökonomischen Entwicklung betreffen. CIDSE verrichtet damit einen Dienst im Interesse der nationalen Mitgliederorganisationen, soweit dieser für sie notwendig oder wünschenswert ist. So hat das Sekretariat in Brüssel, das jetzt unter der Leitung von A. Vanistendael, dem

früheren Generalsekretär des Internationalen Bundes Christlicher Gewerkschaften, steht, schon vor der offiziellen Gründung von CIDSE z. B. ein Karteisystem erarbeitet, das hauptsächlich für eine möglichst exakte und schnelle Information zwischen den Mitgliederorganisationen gedacht ist, um auf diese Weise Doppelfinanzierungen zu vermeiden und ein Maximum an technischen und statistischen Daten über die Programme zu erhalten. Weiterhin wurde ein für die Mitgliederorganisationen gemeinsamer Fragebogen erarbeitet, um die Koordinierungsarbeiten zu erleichtern und den Antragstellern Hilfen für eine gründliche Projektvorbereitung zu geben. Neben gemeinsamer Öffentlichkeitsarbeit hat das Sekretariat auf Anregung der Mitglieder begonnen, bedeutende Projekte in Entwicklungsländern gemeinsam durchzuführen.

Für solche Aufgaben bedarf CIDSE der Verbindung zu internationalen nichtkatholischen Organisationen und zu Werken der Kirche, die ebenfalls in den Entwicklungsländern, aber nicht ausschließlich auf dem Sektor der sozial-ökonomischen Entwicklungshilfe arbeiten. So versteht sich der Status einer ordentlichen Mitgliedschaft von Adveniat. Der gleiche Status, aber größere Bedeutung, kommt der Caritas Internationalis zu, die im Namen der Kirche die Beziehungen zu internationalen katholischen und anderen Institutionen, die sich mit der Entwicklungshilfe befassen, zu unterhalten hat. Das schließt jedoch nicht aus, daß CIDSE Beziehungen zu diesen Einrichtungen unterhalten kann, soweit sie im Namen der Mitgliederorganisationen aufgenommen werden.

Der Werdegang

Die ersten Initiativen für einen Zusammenschluß der sozial-ökonomischen Werke in der Welt reichen zurück in das Jahr 1965, als Kardinal Frings, belehrt durch seine Arbeit mit Misereor und seine internationalen Beziehungen, auf eine bessere Zusammenarbeit aller kirchlichen Entwicklungshilfeorganisationen drängte. Bereits im Mai 1965 wurde eine Ad-hoc-Kommission aus Fachleuten einzelner Entwicklungshilfeinstitutionen gebildet, die ein Arbeitspapier zusammenstellte, das als Grundlage für die Zusammenarbeit dienen sollte.

Die Gründe, die zu einer engeren Zusammenarbeit zwangen, waren zunächst die tiefere Einsicht in die Probleme der notleidenden Länder, die Kluft zwischen Arm und Reich sowie die Anliegen der internationalen sozialen Gerechtigkeit, die die Sozialenzykliken und die Konzilsbeschlüsse so sehr betonten. *Populorum progressio* faßt diese Gründe zusammen; viele ihrer Gedanken waren schon im Arbeitspapier dieser Ad-hoc-Kommission ausgesprochen.

Konkret drängten die Erfahrungen der kirchlichen Werke für die sozial-ökonomische Hilfe ebenfalls auf gegenseitigen Gedankenaustausch und Koordination. Die Überzeugung hatte sich weitgehend durchgesetzt, daß nicht vereinzelt, aus der Not des Augenblicks gebotene Hilfe den notleidenden Völkern letztlich nützt, sondern daß nur eine planvolle, das Übel an der Wurzel behebende Strukturhilfe dienlich sein kann. Diese Überzeugung nötigte die nationalen kirchlichen Werke eine gemeinsame handlungsfähige Einheit zu bilden, um eine Rangordnung förderungswürdiger Projekte zu erarbeiten, ge-

meinsame Richtlinien festzulegen und Überschneidungen sowie Doppelfinanzierungen zu verhindern. Es galt finanzielle Investition und personelle Leistungsfähigkeit in den Entwicklungsländern aufeinander abzustimmen. Entsprechend diesen Einsichten sind die Zielsetzungen im Statut der Arbeitsgemeinschaft festgelegt: Betont wird die Notwendigkeit eigener Hilfsaktionen in den Empfängerländern, um den Selbsthilfewillen zu aktivieren und eine wirksame Entwicklungsarbeit zu ermöglichen. Im innerkirchlichen Bereich sollen die Bemühungen zur Aktivierung und Koordinierung verstärkt werden, ohne daß allerdings im einzelnen angegeben wird, wie diese enge innerkirchliche Zusammenarbeit aller Organisationen aussehen soll. Für Missionsorden, Laieninstitutionen und Laienorganisationen, die in den Entwicklungsländern an der Durchführung von Projekten beteiligt sind, soll dieses Gebot der Zusammenarbeit besonders gelten. Zu Werken mit anderen Zielsetzungen und Aktionen, die ihre Tätigkeit in den Entwicklungsländern entfalten, soll ebenfalls der Kontakt gesucht werden.

Abgrenzungen zu verwandten Organisationen

Mit diesem allgemeinen Programm zeigt sich CIDSE offen für die Zusammenarbeit mit allen Einrichtungen der Entwicklungshilfe. Wenn sich die Arbeitsgemeinschaft auch als Zusammenschluß von kirchlichen Einrichtungen versteht und sie primär den Kontakt und die Zusammenarbeit mit gleichartigen kirchlichen Organisationen in den Spenderländern aufnimmt, so richtet sie ebenfalls ihr Interesse auf nichtkirchliche, aber gleichartige Einrichtungen in der Welt. Soweit sie von der Aufgabe und Zielsetzung der einzelnen Werke her Verbindungen auch auf internationaler Ebene herzustellen hat, geschieht dies durch unmittelbaren Kontakt. Soweit internationale Verbindungen der Caritas Internationalis oder der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax oder etwa dem Sekretariat für die Einheit der Christen bei Verhandlungen im Namen der Kirche, z. B. mit dem Weltkirchenrat, vorbehalten sind, geschieht dies im Einvernehmen mit den Repräsentanten der Mitgliederorganisationen von CIDSE. Personelle Verschränkungen durch Mitgliedschaft der Vertreter von CIDSE mit der Caritas Internationalis oder Iustitia et Pax erleichtern auch die sachliche Zusammenarbeit sehr.

Neben dem Willen der Zusammenarbeit von CIDSE mit allen gleichartigen Entwicklungshilfeeinrichtungen sind zwei Schwerpunkte im Statut besonders beachtenswert: Einmal das allen Mitgliedern gemeinsame Konzept für die finanzielle Hilfe an die Entwicklungsländer. Nach diesem Konzept steht der Mensch als Bruder im Mittelpunkt jeder Hilfe, die an den Wurzeln der Not ansetzen, die Ursachen beseitigen möchte, um eine dauerhafte Verbesserung der Lebenslage zu erreichen. Damit ist all den Vorstellungen über Entwicklungshilfe eine Absage erteilt, die den Notleidenden mit Maßnahmen der Fürsorge beikommen wollen, ohne ihren Selbsthilfewillen zu wecken und Aufbaukräfte zu fördern. Wohlverstandene Entwicklungshilfe muß zu möglichst großer Selbstverantwortung anleiten und die soziale Verantwortung wecken. Daher möchten alle Mitglieder von CIDSE das Prinzip der Hilfe zur Selbsthilfe verwirklicht sehen. Dem entspricht die Skala sozial-ökonomischer Maßnahmen auf dem Gebiet der Ernährung, des Gewerbes und des Gesundheitswesens. Berufsbildung und Heranbildung von Führungs-

kräften dürfte in der Dringlichkeit mit den übrigen Maßnahmen parallel gehen.

Zum anderen: wirksame Entwicklungshilfe schließt personellen Dienst ein; sie braucht Sachverständige, Berater, langfristig tätige Fachkräfte und Helfer in ausreichender Zahl. Die kirchlichen Organisationen können die erforderliche Zahl der personellen Kräfte nicht stellen, es sei denn, daß Personalausbildung, Arbeitsbedingungen und Personalverträge anders als bisher gestaltet würden. Insofern ist das Bestreben von CIDSE, die Gründung personeller Dienste auf nationaler und internationaler Ebene anzuregen oder, wenn erfordert, einen eigenen Dienst aufzubauen, zu begrüßen. Dieser katholische personelle Dienst soll aus fachlich geeigneten Entwicklungshelfern bestehen, die bereit sind, sich unter materiellen Opfern (aber bei guter sozialer Sicherung) zu einem mindestens 2- bis 3jährigen Dienst in den Entwicklungsländern zu verpflichten. Ob Aussicht für solchen personellen Dienst unter solchen Voraussetzungen besteht, erscheint zweifelhaft im Hinblick auf die zurückgehenden Zahlen der Entwicklungshelfer. Bei diesen Kräften handelt es sich um relativ junge Männer und Frauen, die nach Vollendung des 21. Lebensjahres für mehrere Jahre Entwicklungshelferdienste tun. Nach dem Wunsch von CIDSE sollen jedoch andere Kreise für den Entwicklungsdienst erschlossen werden. CIDSE denkt an den Aufbau eines internationalen Expertenteams mit fachlich hochrangigen katholischen Persönlichkeiten, die für Leitungsaufgaben insbesondere in Projekten zur Verfügung stehen. Will man aber solche Kräfte gewinnen, müßte man die Arbeitsbedingungen attraktiv gestalten und nicht zuviel auf Idealismus bauen. Die mögliche Gefahr, daß sich Experten nur um des persönlichen Vorteils einschleichen, kann durch besondere Forderungen des persönlichen Engagement noch verringert werden.

Auf dem Sektor der finanziellen Hilfeleistung werden die Beteiligten zu fruchtbarer Zusammenarbeit kommen können, wenn die Vertrauensbasis so breit ist, daß in Offenheit — d. h. nicht auch öffentlich — über die Finanzierungsprogramme und die einzelnen Finanzhilfen gesprochen wird. Bei der Projektfinanzierung wird jedes Werk bemüht sein müssen, Lieblingsideen, die nicht ins Programm passen, aufzugeben und jeden falsch verstandenen Partikularismus im Keim zu ersticken. Beim Grundsatz der Zusammenarbeit auf föderativer Basis gibt jedes Werk zugunsten übergeordneter Gesichtspunkte einen Teil partikulärer Interessen auf. Für den Aufbau personeller Dienste in Spender- und Empfängerländern werden die Mitgliederorganisationen von CIDSE dieses Prinzip besonders zu beherzigen haben.

Zur 150-Jahr-Feier der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen

Am 7. und 8. Dezember 1967 feierte die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Tübingen den 150.

Jahrestag ihres Bestehens. Im Herbst 1817 wurde sie durch den König von Württemberg errichtet, indem er die fünf Jahre zuvor in Ellwangen für den katholischen Bevölkerungsanteil des Landes gegründete „katholische Landesuniversität“ nach Tübingen verlegte. Schnell gewann die der Universität Tübingen eingegliederte „Katholisch-Theologische Fakultät“ bei ihren protestantischen Kollegen Achtung und Anerkennung. Nach und nach errang sie innerhalb der gesamten deutschen Theo-

logie eine führende Stellung, die sie bis in die Gegenwart behaupten konnte. Die sogenannte „Katholische Tübinger Schule“, verstanden als theologisch-wissenschaftliche Richtung, wurde weltbekannt und übte auf die gesamte Theologie und, über sie, auf die Entwicklung der Kirche einen nachhaltigen Einfluß aus. Aus ihr gingen hervorragende Männer, wie die Historiker J. A. Möhler († 1838) und K. J. Hefele († 1893), hervor. Hefele wurde als führender Mann der Opposition auf dem Ersten Vatikanischen Konzil bekannt und unterwarf sich als letzter deutscher Bischof dem Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes. J. E. Kuhn († 1887) setzte die spekulative Linie fort. Aus jüngster Zeit sei nur der Ekklesiologe und Christologe K. Adam († 1966) erwähnt; seine Schriften wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt. (Zur Geschichte der Tübinger Schule vgl. das große Werk von J. R. Geiselman, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Herder, Freiburg 1964.)

Die „Tübinger Theologische Quartalschrift“, 1819 gegründet und wissenschaftliches Organ der Fakultät, zählt zu den ältesten theologischen Fachzeitschriften. Ihr wurde aus Anlaß des 150jährigen Jubiläums der Fakultät die „Tübinger Theologische Reihe“ zur Seite gestellt, deren erster Band gerade erschienen ist: *Theologie im Wandel*, Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817—1967, Erich Wewel Verlag, München und Freiburg 1967. Diese theologisch-wissenschaftliche Reihe soll in zwangloser Folge fortgesetzt werden. Das 759 Seiten umfassende Werk enthält Beiträge von 35 bekannten Theologen, die alle entweder an der Tübinger Fakultät dozierten oder dort studiert haben, und versucht, die ganze Vielfalt des theologischen Denkens heute wiederzugeben. An erster Stelle stehen die geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Themen. Dies ist nicht rein zufällig. Darin wird ein grundlegender theologischer Ansatzpunkt sichtbar, dem sich die „Tübinger Schule“ verpflichtet weiß: die Geschichtsbestimmtheit jedes menschlichen Tuns, auch und vor allem des theologischen Denkens. Von daher versteht sich Theologie wesentlich als Theologie im Wandel, ausgehend von der je vorgegebenen geistigen Situation und, in Einholung des Gegenwartsbezugs der Tradition, hingeordnet auf die stets notwendige Neuaneignung der Glaubenswahrheiten in der jeweiligen Gegenwart. So schreibt z. B. J. Ratzinger in seinem Beitrag „Heilsgeschichte und Eschatologie“ (S. 68—89): „Die Tat Gottes [in der Geschichte] ist gerade in der Objektivität ihres An-sich . . . die wahre Formel der menschlichen Existenz . . . Sie ist auch keine leere Vergangenheit, sondern jenes Perfekt, das deshalb des Menschen wahres Präsens ist, weil es ihm allzeit voraus, stets zugleich seine Verheißung und seine Zukunft bleibt. Und so impliziert sie notwendig jenes ‚Ist‘, das der Glaube alsbald explizierend formulierte: *Jesus ist Christus, Gott ist Mensch, und des Menschen Zukunft heißt darum einssein mit Gott und so einssein mit der Menschheit, die ein einziger endgültiger Mensch sein wird . . . Gott ‚ist‘ Mensch — erst in dieser Formel ist der ganze Ernst der österlichen Realität vollends angenommen und aus einem vorübergehenden Punkt der Geschichte ihre Achse geworden, die uns alle trägt.*“

Auch die übrigen Themen wahren diesen Gegenwarts- und Geschichtsbezug des theologischen Denkens: „Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat“ (R. Reinhardt), „Konzilien-Geschichtsschreibung

im Wandel?“ (K. A. Fink), „Die Wandlung des Gottesbildes“ (G. Hasenhüttl), „Christliches Marx-Verständnis“ (M. Reding), „Katholische Tübinger Exegese rund um die Sündenfallserzählung“ (H. Haag), „Über die Notwendigkeit eines gesamtkirchlichen Grundgesetzes. Vom Wandel der Form des kirchlichen Verfassungsrechts“ (J. Neumann), „Wandel des Seelsorgeverständnisses“ (B. Dreher), „Der Anspruch der industriellen Großstadt an die Pastoraltheologie von heute“ (K. Delahaye), „Zum Problem der Glaubenszustimmung in der religiösen Unterweisung“ (G. Biemer). Unter diesen Themen fehlt selbstverständlich nicht der ökumenische Aspekt, so in den Beiträgen „Katholische Besinnung auf Luthers Rechtfertigungslehre heute“ (H. Küng) und „Der Opfercharakter des Abendmahles im interkonfessionellen Dialog“ (J. Betz). Auch die Verleihung der Ehrendoktorwürde an O. Karrer und Y. M.-J. Congar zeugt vom ökumenischen Bemühen der Fakultät, das auch in der Festrede des Löwener Kirchengeschichtlers Roger Aubert bei der Jubiläumsfeier am 8. Dezember Ausdruck fand.

Die französische Bischofskonferenz in Lourdes

Die vom 8. bis 15. November 1967 in Lourdes tagende französische Bischofskonferenz stand unter dem Leitthema: „Die von den missionarischen Forderungen in Frankreich gestellten aktuellen Fragen.“ Sie diente der religiösen Bestandsaufnahme sowie der Klärung der von der Situation geforderten Maßnahmen. Sie verabschiedete eine Erklärung sowie Richtlinien und Resolutionen (vgl. „Documentation Catholique“, 3. 12. 67). In der Erklärung betonten die Bischöfe ihre Schicksalsgemeinschaft mit dem Menschen und der Welt von heute und ihren Willen, gemäß ihrer Sendung der Welt zu dienen. „Die Schwierigkeiten der apostolischen Arbeit dürfen uns nicht die zahlreichen Zeichen des Wirkens des Heiligen Geistes übersehen lassen“ (a. a. O.). Die Richtlinien und Resolutionen kreisen um vier Schwerpunkte: Priester, Ordensfrauen, Laien und kirchliche Institutionen. Die gleichen Schwerpunkte wiesen die auf der Konferenz gegebenen Situationsberichte auf, die weitgehend auf den Ergebnissen einer großen Umfrage über die religiöse Situation in Frankreich basierten. Drei der sechs Berichte werteten diese Ergebnisse direkt aus.

Frankreichs nachkonziliare Situation

Über die allgemeine Situation der Kirche in Frankreich gab der Erzbischof-Koadjutor von Bordeaux, M. Maziers, einen auffallend nüchternen Bericht: Festgestellt wurde ein tiefgehendes Mißverhältnis zwischen der Kirche und den Arbeitern, eine „Allergie“ des öffentlichen Unterrichts gegenüber der Kirche, die Abneigung der Jugend gegenüber dem Glauben, unangepaßte Pfarr- und Schulstrukturen, die Abwesenheit der Kirche im Bereich der Bevölkerungsverschiebungen, der Technik, der Kranken, Alten und Behinderten, die Doppeldeutigkeit der sakramentalen Riten, die Gefahr des Klerikalismus, schwere Unzulänglichkeiten in der religiösen Erziehung und Ausbildung, unzulängliche theologische Formulierungen, eine mangelnde Vorbereitung des Klerus und die Vernachlässigung der publizistischen Mittel. Im Bereich der Lehre stellt der Weihbischof von Lyon, A. Ancel, einen schwerwiegenden Mangel an Glaubenskenntnissen fest sowie die

Gefahr eines „Neo-Moralismus“, der sich in der sittlichen Abwertung von Liebe und Ehe und in der Sozialmoral äußere (vgl. „Le Monde“, 10. 11. 67; „Informations Catholiques Internationales“, 1. 12. 67).

Die Beratungen über die Situation des Klerus machten das Fehlen eines Leitbildes für den Priester sichtbar. Auch dieser Situationsbericht war bedrückend: „Die durch das Konzil geweckten Hoffnungen schwinden langsam dahin, ein gewisser Skeptizismus gewinnt an Boden, zwischen Priestern und Bischöfen verbreitet sich der Graben“, so zitierte der Berichterstatter, der Erzbischof von Toulouse, L. J. Guyot, den Brief eines Priesters. Gegenüber dieser Situation erfordere die Verwirklichung der vom Konzil aufgestellten theologischen Prinzipien eine sehr schwierige Neu- und Umbesinnung, da diese Prinzipien mit den der früheren Ausbildung zugrunde liegenden nicht übereinstimmen. „Man hat uns früher gelehrt, die Laien zu führen, zu leiten. Heute fordert die Kirche von uns, auf sie zu hören, ihre Kompetenzen zu respektieren, mit ihnen zusammenzuarbeiten“ („Le Monde“, 12./13. 11. 67). Dennoch zeichnen sich langsam die Konturen eines neuen priesterlichen Leitbildes ab, die zukunftsweisend sein können: der Priester steht mitten in der Welt und ist in die Schicksalsgemeinschaft mit den Menschen bis in die alltäglichsten Dinge hinein verflochten. Hier wiederholt sich das grundsätzliche Problem der Kirche in der Welt: der Priester muß mitten in der Welt für die Menschen und ihre Nöte dasein und dennoch die eschatologische Situation der Kirche in seiner Person sichtbar machen. Dies fordert, je mehr die äußeren Unterscheidungsmerkmale zwischen Priester und Laie fallen, eine um so größere Verinnerlichung und eine auf dem personalen Kontakt mit Gott beruhende stets wachsende Spiritualität des Priesters. Dies fordere auch die Ausarbeitung einer Theologie des Priestertums, in der der Priester seinen „Ort“ zwischen Laie und Bischof wirklich erkennen und einnehmen könne.

Zur Situation des Klerus stellte L. J. Guyot auf einer Pressekonferenz einige konkrete Forderungen auf: ständige Erziehung und Weiterbildung des Klerus, Neuordnung der finanziellen und wirtschaftlichen Lage (das heutige System sei „archaisch“, „wenig gerecht“), neue Aufgabenverteilung (einschließlich des interdiözesanen Priesteraustausches), Revision des gegenwärtigen Ernennungssystems („Le Monde“, 12./13. 11. 67; „Témoignage Chrétien“, 16. 11. 67). Zur Priesterausbildung nahm die Bischofskonferenz einstimmig ein pastorales Ausbildungsprogramm an. Dieses Ausbildungsprogramm soll drei Erprobungsstadien umfassen: der zukünftige Priester soll nach zweijährigem Studium eine Erprobungszeit von mindestens einem Jahr absolvieren mit dem dreifachen Ziel: Reifung der Persönlichkeit, Kennenlernen und Erfahren der Lebensbedingungen des heutigen Menschen durch Erlangung einer beruflichen Qualifikation, personale Begegnung mit Christus. Die konkrete Verwirklichung dieser Erprobung richtet sich nach den lokalen und personalen Voraussetzungen und Gegebenheiten. Sie soll durch eine ebenfalls dreiphasige unmittelbare Vorbereitung auf das Apostolat vor dem Subdiakonat oder nach dem Diakonats ergänzt werden: Einführung in das zukünftige Amt, Zusammenarbeit in einem Team von Priestern und Zusammenarbeit mit den Laien.

Obschon der Lebensstil der Bischöfe sich in den letzten Jahren merklich gewandelt habe, so erklärt Guyot weiter, lasse er, verglichen mit den heute anstehenden Forderun-

gen, noch viel zu wünschen übrig. Man müsse in Zukunft stärker unterscheiden zwischen den vom Bischof selbst auszuführenden wesentlichen Aufgaben und jenen, die er an seine Mitarbeiter delegieren könne. Zur Sprache kam auch die Situation der Ordensfrauen, deren Zahl seit 1959 um 8% abgenommen habe.

Der Bericht über das Laienapostolat von J. E. L. Ménager, Bischof von Meaux, wertete die Ergebnisse (2500 Seiten) einer Umfrage aus, an der 54 Bewegungen und 46 Bischöfe teilgenommen hatten und die schon vor dem Weltlaienkongreß angestellt worden war. Über letzteren berichtete zum erstenmal ein Laie, Jean Muret, vor der Vollversammlung der Bischöfe. In der Diskussion wurde festgestellt, daß der Begriff der „Katholischen Aktion“ erweitert werden müsse. Apostolische Verantwortung trage der Christ kraft der Taufe und Firmung. Der Begriff des „Mandats“ wurde übergangen. Eine Reihe von Bischöfen plädierte dafür, die Formulierung des Laiendekrets „unter der Oberleitung der Hierarchie“ (Art. 20) durch „in Gemeinschaft mit der Hierarchie“ zu ersetzen. In der Frage des Laienapostolats gehe es in erster Linie nicht darum, in eine Organisation einzutreten, sondern um die christliche Existenz in der Welt. So wurde auch in der entsprechenden Resolution der „Katholischen Aktion“ jede „Ausschließlichkeit“ und jedes „Monopol“ abgesprochen. Weiterhin wurde der Gedanke eines Dialogs zwischen Theologen, Bischöfen und Laien geäußert, eine Art „Konzil aller apostolischen Kräfte“ einzuberufen, dem einige Bischöfe positiv gegenüberstanden.

Institution und missionarische Aufgabe

Einen weiteren Schwerpunkt der Diskussion bildete das Problem der kirchlichen Institutionen. Hierbei handele es sich nicht darum, daß ihre theoretische Legitimation bestritten werde, sondern um ihre durchaus anfechtbare Opportunität in einem bestimmten Land, unter bestimmten Verhältnissen und in einem gegebenen Bereich. Der Bericht, von Kardinal A. Ch. Renard, dem neuen Erzbischof von Lyon, verlesen, basierte nicht auf einer soziologischen Untersuchung. Die Kernfrage lautete hier: In welchem Umfang und unter welchen Bedingungen dienen die kirchlichen Institutionen heute noch der missionarischen Aufgabe der Kirche? Welche Institutionen können bzw. müßten umgewandelt, begünstigt, abgebaut bzw. neu errichtet werden? Die Diskussion hierüber müsse in den nächsten Monaten und Jahren fortgesetzt und Kriterien aufgestellt werden, denen die kirchlichen Institutionen entsprechen müssen, um für das Evangelium zeugnisfähig zu werden und um die vom Zweiten Vatikanischen Konzil geforderte geistliche Erneuerung (Selbstlosigkeit, Offenheit, Sorge um die am meisten Benachteiligten) durchzuführen.

Sehr großzügig stellte das bischöfliche Presseamt den Journalisten die Texte der Berichte bereits einige Tage zuvor zur Verfügung. Tägliche Pressekonferenzen hielten diese auf dem laufenden. Auf der Konferenz gab P. Rougé, Bischof von Nîmes, das Projekt eines Ausbildungsinstituts für Seminarleiter bekannt, das in Verbindung mit der römischen Seminarkongregation aufgrund der Vorschläge der Bischofssynode (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 583) errichtet werden soll. Zur Situation über den ständigen Diakonats hielt es das französische Nationalkomitee für den Diakonats für notwendig, einige vornehmlich verheiratete Männer zum

Diakon zu weihen. Zwanzig Diözesen hätten bereits einen Priester für eine erste Aussonderung der Kandidaten beauftragt.

„Le Monde“ bemerkt kritisch, man hätte mehr Laien zur Bischofskonferenz hinzuziehen sollen, wenn man schon den Dialog und die Zusammenarbeit mit ihnen anstrebe. Ein erster Anfang, so anerkennenswert er auch sei, sei zwar mit dem Vortrag eines Laien auf der Konferenz gemacht, doch dies genüge nicht. Auch habe die Predigt in der über das Fernsehen übertragenen Meßfeier den „missionarischen Forderungen“ des Publikums wenig entsprochen. Dennoch hat sich die französische Bischofskonferenz ernsthaft, ohne vorgefaßte Schemata und ohne Schönfärberei mit der Situation auseinandergesetzt, auf die freilich erst noch die richtige Antwort gegeben werden muß.

Experimente mit Liturgie und Pfarrstruktur in den Vereinigten Staaten

Unter den US-amerikanischen Katholiken sind Auseinandersetzungen über Fragen der Neugestaltung von Liturgie und Gemeindestruktur im Gange,

die in vergleichbarer Größenordnung nur noch aus Holland bekannt sind. Eine extreme Stellung nimmt dabei die Traditionalistenbewegung des suspendierten Priesters Gomma A. de Pauw ein, die im September letzten Jahres dem Papst in einem Ultimatum den Abfall androhte, wenn er nicht innerhalb eines Monats für die USA den lateinischen Ritus wiederherstelle. Als Stärkung des loyalen konservativen Katholizismus, der auch in der Hierarchie einflußreiche Befürworter besitzt, wird sich nun auch die Una-Voce-Bewegung geltend machen können, die besonders auch für die Beibehaltung des Lateinischen als Liturgiesprache eintritt und die seit Oktober 1967 in den USA als dem fünfzehnten Land vertreten ist. Auch die liturgischen Neuerungen, vor allem die von den sanktionierten Normen abweichenden Experimente bei Eucharistiefiern, begegnen bei der Hierarchie und im Kirchenvolk teils strikter Ablehnung, teils vorsichtiger Zurückhaltung, teils aber auch stürmischem, nicht immer reflektiertem Enthusiasmus.

Tieferliegende Problematik

Hinter diesen Auseinandersetzungen, die zunächst nur als Überkonzentration auf die Liturgie erscheinen mögen, werden allerdings auch Konflikte deutlich, die die Autorität kanonischer Vorschriften, das Verhältnis von Hierarchie und Priestern beziehungsweise Laien und schließlich auch dogmatische Fragen betreffen. Das Anliegen ist offenbar nicht nur der Liturgievollzug, vielmehr werden auch kontroverstheologische Fragen wie die Bedeutung der Realpräsenz in die Auseinandersetzungen einbezogen. Deshalb trifft die Erklärung, demokratische Traditionen der Amerikaner stießen gegenwärtig mit der noch verwurzelten autoritären Grundhaltung mancher Bischöfe der Vereinigten Staaten zusammen, wohl nur einen, wenn auch gewiß wichtigen Teilaspekt.

In fast allen Diözesen begegnet man liturgisch engagierten Gruppen, deren spezifisches Merkmal ist ihr Verzicht auf das „territoriale Prinzip“ der Pfarrei. Diese Gemeinden bezeichnen sich als „floating parishes“, als Pfarreien ohne feste Grenzen. Manche sind, je nach der Orientierung des zuständigen Bischofs und dem Charakter der angestrebten Neuerungen, ad experimentum zugelassen, andere versuchen durch vorsichtiges Umgehen kirchenrechtlicher Vor-

schriften zumindest ihren halblegalen Status zu behalten, andere wiederum wurden von amtlicher Seite gemäßregelt. Daß in einigen Fällen sogar Priester suspendiert wurden, hat offenbar nicht nur mit dem liturgischen Überschwang zu tun, sondern dieser hat dem Bischof als Anlaß gedient, um gegen eine kontroverse theologische Einstellung vorzugehen (vgl. „Commonweal“, 13. 10. 67, S. 42). Bezeichnend für diese „pfarrfreien“ Gemeinden und ihre Geistlichen ist das gleichzeitige Engagement in sozialen und politischen Fragen ihres Landes, vor allem im Vietnamkrieg und der Rassenfrage, wobei schwärmerische Elemente, ebenso wie auf liturgischem Gebiet, nicht zu verkennen sind.

Bischof Victor J. Reed von Oklahoma City hat im letzten Jahr die „Community of John XXIII“ ad experimentum zugelassen. Der Erfolg der etwa 90 Erwachsene und insgesamt etwa 300 Mitglieder zählenden Gemeinschaft hat den Bischof veranlaßt, nun auch in Tulsa eine zweite „floating parish“ einrichten zu lassen. William Nerin, der für die Gemeinschaft in Oklahoma City freigestellte Geistliche, erklärt das Anliegen: Es bedürfe einer großen Vielfalt verschieden strukturierter Gemeinden, um den unterschiedlichen Bedürfnissen der Menschen entsprechen zu können. Die Pfarrei müsse von „persönlichen Beziehungen“ der Gläubigen getragen sein. Der sonntägliche Gottesdienst, jeweils in einer Schule, beginnt mit einer Aussprache über Pfarrangelegenheiten, über aktuelle innen- und außenpolitische Themen, die katholische Schulerziehung oder auch religiöse Themen. Während dieser Zeit nehmen die Kinder an einer Katechismusstunde teil. Anschließend wird die Messe gefeiert, bei der sich ein Dialog zwischen Priester und Gläubigen über den Inhalt von Epistel und Evangelium entwickelt. Die nationale Bischofskonferenz wurde inzwischen um die Erlaubnis für liturgische Experimente ersucht. Um über Erfolg oder Mißerfolg solcher Gemeinschaften entscheiden zu können, hält Nerin eine längere Phase des Experimentierens für nötig.

Widerstände

Negativere Erfahrungen werden aus anderen Diözesen berichtet. Bischof George W. Ahr von Trenton in New Jersey hat einen Priester suspendiert, der seit über einem Jahr mit einer Gemeinde von etwa 20 Erwachsenen improvisierte Liturgiefiern abhielt, bei denen Wechselgespräche, spontane Gebete, Predigten in Dialogform eingeführt wurden. Vor allem wurde beanstandet, daß die Wandlungsworte schon vor der allgemeinen Einführung des muttersprachlichen Kanons am 22. Oktober 1967 (vgl. NC News Service, 27. 9. 67, und „The National Catholic Reporter“, 11. 10. 67) in englischer Sprache verwendet wurden, daß für die Konsekration Brot und Wein aus Selbstbedienungsläden besorgt und die Kommunion in beiden Gestalten ausgeteilt wurde.

Bischof Fulton J. Sheen von Rochester hat einer Gruppe von 40 Laien die Erlaubnis für eine „experimentelle“ Pfarrei verweigert. Trotzdem treffen sich die Anhänger weiterhin mit einem Priester. Nach den Worten des Geistlichen möchte diese Gruppe „ganz einfach eine authentische christliche Gemeinde in einem kleinen Maßstab bilden und schließlich der Messe ihre wahre Bedeutung zurückgeben“.

Weiteren Kreisen bekannt geworden sind vor allem die Auseinandersetzungen zwischen Kardinal Patrick L.

O'Boyle von Washington und einer The People genannten Gruppe. Diese Gemeinschaft von über 400 Laien und etwa 20 Priestern hatte sich vor etwa einem Jahr gebildet, als Vorschläge zur liturgischen Erneuerung in der Erzdiözese abgelehnt worden waren. Sie feierten bislang ihre Sonntagsmessen an verschiedenen Örtlichkeiten, unter anderen in einem Heim zur Rehabilitation von Alkoholikern, das von ihnen gefördert wird. The People, deren Angehörige zum Teil recht einflußreiche Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens sind, wurde vom Kardinal Mitte September aufgefordert, die Experimente zu beenden, vor allem mit dem Hinweis auf ihre unkonventionelle Gemeindestruktur (vgl. „The National Catholic Reporter“, 27. 9. 67). Die Maßnahme des Kardinals wird allerdings damit in Zusammenhang gebracht, daß die örtliche Presse durch ihre Publikationen der experimentierenden Gemeinde einen großen Zulauf verschafft hat (vgl. „America“, 14. 10. 67, S. 405). Während die Anhänger von The People geltend machten, es sei nichts Unkanonisches geschehen, berief sich der Kardinal auf die ausschließliche Autorität der Hierarchie in Fragen der Liturgiereform und der Neuerungen in der Pfarrstruktur. Er könne keine Bestrebungen dulden, die zu einer Schwächung der Pfarrei als der „normalen und primären Gemeinschaft innerhalb der Kirche zur Rettung der Seelen“ führen müßten. Die Erneuerung der Liturgie selbst sei in Frage gestellt, wenn gewisse Individuen oder Gruppen persönliche Geschmacksrichtungen zur Basis machten. The People antwortete jedoch, in Washington könne von einer Erneuerung im Sinne des Konzils überhaupt nicht die Rede sein und darin sei auch eine Ursache zu sehen, daß zahlreiche Priester und Laien die Kirche verließen. Erneut nahm der Kardinal in seinem Diözesanblatt Stellung, wobei seine eigentliche Sorge zum Ausdruck kam: die Liturgie dürfe nicht zu einer Befriedigung emotionaler Bedürfnisse herabgewürdigt werden, sie müsse vielmehr „auf Gott zentriert“ bleiben (vgl. „The National Catholic Reporter“, 11. 10. 67).

Eine Zeit für Neuschöpfungen

Kardinal O'Boyle hat eine Liste von acht Direktiven veröffentlicht, in der allen Priestern die suspensio a divinis angedroht wird, wenn sie sich bei der Meßfeier von den Normen entfernen, die bezüglich der erlaubten Örtlichkeiten, der Kleidung, der Texte, der Gesten und der verwendeten Musikinstrumente bestehen. Die teils recht restriktiven Vorschriften haben sich auch in einem Katalog von Verfehlungen niedergeschlagen, deren The People beschuldigt wurde (vgl. „The National Catholic Reporter“, 18. 10. 67). Unter die „flagranten Verletzungen“ wurden nicht nur respekt- und disziplinlose Meßfeiern gezählt (die von The People bestritten werden), sondern auch der exegetische Gehalt der Predigten und selbst die Tatsache, daß „das Große Amen acht- bis zehnmal gesungen wurde, unterbrochen von einem oder mehreren Alleluja“.

Die Wochenzeitschrift „Commonweal“ ist in letzter Zeit in Leitartikeln und größeren Beiträgen für erweiterte, aber kontrollierte Experimente eingetreten (vgl. vor allem die Ausgabe vom 25. 10. 67). Nur durch Versuche, die allerdings auch Irrwege einschlossen, ließe sich eine künftige Neugestaltung vorbereiten. Auf der jährlich stattfindenden Liturgiekonferenz der amerikanischen Katholiken, die im Herbst dieses Jahres in Kansas City unter dem Thema „Experimente in der Gemeinde“ abgehalten

wurde, trat der erhebliche Abstand „zwischen konziliaren Äußerungen und Pfarrwirklichkeit“ (so ein lutherischer Teilnehmer) zutage (vgl. „Commonweal“, 22. 9. 67, S. 565). Der Liturgierat der Erzdiözese Philadelphia empfahl im Oktober für seine Diözese die Freistellung einiger Priester zu liturgischen Experimenten und die Einrichtung einer Beratungsgruppe für die Erneuerungsbestrebungen in den Pfarreien.

Eine sehr aufgeschlossene Haltung zeigte vor kurzem auch der Erzbischof Paul J. Hallinan von Atlanta, der gleichzeitig auch Vorsitzender der Liturgiekommission der US-amerikanischen Bischofskonferenz ist. In einem Aufsatz („Commonweal“, 13. 10. 67, S. 47) nahm er zur Gesamtproblematik der liturgischen Erneuerung in den USA Stellung. Es ließe sich noch nicht entscheiden, ob sich die neuen Strömungen „aus ernsthaften, phantasievollen Priestern und Laien zusammensetzen“ oder aus „Schaumachern und Neuigkeitssuchern“. Der Geist dieses „Wildwuchses“ sei gewiß der Liturgiekonstitution entsprungen, und es sei durchaus möglich, daß sich in den experimentierenden Gruppen die „rechtmäßigen Erben“ jener Pioniere befänden, die man vor dem Konzil noch zu Unrecht beargwöhnt habe. Obwohl das Konzil die Bischöfe mit den notwendigen Änderungen beauftragt habe, wollten Priester und Laien verständlicherweise mitarbeiten. Es sei aber unzutreffend zu behaupten, daß „die Bischöfe und die Kurie den Widerstand darstellen und daß junge Priester, Schwestern und Laien immer die Ungeduldigen sind“. Die unterschiedlichen Tendenzen zeigten sich auf allen Ebenen der Kirche. Obwohl auch Hallinan vor den Übertreibungen warnt, ist er der Überzeugung, daß es „heute zuviel Offizielles und Vorgeschiedenes und zuwenig Spontanes“ gebe. Eine gewisse Unruhe sei stets vonnöten, und das Konzil habe eine historische Wende gebracht mit dem Grundsatz, daß die Liturgie für den Menschen da sei, nicht der Mensch für die Liturgie. Hier zeigt sich ein deutlicher Unterschied zur Einstellung Kardinal O'Boyles. Auch ohne die extremen Erscheinungen ergibt sich aus diesem Gegensatz eine natürliche Spannung.

Um zukunftssträchtige Möglichkeiten entdecken und erproben zu können, empfiehlt Erzbischof Hallinan Experimentierzentren zunächst an geeigneten Universitäten, die von Liturgiewissenschaftlern und anderen Theologen geleitet werden könnten. Um auf Diözesanebene eine Erfahrungsbasis zu ermöglichen, sollten ferner die Bischöfe zuverlässige Gruppen zu Experimenten autorisieren. Eine „Anarchie am Altar“ sei kein wünschenswertes Ziel, „Ordnung, Kontinuität und Führung“ müßten auch weiterhin bestehen. Die „Zentripetalkraft einer jeden Institution“ wirke auch in der Kirche dahin, daß sich die Führer zunächst um die Bewahrung des status quo bemühten. Man müsse auch ihnen Zeit lassen zur Änderung, Anpassung und schließlich zur Neuschaffung. „Tausende, die die Kirche lieben, sind überzeugt, daß jetzt dafür die Zeit ist.“

Ein Anklagebrief brasilianischer Geistlicher

Der Centro Intercultural de Documentación in Cuernavaca, Mexiko, hat den portugiesischen Wortlaut eines umfangreichen Briefes veröffentlicht (CIDOC Doc. 67/46), den etwa 300 brasilianische Priester an ihre Bischöfe gerichtet hatten. Bereits am 24. Oktober 1967 hatte die Tageszeitung „Ultima Hora“ von Rio de Janeiro das Schreiben auf der ersten Seite gebracht, nachdem die französische Zeitschrift „In-

formations catholiques internationales“, die auch in Mexiko in einer spanischen Ausgabe erscheint, den Inhalt des Briefes kurz resümiert und in einem Leitartikel dazu positiv Stellung genommen hatte. Das Schreiben war im August 1967 verfaßt und um den 10. Oktober der Bischofskonferenz zugeleitet worden, also vor der Veröffentlichung in der Presse. Mehrere hundert Priester haben sich nachträglich mit dem Schreiben solidarisch erklärt. Bischof José Gonçalves da Costa, der Sekretär der brasilianischen Bischofskonferenz, bestätigte am 26. Oktober die Existenz dieses Briefes. Allerdings waren zum Zeitpunkt der Veröffentlichung in der Tagespresse noch nicht alle Bischöfe über das Schreiben informiert (vgl. NC News Service, 27. 10. 67).

Zum Jahr des Glaubens

Das Schreiben enthält aufschlußreiche Tatsachen über die Verhältnisse in Brasilien. Die Verkündigung des Glaubensjahres, heißt es einleitend, sei der Anlaß für diesen Brief, mit dem die Unterzeichneten das Denken vieler brasilianischer Priester zu repräsentieren glauben. „Ehrlich, wir halten es nicht für möglich, (das Jahr des Glaubens) loyal zu leben und zu verkünden, ohne Ihnen (den Bischöfen) im Geist des Dialogs und auf der Suche nach der Wahrheit einige Tatsachen mitzuteilen, die uns, die wir auch Erzieher im Glauben und Zeugen des Glaubens sind, Anlaß zu großen Sorgen geben.“ Brasilien sei nicht mehr das „christliche Land“, wie man zu sagen gewohnt sei. Das brasilianische Volk werde „gemordet“ und „beraubt“. Als erste Begründung nennt das Schreiben die „Kindersterblichkeit, die alarmierende Proportionen annimmt“: Von 1000 Neugeborenen sterben 150 im ersten Lebensjahr. Ferner fehle es einem Drittel des Volkes, vor allem im Nordosten des Landes, an ausreichender Nahrung. Millionen Brasilianer verfügten über knapp 1700 Tageskalorien (für eine normale Lebensführung und Arbeitsleistung sind 2700 nötig). Das Schreiben führt die Ergebnisse zahlreicher Untersuchungen von Wirtschaftsinstituten an, nach denen sich allein im Jahre 1966 die Lebenshaltungskosten in zahlreichen Städten um mehr als 40 Prozent erhöht haben. Die zehn wichtigsten Nahrungsmittel wurden nach dem Schreiben von Januar bis September 1966 um insgesamt 70 Prozent teurer: Brot beispielsweise um 96 Prozent, Fleisch um 94 Prozent, Reis um 80 Prozent, Bohnen um 67 Prozent. Tausende von Brasilianern sind arbeitslos, und „ein Großteil der Landbevölkerung erhält nicht einmal den Mindestlohn; soweit er in Naturalien ausgezahlt wird, entspricht das nicht dem verdienten Lohn“. Gegenüber den genannten Teuerungen habe sich das Mindesteinkommen im Jahr 1967 nur um knapp 25 Prozent erhöht. Tausende müßten unter diesen elenden Bedingungen arbeiten. „Sie nehmen Überstunden an, um mehr zu verdienen. Sie arbeiten am Sonntag, um mehr zu verdienen. Sie nehmen Ungerechtigkeiten, Demütigungen hin, um den Arbeitsplatz nicht zu verlieren...“

Das Schreiben begründet die Beschuldigungen von „Mord“ und „Beraubung“ mit einer einfachen Aufstellung der Staatsausgaben. Demnach wurden für den militärischen Bereich im Jahre 1967 1,231 Billionen alte Cruzeiros veranschlagt, das ist die doppelte Summe der Ausgaben für Erziehung und mehr als das Fünffache der Aufwendungen für Volksgesundheit. Vergleichbares, so schreiben die Priester, geschehe auf Weltebene: anstelle

der Rüstungsausgaben könnten Millionen von Kindern eingeschult werden. Auch die Besteuerung in Brasilien sei von Ungerechtigkeiten gekennzeichnet, wovon besonders die ländlichen Zonen betroffen seien. Im Außenhandel sei Lateinamerika als Kontinent das Opfer wirtschaftlicher Ungerechtigkeiten. Das Schreiben wendet sich gegen einen zu erwartenden Einwand: „Das sind Fragen, die in der Verantwortlichkeit der Unternehmen, der Gewerkschaften, der öffentlichen Gewalt liegen. Die Kirche darf den religiösen Sektor nicht verlassen.“ Demgegenüber fragen die Priester ihre Bischöfe: „Handelt es sich nicht auch um ein religiöses Problem, um ein Problem des Glaubens?“ Das Leben sei ein Geschenk Gottes und deshalb habe jeder ein Anrecht darauf. „Alle, auch und vor allem die Tausende von Arbeitslosen.“ Auch für sie gelte das Recht auf Nahrung, Gesundheit und Bildung. Wie aber beachte man in Brasilien das Gebot zum Schutze des Lebens? „Die Situation der Kindersterblichkeit, die Beraubung und Ausbeutung, enthüllen sie die Existenz des Glaubens an den Wert einer jeden Person?“ Das Schreiben fragt weiter: „Unsere eigenen Unterlassungen, die der Priester und Bischöfe, haben sie nicht beigetragen zu diesem Glaubensschwund?“ Der Klerus sei sich zuwenig der Relevanz des Evangeliums im Bereich der sozialen Gerechtigkeit bewußt. „Warum werden aktive Christen häufig als subversive und kommunistische Elemente bezeichnet? Und das von Personen, die in der Kirche große Autorität besitzen.“

Kirchlicher und gesellschaftlicher Paternalismus

Die Einstellung bedeutender Vertreter der Hierarchie sei von einem Paternalismus gekennzeichnet, der die Probleme der sozialen Gerechtigkeit als Anliegen der Nächstenliebe betrachte. Es sei illusorisch, einige Individualfälle durch barmherzige Gesten lindern zu wollen, während große Teile der Bevölkerung brutal ausgebeutet würden. Die Kirche müsse sich aus den Bindungen an die ökonomischen Mächte befreien, dazu bedürfe es aber vor allem der Vorbereitung der Priester, die die Dimensionen dieser Problematik nicht einzuschätzen vermöchten. „Es ist unmöglich“, heißt es in einer weiteren Anklage an die Kirche, „die Ausbeutung volkstümlicher Andachtsübungen zu verbergen.“ Immer noch würden in zahlreichen Kirchen Bildchen der Heiligen Rita von Cássia, der Schutzheiligen des Landes, verkauft, auf denen „die unmöglichsten Wunder versprochen werden“. Die gleiche „religiöse Ausbeutung“ geschehe auf dem Sektor der Sakralbauten, für den im Vergleich zum Wohnungsbau ungeheure Summen für Luxusausstattungen nach bürgerlichen Maßstäben verwendet würden. Die meisten Geistlichen verstärkten die „betont fatalistische und konformistische“ Grundhaltung des Volkes, indem sie alle Vorkommnisse und Zustände als den Willen Gottes interpretierten. „Diese ganze Kommerzialisierung und Sakramentalisierung ist möglich, weil ‚die Frommen‘ die Handlungsweise Gottes mit den Menschen nicht verstehen.“ Der christliche Gott sei kein paternalistischer Gott, das Evangelium besäße eine große befreiende Wirkung.

Die Priester hätten eine falsche Vorstellung davon, was es bedeute, nicht von der Welt zu sein. Viele hätten es als eine soziale Isolierung ausgelegt. In der Praxis seien sie dem bürgerlichen Stand viel näher als den Arbeiterschichten und sie nähmen nur am Leben der ersten An-

teil. Das gleiche gelte für den Bereich des Glaubens: nur zum katholischen Milieu bestünden Verbindungen, die Beziehungen zu anderen Schichten seien nur „oberflächliche Kontakte“. Das Leben der meisten Brasilianer werde bestimmt von den Sorgen um die Erhaltung der Familie, um die Arbeitsstelle, das Einkommen, die Gesundheit und die Erziehung der Kinder. Da für die Priester diese Abhängigkeiten nicht bestünden, seien sie den Problemen der meisten Menschen entfremdet. „Ist das nicht der Grund, warum wir so friedlich die Gewalt, die Unterdrückung, die Kriegsatmosphäre und schließlich den Feudalismus und Kapitalismus in unserem Land hinnehmen?“

„Gefangene der Maschinerie“

Der Priester trete fast ausschließlich im kultischen Bereich hervor, vor allem bei der Sakramentenspendung. Die „pastorale Maschinerie“ mache ihn zu einem „Gefangenen“. Die gesamte religiöse Unterweisung, sowohl für Priester als auch für die Laien, gehe stets von innerhalb der Theologie aus. „Man beginnt nie bei den Problemen des Lebens und den geistigen Bedürfnissen des Menschen.“ Die Theologie sei viel zu wenig in den Alltagsfragen verankert. Es bestünden kaum Chancen, den Arbeitern das Mysterium der Arbeit zu erklären. „Wenn wir die christliche Gemeinde zusammenschließen, dann reden wir praktisch nie vom irdischen Leben, wir vertiefen praktisch nie die menschlichen Angelegenheiten im Geiste des Evangeliums.“ Die letzten beiden Bischofskonferenzen seien ein Beispiel dafür, „wie wenig die Kirche in das Alltagsleben der Menschen in der Welt von heute eindringt“. Die Erklärung von Aparecida, auf der die Grundlinien für das Glaubensjahr festgelegt wurden, mache das deutlich. „Sind die Eucharistie, die Erbsünde, die Unbefleckte Empfängnis in der Terminologie und in dem Geist, in dem sie vorgetragen wurden, wirklich die großen Probleme des Glaubens heute in Brasilien? Ehrlich, wir glauben es nicht.“

Es fehle an Zusammenarbeit und Absprache des Bischofs mit seinen Priestern, heißt es weiter, vor allem für die in den Parlamenten zu behandelnden Fragen. „Viele Priester möchten sprechen, aber es bestehen weder die Möglichkeit noch die völlige Freiheit.“ Der Episkopat übernehme einfach die Weisungen aus Rom, anstatt sich in Eigenverantwortung den Notwendigkeiten der brasilianischen Kirche anzupassen. Die Priester sollten es als Hauptverpflichtung ansehen, die Menschen „zu evangelisieren“, nicht „zu sakramentalisieren“. Die konkrete menschliche Situation müsse den Ausgangspunkt darstellen. So habe Christus selbst sich verhalten, die „besten missionarischen Traditionen“ der Kirche seien davon bestimmt ebenso wie die Konzilsaussagen. Die brasilianische Realität verlange deshalb von den Bischöfen eine mehr „prophetische“ Einstellung den Problemen gegenüber. „Wir halten es für unser Recht und unsere Pflicht, auf die Zeichen des Bösen und der Sünde in den Tatsachen der Lohnungsgerechtigkeiten, der Vorenthaltung des täglichen Brotes, der Ausbeutung des Volkes und der Nation, der Unterdrückung der Freiheit hinzuweisen.“

Das Schreiben ruft Priester und Bischöfe zu folgender freiwilliger Verpflichtung auf: „Zu leben, wie das Volk im Durchschnitt lebt; unsere Häuser und Kirchen einfacher zu gestalten; am Leben des Volkes teilzunehmen, nicht als Autorität, sondern als Menschen und Christen; auf Privilegien und Ausnahmestellungen zu verzichten;

sich wirklich von den ökonomischen und politischen Machthabern zu befreien, angefangen in unseren kleinen Pfarrorganisationen bis hin zur nationalen Ebene; die finanziellen Unterstützungsquellen zu revidieren.“ Die Arbeit müsse als ein möglicher Lebensunterhalt auch für Priester und Bischöfe erwogen werden. „Die Handarbeit stellt heute den wesentlichsten Aspekt der Armut dar, die Notwendigkeit der Evangelisation der Arbeiterschaft stützt sich immer mehr auf die Erfahrungen der Arbeiterpriester.“

Die Laien, heißt es weiter, dürften nicht in die klerikalen Strukturen eingeschlossen werden. Leider unterstützten auch nach dem Konzil immer noch viele Bischöfe und Priester nicht eine „Laienschaft, die Autonomie und Eigenverantwortlichkeit auf sich nimmt“.

Der letzte Abschnitt des Briefes ist dem Zölibat gewidmet: „Wir alle erkennen den eschatologischen Wert und die tatsächliche Notwendigkeit der frei gewählten und akzeptierten Jungfräulichkeit an.“ „Trotzdem fordern wir mit Nachdruck, daß auch Verheiratete zum Priesterdienst berufen werden.“ Die Begründung lautet: „Die Christen haben das Recht auf das Wort Gottes und die Sakramente. Gleichzeitig wissen wir, daß es in verschiedenen Kontinenten, vor allem in Lateinamerika, nicht genügend Berufungen zum Zölibat gibt.“ Wäre es nicht ein gangbarer Weg, fragt das Schreiben, Verheiratete zu weihen? Die brasilianischen Priester weisen auch auf das Problem ihrer Mitbrüder hin, die seit langem ihr Amt aufgegeben haben. Dieses Problem, dem „niemand ausweichen kann und darf“, müsse in einer diskreten Beratung mit allen Priestern des Landes angegangen werden. Zum Schluß bringen die Unterzeichneten ihr Vertrauen den Bischöfen gegenüber zum Ausdruck und äußern die Hoffnung, „daß Sie für unsere Probleme und Bestrebungen wirklich empfänglich sein werden“.

Sieben Thesen der „Bekennnisbewegung“ Die „Bekennnisbewegung: Kein anderes Evangelium“, bekannt seit ihrer ersten Kundgebung in der Dortmunder Westfalenhalle im März 1966 gegen die „Irrlehren“ der modernen Bibeltheologie (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 139 f.), hatte die Einladung zum 13. Deutschen Evangelischen Kirchentag nach Hannover im Juni 1967 ausgeschlagen und sich dort nicht der angebotenen öffentlichen Diskussion gestellt (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 375 ff.). Noch weniger hat sie sich durch gewisse pietistische Akzente des Kirchentages beeinflussen lassen, sondern vor den kommenden Wahlen zu den kirchlichen Körperschaften einen neuen Vorstoß versucht. Nach einigen Vorbereitungen in Schleswig fand am Buß- und Betttag, 22. November 1967, in der Düsseldorfer Kongreßhalle unter Leitung von Pfarrer Rudolf Bäumer, Espelkamp, mit Unterstützung des Erlanger Theologen Walter Künneth nach seinem Vortrag: „Zurück zur Reformation“ eine Proklamation von Sieben Glaubensthesen statt. Sie entsprechen nach Form und Stil genau den Sechs Artikeln der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, mit der damals die „Bekennende Kirche“ ihren Widerstand gegen die nationalsozialistische Reichskirche fundamentierte. Die Spitze richtet sich durch ihre Form gegen die ehemaligen Führer der Bekennenden Kirche, die heute die leitenden Positionen in der EKD halten, aber auch gegen Landesbischof Liljes heikle Formulierung

vom Kirchentag als dem „Experimentierfeld des Glaubens“ und schließlich gegen theologische Repräsentanten wie Dorothee Sölle, die das Ärgernis auf dem 12. Deutschen Evangelischen Kirchentag zu Köln mitgeschaffen hatte. Inzwischen gab sie im Deutschen Fernsehen ihre ersten Probevorstellungen.

Um die „Mitte des Christusbekenntnisses“

Die Thesen wollen die „Mitte des Christusbekenntnisses“ klarstellen. Umrant von Worten aus Psalm 27 („Der Herr ist mein Licht“) sind jeder These wie seinerzeit in Barmen zwei Schriftworte vorangestellt, dann folgt das Bekenntnis mit der anschließenden Verwerfung der gekennzeichneten Irrlehre (vgl. „Evangelische Welt“, 1. 12. 67, S. 689 f.).

Es beginnt mit der Lehre, daß der natürliche Mensch den Geist Gottes nicht vernimmt (1 Kor. 2, 14) und ohne den Heiligen Geist niemand Jesus Christus den Herrn heißen kann (1 Kor. 12, 3). „Jesus ist Gottes Sohn.“ Es wird die falsche Lehre verworfen, „wissenschaftliche Forschung könne die Heilige Schrift ohne diese Gnade des Heiligen Geistes als Gottes Wort und als Urkunde der geschehenen Offenbarung sachgemäß verstehen und anerkennen“.

These 2 bekennt (gemäß Joh. 14, 9 und Matth. 11, 27), „daß der ewige Sohn Gottes in dem geschichtlichen Jesus von Nazareth Mensch wurde und zugleich Gott blieb...“ Verworfen wird die Lehre, „Jesus sei nur bloßer Mensch“ und man könnte auch ohne den Sohn Gottes wissen, wer Gott ist und Gemeinschaft mit ihm haben.

These 3 bekennt den stellvertretenden Sühnetod Jesu am Kreuz für alle unsere Schuld (Jes. 53, 5; Mark. 10, 45) und verwirft die falsche Lehre, Jesus habe sich nicht bewußt für uns geopfert oder sein Sühnetod sei zur Veröhnung der Welt nicht notwendig gewesen.

These 4 bekennt, daß „Gott den am Kreuz gestorbenen Jesus von den Toten leiblich auferweckt und zum Herrn erhöht hat“. Es sei Irrtum, daß Jesu Leib verwest und er nur geistig auferstanden sei und unpersönlich in seinem Wort weiterlebe — wie Frau Sölle in einer „Reportage“ der ARD erklärt hatte. Dazu einige Folgerungen, z. B. eine Nachfolge des Gekreuzigten könne es nicht ohne Bindung an die Person des Auferstandenen geben.

These 5 bekennt Jesus Christus als universalen Herrn

und Richter und die Vollendung der Welt durch ihn in einer Neuen Schöpfung. Verworfen wird die Meinung, daß die Erwartung der Wiederkunft Christi sinnlos sei „und allein die diesseitige Welt Realität besitze“.

These 6 bekennt, daß Jesus Christus den Seinen durch die Vergebung der Sünden und durch die Erneuerung im Geiste Mut zur Nachfolge und Kraft zur Erfüllung der Gebote gibt. Verworfen wird das Recht, die Gebote nach dem Zeitgeschmack oder wissenschaftlichen Neuerkenntnissen zu ändern.

These 7 schließlich bezeugt den Missionsauftrag der Kirche und erklärt es für ein Mißverständnis, „wenn die Gemeinden zum Experimentierfeld für einander widersprechende theologische Meinungen gemacht werden und wenn in solcher Vielstimmigkeit ihre Freiheit und ihr Reichtum gesehen wird.“

Die Herausforderung verstanden

Als erster reagierte Präses Joachim Beckmann, Düsseldorf, der 1934 ebenso wie Bischof Scharf das Zustandekommen der Barmer Theologischen Erklärung ermöglicht hatte. Er gab zu, die Thesen enthalten zweifellos Wahrheitsaussagen, die man nicht leugnen könne, aber die Verwerfungen könnten „nicht alle den gleichen Rang von gültiger Wahrheitsaussage beanspruchen“. Sie würden auch keinem Laien bei der Meinungsbildung über Lehre und Predigt helfen. Er bedauerte, daß die rheinische Kirchenleitung die „Düsseldorfer Erklärung“ erst aus der Presse erfahren habe. Landesbischof Erich Vellmer, Kassel, anerkannte die Bekenntnisbewegung als „Zeichen für den Notstand in der evangelischen Kirche“, meinte aber, ihre Sprache werde vom säkularisierten Menschen nicht verstanden (epd, 4. 12. 67). Fernsehpfarrer Konrad Jutzler, Baden-Baden, beklagte die Mentalität der „geistlich Reichen“, die ihren Besitz verteidigen wollen ohne Gefühl für die Glaubensnot der anderen. Jedenfalls haben die Düsseldorfer Thesen durch ihre positiven Aussagen wie durch die für ehemalige Glieder der „Bekennenden Kirche“ faszinierende Form als Herausforderung gewirkt, der man sich stellen muß. Allerdings kann heute schwerlich wie 1934 in Barmen der kirchenpolitische Zweck mitspielen, die Echtheit der Kirchenleitung dadurch zu erweisen, daß die „falschen Hirten“ aus ihren Ämtern gedrängt werden.

Vorgänge und Entwicklungen

Kritisches Echo auf den Weltlaienkongreß

Der Dritte Weltlaienkongreß, der im Oktober 1967 in Rom tagte (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 538 ff.), hat ein sehr vielstimmiges Echo gefunden. Positive, aber auch kritische Ansichten wurden geäußert, die uns die mit einem solchen Kongreß verbundenen Probleme aus der Distanz klarer sehen lassen.

Bereits auf der Schlußversammlung hat Hans Ruedi Weber, Beigeordneter Direktor des Ökumenischen Instituts Bossey bei Genf, die Eindrücke der am Kongreß teilnehmenden Beobachter-Berater aus den verschiedenen nicht-katholischen Kirchen zusammengefaßt. „Diesmal (im Gegensatz zu vor 10 Jahren) hat mich nichts mehr beein-

druckt als unser Gottesdienst. Ich sage bewußt unser Gottesdienst... uns ist gezeigt worden, wie wir... die Hoffnungen und die Ängste des modernen Menschen vor Gott bringen können“ (öp, 26. 10. 67). Die Liturgien dieses Kongresses seien das wertvollste Geschenk gewesen, welches mit nach Haus nehmen konnte, so sagte Weber. Die gemeinsam vor Gott gebrachten Anliegen und die gemeinsam von Gott empfangenen Verpflichtungen seien eine ökumenische Erfahrung, die „viel tiefer und umfassender“ sei als die „bloß interkonfessionelle und ausschließlich auf die kirchliche Einheit konzentrierte Auffassung“ der Ökumenischen Bewegung. In diesem Zusammenhang stellt Weber die Frage: „Haben Sie nicht eine zu enge und einseitige Auffassung von der Ökume-