

der geistigen Freiheit“ (deutscher Wortlaut abgedruckt in: „Die Zeit“, 16. 8. 68). Dies hätten, so fährt Sacharow fort, die Tschechoslowaken verstanden und ihre Initiative, „die für die Zukunft des Sozialismus und der ganzen Menschheit so wichtig ist“, sollte die Sowjetunion unterstützen. Hier wird der Wirkungsbereich sowie die Wirkungskraft des tschechoslowakischen Experiments auf die sowjetische technologische Intelligenz deutlich. Welche Auswirkungen die gewaltsame Erstickung dieses Experiments auf letztere haben wird, kann wohl jetzt noch nicht gesagt werden.

Als Repräsentant dieser sowjetischen technischen Intelligenz fordert Sacharow Freiheit, Informationen zu erhalten und weiterzugeben, Freiheit der Diskussion, in der es auch möglich sein müsse, zweifelhafte Gedanken auszusprechen. Aber, so erklärt er, „unsere Führer scheinen selbst Anspielungen auf eine solche Diskussion zu fürchten“. Erst diese geistige Freiheit könne die Öffentlichkeit und die Intelligenz in den Stand setzen, alle „Pläne und Entscheidungen der herrschenden Gruppe zu kontrollieren“. Dieser Geistesfreiheit widerspreche die Zensur (im weitesten Sinn des Wortes), die eines der „Hauptthemen im ideologischen Kampf der letzten Jahre“ gewesen sei. Diese „unfähige“ Zensur sei geeignet, „die lebendige Seele der sowjetischen Literatur zu zerstören“. Vor allem in ihr wie in anderen Formen der Entmündigung und Bevormundung sieht Sacharow — und mit ihm die Mehrheit der Intellektuellen — nur eine abgemilderte Fortsetzung des Stalinismus, den er mit der Ideologie Nazi-Deutschlands vergleicht. Heftig kritisiert er die juristische Willkür, womit viele Literaten zu Unrecht und zur Schande der Nation verurteilt wurden. Die Einschränkung des kulturellen Lebens, die Unterdrückung hervorragender sowjetischer Schriftsteller, wie z. B. A. Solshenizyns, schmerze auch die sowjetischen Wissenschaftler. Dieses Memorandum zeigt, daß gewisse sowjetische Vertreter technologischer Intelligenz über einen größeren Freiheitsspielraum hinaus auch auf humanere gesellschaftliche und politische Strukturen hindrängen.

Ein neuer Sozialismus?

Die ständige latente Konfliktsituation zwischen Parteiführung und Intellektuellen, die periodisch auch öffentlich ausbrechenden Auseinandersetzungen zwischen bei-

den, das Aufbegehren von Naturwissenschaftlern und Technologen wie auch das gewaltsam niedergeworfene Prager Reformprogramm stellen die Führungsspitzen von Partei und Regierung in den sozialistischen Ländern vor ein grundsätzliches Problem. Am geschlossenen und unbeugsamen Freiheitswillen des tschechoslowakischen Volkes müßte doch spätestens ein Zweifel daran auftauchen, daß man das naturgegebene Streben des Menschen nach freier Selbstverwirklichung auf die Dauer nicht werde unterdrücken können. Damit aber stellt sich die grundsätzliche Frage nach einem humaneren Sozialismus. Vorläufig jedoch scheinen die Parteiführungen in den sozialistischen Ländern diesem Drängen noch kaum nachzugeben, ja es um so mehr zu unterdrücken, je spontaner und offener es auftritt. Mit repressiven Mitteln wird sich aber dieser sich zunehmend verschärfende Konflikt zwischen zwei entgegengesetzten miteinander konkurrierenden Auffassungen von Sozialismus nicht lösen lassen. Insbesondere die jüngere, teils auch noch die mittlere Generation verfügen — ohne das sozialistische System als solches stürzen zu wollen — über ein differenzierteres Leitbild dessen, was Sozialismus sei, und sind sich als Intelligenz des Landes ihrer führenden und in gewisser Hinsicht unersetzlichen Rolle beim Aufbau dieses Sozialismus voll bewußt. „Humanismus“, „Demokratie“ und „schöpferische Freiheit“ haben für sie einen anderen als den offiziell gebilligten Inhalt. Dadurch werden sie, wohl noch stärker als zuvor, mit den konservativen Dogmatikern der Partei notwendig zusammenstoßen. Der Konflikt dürfte also in Zukunft nur noch alarmierender werden, wozu auch die Ereignisse in der ČSSR beitragen werden. Die ideologischen und kulturpolitischen Verschärfungen in Polen und in der Sowjetunion deuten darauf hin. Freie Information, freier Dialog und freie Kunst lassen sich zwar mit Gewalt vorübergehend unterdrücken, aber nie ganz beseitigen. Die Furcht der Partei vor dieser geistigen Freiheit ist vor allem machtpolitisch motiviert. Dabei ist vor allem der Gedanke bedrückend, daß gerade jene, welche ein ungeheures Machtpotential in Händen haben, nicht zugleich über die geistigen Voraussetzungen und das Differenzierungsvermögen besitzen, um über die machtpolitischen Interessen hinweg den Gesinnungsprozeß unter den Intellektuellen als Ferment gesellschaftlicher Emanzipation zu begreifen und für die Liberalisierung des eigenen Systems fruchtbar zu machen.

Kurzinformationen

Am 1. Oktober übergab Kardinal F. König das von seinem Sekretariat ausgearbeitete Dokument über den Dialog mit den Nichtglaubenden (mit Datum vom 28. August 1968) der Öffentlichkeit. Aus technischen Gründen konnte die Herder-Korrespondenz den vollen Wortlaut nicht schon in diesem Heft veröffentlichen. Er wird im nächsten Heft folgen. Dennoch sei der Hauptinhalt des Dokuments schon jetzt kurz skizziert. In der Einleitung wird der Dialog als Grundforderung aus der Verdichtung der zwischenmenschlichen Beziehungen, der pluralistischen Gesellschaftsstruktur und dem ausgeprägten Bewußtsein von der Mündigkeit und Freiheit der Christen abgeleitet. Zu diesem Dialog, der „auf allen Ebenen und auf jedwede mögliche Weise“ gefördert werden soll, seien alle Christen berufen. Der erste Teil des Dokuments (über die Natur des Dialogs und seine Bedingungen) handelt vom Dialog im allgemeinen. Dabei werden drei Grundtypen unterschieden: Dialog als zwischenmenschliche Begegnung, als Suche nach der Wahrheit als Weg

zu praktischer Zusammenarbeit bei bleibenden grundsätzlichen Meinungsverschiedenheiten. Den größten Raum nimmt die Frage des weltanschaulichen Dialogs ein, seine Möglichkeit und Rechtmäßigkeit, seine Bedingungen und seine Konsequenzen in der praktischen Zusammenarbeit. Manche sehen die Möglichkeit eines Dialogs durch die Annahme einer absoluten Wahrheit sowie durch von fundamental entgegengesetzten Denksystemen herkommende Partner als unmöglich an. Weiter wird die Frage der Glaubensanfechtung durch das Gespräch mit Nichtglaubenden angeschnitten. Demgegenüber erklärt das Dokument, daß ein Dialog schon dann sinnvoll sein könne, wenn er nur zu Teilübereinstimmungen oder zu einer klaren Abgrenzung und Bestimmung der beiderseitigen Positionen führe. Wesentlich sei, daß man sich über den vorausgesetzten Wahrheitsbegriff klar werde. Als Bedingungen des Dialogs werden genannt: Aufrichtige Suche nach der Wahrheit, Anerkennung der Freiheit der Gesprächspartner, Ausschaltung eines

Mißbrauchs des Dialogs zu politischen Zwecken, Kompetenz der Partner. Auch bei fundamentalen Differenzen in den Grundfragen lasse sich eine praktische Zusammenarbeit nicht von vornherein ausschließen. Unter den Richtlinien finden sich Anweisungen zur Vorbereitung auf den Dialog (Kenntnis der wichtigsten Formen des Nichtglaubens, Vorbereitung durch Kurse und Studienwochen usw., Studium des Atheismus u. a.) und praktische Direktiven für den privaten und öffentlichen (offiziellen und nichtoffiziellen) Dialog.

Vom 27. September bis 6. Oktober 1968 tagte in Rom die vierte Vollversammlung des Laienrates. Folgende Punkte wurden in den verschiedenen Kommissionen beraten, der Vollversammlung vorgelegt, von ihr diskutiert und approbiert: 1. Theologische Vertiefung aller die Laienschaft und ihre Stellung in Kirche und Welt betreffenden ungelösten Fragen (innerkirchlicher Dialog, Beziehung zwischen Priestern und Laien, Rechte und Pflichten der Laien in der Sozialarbeit, Spiritualität des Laien in einer säkularisierten Welt). Besondere Untersuchungen sollen in diesem Rahmen über den innerkirchlichen Dialog und die Beziehung zwischen Laien und Priestern durchgeführt werden. 2. Erforschung des Jugendproblems mit folgender Zielsetzung: Information über die allgemeine Situation der Jugend, ausgehend von den konkreten Situationen in den einzelnen Ländern; Sammeln aller Angaben von bereits durchgeführten Umfragen über Leben, Bedürfnisse und Erwartungen der Jugend gegenüber Kirche und Gesellschaft; Ableitung der daraus folgenden Konsequenzen im Hinblick auf eine größere Mitbestimmung Jugendlicher in kirchlichen und gesellschaftlichen Fragen; Förderung des Dialogs zwischen Jugendlichen, Erwachsenen und Klerikern und Gewinnung von Fachleuten zur Mitarbeit auf den verschiedenen Gebieten. 3. Diskussion des Echos auf die Enzyklika *Humanae vitae*, über das von den Mitgliedern und Konsultoren der Kommission berichtet wurde. Der vollständige Text dieses Berichtes soll, wie das nur zu dieser Frage herausgegebene Communiqué betont, dem Papst unterbreitet werden. Ebenso soll Kardinal M. Roy, Präsident des Laienrates, den Papst über die Ergebnisse der Diskussion in der Vollversammlung informieren. Im Bestreben, Plattform eines Meinungsaustausches zwischen Hierarchie und Laienschaft zu sein, beschloß der Rat, eine Familienkommission mit folgenden Aufgaben einzusetzen: Förderung der Diskussion über die von der Enzyklika *Humanae vitae* direkt oder indirekt aufgeworfenen Probleme; Registrierung des Weltechos auf die Enzyklika; Untersuchung der bestmöglichen Weise der Förderung der vom Papst gewünschten wissenschaftlichen und medizinischen Forschungen. 4. Intensivierung der Kontakte zwischen dem Laienrat und den nationalen Laienorganisationen, um diese besser kennenzulernen und mit ihnen besser zusammenzuarbeiten. 5. Zu diesem Zweck sollen in den nächsten Jahren Regionalkonferenzen für die francophonen und anglophonen Länder Afrikas abgehalten werden. 6. Die internationalen katholischen Organisationen wie die nationalen Apostolatsbewegungen sollen ihren Einfluß geltend machen, damit die internationalen Verträge über die Menschenrechte von den Regierungen ratifiziert werden. 7. Mitarbeit des Laienrates an der Reform des Kirchenrechtes. 8. Kontaktaufnahme mit der zuständigen Abteilung des Weltkirchenrates, um die Möglichkeiten gemeinsamen Studiums, gemeinsamer Beratungen und Zusammenarbeit auf regionaler und nationaler Ebene zu erkunden.

Kurz vor der Sitzung des Laienrates tagte in Rom vom 18. bis 24. September die dritte Vollversammlung der Päpstlichen Studienkommission für Gerechtigkeit und Frieden unter dem Vorsitz von Kardinal M. Roy. Die Ergebnisse der vier Arbeitsgruppen der Kommission wurden am 25. September auf einer Pressekonferenz bekanntgegeben („Osservatore Romano“, 27. 9. 68). Die erste Arbeitsgruppe forderte die Ausarbeitung einer Entwicklungs- und Friedenstheologie, damit die Arbeit der Kommission auch theoretisch eingeordnet werden könne. Dabei seien die jeweiligen wirtschaftlichen, soziologischen, politischen, anthropologischen und ethischen Forschungsergeb-

nisse zu berücksichtigen. Zu diesem Zweck soll bei der Kommission ein Ständiges Komitee errichtet werden, das darüber hinaus die theologische Beziehung zwischen dem Aufbau einer besseren Welt und dem Kommen des „Reiches Gottes“ klären und sich mit den Problemen der Revolution, der raschen socio-ökonomischen Entwicklung und der Schaffung neuer Gesellschaftsstrukturen befassen soll. Solche theologischen Studienzentren sollen in allen Teilen der Welt errichtet werden. — Der zweite Arbeitsausschuß befaßte sich mit dem Problem der weltweiten Zusammenarbeit in der Entwicklungshilfe. Als hoffnungsvoll wurde das allgemeine Bewußtwerden des Entwicklungsproblems sowie eine Entwicklungstendenz auf dem Agrarsektor angesehen, welche ein Gleichgewicht zwischen der Nahrungsmittelproduktion und dem Bevölkerungswachstum wenigstens für eine gewisse Zeit erhoffen lasse; als besorgniserregend jedoch, daß gerade zu diesem Zeitpunkt die Entwicklungshilfe der USA mit 1,6 Milliarden US-Dollar den seit 20 Jahren niedrigsten Stand erreicht hat und die der wichtigsten europäischen Länder abnehme, während die Rüstungsausgaben das 20fache der gesamten Entwicklungshilfe — nämlich 150 Milliarden US-Dollar betragen. — Zum Thema Friede und internationale Gemeinschaft erklärte die dritte Arbeitsgruppe, sie wolle sich für eine bessere Verwirklichung der Menschenrechte einsetzen. Das Friedensdokument der CELAM-Konferenz (HK 22, 494) wurde anderen Ländern als nachahmenswertes Vorbild empfohlen. Die Möglichkeit der Errichtung eines „Internationalen Friedensdienstes“ soll weiter im Auge behalten werden, wenn dies auch zu diesem Zeitpunkt verfrüht erscheine. Dagegen wurde die Gründung eines Freiwilligenkorps für internationale Zusammenarbeit als zweckmäßig betrachtet. Der Arbeitskreis richtete einen Appell an alle Verantwortlichen, das Leben der von Hunger und Krieg bedrohten Kinder zu schützen. — Die vierte Arbeitsgruppe berichtete über die Koordinierungsfunktion der Kommission zwischen den einzelnen Entwicklungshilfeorganisationen der Kirche und über ihre Zusammenarbeit mit der UNESCO in deren Alphabetisierungskampagne. Sie beschloß die Durchführung von Kursen mit Themen über soziale Gerechtigkeit für Persönlichkeiten in Schlüsselstellungen der Gesellschaft. Auch die Hierarchie und andere führende Persönlichkeiten der Kirche sollen in besonderen sozialpastoralen Kursen geschult werden. Einstimmig wurde das Dreijahresprogramm für ökumenische Zusammenarbeit angenommen, das vom Sekretär des gemeinsamen Komitees der katholischen Kirche und des Weltrates der Kirchen, G. Dunne, vorgelegt worden war und hauptsächlich die Durchführung von Projekten auf regionaler Ebene vorsah. Gerüchte, nach denen Kommissionsmitglieder aufgrund von Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Interpretation von *Humanae vitae* zurückgetreten sein sollten (Erzbischof A. Castelli, Vizepräsident der Kommission, hatte ein Danktelegramm an den Papst gerichtet, Barbara Ward hingegen an der Vollversammlung nicht teilgenommen) sind von vatikanischer Seite demontiert worden. Eine offizielle Stellungnahme zur Enzyklika *Humanae vitae* wurde vermieden (vgl. „Le Monde“, 27. 9. 68). Ein Widerspruch zwischen der Beiruter Forderung nach vorrangiger Förderung geeigneter Maßnahmen zur Verlangsamung des Bevölkerungswachstums (HK 22, 268 ff.) und *Humanae vitae* sei — so erläuterte der Sekretär der Kommission, G. Gremillion, in einer anschließenden Pressekonferenz die delicate Situation — nicht gegeben, da die Probleme der Geburtenregelung die Kommission nur „indirekt“ berührten.

Eine zweite Klausurtagung der Lutherischen Bischöfe fand vom 30. 9. bis 3. 10. 1968 auf der Insel Reichenau statt, um die Ergebnisse der ersten Klausurtagung vom Januar 1967 (HK 21, 283) über die Bemühung um eine neue Wahrnehmung des Lehramtes zu vertiefen. Das Thema war diesmal: „Schrift — Bekenntnis — Lehrautorität“. Die Referate der Bischöfe werden demnächst wie die „Kranzbacher Gespräche“ von 1967 in Buchform veröffentlicht. Einem Communiqué zufolge wurde der Tatsache Rechnung getragen, „daß die Christen in der neuen geschichtlichen Situation zu neuem Bekennen herausgefordert sind. Eine bloße Rezitation der Bekenntnisschriften genügt nicht. Die

Bekenntnisse der Väter können ebenso lehrgesetzlich mißverstanden werden wie die Bibel.“ Sie seien nur eine Hilfe für das Bekennen. „Heute hat die Lutherische Kirche nachdrücklich den weltweiten Horizont und die Katholizität ihres Bekenntnisses herauszustellen“ (vgl. zum Begriff der Katholizität „Uppsala“, Sektion I, in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 424 f.). „Angesichts der Ratlosigkeit über Bekenntnis und Verkündigung ist die Kirche an ihre Verpflichtung zu erinnern, über die Lehre verantwortlich zu wachen und dabei aller Lehrgesetzlichkeit und Willkür zu wehren. Träger dieser Lehrverantwortung sind alle Glieder der Kirche, nicht nur die Theologen“ (oder die Bischöfe). Um der Wissenschaftsgläubigkeit eines dogmatisch proklamierten Immanentismus, der die wahrnehmbare Welt zur einzigen Wirklichkeit erklärt, und dem theoretischen wie praktischen Atheismus zu begegnen, müssen „alle ermutigt werden, an der neuen Formulierung des Bekenntnisses intensiv zu arbeiten“ (epd, 5. 10. 68). Es müsse aber darauf geachtet werden, daß das Bekenntnis nicht nur theologische Reflexion, sondern auch Sündenbekenntnis und Lobpreis Gottes ist. In seinem Bericht über die Klausurtagung in „Publik“ (11. 10. 68) gab Landesbischof Lilje nähere Erklärungen zu diesem Kommuniqué und nannte einige Themen der Referate. Das Gewicht seiner Ausführungen lag auf der großen Vielgestaltigkeit und Vielschichtigkeit des Glaubens, die eine gesetzliche Normierung verbietet. Die „Bekenntnisbewegung: Kein anderes Evangelium“ war von diesen Erklärungen nicht befriedigt und forderte erneut Maßnahmen gegen Universitätstheologen (epd, 11. 10. 68).

Eine Revision von Luthers „Kleinem Katechismus“, in verschiedenem Umfang seit längerem erwogen, vor allem die Neuübersetzung der Bibelstellen und eine Vereinfachung des Wortlautes der Zehn Gebote, scheint in ihr entscheidendes Stadium zu treten. In der dritten Septemberwoche 1968 veranstaltete die VELKD, die mit der Evangelischen Kirche der Union eine Kommission zur Neubearbeitung des Katechismus gebildet hat, ein Pastorkollegium im „Christophorus-Haus“ bei Ratzeburg, an dem Vertreter der westlichen Gliedkirchen der VELKD teilnahmen (epd, 13. 9. 68). Das Gesamtthema galt der „Information über den christlichen Glauben“, aber im Mittelpunkt stand die Frage, wie der „Kleine Katechismus“ aktualisiert werden könne. Bezeichnenderweise hatte man einen der deutschen Übersetzer des Holländischen Erwachsenekatechismus, J. Dreißien (Aachen), eingeladen, dieses Werk in Aufbau und Anlage zu erklären, zumal seinen dialogischen Charakter, der Mensch und Christus ins Gespräch bringen soll. Daß u. U. an eine viel weitergehende Umarbeitung von „Luthers Kleinem Katechismus“ gedacht ist, als ursprünglich geplant, zeigt die Tatsache, daß die Konferenz sich mit einem neuen Katechismus-Entwurf von H. Asmussen und einem in deutscher Sprache noch nicht zugänglichen Entwurf des Schweden I. Ström beschäftigt hat. Auch wurde das neue System einer koordinierten Jugend- und Erwachsenenbildung in den lutherischen Kirchen der USA studiert. Inzwischen ist Asmussens „Katechismus“ anlässlich seines 70. Geburtstages als Schrift erschienen unter dem Titel „Christliche Lehre anstatt eines Katechismus“ (Lutherisches Verlagshaus Berlin und Hamburg 1968, 128 S.). Der Verfasser will sich „nicht nur an Kinder, sondern auch an Erwachsene“ wenden, fragt aber selber, ob man „Jungen und Alten zumuten kann, sich an den dargebotenen Formeln ein Leben lang einzuüben. Ich fürchte, daß unsere Kirchen so verdorben sind — verdorben im pneumatischen Sinne —, daß sie die Aufgabe gar nicht begreifen“ (S. 11). Eine Durchsicht der Kapitel, deren Abschnitt stereotyp gegliedert sind: „Zum Lernen — Gebet — Zum Bedenken“, setzen Gott, die Gebote und die Glaubenswahrheiten als bekannt voraus. Sie wenden sich an Glaubende, die ihren Glauben in eine neue Ordnung bringen möchten.

Eine rapide Zunahme klinischer Schwangerschaftsunterbrechungen werde in Großbritannien seit der Verabschiedung des entsprechenden neuen Gesetzes verzeichnet, das den Eingriff weitgehend freistellt und selbst aus „sozialen Gründen“ zu-

läßt. Das bemerkt die Londoner Wochenzeitung „Catholic Herald“ (13. 9. 68), die sich monatelang der Vorlage widersetzt hatte (vgl. HK ds. Jhg., S. 134 f.). Diese Zunahme sei sowohl in den dem National Health Service angeschlossenen staatlichen Krankenhäusern als auch in den privaten Kliniken und Entbindungsheimen festzustellen. Allein in den staatlichen Krankenhäusern wurden bereits in den ersten drei Monaten nach der gesetzlichen Neuregelung über 2000 Schwangerschaftsunterbrechungen registriert, das seien nur 1000 weniger als während der vorhergehenden zwölf Monate zusammen. Nicht nur jene Ärzte und Gynäkologen, die aus moralischen oder religiösen Gründen die Schwangerschaftsunterbrechung ablehnten, zeigten Besorgnis über die gegenwärtige Entwicklung. Ein Hauptgrund zur Klage bestehe darin, daß die gynäkologischen Anforderungen nicht mehr voll wahrgenommen werden könnten, weil allzu viele Kräfte durch die vermehrte Forderung nach einem klinischen Eingriff zur Beseitigung der Schwangerschaft in Anspruch genommen würden. Prof. W. I. Morris, Leiter der gynäkologischen Abteilung der Universität Manchester, hat bereits angekündigt, daß seine Klinik nur noch vier Fälle pro Woche übernehmen werde, damit die eigentliche Arbeit der Universitätsklinik nicht durch Schwangerschaftsunterbrechung beeinträchtigt werde.

Über eine „erschreckende Teilnahmslosigkeit“ anglikanischer Gemeinden und einen stark rückläufigen Gottesdienstbesuch berichtete der Londoner Korrespondent der „New York Times“ (nach epd, 14. 10. 68). Selbst an einem so zentralen Feiertag wie Ostern kämen nur noch acht Prozent der Getauften zum Gottesdienst. Der Bischof der Kirche von England, J. Ramsey, Durham, habe offen eingestanden, daß seine Kirche den Anschluß an die allgemeine Entwicklung verpaßt habe: „Es sieht ganz so aus, als seien Religion und Wissenschaftsentwicklung unvereinbar. Wir haben nicht nur versäumt, hier Schritt zu halten, wir haben auch darin versagt, die industrielle Expansion ernst zu nehmen.“ Nicht minder ernst sei die Teilnahmslosigkeit an den zur Zeit in ganz England erörterten Fragen der christlichen Einheit und an den Aufgaben der Kirchenreform, die die Synoden von Canterbury und York ständig beschäftigten. Dieses abgewogene Urteil dürfte den Hintergrund aufzeigen für die angestrengten Bemühungen der Kirchenleitung um eine rasche Union mit den Methodisten und um die Schaffung einer synodalen Kirchenregierung bis zum Jahre 1970 unter Beteiligung von Laien. Beachtung verdient, daß dieser Bericht kaum vier Wochen nach der Zehnten Lambethkonferenz der Anglikanischen Kirchengemeinschaft veröffentlicht wurde (vgl. HK 22, 476 f.).

Eine erste Reaktion auf die Enzyklika *Humanae vitae* von sowjetischer Seite findet sich in einem redaktionellen Artikel des Organs des sowjetischen Schriftstellerverbandes „Literaturnaja Gazeta“ (2. 10. 68) sowie in der Stellungnahme des Kinderarztes G. Speranskij, Mitglied der medizinischen Akademie der Wissenschaften der UdSSR, in der gleichen Nummer dieser Wochenschrift. Bereits im Titel des redaktionellen Beitrags „Die Eheleute haben nicht die Freiheit, ihrer eigenen Entscheidung zu folgen“ — ein Zitat aus der Enzyklika — wird das lateinische „arbitratus“ (*Humanae vitae*, Abschnitt 10) mit „Entscheidung“ wiedergegeben und damit eine bedeutsame Akzentverschiebung vorgenommen. Die zweite schon wesentliche, aber nach sowjetischem Sprachgebrauch gängige „Verfälschung“ liegt darin, daß das Verbot „künstlicher“ Antikonzeption durch den Papst „Dogma“ genannt wird, selbst wenn man unterstellt, daß der Autor den katholischen Begriff eines Dogmas in seinem spezifischen Sinne nicht oder nur unzureichend kennt. Indem der Papst die unauf löbliche Einheit von Liebes- und Zeugungssinn des ehelichen Aktes verteidigte, reduziere er die Ehe zu einer Institution der reinen Kindererzeugung. Es bedürfe keiner großen Überlegung, um zu erkennen, daß ein solch „dogmatischer Standpunkt, der die Bedeutung von Ehe und Liebe als geistiger Gattengemeinschaft leugne, den Menschen letztlich dem Tier gleichstellt und der Frau, wie gehabt, die Rolle einer willenlosen und rechtlosen

Kindergebärmaschine zuweist“. Mit der Ablehnung der „sündhaften Wege“ der Empfängnisregelung habe die Kirche „mit aller Deutlichkeit“ gezeigt, daß sie von „keinem ihrer mittelalterlichen Dogmen abgerückt ist“ und nicht „instande ist, auf die neuen Fragen“ zu antworten. Die Enzyklika ignoriere auch die Unterschiede in den sozialen und wirtschaftlichen Lebensbedingungen der Völker. Die vom Papst vertretene Sittlichkeit ignoriere weiter die „menschlichen Gefühle“ der Eheleute sowie die „ganze Skala feinsinnigster und kompliziertester intimer Erlebnisse“. Der moralische Relativismus — darin könne man dem Papst zustimmen — sei zwar gefährlich, doch der kategorische Charakter sittlicher Forderungen habe sich dennoch nach den „konkret-historischen“ Verhältnissen auszurichten. — G. Speranskij sieht in seinem Beitrag „Das Leben widerlegt die Dogmen“ einen Widerspruch zwischen dem Verbot „künstlicher“ Empfängnisregelung und der Erlaubnis „künstlicher“ Verhinderung eines vorzeitigen Todes im Falle einer Krankheit. Im Zeitalter der „Antibiotika und Biochemie“ sei die Enzyklika „sinnlos und schädlich“.

Über das recht schwierige **katholisch-orthodoxe Verhältnis in Polen** berichtete u. a. die erste Pastoralkonferenz des orthodoxen Dekanats Rzeszów in Mittelgalizien, das die meisten Gemeinden und Kirchen zählt (nach epd, 15. 10. 68). Die orthodoxe Kirche in Polen mit rund 500 000 Gläubigen ist heute nach der römisch-katholischen die zweitgrößte Kirche des Landes und umfaßt nach der Abtrennung der weißrussischen Ostgebiete 20 Dekanate. Aufgrund des Priester Mangels müssen die Geistlichen, die durchweg in ärmlichen und beengten Verhältnissen leben, zwei und mehr Kirchen betreuen. Die Beratungen der elf an der Konferenz teilnehmenden Geistlichen des Dekanats (von insgesamt 13) galten u. a. dem Thema des Religionsunterrichts und der Vorbereitung der Kinder auf die erste Beichte. Demnach scheint die orthodoxe Kirche in Polen in der religiösen Erziehung noch größere Freiheit zu genießen als in der Sowjetunion. Das Hauptreferat befaßte sich mit dem Versöhnungsbemühen der katholischen Kirche gegenüber den nichtkatholischen Kirchen, wie es in den Konzilsdokumenten zum Ausdruck kommt. Dabei wurde bedauert, daß z. B. im Gebiet des Dekanats Rzeszów die Orthodoxie immer noch in den Predigten römisch-katholischer Geistlicher „herabgesetzt und verleumdet“ werde. Dadurch könne natürlich eine Annäherung zwischen den Vertretern beider Kirchen nicht erzielt werden. Diese Spannungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche erinnern an gewisse Vorgänge zwischen orthodoxen Popen und Gläubigen der katholischen Kirchengemeinschaften des orientalischen Ritus in der Ostslowakei (HK 22, 439 f.). Auch in Polen ist das beiderseitige Verhältnis durch die von den polnischen Behörden veranlaßte Zerstörung von über 200 orthodoxen Kirchen 1938 und die Nötigung der orthodoxen Bevölkerung zum Übertritt in die orthodoxe Kirche durch administrative Zwangsmaßnahmen immer noch stark belastet.

Eine grundlegende **Reform der kirchlichen Ehegerichte und Ehecanones** hat der Präsident des Ehegerichts der Erzdiözese New York, S. J. Kelleher, in „America“ gefordert (14. 9. 68). Kelleher, seit 25 Jahren in kirchlichen Ehegerichten tätig, hat als Zeitpunkt für seine Veröffentlichung die Jahrestagung der Canon Law Society of America gewählt (vgl. „The National Catholic Reporter“, 18. 9. 68). Die kanonischen Ehebestimmungen seien Voraussetzungen entsprungen, die heute nicht mehr gegeben seien. „Ein radikaler Wandel in diesen Realitäten fordert einen ebenso radikalen Wandel im Gesetz.“ Letzteres erkenne nicht an, „daß die existentielle Würde einer jeden Ehe nur in der wirklichen Gemeinschaft zweier Personen besteht“. Es wäre eine „Tragödie“, wenn man nicht auch das Problem der „unerträglichen Ehe“ („in der realistischere nicht erwartet werden kann, daß das Paar fähig ist, das gemeinsame Leben fortzuführen oder wiederaufzunehmen“) mit der gleichen Verantwortung und Freiheit angehe wie auf anderen Gebieten. Vor einer Scheidung müßten selbstverständlich alle psychologischen, medizinischen und geistlichen Hilfsmittel ver-

sucht werden, aber wenn eine wirklich unerträgliche Ehe weitergeführt werde, geschehe das zum Schaden der Partner und Kinder. Weil die Kirche für die Regelung dieser Fragen nicht mehr anzubieten habe, als das bürgerliche Recht für Verbrechen und Eigentumsfragen, sei es schon so weit gekommen, „daß viele Priester, einschließlich einiger, die mit den Ehefragen offiziell zu tun haben, und vielleicht noch mehr Laien, das kirchliche Verfahren übergehen und die Eheprobleme in Übereinstimmung mit ihrem Gewissen lösen“. In den konkreten Verhältnissen der USA erfüllten die Ehegerichte nicht mehr ihre Funktion. Das eigentliche Problem liege aber in den Härten des Gesetzes und seinem mangelnden Realismus. Wie immer die Vergangenheit zu bewerten sei, den Ehegerichten fehle heute „die christliche Struktur“. Die Canones präfen die Ehefrage in eine „enge Vertragsform“. Wie dem Taufritus schreibe das Kirchenrecht der Ehe einwilligung eine „Art spirituellen Automatismus“ zu. Kelleher schlägt statt der Ehegerichte die Einrichtung von Kommissionen mit beratender Funktion vor, an die sich die betroffenen Ehepartner wenden könnten. Schließlich solle ein jeder selbst entscheiden können, „ob er vor Gott frei ist von einer Ehe oder nicht, und frei, eine neue Ehe einzugehen“. Die Gefahren „dieser Theorie der persönlichen Verantwortung“ sollten nach Kelleher nicht übertrieben werden. Die Scheidungsraten von Katholiken und Nichtkatholiken lägen nicht so weit auseinander, um die „Ungerechtigkeiten“ der kirchlichen Gerichtsbarkeit rechtfertigen zu können. Der Erzbischof von New York, T. Cooke, hat Kelleher seines Amtes enthoben und ihn in eine Vorstadtparfarrei versetzt. Cooke betonte, er anerkenne die Reformbedürftigkeit der Ehegerichte, hob jedoch hervor, „das unauflöslche Eheband“ sei „fundamentale Materie des göttlichen Rechtes“. Kelleher teilte mit, daß sein Bischof ihm persönlich die Versetzung mitgeteilt und daß er ihm nie die Verbreitung seiner Ansichten zu verbieten versucht habe.

Heftige Kritik aus Lateinamerika erfuhr der Vorschlag des Weltbankpräsidenten R. McNamara, finanzielle Unterstützung vor allem denjenigen Entwicklungsländern zu erteilen, die sich für die *Geburtenregelung* einsetzen. Vor der Jahrestagung des Internationalen Währungsfonds und der Weltbank in Washington vertrat McNamara am 30. September 1968 die Ansicht, der Abstand zwischen Armen und Reichen sei vor allem eine Folge der „demographischen Explosion“ (vgl. NC News Service, 9. 10. 68). Das rasche Bevölkerungswachstum sei eine der größten Barrieren gegen das Wirtschaftswachstum und die soziale Wohlfahrt der Mitgliedsstaaten. Die 11,4 Milliarden Dollar, die die Weltbank bis 1973 für die Entwicklungsländer bereitstellen will, sollten deshalb vorwiegend jenen Ländern zugeteilt werden, die die Familienplanung einführen. Die lateinamerikanischen Reaktionen waren, soweit bisher bekannt, einheitlich ablehnend (vgl. Noticias Aliadas, 2., 5., 12. 10. 68). Diplomatische Vertreter in Washington hielten McNamara entgegen, es käme heute darauf an, die Entwicklungsländer vor den Industrienationen zu schützen, und zwar in erster Linie durch Sicherung der Rohstoffpreise. Erzbischof Muñoz Duque (Bogotá) ließ vor der Presse mitteilen: „Wenn die Hilfe von außen unter Bedingungen gegeben wird, die gegen die Lehre des Heiligen Vaters sind, ziehen wir es vor, nichts zu erhalten.“ Eine Gruppe katholischer Ärzte und Biologen in La Paz bezeichnete es als eine „Beleidigung“, „den Verkauf des katholischen bolivianischen Gewissens für reiche Kredite anzubieten“. Der bolivianische Präsident R. Barrios lehnnte eine Anwendung der „McNamara-These“ auf Bolivien ab. Der bolivianische Senat hob hervor, die wirtschaftliche Entwicklung des Landes sei überhaupt erst durch hohes Bevölkerungswachstum möglich. Zur Enzyklika *Humanae vitae* heißt es in einer Resolution des Senats, man könne sich zwar darüber auseinandersetzen, ob die Normen des Papstes für das Gewissen des einzelnen verpflichtend seien, aber dem päpstlichen Dokument komme unbestreitbar große Bedeutung zu in sozialer Hinsicht, „weil es eine Verteidigung des Rechtes der Entwicklungsländer darstellt, mit voller Freiheit die eigene Bevölkerungspolitik zu bestimmen“.

Eine „Botschaft an das südafrikanische Volk“ zum Thema Apartheidpolitik, erarbeitet von einer ökumenischen Theologienkommission, wurde am 20. September 1968 vom South African Council of Churches veröffentlicht. Dieser Kirchenrat vereinigt die größeren christlichen Bekenntnisse des Landes einschließlich der katholischen Kirche, nicht jedoch die reformierten Gruppen, die die Rassenpolitik der Regierung mit „biblischer“ Argumentation stützen. Es handelt sich um die erste gemeinsame Stellungnahme christlicher Bekenntnisse. Sie stellt wohl die bislang eindeutigste Ablehnung der Rassenpolitik der weißen Minderheit dar. „Das Evangelium Jesu Christi ist die frohe Botschaft, daß Gott in Christus alle Trennungsmauern zwischen Gott und Mensch abgebrochen hat, und dadurch auch zwischen den Menschen selbst“, heißt es einleitend. Gegensätze aufgrund von Abstammung, Rasse, Nationalität, Sprache und Kultur hätten in der christlichen Lehre und Gemeinschaft keinen Platz. Das Evangelium sei nicht nur „Gegenstand unserer Hoffnungen“, sondern müsse auch „als Realität in der Gegenwart erfahren werden“. Die bewußte Rassenpolitik, die mit „zunehmender Härte“ geführt werde, zeige ihre Konsequenzen im politischen, wirtschaftlichen und sozialen Leben, im Erziehungswesen und selbst im religiösen Leben und es gäbe nur „wenige Bereiche des Privatlebens des einzelnen, die nicht von den Auswirkungen der Doktrin der Rassentrennung beeinflusst werden“. Für viele sei diese Einstellung zur Rassenfrage aber nicht nur eine „vorübergehende politische Haltung“, sondern würde als „notwendiger und dauernder Ausdruck des Willens Gottes“ betrachtet, als „die für dieses Land genuine Form christlichen Gehorsams“. Dennoch müsse diese Doktrin mit allen ihren Auswirkungen als ein „mit dem Christentum feindliches Programm betrachtet werden, das nur dazu führe, „die Menschen von der wirklichen Kenntnis Christi abzuhalten“. Es sei alarmierend, daß die Rassentrennung vielen als „Evangelium“ gelte, als ein neuer, falscher Glaube. Die „getrennte Entwicklung“ werde als der Heilsweg für das südafrikanische Volk dargestellt. „Dieses verkehrte Heilsangebot wird in diesem Lande im Namen des Christentums gemacht.“ Zur Argumentation religiöser Gemeinschaften, die die Regierungspolitik rückhaltlos unterstützen, heißt es: „Die biblische Schöpfungslehre sagt nichts aus über die Unterschiede zwischen Rassen und Nationen.“ Eine konse-

quente Rassenpolitik führe letzten Endes dahin, daß die Kirche aufhören müsse, Kirche zu sein. Die Politik der getrennten Entwicklung basiere auf der „Herrschaft einer Gruppe über alle anderen; sie zementiere die weiße Vorherrschaft, die das Dokument als ‚Politik der Sünde‘ (wider den Heiligen Geist) bezeichnet. Wenn in den Kirchen selbst Rassentrennung praktiziert werde, sei das eine Abweichung vom Willen Christi.“ „Wir bekennen deshalb“, heißt es abschließend, daß wir verpflichtet sind, in Übereinstimmung mit dem christlichen Verständnis von Mensch und Gemeinschaft zu leben, selbst wenn das einigen Sitten und Gesetzen dieses Landes widerspricht.“ Der südafrikanische Premier J. Vorster reagierte mit dem Vorwurf, gewisse Mitglieder des Klerus betrieben politischen Mißbrauch ihres Amtes (nach „Church Times“, 11. 10. 68). Nicht „Kanzelpolitik“ sei ihre Aufgabe. Sie sollten das Evangelium verkünden und nicht die Arbeit von Oppositionsparteien übernehmen.

Katholisch-lutherische Gespräche über die gegenseitige Anerkennung der Taufe wurden am 31. August 1968 in Manila, Philippinen, mit der Überreichung der dogmatischen Unterlagen eröffnet, mit dem Ziel, bis zum Beginn des Jahres 1969 die Ratifizierung eines Vertrages zu erreichen. Die Einladung ging von der römisch-katholischen Bischofskommission zur Förderung der christlichen Einheit aus. Partner der Verhandlungen, die über die Tauffrage hinauszielen und ein umfassendes Dialogprogramm vorsehen, ist die Kommission der Lutherischen Kirche der Philippinen für ökumenische Angelegenheiten, die im Oktober 1967 gebildet wurde. Katholische Teilnehmer der Gespräche sind der Sekretär der philippinischen Bischofskommission, P. S. de Achutegui SJ, F. Cuerquis SJ und A. Sevilla, auf lutherischer Seite die Pastoren D. Schneider, G. Wyneken und der Rektor des Seminars von Manila, R. Plagens. Pastor Schneider, Vorsitzender der lutherischen Kommission, erklärte, „die Aufnahme offizieller Gespräche zwischen Katholiken und Lutheranern auf den Philippinen bedeutet einen großen Schritt vorwärts in unseren Bemühungen um die christliche Einheit, die bereits auf einigen Gebieten der kirchlichen Lehre und des Amtes besteht“. Es sei beabsichtigt, generell die theologischen und religiösen Zusammenhänge der Sakramente zu erörtern (LWB-Pressedienst, 9. 10. 68).

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

ANDERSON, Bernhard W. **Ordination to the Priestly Order.** In: *Worship* Vol. 42 Nr. 7 (August/September 1968) S. 431—441.

Der Alttestamentler vom Princeton Theological Seminary untersucht hier das Sakrament des „ordo“ auf dem Hintergrund des Alten Testaments. Durch Christus sei die Ortsgebundenheit der Gottesverehrung aufgehoben worden, dennoch dürfe Gottes Gegenwart nicht gänzlich vom Kult getrennt werden, der wiederum in bestimmten Räumen gefeiert wird und zu dessen Dienst der Priester berufen ist. Gerade der katholische Ritus beruhe stark auf der Bildhaftigkeit der Priestertradition im AT, „eine Tradition, die allzuoft von anderen christlichen Gemeinschaften vernachlässigt oder nicht gekannt wird“. Die Protestanten stützten sich mehr auf die „prophetische Tradition“ mit der Betonung der „Wortverkündigung und der Freiheit des Geistes“. Katholischerseits dagegen würde das Schwergewicht auf die Gnadenvermittlung durch den von Gott bewirkten Bund und die von ihm berufene Priesterschaft gelegt. Zwar sei das katholische Priestertum nicht mehr ein erblicher Stand wie im alten Israel, dennoch eine kontinuierliche Nachfolge (Sukzession).

HOFFMAN-AXTHELM, Diether. **Loisys „L'Évangile et l'Église“.** In: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* Jhg. 65 Heft 3 (Juli 1968) S. 291—328.

„Besichtigung eines zeitgenössischen Schlachtfeldes“ nennt der Verfasser diese geistvolle Studie zum Problem der Kontinuität bzw. Diskontinuität zwischen Jesus und der Kirche, neu überdacht an dem berühmten apologetischen Werk Loisys, das Harnacks „Wesen des Christentums“ widerlegen sollte und zugleich eine katholische Theorie der Geschichtlichkeit der Tradition eröffnete — und nach Meinung des Verfassers auch die heutige protestantische Exegese trifft. Loisy urteilte als Historiker, der im Grunde nichts glaubte, und leugnete den Hiatus zwischen Jesus und dem Dogma. Erst Blondel deckte in seinem Briefwechsel mit Loisy die Problematik seiner Hermeneutik auf und wies ihr die Leugnung des Dogmas nach. Von hier springt der Autor in die Situation der Auseinandersetzung um Bultmanns Entmythologisierung. „Darum geht der Fall Loisy weiter . . . Der Hiatus zwischen Jesus und der Kirche ist sachlich der Rückfall der geschehenden Gegenwart in die Distanz der religiösen Psyche.“

KÖSTERS, R. **Die Lehre von der Rechtfertigung unter besonderer Be-**

rücksichtigung der Formel *simul iustus et peccator*. In: *Zeitschrift für katholische Theologie* Jhg. 90 (3. Quartal 1968) S. 309—324.

In diesem Beitrag nimmt Kösters zum Stand des kontrovertheologischen Gesprächs in dieser Frage Stellung. Nach einem geschichtlichen Hinweis über den genauen Sinn der Lehre vom *simul iustus et peccator*, der trotz wichtiger Bereinigungen auch heute noch nicht endgültig feststehe, geht der Autor auf die von beiden Seiten anerkannte Verständigung über die Rechtfertigungslehre ein. Im Vollzug der Annäherung der katholischen Lehrverkündigung an die evangelische trete in der katholischen Theologie das „Verständnis der Gnade als Gnädigkeit (favor)“ stärker als früher hervor, werde der „forensische Grundcharakter der Rechtfertigung“ mehr und mehr anerkannt und das Wort als eines gesehen, das selbst die Gnade wirksam darbiere. Die Formel „*sola fide*“ gehöre durchaus zur katholischen Tradition. Auf evangelischer Seite herrsche vor: die Betonung der „Effizienz“ der forensisch verstandenen Rechtfertigung, der Zusammengehörigkeit von Glaube und Werk, ein vorsichtiges Abrücken von Luthers Behauptung einer „radikal-totalen Sündhaftigkeit des Menschen“. In einem dritten Teil spricht Kösters von *simul iustus et peccator* als Ort