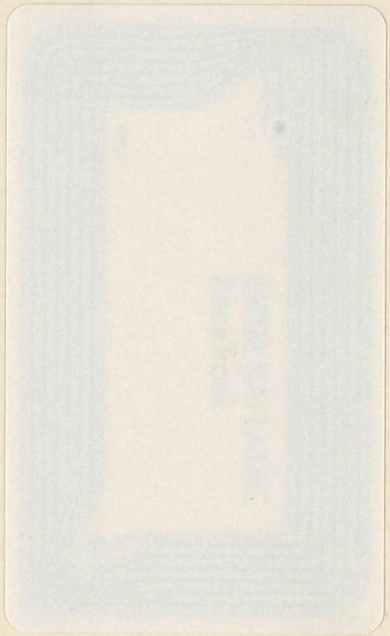


N12<503742267 021

UB Tübingen

WILH. KAPP
Buchbinderei
Tübingen Hintere Grabenstr. 45
Telef. 3287

426 Z 68/188

M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft **1** *22. Jahrgang Januar 1968*

Zum Beginn des neuen Jahrgangs

Meldungen — Eine internationale Arbeitsgemeinschaft für Entwicklung - Liturgische Experimente in den USA - Eine Anklageschrift brasilianischer Geistlicher - Sieben Thesen der Bekenntnisbewegung

Analysen — Kritisches Echo auf den Weltlaienkongreß - Spannungen in der Kirche Ceylons - Der Nahost-Krieg und die christlich-jüdischen Beziehungen

Dokumentation — Ein interkonfessionelles Votum zur Mischehengesetzgebung

Berichte — Das hermeneutische Problem im Ökumenismus - Die freien Wohlfahrtsverbände in der Bundesrepublik - Die demographische Situation Lateinamerikas - Kommunismus in Südostasien

17. MAI 1968

Kb 190.70

Inhalt des Heftes

	Zum Beginn des neuen Jahrgangs	1
Meldungen aus Kirche und Gesellschaft	Internationale Arbeitsgemeinschaft für sozial-ökonomische Entwicklung	5
	Zur 150-Jahr-Feier der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen	6
	Die französische Bischofskonferenz in Lourdes	7
	Experimente mit Liturgie und Pfarrstruktur in den Vereinigten Staaten	9
	Ein Anklagebrief brasilianischer Geistlicher	10
	Sieben Thesen der „Bekenntnisbewegung“	12
Vorgänge und Entwicklungen	Kritisches Echo auf den Weltlaienkongreß	13
	Spannungen in der Kirche auf Ceylon	16
	Dialog als theologische Methode	19
	Der Nahost-Krieg und die christlich-jüdischen Beziehungen	21
Ökumenische Dokumentation	Ökumenisches Votum zur Mischehenfrage	24
Problemberichte zum Zeitgeschehen	Das hermeneutische Problem im Ökumenismus	25
	Die freien Wohlfahrtsverbände in der Bundesrepublik	30
	Die demographische Situation in Lateinamerika	42
	Kommunismus in Südostasien	47
Kurzinformationen		52
Zeitschriftenschau		55
Vorschau auf das Rundfunkprogramm		Beilage

Die „Herder-Korrespondenz“ erscheint in der Regel im Umfang von 48 Seiten. Preis des Heftes 4.00 DM zuzüglich Versandspesen (für Studenten 3.40 DM). Bezugsmöglichkeiten durch den Buchhandel, durch die Post oder durch den Verlag Herder KG, 7800 Freiburg i. Br., Hermann-Herder-Str. 4. Auslieferung für Österreich: Verlag Herder & Co., 1011 Wien I, Wollzeile 33; für die Schweiz: Herder AG, 4002 Basel, Malzgasse 18. Bezugspreis durch die Post als B-Stück einschließlich Bezugsgebühren vierteljährlich 12.45 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Zahlungsmöglichkeiten auf Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 1029 30, Basel V 21 890, 's Gravenhage 145 523, Postsparkassenkonto Wien 10 664.

Herausgegeben von *Karlheinz Schmidthüs*. Chefredakteur: *David Andreas Seeber*. Für Österreich verantwortlich: *Friedrich Meisel*. Anschrift der Schriftleitung: 7800 Freiburg im Breisgau, Hermann-Herder-Straße 4.

Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der photomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten.

Herder Druck Freiburg im Breisgau. Bestellnummer 000 14.

HERDER KORRESPONDENZ

22. Jahrgang 1968

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Kb 190.4°

Die „Herder-Korrespondenz" / Monatsheft für Gesellschaft und Religion erscheint monatlich im Umfang von 48 Seiten. Herausgegeben von Karlheinz Schmidthüs. Chefredakteur David Andreas Seeber. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Herder Druck Freiburg im Breisgau

Inhaltsverzeichnis des 22. Jahrgangs

Leitartikel

Zum Beginn des neuen Jahrgangs . . . . . 1— 4
Was können die Kirchen für den Frieden tun? . . 57— 61
Scheitert die Reform des Theologiestudiums? . . . 105—108
Welchen Sinn haben kirchliche Denkschriften? . . 153—157
Die Reform des Zentralkomitees der deutschen Katholiken . . . . . 201—205
Droht in der Kirche Identitätsverlust? . . . . . 249—252
Mißachten die Christen die Zukunft? . . . . . 297—301
Was will die politische Theologie? . . . . . 345—349
Zur Problematik einer päpstlichen Entscheidung . . 393—399
Der 82 Deutsche Katholikentag in Essen . . . . 441—473
Ist die kirchliche Autorität gefährdet? . . . . . 505—509
Die Kirche vor der Probe der Einheit . . . . . 553—557

Kirchliches Lehramt und Fragen der Gegenwart

(Die mit einem Stern versehenen Beiträge geben die Dokumente, Reden usw. im vollen Wortlaut oder mit geringfügigen Kürzungen wieder.)

a) Der Papst

Tätigkeit des Heiligen Stuhles 1967 196
Ansprache an den Nationalkongreß für Gynäkologie und Geburtshilfe vom 29. Oktober 1967 . . . 395
Friedensappell „an alle Menschen guten Willens", 8. Dezember 1967 57
Weihnachtsansprachen 1967 . . . . . 58— 59
Ansprache an die Richter der Rota, Februar 1968 . 148
Regolamento generale zur Kurienreform vom 1. März 1968 166
Ansprache an die gemischte Kommission der FAO und derWHO Anfang März 1968 256
Ansprache zum Jahrestag der Veröffentlichung von *Populorum progressio* am 26. März 1968 . . . 256
Motu proprio *Pontificalis domus* vom 29. März 1968 206
Osterbotschaft am 14. April 1968 257
Ansprache vor dem sechsten Internationalen Kongreß der Alttestamentler am 19. April 1968 . . 257
Botschaft zum 20. Jahrestag der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte" am 22. April 1968 256—257
Ansprache zu Gefahren und Irrtümern der Zeit vom 25. April 1968 . . . . . 257—258
Ansprache an die Teilnehmer der Studienwoche über „Organische Materie und Fruchtbarkeit des Bodens" am 27. April 1968 257
Botschaft an den ersten Weltkongreß der Katholischen Jugend im April 1968 257
Botschaft an die Konferenz zur internationalen Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen in Beirut im April 1968 256
Botschaft zum Fünften Welttag der geistlichen Berufe 257
Ansprache an den internationalen Kirchenrechtskongreß am 25. Mai 1968 in Rom 303
Botschaft an die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Uppsala 352
Ansprache an den Ministerrat am 11. Juni 1967 . . 340
Ansprache an das Kardinalskollegium anläßlich seines Namenstages, Juni 1968 352
Credo zum Abschluß des Glaubensjahres am 30. Juni 1968 . . . . . 368—370
Botschaft an den Welt- und Ordensklerus vom 30. Juni 1968 353
Mittwochansprachen vom 17. und 24. Juli 1968 . . 439
* Enzyklika *Humanae vitae* vom 29. Juli 1968 . . 418—424
* Botschaft an den 82. Deutschen Katholikentag . . 483—484
Päpstliche Stellungnahmen zu aktuellen Fragen 256—258 352—353 509—511
Ansprache zur Eröffnung der Allgemeinen Konferenz der Lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 510
Ansprache auf dem Eucharistischen Weltkongreß in Bogotá am Tag des Fortschritts 510
Mittwochaudienzen am 11. und 18. September 1968 509
Ansprache in der Sonderaudienz für die Mitglieder der Vereinigung Pro-Familia aus Brescia, Mitte September 1968 511
Ansprache an das Internationale Kolloquium über Ergonomie und Umweltfaktoren in Rom am 21. September 1968 511
Mittwochansprache vom 25. September 1968 . . . 511
Mahnung an die Teilnehmer der 20. Italienischen Bibelwoche am 27. September 1968 510
Botschaft an den Präsidenten der Internationalen Union der katholischen Unternehmerverbände (UNIAPAC) anläßlich eines Kongresses der UNIAPAC in Brüssel Anfang Oktober 1968 . . 511
Ansprache in der Audienz für italienische Ehepaare, Anfang Oktober 1968 511
Mittwochaudienz vom 9. Oktober 1968 510
Grußbotschaft an die UNCTAD II 240
Ansprache zur nachkonziliaren Liturgiereform vor dem römischen Liturgierat am 14. Oktober 1968 . 556—598
Ansprache an die Mitglieder des Einheitssekretariats am 13. November 1968 598

b) Die Kurie

* Dokument über den Dialog mit den Nichtglaubenden vom 28. August 1968 . . . . 546—547 571—577

c) Der Episkopat

Chile

Hirtenbrief der chilenischen Bischöfe zum 150. Jahrestag der Unabhängigkeit Chiles 246
Hirtenbrief des Episkopats vom 4. Oktober 1968 . 561

Deutschland (BRD)

Lehrschreiben vom 22. September 1967 . . . . . 126—129
Hirtenbrief des Bischofs von Berlin über christliche Mündigkeit vom 25. Dezember 1967 . . . . . 77— 78
Erklärung zum Polenmemorandum des Bensberger Kreises Anfang März 1968 157
* Schreiben der deutschen Bischöfe zu *Humanae vitae* 484—487

England

Acht-Punkte-Programm der Bischöfe zum neuen Abtreibungsgesetz 292

Frankreich

Veröffentlichung einer Umfrage zur Liturgiereform, Januar 1968 110
Stellungnahme der Vollversammlung der französischen Bischöfe zu *Humanae vitae*, November 1968 557
Orientations doctrinales 558

Guatemala

Hirtenbrief zur politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lage, September 1967 112
Fastenhirtenbrief 1968 des Erzbischofs Casariego von Guatemala 308

Indien

Aktionsplan vom 12. September 1967 266

Mexiko

Appell der Bischöfe gegen jede Gewalt vom Oktober 1968 522
Hirtenbrief der mexikanischen Bischöfe zur Entwicklung und Integration des Landes . . . . . 524—525

Niederlande

* Fastenhirtenbrief vom 3. März 1968 . . . . . 223—226
Hirtenschreiben zur Eucharistiedebatte, Mai 1965 125

Polen

Verurteilung der regierungsfreundlichen „Pax“ . . 149
Hirtenbrief vom 24. März 1968 244

Schweiz

Doktrinale Stellungnahme des Bischofs von Basel, Juni 1968 339

Südkorea

Erklärung über soziale Gerechtigkeit vom 9. Februar 1968 198

Vereinigte Staaten von Nordamerika

Lehrschreiben der Bischöfe vom 11. Januar 1968 150
Hirtenbrief der New Yorker Bischöfe gegen die Gesetzesvorlage zur Liberalisierung der Schwangerschaftsunterbrechung vom 12. Februar 1967 . 134

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Internationale Arbeitsgemeinschaft für sozial-ökonomische Entwicklung (CIDSE) . . . . . 5— 6
Zur 150-Jahr-Feier der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen . . . . . 6— 7
Die französische Bischofskonferenz in Lourdes . . 7— 9
Experimente mit Liturgie und Pfarrstruktur in den Vereinigten Staaten . . . . . 9— 10
Ein Anklagebrief brasilianischer Geistlicher . . . 10— 12
Sieben Thesen der „Bekenntnisbewegung“ . . . . 12— 13
Die Weihnachtsseelsorgertagung in Wien . . . . 61— 63
Die erste Plenarversammlung des holländischen Pastoralkonzils . . . . . 63— 64
Internationalisierung an der Kurie . . . . . 65— 66
Verbesserte Beziehungen Jugoslawien-Vatikan . . 66— 67
Kirche und Entwicklung in Lateinamerika . . . . 68— 69
Kontakte zwischen Vatikan und Rumänien? . . 100—110
Umfrage zur Liturgiereform in Frankreich . . . 110—111
Ordensleute befürworten Revolution in Guatemala 111—113
Zeichen anglikanisch-katholischer Annäherung . . 113—114
Zur Beendigung des muslimischen Ramadanfastens . 114—115
Die Frühjahrskonferenz der deutschen Bischöfe . . 157—160
Eine Tagung über studentische Korporationen . . 160—162
Der Bericht über die Rassenunruhen in den Vereinigten Staaten . . . . . 162—163
Die asiatischen Minderheiten in Kenia . . . . . 163—165
Synagogen-Weltkonferenz in Jerusalem . . . . 165—166
Empfehlungen der Postkonziliaren Studienkommission in Österreich . . . . . 205—206
Die Reform des Päpstlichen Hofes . . . . . 206—207
Die Zweite Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils . . . . . 207—209
Englische Priestervereinigung gegen „Neo-Modernismus“ . . . . . 209—210
Die Vorgänge in der ČSSR und die katholische Kirche . . . . . 210—212
Peruanische Geistliche über wirtschaftliche und soziale Probleme . . . . . 212—214
Die 10. Christliche Friedenskonferenz in Prag . . 214—215
Zum Weltkongreß der katholischen Jugend in Berlin 253—254
Österreichs katholische Presse in der Krise . . . 254—256
Päpstliche Stellungnahmen zu aktuellen Fragen . . 256—258
Reformierte Reformsynode in Royan . . . . . 258—259
Polnisches Echo auf das Bensberger Memorandum . 259—261
Ein internationaler Kirchenrechtskongreß in Rom . 301—303
Die „gemeinsame Bibel“ beschlossen . . . . . 303—304
Gemeinsame Mischehenpastoral in Frankreich . . 304—305
Hoffnungsvoller Neubeginn kirchlichen Lebens in der ČSSR . . . . . 305—306
Guatemala von politischer Terrorwelle bedroht . . 307—309
Der Achte Weltkongreß der katholischen Presse . . 349—352
Päpstliche Stellungnahmen zu aktuellen Fragen . . 352—353
Angriffe gegen Opus Dei in Spanien . . . . . 353—354
Zur Entwicklung im Sudan . . . . . 355—356
„Underground church“ in den Vereinigten Staaten . 357—359
Die Memoranden der Kirchenkonferenz in Sagorsk 359—360
Die Seminarreform in Frankreich in einer neuen Phase . . . . . 400—401
Der spanische Episkopat zur Syndikatsfrage . . . 401—403
Ökumenisches Echo zu „Humanae vitae“ . . . . 403—404
Religöse Gegensätze in Israel . . . . . 404—405
Noch kein Ende des Nigeriakonfliktes . . . . . 405—408
Expertentagung des Sekretariats für die Nichtglaubenden . . . . . 474—475
Die Internationale Katechetische Woche in Medellín 475—476
Zum Abschluß der 10. Lambeth-Konferenz . . . 476—478
Päpstliche Stellungnahmen zu aktuellen Fragen . . 509—511
Die Religionsfreiheit in der neuen griechischen Verfassung . . . . . 511—513
Letzte Regionalsynode-West der EKD? . . . . 513—515
Aktivität politisch-kirchlicher Rechtsgruppen in Lateinamerika . . . . . 515—516
Vollversammlung des französischen Episkopats . . 557—558
Zu den Beziehungen zwischen der EWG und den Entwicklungsländern . . . . . 558—560
Kirchliche Protestaktionen in Lateinamerika . . . 560—561
Auseinandersetzung mit den Evangelikalen in der EKD . . . . . 562—563

Vorgänge und Entwicklungen

Kritisches Echo auf den Weltlaienkongreß . . . . 13— 16
Spannungen in der Kirche auf Ceylon . . . . . 16— 19
Dialog als theologische Methode . . . . . 19— 21
Der Nahost-Krieg und die christlich-jüdischen Beziehungen . . . . . 21— 23
Ein ökumenischer Versuch theologischer Anthropologie . . . . . 69— 71
Wohin steuert die griechisch-orthodoxe Kirche? . . 72— 73
Die Kirchen, das kommunistische China und die Vereinten Nationen . . . . . 74— 76
Kommt es zu einer lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft? . . . . . 115—118
Zum neuen Strafgesetzbuch der DDR . . . . . 118—120
Zum Abschluß der Kurienreform . . . . . 166—169
Um die Einheit der protestantischen Kirchen in Ostasien . . . . . 169—172
Eine Typologie des brasilianischen Katholizismus . 215—218
Amerikanisches Unionsprojekt auf dem Prüfstand . 218—220
Die geistige Gestalt des gegenwärtigen Judentums . 221—223
Die Heimatvertriebenen und die Aussöhnung mit Polen . . . . . 261—263
Zur kirchlichen Entwicklung in der ČSSR . . . . 263—265
Sind die christlichen Kirchen in Indien bedroht? . . 265—267
Der säkulare Mensch und die christliche Mission . . 309—312
Studentenschaft und Hochschulgemeinden der DDR 312—315
Vietnams Katholiken in schwerer Entscheidung . . 315—317
Kontroverse über den Kreuzestod . . . . . 360—363
Unionsschema Anglikaner-Methodisten . . . . . 363—365
Familienplanung in muslimischen Ländern . . . . 365—368
Vor dem Ende der Anglican Communion? . . . . 408—411
Zur kirchlichen Entwicklung in der ČSSR . . . . 411—414
Innerkirchliche Spannungen in Brasilien . . . . 415—418
Zur „Laienhabilitation an Fakultäten“ . . . . . 478—481
Die Kirche der ČSSR im Konflikt mit sich selbst . . 481—483
Diskussion über katechetische Zielvorstellungen . . 517—520
Gewährt die katholische Kirche offene Kommunion? 520—522
Kirchliches Engagement in Mexiko . . . . . 522—525
Das Wunder in Schrift und Predigt . . . . . 563—565
Unsichere Zukunft der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei . . . . . 565—568
Die polnische PAX-Gruppe zwischen Kirche und Partei . . . . . 568—571

Dokumentation

Kardinal Bengsch über christliche Mündigkeit . . . 77— 78
Der Jesuitengeneral zur Rassenfrage in den USA . 78— 83
Ökumenisches Votum zur Mischehenfrage . . . . 24— 25
Atheistische Schulung in der Sowjetunion . . . . 120—124
Das Polenmemorandum des Bensberger Kreises . . 172—178
Studie über die Friedensaufgaben der Deutschen . . 178—182
Ein Hirtenbrief des niederländischen Episkopats . . 223—226
Forderungen der Beiruter Konferenz zur Entwicklungspolitik . . . . . 267—269
Ökumenischer Dialog über die Mission . . . . . 317—322
Päpstliches Credo zum Abschluß des Glaubensjahres 368—370
Enzyklika Papst Pauls VI. über die Geburtenregelung . . . . . 418—424
Papstbotschaft an den Deutschen Katholikentag . . 483—484
Schreiben der deutschen Bischöfe zu *Humanae vitae* 484—487
Dialog mit den Nichtglaubenden . . . . . 572—577

Problemgeschichte zum Zeitgeschehen

Das hermeneutische Problem im Ökumenismus . . 25— 30
Die freien Wohlfahrtsverbände in der Bundesrepublik . . . . . 30— 41
Die demographische Situation in Lateinamerika . . 41— 46
Kommunismus in Südostasien . . . . . 46— 52
Wie steht es um die Liturgiereform? . . . . . 83— 88
Die gegenwärtige Frauenpolitik der SED . . . . 89— 94
Tendenzen in der sowjetischen Jugend . . . . . 94— 99
Die Eucharistie im katholischen und ökumenischen Disput . . . . . 125—130
Amerikanische Diskussion zur Schwangerschaftsunterbrechung . . . . . 131—135
Die politischen, ethnischen und religiösen Hintergründe der nigerianischen Krise . . . . . 136—141
Entwicklung und Motive der chinesischen Kulturrevolution . . . . . 141—147
Medizinisch-ethische Fragen zur Herztransplantation 183—187
Vorschau auf die Vierte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen . . . . . 187—191
Albanien, das erste atheistische Land? . . . . . 192—195
Zu den Studentenunruhen in der Bundesrepublik . 226—231
Zur neuen Verfassung der DDR . . . . . 231—237
Die Zweite Welthandelskonferenz, eine verpaßte Chance? . . . . . 238—243
Gegenwärtige Versuche der Dogmeninterpretation . 269—274
Gärung in den Studentengemeinden . . . . . 274—278
Überlegungen und Ergebnisse der Konferenz von Beirut . . . . . 278—283
Wie frei ist die Kirche auf Kuba? . . . . . 283—290
Zur Diskussion um die Auferstehung . . . . . 322—328
Zur Rolle des religiösen Buches . . . . . 328—333
Probleme des spanischen Katholizismus . . . . 333—338
Die Religionsgemeinschaften in der Volksrepublik China . . . . . 370—377
Probleme der katholisch-orthodoxen Annäherung . 377—382
Die Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala . . . . . 383—388
Das theologische Ergebnis von Uppsala . . . . . 424—429
Ist Revolution eine christliche Alternative? . . . 429—434
Indonesiens permanente Krise . . . . . 435—438
Zum Eucharistischen Weltkongreß in Bogotá . . . 487—491
Die Zweite Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe . . . . . 491—496
Aktuelle Probleme der Politik der SED 496
Postkonziliare Hintergründe einer Enzyklika . . . 525—536
Ehe und Familie in Lateinamerika . . . . . 536—541
Gärung unter den Intellektuellen in Osteuropa . . 541—546
Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe . . . 577—581
Neostalinistischer Trend in der Sowjetunion . . . 582—586
Die katholische Kirche in Ungarn . . . . . 587—591
Die Philippinen — ein neuer Krisenherd? . . . . 592—597

Kurzinformationen

Reform des Volksschulwesens in Bayern 52
Zentralkomitee der deutschen Katholiken 52
Herztransplantation 53
Gemeinsamer Text des Vaterunsers 53
Gemeinsame Arbeitsgruppe 53
Diözesansynode Rouen . . . . . 53— 54
A Question of Conscience 54
Erzbischof Hakim von Galiläa neuer Patriarch von Antiochien 54
Demissionierung des Bischofs Jerónimo José Podestá von Avellaneda 54
Einrichtung eines Weltfonds 54
Befreiung der Entwicklungshelfer vom Wehrdienst 99
Dritte Tagung der gemeinsamen Arbeitsgruppe Rom-Canterbury 99
„Evangelische Kommentare“ 99
Diskussionsmodell zur interkonfessionellen Vereinbarung über die Mischehe . . . . . 99—100
Arbeitssitzung der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax 100
Ernennung von zehn Residialbischöfen zu Mitgliedern der Kongregation für Ordens- und Säkularinstitute 100
„Rat der Vierundzwanzig“ der Kongregation für Evangelisation der Völker 100
Stellungnahmen zur Friedensbotschaft des Papstes . 100
Besuch einer Delegation des Einheitssekretariats in Moskau und Leningrad . . . . . 100—101
Neue Statuten der Katholischen Aktion Spaniens . 101
Friedensmission zur Beilegung des Bürgerkrieges in Nigeria 101
Portugiesische Politik in Afrika 101
Positiver Ökumenismus in Brasilien . . . . . 101—102
Einführung der Zwangszivilehe in Bolivien . . . 102
Wirtschaftswachstum in der Dritten Welt 102
Neuer Präsident des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken 147
Rücktritt von Kardinal G. Lercaro als Erzbischof von Bologna . . . . . 147—148
Traditionelle Ansprache des Papstes an die Richter der Rota 148
Paul VI. ernannte 7 Laien unter den 36 Konsultoren der Kongregation für die Evangelisation der Völker 148
Gegenseitige Anerkennung der Taufe 148
Studien über eine „lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft“ 148
Resolution zur Beendigung des Vietnamkrieges der Synode der Kirche der Union . . . . . 148—149
Verurteilung der regierungsfreundlichen katholischen Organisation Pax durch die polnischen Bischöfe . 149
Keine Schwierigkeiten für die Interkommunion . . 149
Beitritt Roms zum Weltrat der Kirchen 149
4. „Ostasiatische Christliche Konferenz“ . . . . 149—150
Studienergebnisse der „Faith and Order“-Konferenz von Bristol 150
Lehrschreiben der Bischöfe der Vereinigten Staaten . 150
Kommunistischer Einfluß der Chinesen in Afrika . 150
Warnende Stellungnahmen zur Geburtenregelung in Lateinamerika 150
Jahrbuch „Die Tätigkeit des Heiligen Stuhles 1967“ 196
„Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis“ . 196
Rehabilitierung zu Unrecht verurteilter und inhaftierter Priester und Bischöfe in der ČSSR . . . 196
Orthodoxe Kirche Griechenlands . . . . . 196—197
Kirche von England tritt der „Konferenz Europäischer Kirchen“ (KEK) bei 197
Los protestantes españoles 197
Fragen der Familie und der Geburtenregelung . . 197
Verfassungsentwurf für den Sudan . . . . . 197—198
Insel Mauritius unabhängig 198
Revolution in Lateinamerika 198
Südkoreanische Bischofskonferenz 198
Marxisten und Christen katholischen, orthodoxen und evangelischen Bekenntnisses 243
„Ökumenischer Arbeitskreis“ evangelischer und katholischer Theologen 243
Synode der Evangelischen Kirche in Österreich . . 243—244
Interview der „Informations Catholiques Internationales“ (1. 4. 1968) mit dem im September 1967 neugewählten Abtprimas der Benediktiner . . 244
Revision des Konkordats zwischen Spanien und dem Vatikan 244
Hirtenbrief vom 24. März 1968 der polnischen Bischöfe zu den Studentenunruhen . . . . . 244—245

Leserzuschrift über den Sinn des Todes 245
Gegenwärtiger Stand der Beziehungen zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche 245
Konferenz der Kommission „Kirche und Gesellschaft“ 245
Asiatisches Symposion über Gerechtigkeit und menschlichen Fortschritt in der Gesellschaft . . . 245—246
150. Jahrestag der Unabhängigkeit Chiles 246
13. Evangelisch-katholisches Publizistentreffen . . 290
Erste Sitzungsperiode der von Bischof H. M. Janssen einberufenen Diözesansynode in Hildesheim . . 290
Votum von Geistlichen, vornehmlich Vikaren, der Erzdiözese Freiburg mit Reformvorschlägen für die Seelsorgsstruktur der Diözese 290
Der Rat der EKD befaßte sich Anfang Mai mit den Studentenunruhen in der BRD . . . . . 290—291
Vierte Generalsynode der VELKD 291
Teilhard de Chardin und die moderne Theologie . 291
Zahlenangaben über Priester und Priesterberufe . . 291—292
Katholisches Episkopat in der föderativen Sowjetrepublik Litauen 292
Jahresbilanz der atheistischen Schulungsarbeit . . 292
Acht-Punkte-Erklärung zum neuen Abtreibungsgesetz in Großbritannien 292
Harris-Umfragen in den USA über den wahren Stand des nationalen Gewissens nach der Ermordung M. L. Kings . . . . . 292—293
Vollversammlung des US-Episkopats 293
Studie zu Problemen von Landflucht und Urbanisation 293
Ständige Bischofskonferenz des Pazifik 293
Erste Internationale Menschenrechtskonferenz . . 293
Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten 338
Fragen der Entwicklungspolitik 339
Doktrinale Stellungnahme des Bischofs von Basel . 339
Ständiger Rat der Französischen Bischofskonferenz zu innenpolitischen Unruhen in Frankreich . . . 339
Erste Tagung des „Ministerrats der Kirche“ . . . 339—340
Gemeinsame evangelisch-katholische Eucharistiefeiern 340
Strukturänderung des Weltrates der Kirchen . . . 340
Rat der Kirchen in den Niederlanden 340
Kardinal John Heenan predigte in der anglikanischen Westminster Abbey . . . . . 340—341
Panorthodoxe Konsultativ-Konferenz in Chambésy bei Genf 341
Situation in der südportugiesischen Diözese Beja . 341
Erforschung der Ursachen der Gewalttätigkeit in den USA 341
Tradition der Brautgabe . . . . . 341—342
Erklärung von Rio ist das Ergebnis einer Konferenz der lateinamerikanischen Jesuitenprovinziale . . 342
Was ist Ökumenismus? 388
Erste Vollversammlung der Kongregation für die Evangelisation der Völker . . . . . 388—389
Kirchliche und politische Situation in Portugal . . 389
„Triumphale Zukunft für den Traditionalismus in der Kirche 389
Ökumenismus im (vereinten) Jerusalem . . . . 389—390
Parteipolitische Abstinenz der katholischen Priester forderte der Episkopat in Venezuela 390
Nationaler Pastoralrat in der Südafrikanischen Republik 390
„Sektierertum“ der katholischen Bischöfe im indischen Bundesstaat Kerala 390
Das christliche Menschenbild 439
Arbeitsausschuß von Faith and Order 439
Vierte Britische Konferenz Christlicher Jugend . . 439
Union der Anglikanischen Episkopalkirche in Kanada mit der United Church of Canada 439
Zunehmende Spannungen zwischen russisch-orthodoxen und griechisch-katholischen Gemeinden und Gläubigen in der Ostslowakei . . . . . 439—440
Sozialreform durch grundlegende Umwandlung der gesellschaftlichen Strukturen in Ekuador . . . 440
Vorschlag zur Lösung der Palästinafrage 440
Anwachsen der Kriminalität in der Sowjetunion . 440
Paul VI. empfing den zyprischen Staatspräsidenten und Erzbischof Makarios III. 500
Ethische Normen der Experimentalmedizin . . . 500—501
Das Sakrament als Bindeglied der getrennten Konfessionen 501
Unruhen in den baskischen Provinzen 501
Polygamie in Afrika im Rückgang 501
Annäherung zwischen Kommunisten und katholischen Gruppen in Chile . . . . . 501—502
UN-Organisation für Ernährung und Landwirtschaft FAO 502
Pläne der Regierung von Ghana zur Verstaatlichung der katholischen Volks- und Mittelschulen . . . 502
Dokument über den Dialog mit den Nichtglaubenden 546—547
Vierte Vollversammlung des Laienrates 547
Dritte Vollversammlung der Päpstlichen Studienkommission für Gerechtigkeit und Frieden . . . 547
Zweite Klausurtagung der Lutherischen Bischöfe . 547—548
Revision von Luthers „Kleinem Katechismus“ . . 548
Rapide Zunahme klinischer Schwangerschaftsunterbrechungen in England 548
„Erschreckende Teilnahmslosigkeit“ anglikanischer Gemeinden und ein stark rückläufiger Gottesdienstbesuch 548
Erste Reaktion auf die Enzyklika *Humanae vitae* von sowjetischer Seite . . . . . 548—549
Das katholisch-orthodoxe Verhältnis in Polen . . 549
Reform der kirchlichen Ehegerichte und Ehecanones 549
Kritik aus Lateinamerika erfuhr der Vorschlag des Weltbankpräsidenten R. McNamara 549
„Botschaft an das südafrikanische Volk“ zum Thema Apartheidpolitik 550
Katholisch-lutherische Gespräche über die gegenseitige Anerkennung der Taufe 550
Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 12. November 1968 597
Internationaler Studienkongreß von Pax Christi . . 597
Sozialethische Erwägungen zur Mitbestimmung in der Wirtschaft der BRD . . . . . 597—598
Bund der acht evangelischen Landeskirchen in der DDR 598
Nachkonziliare Liturgiereform 598
Förderung des Ökumenismus und Warnung vor voreiligen Initiativen 598
Revision des gegenwärtigen sozialen Status des Priesters . . . . . 598—599

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion . .	55	102 f.	151	199	246	294
	342	391	502	550	599	
Philosophie und Anthropologie	55	103	151	247	295	343
	391	503	551	599		
Gesellschaft und Kultur . .	56	103 f.	152	199 f.	248	295
	344	392	504	552	600	
Kirche und Ökumene . . .	56	104	152	200	248	296
	344	392	504	552	600	

Soziographische Beilage

Die sozialökonomischen Dimensionen der Entwicklungspolitik . . . . . nach 320

SACHREGISTER

A

AASM siehe Assoziierung achtzehn afrikanischer Staaten einschließlich Madagaskars
Abendmahl 259 425
— siehe auch Eucharistie
Abendmahlsgemeinschaft 148 429 501 520
— lutherisch-reformierte 116 f.
— siehe auch Interkommunion
Abtreibung 394 452 538
Acción Democrática (AD) 390
Ad Apostolorum Principis, Enzyklika 376
Ad Sinarum Gentes, Enzyklika 375
Adveniat 5 68 100 158 276 448 464 470 487 489 492 524 541
Adventisten 512
Afrika 147 253 279 291 293 365 396 429
— Familienstruktur und Brautgabe 341
— Kommunistischer Einfluß der Chinesen 150
— portugiesische Politik in Afrika 101
— Rückgang der Polygamie 501
aggiornamento 14 166 191 257 528
Ägypten 365 366 513
— und Nigeriakonflikt 406
Aktion Gemeinsinn 41
Aktion Neues Forum 278
Aktion Sorgenkind des Zweiten Deutschen Fernsehens 41
Aktionszentrum unabhängiger und sozialistischer Schüler (AUSS) 231
Albanien 147 371
— erster atheistischer Staat der Welt? 192 ff.
— — Anfänge des Regimes 192
— — bleibendes Abhängigkeitsverhältnis 192 f.
— — seltsame Verbindung 193
— — Kulturrevolution albanischer Prägung 193 f.
— — gelenkte Revolutionierung 194
— — Unterdrückung der Religionsgemeinschaften 194 f.
— — jüngste Maßnahmen 195
Algerien 365 366
— praktische Maßnahmen der Familienplanung 367
Alleinvertretungsanspruch 597
Allgemeiner Studenten-Ausschuß (AStA) 275
Altenhilfe 33 39
Altenseelsorge 459
Altes Testament 257
— und alttestamentliche Studien 257
Americans for Reappraisal of Far Eastern Policy (ARFEP) 75
Amt, kirchliches 4 63 273 320 321 428 473 556
— geistliches 15 21
— pastorale Amtsführung 507
— von Wort und Sakrament 426
Amtskirche 555 556
Amtspriestertum 257 353 444
— siehe auch Priester(tum)
Anbetung 250 f.
Anglican Communion 403 439 477 f.
— vor dem Ende der Anglican Communion? 408 ff.
— — Kurswechsel in Toronto 1963 409
— — ständiger Konsultativrat? 409 f.
— — neue Chancen für und wider 410
— — Zusammenarbeit mit Rom 410 411
— — Zurückweisung der Enzyklika *Humanae vitae* 410
Anglican Consultative Council 477 f.
Anglikanische Kirche
— anglikanisch-katholische Annäherung 113 f.
— — Erzbischof Ramsey in Westminster Cathedral 113
— — eine bezeichnende Verklammerung 113 f.
— — Erklärung von John J. Hughes 114
— und Union mit den Methodisten 477 548
— religiöse Teilnahmslosigkeit 548
Anglikanisches Zentrum (Rom) 477
animatio des Embryos 135
Anthropologie
— christliche 71
— theologische 30 69 ff.
— — ein ökumenischer Versuch 69 ff.
— — — der Gott der Bibel und die Glaubenskrise 70
— — — Was ist „Natur"? 70
— — — Natur — Mensch — Sünde — Tragik 70 f.
— — — Geschichte und Vollendung 71
— — — Wie Glaube überhaupt möglich ist 71
Antisemitismus 22 f. 150
Antizionismus 22 f.
Apostolat
— der Hierarchie und der Laien 15
Apostel-Petrus-Werk 389
Apostolische Sukzession 387
Arbeit
— gestaltet die Welt 456
Arbeiterpriester 403 558 599
— in der Tschechoslowakei 212
Arbeiterwohlfahrt 33
Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Verbände 443 f.
Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Vertriebenenverbände 261
Arbeitsgemeinschaft für Volksmission 34
Arbeitsgemeinschaft Jugendpflege und Jugendfürsorge 40
Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten (AKK) 517
Argentinien 42 f. 44 45 46 515 516 536 f. 538
Armuts(problem) 79 219 f.
Arnoldshainer Thesen 125
Arya Samay
— und christliche Mission in Assam 267
Asien 147 253 279 291 464
— Hintergrund nationaler Revolutionen 310
— Kommunismus in Südostasien 46 ff.
Askese 466
Assoziierung achtzehn afrikanischer Staaten einschließlich Madagaskars (AASM) 558 f.
Atheismus 474 517 576
— Schulung in der Sowjetunion 120 ff.
— und Säkularisierung 474
Äthiopien 226
Athos-Klöster 73
Atomenergie
— friedliche Nutzung zugunsten der Entwicklungsländer 353
Atomkrieg 61
Atomwaffen 353
Auferstehung Christi 311 322 ff. 519
— zur Diskussion um die Auferstehung Christi 322 ff.
— — Evangelienberichte (Schriftverständnis) 322 ff.
— — der Streit um das leere Grab . . . 323
— — . . . ist zweitrangig geworden 323 ff.
— — Engelerscheinungen 324 f.
— — Erscheinungen des Auferstandenen 325
— — Erscheinungen und Glaube der Jünger 325
— — Reduktion auf bloßes Wortgeschehen? 326
— — existentialtheologische Deutung der Auferstehung Jesu 326
— — Schlettes „Epiphanie als Geschichte" 326 f.
— — Was muß die Verkündigung beachten? 327 f.
— — das Gemeinsame in den Divergenzen 328
Außerparlamentarische Opposition 227 ff. 274 291 443 459 461 470 472
Australian Catholic Relief (Australien) 5
Autorität, kirchliche 21 63 f. 209 442 472 473 f. 555 f.
— Autoritätsbegriff und Autoritätsausübung in der Kirche 63 f. 208
— nicht außerhalb der Gemeinschaft 64
— als Dienst 510
— des Lehramts 532
— Gefährdung? 505 ff.
— — Verschärfung des Problems 505

— — Rückkehr in eine autoritäre Phase? 505 f.
— — Was will der Papst? 506
— — Wird die Zuständigkeit überschritten? 506 f.
— — notwendige Sachgerechtigkeit 507
— — das Postulat der Mündigkeit 508
— — Verpflichtung zum Vorbild 508 f.
— — Gefahr für die Einheit? 509
— Krisis ihrer praktischen Ausübung 507
— religiöse 506 f.
— von Enzykliken 485
— und Dialog mit den Nichtglaubenden 576
— und Freiheit 15 484
— und Gehorsam 505 508
— und kirchliche Einheit 508 f.
Autoritätskrise 252 536
Autoritätsproblem 555 f.
Autoritätsverständnis 505

B

Bali 437
Baptisten 285 408
Barbados 42 f. 45
Basken 337
Bayern
— Reform des Volksschulwesens 52
Begräbnisritus 86
Beichtgeheimnis 120
Bekehrung 311 318
Bekenntnis
— lutherisches 547 f. 562
— und Verkündigung 548
Bekenntnisbewegung: Kein anderes Evangelium 12 196 548 562
— Sieben Thesen 13
— — um die Mitte des Christusbekenntnisses 13
— — die Herausforderung verstanden 13
Bekenntnisse, lutherische 562
Bekenntnisschule 148
Belgien 226
Bensberger Kreis 153 ff. 261
Bensberger Memorandum 259 261 463
— und Vertriebenenverbände 261 ff.
— — Erklärung der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Vertriebenenverbände 261 ff.
— — Stellungnahme des Bensberger Kreises 263
Benediktinerorden
— Liturgiereform 244
— Muttersprache in der Liturgie 244
— Spiritualität 244
— Umorientierungsprozeß 244
Beratungsdienste der offenen Fürsorge 39
Berliner Ordinarienkonferenz 236 f.
Berufsbildungswesen 455 466
Bevölkerungsplanung 282
Bevölkerungspolitik 197 549
Bevölkerungsproblem 422 486
Bevölkerungswachstum 279 339 419 484 502 539 547 549
Biafra 101 136 ff. 341 355 405 471 553 597
— Biafrahilfe 387 427
— siehe auch Nigeriakonflikt
Bibel 26 f. 555
— gemeinsame beschlossen 303 f.
— — Leitsätze zur Übersetzung einer „gemeinsamen Bibel" der Christenheit 303
— — Sach- und Methodenfragen 303
— — organisatorische Aspekte 303 f.
— — internationales katholisches Bibelinstitut 304
— gemeinsame deutsche Fassung wichtiger Texte 53
— Gott der Bibel und Glaubenskrise 70
— im Religionsunterricht 517
— siehe auch Altes Testament, Neues Testament, Schrift, Kirche
Bibelallianz 303 f.
Bibelbewegung 252
Bibelgesellschaften 303
Bibelkommission, Päpstliche 29 f. 168
Bibelstudium 14
Bibelunterricht 517 518
— siehe auch Religionsunterricht
Bibelwissenschaft 108
Biblisches Institut für kerygmatische und pastorale Theologie 304
Biblische Theologie siehe Theologie
Bigamie
— im neuen Strafrecht der DDR 120
Bildungsaufgaben 448
Bildungspolitik 472
Bildungswesen, deutsches 455
Bischof, Bischofsamt 150 301 369
— vicarii Christi 302
Bischofsdekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus* 148 214 244
Bischofsernennung
— in Spanien 244
Bischofskollegium 469
Bischofskonferenzen 57 169 556
— deutsche 159 f. 597
— und Dialog mit den Nichtglaubenden 575
— und Lehrentscheidungen 526
— und Liturgiereform 84 f.
Bischofskongregation 167 169 534
Bischofssynode 30 85 168 191 526 ff. 530 532 534
Bischofswahl 290
Bischofsweihe 86
Bishops' Committee on Arbitration 293
Bisschoppelijke Vastenaktie (Holland) 5
Black-Power-Bewegung 162
Bolivien 42 f. 285 536 f. 538 549
— Einführung der Zwangszivilehe 102
Borneo 49 437
Brasilien 42 f. 45 46 242 285 536 f. 538
— Anklagebrief brasilianischer Geistlicher 10 ff.
— — Zum Jahr des Glaubens 11
— — kirchlicher und gesellschaftlicher Paternalismus 11 f.
— — Gefangene der Maschinerie 12
— Auslandshilfe 417
— Bildungswesen 417
— Caritas 417
— Elemente kirchlicher Unterentwicklung (nach J. Comblin) 416 ff.
— Episkopat und Regierung 415 ff.
— Erklärung von Rio der Jesuitenprovinziale über Probleme der sozialen Gerechtigkeit in Lateinamerika 342
— Glaubensschwund 11
— innerkirchliche Spannungen 415 ff.
— — Nonkonformismus statt Radikalismus 415
— — intellektuelle Befreiungsbewegung gegründet 415 f.
— — Bischöfe unterstützen Studenten 416
— — ein umstrittenes Dokument 416 f.
— — theologische Rezepte zur Machtpolitik 417 f.
— — für innerkirchliche Mitsprache 418
— Kindersterblichkeit 11
— Kirche, Hierarchie, Klerus, Laien 11 f.
— nationaler Entwicklungsplan und Bischofskonferenz 415
— — Nationalinstitut für Entwicklung 415
— „positiver Ökumenismus" 101
— Priestermangel 216
— Reform des Bildungswesens 415
— religiöse Praxis 218
— soziale Lage 11
— Theologie 12
— Typologie des brasilianischen Katholizismus 215 ff.
— — Identifikation von Religion und Gesellschaft 216
— — funktionale Religiosität 216 f.
— — bewußter Vollzug der Religion 217
— — soziale Problematik als Hauptmotiv 217 f.
— — katholische Familienbewegung 218
— — Katholische Aktion 218
— — Statistisches zur religiösen Praxis 218
— Universitätspolitik 416
— Urbanisierung und Religion 216 f.
— — und Katholizismus 216 ff.
Brevierreform 86 87 f.
„Brief der 34" polnischen Intellektuellen und Schriftsteller 543
Britisch Guayana 102
Brot für die Welt 34 322
Brüderkirche in Südafrika 387
Brüderliches Teilen 322
Brüderlichkeit 61 370
— gesellschaftliche Vorraussetzungen 61
— psychologische und pastorale Aspekte 62

Buch
— Rolle des religiösen Buches 328 ff.
— — heute Medium der ökumenischen Begegnung 328
— — religiöses Buch und christlicher Buchhandel 329
— — Wie stark ist das religiöse Buch verbreitet? 329 f.
— — Lesen Katholiken weniger? 330
— — die potentiellen Leserstrukturen 330 f.
— — religiöses Buch und latente Religiosität 331 f.
— — Umdenken bei Autoren, Verlagen und Sortimenten 332
— — Buch und Amtskirche 332 f.
Bücherzensur, kirchliche 332 f. 445 505
— siehe auch Index
Buddhismus
— in China 374
Bund Christlicher Jugendgruppen 471
Bund der Deutschen Katholischen Jugend 254 443 470
Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege 33 40
Bundesjugendkuratorium 40
Bundessozialhilfegesetz (1961) 30 f. 40
Bundesverband Deutsch-Israelischer Studiengruppen 229
Bürgerrechtsbewegung in den USA 357
Burma 47 51 52 144
Buße, Bußsakrament 78 86 423 439
— Bußfeiern in Gemeinschaft 86
— Sakrament und Bußfeier 224

C

Cappella Pontificia 207
Caritas 158
— als Aufgabe der Kirche 34 f.
— im pastoralen Bereich 34
Caritas Internationalis 5 6 32 136 408
Casti connubii, Enzyklika 393 f. 395 398 408 530 533
Catholic Inter-American Cooperation Program (CICOP) 217
Catholic Information Centre 210
Catholic Relief Services-USCC (USA) 5
CCIA siehe Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten
CELAM 68 102 288 289 491 492 494 521 540 547
Centro Juan XXIII 336
Centro Latinoamericano de Población y Familia (CELAP) 46
Centrum Internationale Ordinis Carmelitani, Rom (CITOC) 341
CEPAC siehe Conferentia Episcopalis Pacifici
CEPAL 44
CERIS 215
Ceylon 102
— Dialog in der Kirche 18
— Dialog zwischen Buddhisten und Katholiken 19
— Kirche und Buddhismus 16 f. 19
— Nationales Konzil 1968 18
— Schulwesen 18
— Spannungen in der Kirche auf Ceylon 16 ff.
— — Probleme einer Missionskirche 16 f.
— — katholische Standorte 17
— — Synode von Kandy 17 f.
— — das Nationale Konzil 18
— — Ursachen der Krise 18 f.
— — Verhältnis zwischen Katholiken und Buddhisten 19
Charta der Entwicklung 464
Charta von Algier 238 f.
Chile 42 f. 44 45 46 515 537 538 f. 540
— Annäherung zwischen Kommunisten und katholischen Gruppen 501 f
— Iglesia Joven 502
— 150. Jahrestag der Unabhängigkeit 246
— — Struktur- und Mentalitätswandel 246
— — Wirtschafts- und Sozialprobleme 246
— Unruhe unter Priestern und Studenten 561
China (Volksrepublik) 46 47 51 102 429
— Entwicklung und Motive der Kulturrevolution 141 ff.
— — Gewicht chinesischer Tradition 142
— — Einheit der Gegensätze und permanente Revolution 142 f.
— — Angst vor bürgerlichen Gewohnheiten? 143
— — Rolle des Staatspräsidenten Liu Shao-chi 143 f.
— — Option für Partei oder Armee? 144 f.
— — eigentliche Gründe Maos 145
— — schwer kontrollierbare Eigengesetzlichkeiten 145 f.
— — Neuaufbau nach dem nächsten Parteikongreß? 146
— — Problem der Erziehung der Bauern 146 f.
— — Export in die Dritte Welt mißlungen 147
— kommunistische Einflußnahme in Afrika 150
— — in den Ländern Südostasiens 47 ff.
— Kulturrevolution siehe Kulturrevolution
— Religionsgemeinschaften 370 ff.
— — symptomatische Vorgänge 370 f.
— — Atheismus Teil des „Klassenkampfes" 371
— — Religionsfreiheit nach der Verfassung 371
— — politische Ausfälle als Symptom der Isolierung 371 f.
— — der Marxismus neue chinesische „Religion"? 372
— — Maos eigene Position 372 f.
— — innerchinesische Kontraste 373
— — Ablösung des Konfuzius 373 f.
— — der Buddhismus und das Beispiel Tibets 374
— — außenpolitische Rücksichten gegenüber den Moslems 374
— — Sterben die christlichen Gemeinschaften? 374 f.
— — das Schicksal der katholischen Kirche 375 f.
— — die „patriotische" Kirche und Rom 376
— — Bedeutet die Kulturrevolution das Ende? 376
— und Kirchen und Vereinte Nationen 74 ff.
— und Nigeriakonflikt 406
Chinesische Buddhisten-Vereinigung 374
Christ(en)
— katholischer in der pluralen Gesellschaft 428 460 f.
— Mißachtung der Zukunft? 297 ff.
— — Dilemma zwischen Prognose und Praxis 297 f.
— — das ethische Gefälle 298
— — zwischen Skepsis und Utopie 298 f.
— — Zukunftsvergessenheit in der Theologie? 299
— — die weltverändernde Kraft verloren? 300
— — Zukunft und Nachfolge 300 f.
— und Marxisten 253
— und Verwirklichung der Heilsbotschaft 173
Christentum 557
— christliche Gemeinschaften in China 374 f.
— revolutionärer Charakter 430 f.
— und Judentum 21 ff.
Christian Laymen's Experimental Organization (CLEO) 357
Christliche Arbeiterjugend (CAJ) 198
Christologie 21 30 117 345 517
CICOP siehe Catholic Inter-American Program
CIDSE siehe Internationale Arbeitsgemeinschaft für sozialökonomische Entwicklung 5 f.
CITOC siehe Centrum Internationale Ordinis Carmelitani
Club der politisch nicht Engagierten in der ČSSR 565 567
COCU siehe Consultation on Church Union
Codex Iuris Canonici (CIC) 301
Colonna 207
Colorado
— Liberalisierung der Gesetze zur Regelung der Schwangerschaftsunterbrechung 132 f.
comisiones obreras 402
Comité Catholique contre la faim et pour le développement (Frankreich) 5
Committee on Socio-Economic Life in Asia (SELA) 245 f.
Communicatio in sacris 205 520 521
Communio Sanctorum 191
Community of John XXIII 9
Conferentia Episcopalis Pacifici (CEPAC) 293
Congo-Kinshasa 102
Consulta für den Vatikanstaat 207
Consulation on Church Union (COCU) 218 ff. 363
— Was ist die COCU? 218 f.
— zur Kritik und ihrer Erwiderung 219
— Das Gute an der Sache 219 f.
— — katholische Apologie? 220
COPEI 390
Costa Rica 42 f. 102 537 538
Credo Pauls VI. 410 474 483 527 f. 532
Cuba 42 f. 44 537 538

D

DAC 278
Dajak 437
Dei Verbum siehe Offenbarungskonstitution
Dekanat, Dekane 206 290
Democracia Cristiana 390

Demokratie 59 f.
— demokratische Staatsform und demokratisches Verhalten 454
— in der BRD 459 461
— in der Kirche 64 243 276 508
Denkschriften
— Sinn kirchlicher Denkschriften 153 ff.
DESAL 540
Deutsche Altershilfe 41
Deutsche Bischofskonferenz 203 f.
Deutsche Frage (Wiedervereinigung) 178 181 215 237
Deutscher Caritasverband 30 ff. 33 100
— Hilfe für Biafra 408
Deutscher Evangelischer Missionsrat 317 f.
— Promemoria „Unser Verhältnis zur römisch-katholischen
— Mission" 318
Deutscher Katecheten-Verein 517 518
Deutscher Katholikentag
— 1966 in Bamberg 173
— 1968 in Essen 555 f.
Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband 32
Deutsches Hilfswerk 41
Deutsches Rotes Kreuz 32
Deutschland (BRD) 42 f. 125 126 226 242 279 536
— Frage der Wiedervereinigung 155 f. 462 597
— Friedensarbeit 153 ff.
— Friedensaufgaben der Deutschen, Studie der Kammer der EKD 178 ff.
— — kirchlicher Auftrag 178
— — weltweite Aufgaben 179
— — gemeinsame Aufgaben in Europa 179 f.
— — Beitrag der Deutschen 180 ff.
— — Geschichte 180 f.
— — Zusammengehörigkeit der Deutschen heute 181
— — gemeinsame Grundwerte und Aufgaben 181 f.
— — Voraussetzung einer politischen Gemeinschaft der Deutschen 182
— — Nebeneinander und Miteinander der Deutschen heute 182
— Frühjahrstagung der deutschen Bischöfe 157 ff.
— — Erklärung zum inneren und äußeren Frieden 158
— — Tagungsthemen 158 f.
— — Beurteilung der Studentenunruhen 159
— — Einzelbeschlüsse 159
— — Verband der Diözesen Deutschlands 159 f.
— Hochschulsituation und Studentenunruhen 158 f.
— katholische Bemühungen um Friedenspolitik mit Polen 172 ff.
— — siehe auch Polenmemorandum
— Liturgiereform 86
— Memorandum des Bensberger Kreises zum deutsch-polnischen Verhältnis und Studie der Kammer der EKD zur Friedensarbeit der Deutschen 153 ff.
— — Warum keine engere Zusammenarbeit? 154
— — Pegelstand des politischen Bewußtseins 154 f.
— — aufschlußreicher Vergleich 155
— — fehlt das spezifisch Christliche? 155 f.
— — Formung des gesellschaftlichen Gewissens 155 f.
— — subsidiärer Dienst der Kirchen 156
— — Vorwurf politischer Utopie 156 f.
— Nachkriegspolitik im Blick Polens 174
— Studentenunruhen 226 ff.
— Verhältnis zur DDR 463
— Versöhnung mit Polen 463
— Vertriebenenproblem 155 f.
— und der Friede 154
— und Nigeriakonflikt 407
Deutschland (DDR) 42 f. 131 565 f.
— aktuelle Probleme der Politik der SED 496 ff.
— — reformerische Wirtschaftsmaßnahmen 496 f.
— — politisch-ideologische Abwehrreaktionen 497
— — deutlich defensive Töne 497 f.
— — vor der Intervention in der Tschechoslowakei 498 f.
— — nach der Konferenz von Preßburg 499
— — Chancen für Reformkommunismus minimal 500
— Berufslenkung 90
— Familiengesetz 118
— Bildungsgesetz 118
— Jugendgesetz 118
— Frauenpolitik in der SED 89 ff.
— — politische Leitlinien 89 f.
— — Präsenz im industriell-landwirtschaftlichen Bereich 90
— — eine aufschlußreiche Umfrage 90
— — beruflicher Aufstieg unter Widerständen 91
— — Frauen im Hochschulwesen 91
— — Frauen innerhalb der SED 92
— — Frauen im Staatsapparat und in der Justiz 92 f.
— — soziale Fürsorgemaßnahmen? 93
— neue sozialistische Verfassung 497
— Schulunterricht im Blick auf künftigen Beruf 90
— zum neuen Strafgesetzbuch 118 ff.
— — Vereinheitlichung des Rechtssystems 118
— — Verschärfung des politischen Strafrechts 118 f.
— — Verbrechen gegen die Souveränität 119
— — fixierte Elastizität 119 f.
— — gegenüber den Kirchen ambivalent 120
— zur neuen Verfassung 231 ff.
— — umfassende Scheindiskussion 232
— — Volksentscheid über die Verfassung 232
— — die wichtigsten Änderungen 232 f.
— — — kein Auswanderungsrecht 232
— — — kein Streikrecht 232
— — — Freizügigkeit beschränkt 232
— — — Meinungsfreiheit eingeschränkt 233
— — — Versammlungsfreiheit beschränkt 233
— — — Sicherung der Macht der SED 233
— — ein betontes Ziel: Bildungsgesellschaft 233
— — — gleiches Recht auf Bildung
— — — allgemeine zehnjährige Oberschulpflicht 233
— — — Förderung von Ehe, Familie und Mutterschaft 233
— — — Recht auf Wohnraum 233
— — — Recht auf und Pflicht zur Arbeit 233
— — Stellung von Staatsrat und Partei 233 f.
— — — Staatsrat Organ der Volkskammer 233 f.
— — zwei Staaten „deutscher Nation" 234
— — — Nationale Front 234
— — — Verankerung des „sozialistischen Gesellschaftssystems" 234
— — Auswirkungen für die Kirchen 234
— — — Trennung von Staat und Kirche 234 ff.
— — Forderungen der katholischen Bischöfe 235
— — evangelische Stellungnahmen 236
— — politische Nebenabsichten der SED 236 f.
— — formale Verbesserungen 237
— — — Gewährleistung von Gewissens- und Glaubensfreiheit 237
— — mögliche Auswirkungen 237
— und Liberalisierungstendenzen in der Tschechoslowakei 498 f.
Deutschlandpolitik 462
— der DDR 497 f.
Development Decade I (DD I) 279
Diakonat 8 106 446 558
— als Weihestand 2
Diakonatsweihe 86
Diakonie
— als Grundfunktion von Gemeinde und Kirche 34 f.
Diakonisches Jahr 36
Diakonisches Werk (Innere Mission und Hilfswerk) 30 32 33 34
Dialog 276
— Aufgabe (nach Paul VI.) 573
— als theologische Methode 19 ff.
— — eine Veranstaltung in Straßburg 19 f.
— — kein verkappter Monolog 20
— — Anregungen der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" 20
— — die Geschichtlichkeit der Lehraussagen 21
— Bedingungen des Dialogs in Grundfragen 575
— des Gebets mit Gott 77
— Möglichkeit und Rechtmäßigkeit des Dialogs 573
— innerkirchlicher 547
— — zwischen Theologen, Bischöfen und Laien 8
— jüdisch-christlicher 389 f.
— öffentlicher 574
— ökumenischer 69
— — über die Mission 317 ff.
— — — Promemoria des Deutschen Evangelischen Missionsrates 318 ff.
— — — das Zeugnis 318 f.
— — — die Zuwendung zu der Welt von heute 319 f.
— — — Zusammenarbeit 320
— — — mögliche gemeinsame Arbeitsgebiete 320
— — — Antwort des Katholischen Missionsrates 320 ff.
— — — Bezeugung des gemeinsamen Herrn 320 f.
— — — gegenseitige Bedenken und gemeinsames Handeln 321
— — — Zusammenarbeit der Missionsräte in Deutschland 321 f.
— zwischen Christen und Marxisten 243 575
— zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden 572 ff.
— — Dokument des Sekretariats für die Nichtglaubenden 572 ff.

— — — Einleitung 572
— — — I. Die Natur des Dialogs und seine Bedingungen 573 ff.
— — — 1. Der Dialog im allgemeinen 573
— — — 2. Der weltanschauliche Dialog 573 f.
— — — II. Praktische Richtlinien 575 ff.
— — — 1. Richtlinien zur Förderung des Dialogs 575 f.
— — — 2. Direktiven 576 f.
— zwischen Katholiken und Buddhisten (Ceylon) 19
— zwischen Kirche und Nichtglaubenden 546 f. 576
— — öffentlicher 576
— — privater 576
— zwischen Kirche und Welt 573
— zwischen römisch-katholischer und russisch-orthodoxer Kirche
— — in Moskau und Leningrad über die Soziallehre der Kirche 100 f.
— und praktische Zusammenarbeit 575 f.
Dienste in Übersee, Arbeitsgemeinschaft 34
Dignitatis humanae, Erklärung über die Religionsfreiheit 486
Diözesanrat 206
Diplomatie
— moralische Qualität 59
Divino afflante Spiritu, Enzyklika 29
DKO siehe Dilo koncilove obnovy
Dogma, Dogmen
— Begriff 269
— Berechtigung von Dogmen 270
— gegenwärtige Versuche ihrer Interpretation 269 ff.
— — Dogma und Glaubensentfaltung 269 f.
— — Verfehlt das Dogma die Transzendenz? 270
— — Worin besteht der Vorläufigkeitscharakter? 271
— — Dogma, Schrift und Evangelium 271 f.
— — Wie verhalten sich Lehramt und Glaubensbewußtsein 272 f.
— — Grundsätze für die Verkündigung 273 f.
— statisches Verständnis katholischer Identitätstheologie 271
— und Evangelium 270 f.
Dogmatische Konstitution siehe Offenbarungskonstitution
Dogmatismus 270
Dogmenentwicklung, -geschichte 269 f. 271 272
Dokumentation
— des kirchlichen Lebens 4
Dominikanische Republik 42 f. 102 536 f. 538
Dossier d'Aix 128 130
Dritte Welt 14 100 179 180 214 227 229 253 278 ff. 309 315 339 370 377 403 425 429 597
— Wirtschaftswachstum 102
— siehe auch Entwicklungsländer

E

EACC siehe Ostasiatische Christliche Konferenz
East Asian Pastoral Institute (Manila) 475
Ecclesiam suam, Enzyklika 19 20 21 506 573
Ecclesiae sanctae, Motu proprio 169 389
ecclesia semper reformanda 352
Église Réformée de France (ERF) 258
— Überprüfung der Fundamente 258
— Union und Glaubenskrise 258 f.
— kirchliche Erneuerung 258
— Arbeitsdokument für den Nationalrat 258
— Kontakte zur römisch-katholischen Kirche 258
— neues Sakramentsverständnis 258 f.
Ehe 25 449 451 486 597
— Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe 577 ff.
— — die Tradition in Ost und West 577
— — Was sagt die Schrift? 578
— — die Matthäus-Klausel und Eph. 5, 32 578 f.
— — ontologische Einheit oder Einheit der Liebe? 579
— — neue Ansatzpunkte? 579 f.
— — Probleme der kirchlichen Praxis 580 f.
— — Kann man Gewissens- und Rechtsbereich trennen? 581
— eheliche Liebe 419 f. 485 f.
— — und Fortpflanzung 420
— — und Treue 579 f.
— eheliche Rechte und Pflichten 419
— eheliche Vereinigung und Fortpflanzung 394
— finis primarius 533
— Forderung einer Reform der kirchlichen Ehegerichte und Ehecanones in den USA 549
— kirchliche Ehelehre 486
— kirchliche Nichtigkeitserklärung 580 f.
— Naturzweck 398
— Päpstliche Kommissionen für Ehefragen 529 ff.
— personales Eheverständnis 532 f.
— Ritus für die Eheschließung 558
— Sakrament 423 580
— sakramentale, nicht vollzogene 578 ff.
— sakramentales Gnadenzeichen 419
— Sakramentalität 487
— schöpferische Partnerschaft 428
— und Familie 451 511
— und Sexualität 452
— siehe auch Mischehe
Ehebruch
— im neuen Strafrecht der DDR 120
— und Eheschließung 577 f.
Eheenzyklika siehe *Humanae vitae*
Ehegerichte
— Reformforderungen 549
Ehekonsens 302 581
Ehemoral
— der Kirche 422 529 530
— und Naturgesetz 419
Ehepastoral 487
— in Frankreich 558
Eherecht 302 580 f.
Ehescheidung 243 577 f.
Ehrengarde des Papstes (Nobelgarde) 207
Eigentumsdelikte
— im neuen Strafrecht der DDR 120
Einheit der Christen 439
Einheit der Kirche(n) 20 f. 562
— Einheitsverständnis
— — Betonung mehr der Gemeinsamkeit als der Einheit 554
— — Gefahr der Unterschlagung des Trennenden 554
— — „Einheit durch Spaltung"? 554
— — liturgisches 556
— die Kirche vor der Probe der Einheit 553 ff.
Einheitsbewußtsein 553
Einheitsgewerkschaft 458
Einheitssekretariat siehe Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen
EKD siehe Evangelische Kirche in Deutschland
Ekklesiologie 188 245 258 345 359 f. 382 554 556
— nachkonziliare 472
Ekuador 42 f. 285 537 538
— Episkopat zur Sozialreform 440
Elfenbeinküste 242
— und Nigeriakonflikt 406
El Salvador 42 f. 536 f. 538
Elternschaft, verantwortliche siehe Verantwortliche Elternschaft
Elternvereinigung der Contergankinder 38
Empfängniskontrolle 411
Empfängnisplanung, -regelung 394 396 451 452 f. 466 507 549
Empfängnisverhütung 366 393 394 398 421 428 538 557
— in muslimischen Ländern 366 ff.
— siehe auch Familienplanung
Engel 368 527 f.
England (Großbritannien) 131 226 242 538
— Acht-Punkte-Programm des Episkopats zum neuen Abtreibungsgesetz 292
— Kirche von England Mitglied der Konferenz Europäischer Kirchen 197
— Liberalisierung der Gesetze zur Schwangerschaftsunterbrechung 134 f.
— neues britisches Einwanderungsgesetz vom 1. März 1968 163
— Priestervereinigung gegen „Neo-Modernismus" 209 f.
— und Nigeriakonflikt 406 407
Entmenschlichung 243
Entsagung 466
Entr'aide et Fraternité — Broederlijk delen (Belgien) 5
Entstalinisierung 582
Entwicklung 472 484 491
— ein neuer Name für den Frieden 448 463
Entwicklungsdienst 559
Entwicklungshelfer 6 559
Entwicklungshilfe 5 f. 64 100 171 189 207 f. 257 267 269 387 404 426 427 444 449 463 466 493 515 547 558 ff. 597
— als Friedenspolitik 339
— als Weltsozialpolitik 387
— der Kirchen 279
— geistige und personelle 208

— weltweiter Entwicklungsplan 281
— und Missionsarbeit 208 f. 464
— und personeller Dienst 6
— und Selbsthilfe 6
Entwicklungsländer 42 44 238 ff. 253 279 ff. 339 384 396 419 427 429 430 448 502 549
— Agrarreformen 280 281
— Industrialisierung 280 f. 559
— kultureller und sozialer Wandlungsprozeß 281 282
— politische, soziale und ökonomische Struktur 282
— regionale Integration ihrer Wirtschaften 281
— Stellungnahmen zur Eheenzyklika *Humanae vitae* 396
— und Bevölkerungsproblem 281 423 539
— und Revolution 282
— und Welt-Handels- und Entwicklungspolitik 238 ff.
— Peru 212 ff.
Entwicklungspolitik 180 339 515 559 f.
— christliche Mitverantwortung 268
— Forderungen der Beiruter Konferenz 267 ff.
— — besondere Aktionen in den entwickelten Ländern 268
— — — in den Entwicklungsländern 268
— Partnerschaft 269
— und Weltfriede 268 f.
— und Weltwirtschaft 268
Entwicklungsproblem 245 f. 253 256
— in Lateinamerika 68
— Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Entwicklung und Bevölkerungswachstum 279 f.
Entwicklungssteuer 208 464
Entwicklungsstrategie, weltweite 238 ff. 281
Enzykliken
— Grenzen ihrer Wirksamkeit 535
Episkopat 220
— Eigenverantwortlichkeit 535 f.
— und Klerus 473 505
— und Laien 467 473
Episkopalisten 197
Erbsünde 368 369 527 f.
Erlösung 361 f.
Erwachsenenbildung 206
— katholische 455
Erwachsenentaufe 86
Erziehungsfürsorge 33
Erziehungsideal
— katholisches 467
Eschatologie 29 219 299 345 f. 517
Etablierte Gesellschaft 228
Ethik 474
Eucharistie(lehre) 77 116 f. 149 150 190 205 220 224 245 364 368 369 f. 386 426 f. 428 444 476 488 521 522 527 f. 556 598
— im katholischen und ökumenischen Disput 125 ff.
— — Sakrament der Einheit 125
— — innerkatholische Diskussion 125 ff.
— — innerevangelische Diskussion 125
— — Deutungen mit verschiedenen Akzenten 126 f.
— — Interpretation Ratzingers 127
— — lehramtliche Äußerungen zur Transsubstantiation 126
— — Sind die Formulierungen von Trient verbindlich? 127 f.
— — positive Elemente bei Luther und Calvin 127
— — — Konsubstantiation, lutherische 127
— — — Substantialpräsenz, lutherische 127
— — ökumenische Thesen 128
— — Streit um den Opfercharakter 128 f.
— — christozentrische Grundhaltung 129 f.
— — Schritte zur zwischenkirchlichen Verständigung 130
— — Rolle des Weihepriestertums 130
Eucharistiefeier 83 84
— Entwurf zur Meßfeier ohne Volk 87
— gemeinsame evangelisch-katholische 340
— im Familienkreis 467
— künftige Form 87
— missa normativa 86 f.
— neue Kanongebete 87
— Volkssprache im Meßkanon 84
Eucharistischer Weltkongreß in Bogotá 487 ff.
— der geschichtliche Hintergrund Kolumbiens 487 f.
— der sozio-religiöse Hintergrund 488
— der Kongreßverlauf 488 f.
— Explosion der Verzweiflung zuvorkommen 489 f.
— das wirtschaftlich-soziale Verhältnis 490
— das Nein des Papstes zur „Violencia" 490 f.
— Nachwirkung des Papstbesuches 491
Eugenik 71
Europa 253 291
— Einigungsbewegung 553
— gemeinsame Friedensaufgaben 179 f.
— — gemeinsame geistige Aufgaben 180
— — gemeinsame Institutionen 180
— Illusion oder Aufgabe? 461 f.
— im Süd-Nord-Konflikt 597
— Wege nach Europa in Ost und West 463
— und Nationalstaaten 179 f.
— und Weltmächte 180
Europäischer Entwicklungsfonds 559
Evangelikale 512
— siehe auch Evangelische Kirche in Deutschland
Evangelii praecones, Enzyklika 342
Evangelisation der Völker 188 189
— Kooperation zwischen Bischofskonferenzen und päpstlichen Missionswerken 388 f.
— Missionshilfe der Diözesen 388 f.
— allgemeine Prinzipien für die Regelung der Beziehungen zwischen Ortsordinarien und Missionsinstituten 388 f.
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 153 ff.
— Auseinandersetzung mit den Evangelikalen 562 f.
— — Was Bekenntnis ist 562
— — die Vorgänge in Essen und Stuttgart 562 f.
— Denkschrift „Sozialethische Erwägungen zur Mitbestimmung in der Wirtschaft der BRD" 597 f.
— Frage der Einheit der EKD 514 515
— Kammer für soziale Ordnung 597
— letzte Regionalsynode-West? 513 ff.
— — das Handikap des Wartenmüssens 514
— — Dietzfelbinger im Kreuzfeuer 514
— — konkrete Entschlüsse 514 f.
— — Ablenkung auf Institute 515
— — offene Briefe und Flugschriften 515 f.
— — unabänderliche und gottgewollte Armut 516
— — amtliche Reaktionen 516 f.
— und Entwicklungsfrage 515
— und Friede unter den Deutschen 178 ff.
— und neue Verfassung der DDR 236
Evangelische Räte
— Provokation der Welt? 451
— — Armut 451
— — Gehorsam 451
Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe 34 170 f.
Evangelisches Zentralinstitut für Familienberatung 24
Evangelisch-Katholischer Kirchentag 472
Evangelium 26 f. 116 271 f. 309 f. 318 ff. 427
— Bezeugung der Welt gegenüber 318 ff.
— für die säkularisierte Welt 310 f.
— Mitte des Evangeliums 30
— sozialethische Implikationen 345
— und Mission 318 f.
— und Sakrament 501
— siehe auch Schrift
Evolution 450
— und Reichgotteserwartung 450
EWG
— und Entwicklungsländer 558 ff.
— — Beziehungen EWG-AASM
— — — Finanzhilfe 559
— — — Preisstabilisierung 559
— — — europäische Agrarpolitik 559
— — langfristige Interessen 559 f.
— — gemeinsame Handelspolitik 559 f.
— und Welthandelskonferenz 559
Exegese 27
— historisch-kritische Methode 29
— moderne 465
Exerzitien 78
Existenzgefährdung durch Strukturwandel 457
Existentialismus 30
— anthropologischer 26
Existentialtheologie
— und Auferstehung Christi 322
Existenzphilosophie
— als hermeneutisches Prinzip 28
Experimentalmedizin
— ethische Normen 500
Exploratory Committee on Society, Development and Peace, Genf 283
Exul familia, Konstitution 588

F

Faith and Order 21 25 ff. 30 69 ff. 116 117 125 148 149 187 188 190 196 218 219 220 245 340 359 363 364 386 427 428
— Eucharistie und Interkommunion 125
— Konferenz von Bristol 150
Familie 197 419 422 511
— in der Zerreißprobe 451 f.
— sozialistisches Familienleben 89
— zwischen Beruf und Freizeit 453
Familienapostolat 423
Familienbund der deutschen Katholiken 466
Familienhilfe 458
Familienkreise 466
Familienlastenausgleich 458
Familienplanung 197 403 427 549
— in muslimischen Ländern 365 ff.
— — konservative Meinungen und Befürworter 366
— — praktische Maßnahmen in Tunesien 367
— — und in Marokko und Algerien 367
— — soziale Widerstände 367 f.
Familienpolitik 422 449 458
FAO siehe Welternährungsorganisation
Faschismus 230
Fastenopfer der Schweizer Katholiken 5
FDJ siehe Freie Deutsche Jugend
Fédération Protestante de France 14 258
FERES 198 215 540
Ferner Osten 396
Fernsehen
— und Gewalttätigkeit 341
Fides Romana 467
Filioque 273
Finnland 378
Firmung 206
— Firmungsritus 86
Floating parishes 9
Flores 437
Formgeschichtliche Methode 271 f.
Formosa siehe Nationalchina 76
Fortschrittsgläubigkeit 251
Forum internum 301
Frankreich 57 125 150 189 226 240 242 526 538
— Bischofskonferenz und innenpolitische Unruhen 339
— Ehepastoral und Nationalkatechismus 558
— gemeinsame Mischehenpastoral 304 f.
— — Probleme durch Probleme abgelöst 304 f.
— — geistliche Dauerintervention 305
— Institut zur Ausbildung von Priestererziehern (Seminarvorständen) 558
— kirchliche Institutionen und missionarische Aufgabe 8 f.
— Klerus 8
— Laienapostolat 8
— Liturgiereform 86
— — Umfrage zur Liturgiereform 110 f.
— nachkonziliare Situation 7 f.
— Ordensfrauen 8
— Priesterfrage 558
— — Plan eines nationalen Priesterkongresses 558
— — Priesterausbildung 8
— — ständiges Diakonat 558
— Protestantismus
— — Reformierte Reformsynode in Royan 258
— Seminarreform in neuer Phase 400 f.
— — Durchführung eines Grundkurses 400
— — der zweite Zyklus 400 f.
— — Zusammenlegung von Seminaren 401
— — Gemeinschaftsleben in Seminaren 401
— Vollversammlung des französischen Episkopats 557 f.
— und Nigeriakonflikt 406
Frau
— Berufstätigkeit 458
— Bildungschancen 458
— Frauenarbeit in der DDR 89 ff.
— gegenwärtige Frauenpolitik der SED 89 ff.
— Gleichberechtigung 94 458
— und Priesteramt 64
— Stellung in der Gesellschaft 419
Frauenorden 159
Free Farmers Association, Philippinen 596
Freie Deutsche Jugend (FDJ)
— und Hochschulreform in der DDR 314
Freiheit 228 269 277 469 484
— Begriff 454
— des Denkens 510
— des einzelnen 507 f.
— rechter Gebrauch 453
— verabsolutierte 434
Friede, Weltfriede 253 257 262 277 297 345 370 428 443 448 466 472 478 484 509 547
— die deutschen Bischöfe zur Friedensfrage 158
— Erziehung zum Frieden 597
— Friedensappelle Pauls VI. 257
— Friedensarbeit deutscher Katholiken 153 ff. 172 ff.
— — Polenmemorandum des Bensberger Kreises 172 ff.
— Friedensaufgabe der Deutschen — eine Studie der Kammer der EKD 153 ff. 172 f.
— Friedenssicherung 179
— im Atomzeitalter 462 f.
— internationale Zusammenarbeit 597
— sozialer
— Verantwortung der Weltmächte 179
— Was können die Kirchen für den Frieden tun? 57 ff.
— und Völkergemeinschaft 461 f.
Friedensbewegung, Katholische 597
Friedenspriesterbewegung
— in der Tschechoslowakei 210 ff. 567 591
Friedenstag 57 67
Fruchtbarkeit, menschliche 420
Frühinvalidität 459
Fulani 137
Fürbittgebet der Gläubigen 86
Fürsorge
— geschlossene 31
— halboffene 31
— offene 31
Fürsorgepflichtverordnung (1924) 39

G

Galizier 337
GATT 180
Gaudium et spes, pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute siehe Pastoralkonstitution
Gebet 77
Geburtenkontrolle, -planung, -regelung 197 208 290 339 357 366 394 ff. 398 408 409 419 421 ff. 427 451 452 494 528 ff. 533 538 539 547 549
— Folgen der Methoden künstlicher Geburtenregelung 421 f.
— Stellungnahme der Lambethkonferenzen 408 410
— unerlaubte Wege (nach *Humanae vitae*) 421
— unfruchtbare Perioden 421
— verantwortliche 485 ff.
— in Lateinamerika 45 f. 150
— in muslimischen Ländern 366 ff.
— siehe auch Elternschaft (verantwortliche), Empfängnisverhütung, Familienplanung
Gehorsam 257 556
Gemeinde 62 64 251 259 320
— Zukunft der ortsgebundenen Gemeinde 62
— und ethisch-politische Willensbildung 252
— und Liturgie 88 556
Gemeinsame Arbeitsgruppe (Vatikansekretariat für die Einheit der Christen — Weltrat der Kirchen, Genf) 19 25 53 117 187 318 321 340 386 387 388
Gemeinsame Arbeitsgruppe Rom—Canterbury
— dritte Tagung 99
Gemeinsamer Ausschuß für Gesellschaft, Frieden und Entwicklung 515
Gemeinschaft aller Christgläuben 370
Gemeinschaftsschule 148
Generationenproblem 452 454
Gerechtigkeit 262 277 283 346 370 384 428 484
— soziale 476
— und Entwicklung 268 283
Gerechtigkeit und Friede siehe Iustitia et Pax 100
Geschichte
— und Vollendung 71
Geschiedene
— Problem der Wiederverheiratung 577
Gesellschaft Jesu
— und Rassenfrage in den USA 79

Gesellschaftsdynamik 509
Gesellschaftsordnung
— und Demokratie 59 f.
Gesetz 116
Gesundheitsfürsorge 33
Gewalt 291 293 415 510 560
Gewerkschaft
— Katholiken in der Gewerkschaft 458
— spanischer Episkopat zur Syndikatsfrage 401 ff.
Gewissen 14
— mündiges 78
— soziales 68 f.
Gewissensfreiheit 100 258
— in der Sowjetunion 122 f.
Ghana 102
— Pläne zur Verstaatlichung der katholischen Volks- und Mittelschulen 502
Glaube 61 219 250 353 389 508 519 525 f. 555 557 562 565 574
— als Bekenntnis 271
— Auswirkung im kirchlichen Engagement 473
— der Jünger 563 f.
— Glaubenslehre und -praxis 223
— Glaubenssituation heute 250 f.
— Metaphysik und Wissenschaft 557
— Möglichkeit und Verkündigung des Glaubens 71
— päpstliches Glaubensbekenntnis zum Abschluß des Glaubensjahres 368 ff.
— und Dienst an der Welt 562
— und Freiheit 439
— und Hoffnung 271
— und kirchlicher Wandel 224 f.
— und künstlerischer Ausdruck 456
— und Mitmenschlichkeit 61
— und Revolution 432
Glaubensformulierungen, konziliare
— Zeitbedingtheit ihrer Aussage 127 f.
Glaubensjahr
— päpstliches Credo zum Abschluß 368 ff.
Glaubenskongregation 166 167 f. 505 528 530 f. 532 534
— und *Humanae vitae* 530 ff.
— und liturgische Übersetzungen 85
Glaubenskrise 70 220 252 383 428 473
Glaubenslehre 528
Glaubensmündigkeit
— und Gebet 77
Glaubensschreiben der deutschen Bischöfe 528
Glaubensunsicherheit 536
Glaubenswahrheiten 574
Gleichberechtigung
— der Frau in der Frauenpolitik der SED 91
— der weltweiten Gesellschaft 268
Goanesen
— in Kenia 165
Gottesbegegnung 61
Gottesdienst 120 188 439
— im säkularen Zeitalter 189 427 f.
Gottesherrschaft 219 578
Gotteslästerung
— im neuen Strafrecht der DDR 120
Gott-ist-tot-Theologie 557
Griechenland
— neue griechische Verfassung 511 ff.
— — Religionsfreiheit in der griechischen Verfassung 511 ff.
— Orthodoxe Kirche und Weltrat der Kirchen 196
— und orthodoxe Mischehenpraxis 377
Griechisch-katholische Kirche
— in der Tschechoslowakei 568
Griechisch-orthodoxe Kirche 72 f.
— Aktivierung der Laien 72
— Altgläubige und Reform 73
— Bischofswahl 72
— Förderung des Klerus 72
— Hierarchie und Volk 73
— Kirche und Regierung 72 f.
— kirchliche Erneuerung 72 f.
— Reformprogramm Kotsonis' 72 f.
— — sozialer Dienst 72
— Trennung von Kirche und Staat? 72 f.
Großbritannien siehe England
Große Proletarische Kulturrevolution siehe China
Grundschulen 454
Grüne Garde, Tansania 147
Gruppe der „77" 238 ff.
Guatemala 42 f. 537 538
— Befürwortung der Revolution durch Ordensleute 111 ff.
— — Abstinenz von internen Problemen 111
— — Studenten und Guerrilleros 112
— — Stellungnahme Melvilles 113
— von politischer Terrorwelle bedroht 307 ff.
— — nach achtzigjähriger Verfolgung 307
— — Ansätze einer Sozialpastoral 307
— — Zustand horrender Unterentwicklung 307 f.
— — permanenter Terror 308
— — verhinderter Staatsstreich 308 f.
— — eine Erklärung der Bischofskonferenz 309
Guayana 42 f.
Gymnasien 454

H

Haiti 42 f. 44 102 537 538
Hans-Böckler-Kreis (HBK) 230
Hausfriedensbruch
— im neuen Strafrecht der DDR 120
Haussa 137
Heil, christliches
— von Kirche und Theologie privatisiert (J. B. Metz) 347 f.
Heilige Schrift siehe Schrift
Heilsbotschaft 565
Heilsdienst der Kirche 250
Heilsmysterium
— im Theologiestudium 108
Heimatrecht 156 175 f. 262 f.
Heimatvertriebene 173 f. 261 ff. 463
— deutsche und Aussöhnung mit Polen 261 ff.
— — von den Emotionen zum Gespräch 261
— — Ausdruck der mäßigenden Kräfte 261 f.
— — Verzicht unglaubwürdig! 262
— — das konkret Zumutbare 262 f.
— — offene Fragen 263
— Vertriebenenseelsorge 261
— und Polen 173 f.
Herder-Korrespondenz
— Wandlung und neue Aufgabenstellung 1 ff.
— Dokumentation und Information 3 f.
Hermandades Obreras (HOAC) 337
Hermeneutik 20 f. 69 71
— anthropologische 29
— das hermeneutische Problem im Ökumenismus 25 ff.
— die katholische Position 29 f.
— Hermeneutik-Paper von Faith and Order 30
— Prinzipien 28
— Vorverständnis 28 f.
— und theologische Anthropologie 30
Herrenmahl 117
— siehe auch Abendmahl, Eucharistie
Herztransplantation 53
— medizinisch-ethische Fragen 183 ff.
— — zwischen Protest und Zustimmung 183 f.
— — allgemeine Problematik der Organtransplantation 184
— — Wann ist der Mensch tot? 184 f.
— — Wie soll sich der Arzt verhalten? 185
— — Wer soll das Herz erhalten? 185 f.
— — Darf man am Menschen experimentieren? 186
— — juristische Implikationen der Herztransplantation 186 f.
Hierarchie
— nach Paul VI. 15
— und Laien 555 575
— siehe auch Laie
Hilfswerk Berlin 41
Hinduismus 267
Hindu Mahasabha 267
Hirtengewalt 369
Historisch-kritische Exegese 563
Hochschulen 226 454
— antiquiertes System 226
Hochschulgemeinden
— Studentenschaft und Hochschulgemeinden der DDR 312 ff.
Hochschulreform 229 275 f. 312 313
— in der DDR 313
— Forderung nach Mitbestimmung 313
Hochschulseelsorge 159 275
— und Studentengemeinden 159

Höchster Verband 229
Hoffnung 300 309 f.
— Theologie der Hoffnung siehe Theologie
Höhere Fachschulen für Sozialarbeit 37
Holland siehe Niederlande
Holländischer Katechismus für Erwachsene siehe Katechismus
homoousios 273
Homosexualität
— im neuen Strafrecht der DDR 120
Honduras 42 f. 45 102 537 538
Hongkong 102
Horizontalismus 557
Humanae vitae, Enzyklika 408 410 418 ff. (Text) 428 439 443 446 465 468 484 494 505 507 511 514 525 526 527 528 533 535 539 547 549 555 557 596 597
— I. Neue Gesichtspunkte des Problems und die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes 419
— — Neue Problemstellung 419
— — Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes 419
— — spezielle Studien 419
— — die Antwort des Lehramtes 419
— II. Prinzipien der kirchlichen Lehre 419
— — Gesamtschau des Menschen 419
— — die eheliche Liebe 419
— — Wesensmerkmale der Liebe 420
— — verantwortliche Elternschaft 420
— — Achtung vor dem Wesen und der Zielsetzung der ehelichen Akte 420
— — Untrennbarkeit der beiden Gesichtspunkte: liebende Vereinigung und Fortpflanzung 420
— — Treue zum Schöpfungsplan Gottes 420 f.
— — unerlaubte Wege der Geburtenregelung 421
— — Erlaubtheit therapeutischer Mittel 421
— — erlaubte Inanspruchnahme der unfruchtbaren Perioden 421
— — schwerwiegende Folgen der Methoden einer künstlichen Geburtenregelung 421 f.
— — die Kirche als Garant der wahren Werte des Menschen 422
— III. Seelsorgliche Richtlinien 422
— — Die Kirche als Mutter und Lehrerin 422
— — Möglichkeit der Beobachtung des göttlichen Gesetzes 422
— — Selbstbeherrschung 422
— — Appell an die staatlichen Behörden 422 f.
— — an die Männer der Wissenschaft 423
— — Familienapostolat 423
— — an die christlichen Eheleute 423
— — an die Ärzte und das Pflegepersonal 423
— — an die Priester 423 f.
— — an die Bischöfe 424
— Schlußwort 424
— Diskussion über die Enzyklika 507
— erste sowjetische Reaktion 548 f.
— in der Diskussion des 82. Deutschen Katholikentages 451 ff.
— ökumenisches Echo 403 f.
— — Furcht vor dem verantwortlichen Menschen 403 f.
— — Athenagoras stimmt zu 404
— postkonziliare Hintergründe 525 f.
— — wachsende Besorgnis um Glaube und Lehrautorität 525 f.
— — kollegiale Anfänge von Lehrentscheidungen 526
— — positive Reaktionen von seiten des Episkopates 526 f.
— — 1967 — das Jahr der Bischofssynode 527 f.
— — die Frage der Geburtenregelung 528 f.
— — unbeglichene Rechnungen des Zweiten Vatikanums 529
— — die Endredaktion der Enzyklika 530
— — — die chronologische Abfolge 530
— — — drei verschiedene Ebenen 531
— — eine Vielzahl von Tendenzen 532
— — — Maximalisten 532 f.
— — — Pragmatisten 532 f.
— — — autoritär Konservative 532 f.
— — — pastoral Konservative 532 f.
— — relative Abschwächungen von höchster Stelle 533 f.
— — verschärfter kurialer Zentralismus 534
— — keine papalistische Einseitigkeit 534 f.
— — Grenzen der Wirksamkeit 535
— — die „Annahme" von *Humanae vitae* 535 f.
— Schreiben der deutschen Bischöfe zu *Humanae vitae* 484
— zur Problematik einer päpstlichen Entscheidung 393 ff.
— — ein unmißverständlicher Text 393
— — eheliche Einigung und Fortpflanzung 394 f.
— — nur bedingte Überraschung 395
— — heftiges, doch zwiespältiges Echo 395 f.
— — Auswege verbieten sich 396 f.
— — Bindungen eines Lehramtes 397
— — Petrusamt und kollegiale Wahrheitsfindung 397 f.
— — ein kontroverser Naturbegriff 398 f.
— — zwiespältige Motivationen 399
— Zurückweisung durch die Anglican Communion auf der 10. Lambethkonferenz 410 f.
Humani generis, Enzyklika 29 505
Humanisierung
— der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung 243
Humanismus, christlicher 439
Humanistische Studentenunion (HSU) 229 f.
Humanistische Union Hollands 63
Humanum 69
Hunger in der Welt 63 448

I

Ibos 136 ff. 341 405 ff.
Iglesia Joven (Chile) 561
ILO 240
Imprimatur 450
Index der verbotenen Bücher 205 332 f. 526
Indianer
— in den USA 79
Indien 46 47 52 102 131 218 279 280 311 396
— Bedrohung der christlichen Kirchen? 265 ff.
— — drohende und vollzogene Ausweisungsbefehle 266
— — kirchliche Vorsichtsmaßnahmen 266 f.
— Bewegung für ein besseres Leben 390
— Beziehung zu Kenia 164
— „Sektierertum" der katholischen Bischöfe in Kerala 390
— und Auslandshilfe 280
Indios 487 538
Individuum
— und demokratische Gesellschaftsordnung 59 f.
Indochina 50 144
Indonesien 46 47 52 74 240 279 280
— Kommunismus 48 f.
— permanente Krise 435 ff.
— — Unruhen dauern an 435
— — Chinesen, Moslems und Christen 435
— — Anteil der Auslandschinesen 435 f.
— — Kommunisten im Untergrund 436
— — Zwang zur Loyalität 436 f.
— — vermittelnde Stellung der Kirchen 437
— — Christen und Chinesen 437 f.
— — wachsende Spannungen zwischen Christen und Moslems 438
Industrieländer
— und Entwicklungshilfe 279 ff. 559
— — künftige Kapitalhilfe an die Entwicklungsländer 280 f.
— — personelle Hilfe an Entwicklungsländer 280
Information, kirchliche 3 f.
Inkarnation 70 189 311 328 572
Institution
— und Freiheit 277
Integrae servandae, Motu proprio 166 167
Interkommunion 117 125 159 305 385 386 501 510 520 ff. 554 558
— Eucharistielehre und Interkommunion 125
— katholisch-orthodoxe 378
— zwischen Anglikanern und römischen Katholiken 149
Internationale Arbeitsgemeinschaft für sozial-ökonomische Entwicklung (CIDSE) 5 f.
— Aufbau der Organisation 5
— Werdegang 5 f.
— Abgrenzungen zu verwandten Organisationen 6
Internationale Föderation der katholischen Journalisten 349 351
Internationale Föderation der katholischen Nachrichten-Agenturen 349 351
Internationale Föderation katholischer Tageszeitungen und Zeitschriften 349 351
Internationaler Friedensdienst 547
Internationaler Missionsrat 169
Internationales katholisches Bibelinstitut 304
Internationales Rotes Kreuz 408
— Hilfe für Biafra 408
Irak 513
Irenismus 574 576

Irland 100
Islam
— in China 374
Israel 102 150 404 f.
— im Selbstverständnis des Judentums 21
— Judentum und Israel 221
— religiöse Gegensätze 404
— — Demonstration religiöser Unduldsamkeit 404 f.
— — die Bedeutung der Reformsynagoge in Israel 405
Italien 100 131 202 226
Iustitia et Pax (Gerechtigkeit und Friede), Päpstliche Kommission 5 6 53 59 66 100 167 187 189 217 240 256 267 359 383 384 386 396 426 427 534
— holländische Sektion 208
— regionale Arbeitssitzung in Brüssel 100
— und Entwicklungsproblem 240

J

Jahr des Glaubens 223 483 528
— Problematik in Brasilien 11 f.
Jahr für die Kirche (bzw. für die Nächsten) 36
Jamaica 42 f. 45
Jan Sangh 267
Japan 46 47 52 131 226 312
Jaundé-Abkommen 558
Java 49 437
Jerusalem 353
— Ökumenismus 389
Johannesevangelium 27
Jordanien 513
Journalismus, katholischer siehe Presse
Juden, Judentum 389 576
— Auserwählung Israels 222
— Bund und Landverheißung 222
— Diaspora 221 f.
— geistige Gestalt 221 ff.
— — Judentum und Israel 22 f. 221
— — jüdischer Pluralismus 221 f.
— — Tradition und modernes Judentum 222
— — Rückzug auf Zion? 222 f.
— — Totalität und Antitotalitarismus 223
— Messianismus 223
— Orthodoxie 221 f.
— Reformjudentum 221
— Synagogen-Weltkonferenz 1968 165 f.
— siehe auch Christentum
Jugend 448 449 547
— Eltern — Jugend 451
— ratlose Eltern — rebellische Jugend 453 f.
— Tendenzen in der sowjetischen Jugend 94 ff.
— — „Väter und Söhne" in der Sowjetgesellschaft 94 ff.
— — Krise des Komsomol 95 f.
— — nihilistische Tendenzen? 96
— — Mensch oder gesellschaftlicher Produktionsprozeß? 96 f.
— — Widerspruch zur kommunistischen Moral? 97
— — alte und junge Literaten 97 ff.
— — — Opposition der jungen Literaten 98
— Unruhe der Schüler- und Studentenschaft 451
— vierte britische Tagung der christlichen Jugend in Edinburgh 439
Jugenderholung 33
Jugendwohlfahrtsausschüsse 40
Jugendwohlfahrtsgesetz (1961) 30 f. 40
Jugoslawien 65 240 253 257 291 411 499 583 586 591
— verbesserte Beziehungen zu Rom 66 f.
— — zwei wichtige Verhandlungsthemen 67
— — Konfliktgefahren bestehen weiter 67
Jungfrauengeburt Mariä 30 368 369 527 f.
Juventud Obrera (JOC) 337

K

Kaderpolitik der SED 93
Kalendarium, liturgisches 86
Kalifornien
— Liberalisierung der Gesetze zur Regelung der Schwangerschaftsunterbrechung 132 f.
Kambodscha
— Widerstand gegen den Kommunismus 50 f.
Kanada 100 131 218
Kanon, neutestamentlicher 271 f.
Kanonisches Recht
— Reform 556
Kardinalpräfekt 166
Kardinalstaatssekretär 534
Katalanen 337
Katechese, Katechetik 259 273 274 517 ff.
— katechetische Zielvorstellungen 517 ff.
— — die Exposition von Halbfas 517 f.
— — engagierter Widerspruch 518
— — von der Katechetik zur Religionspädagogik 518 f.
— — theologiepolitische Erörterungen 519
— von der Katechetik zur Religionspädagogik 518
Katechetische Kommission des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) 475
Katechetische Woche, internationale in Medellín 475 f.
Katechismus
— Asmussens „Christliche Lehre anstatt eines Katechismus" 548
— neuer französischer 558
— neuer Holländischer für Erwachsene 126 209 269 274 386 446 455 465 527 f. 548 556
— Revision von Luthers „Kleinem Katechismus" 548
— tschechischer 567
Katechismusunterricht 517
— siehe auch Religionsunterricht
Katechumenat 86
Katholikentag, 82. Deutscher 441 ff. 597
— die ersten Reaktionen 441 f.
— Symptom eines Umbruchs 442
— — Aneignungsprozeß des Konzils 442
— Die Delegiertenversammlung 443 f.
— Pastoraler Priestertag 444
— — Was ist ein Priester? 444
— — Priester und Freiheit 445
— — das Amt von der Kirche her denken 445
— — „Funktionen im Leib Christi" 445 f.
— — keine „heilige Herrschaft" 446
— der feierliche Auftakt 446
— die Entfaltung des Themas 447 f.
— — die Kirche muß sich verschweigen 447
— — „Sind wir bereit . . ." 448
— Die Forumsgespräche 448 ff.
— — Forum I: Diese Welt und Gottes Wort 449
— — Forum II: Ehe und Familie 451
— — Forum III: Kultur 454
— — Forum IV: Wirtschaft und Gesellschaft 456
— — Forum V: Unser Staat 459
— — Forum VI: Friede und Völkergemeinschaft 461
— — Das Großforum 464 f.
— Gottesdienste und Sonderveranstaltungen 465 ff.
— — Folklore und Kabarett 466
— — ergänzende Aussprachen 466 f.
— — erste Rückblenden 467
— Abschlußfeiern 467 ff.
— — Festgottesdienst am Sonntag 468
— — Hauptkundgebung 468
— — Rede von Professor Engelmeier 468
— — Fenster und Türen waren weit offen . . . 469
— Rolle des kritischen Katholizismus 469 ff.
— — Schwerpunkte und Taktik 470
— — die Gruppen und ihre Sonderveranstaltungen 470
— Welche Folgerungen? 472
— — das Amt nicht in Frage gestellt 473
— — Glaube gefragt 473
— Pluralität 597
— Katholikentag 1970 597
Katholische Aktion 8
Katholische Arbeiterbewegung (KAB) 466
Katholische außerparlamentarische Opposition (KAPO) 447 461 462 467
Katholische Deutsche Studenten-Einigung (KDSE) 274 ff. 470
Katholische Internationale Union der Presse 349
Katholische Internationale Vereinigung der Lehrer und Institute für publizistische Ausbildung 349 351
Katholischer Arbeitskreis für Entwicklungshilfe 100
Katholischer Missionsrat (KMR) in Deutschland 317
— Antwort auf Dokument des DEMR „Unser Verhältnis zur römisch-katholischen Mission" 320 ff.
Katholischer Welt-Jugend-Bund 253

Katholisches Büro (Bonn) 100
Katholisches Sekretariat für Europäische Fragen (KASEF/OCIPE) 558
Katholische Studierende Jugend (Bund Neudeutschland/Heliand-Bund) 231
Katholisches Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen 24
Katholisch-orthodoxe Annäherung 377 ff.
— bisher kleine Schritte 377
— orthodoxe Opposition gegen Athenagoras 378
— vorläufige Grenzen der Annäherung 378 f.
— Relevanz der mazedonischen Frage 379
— kanonische Rücksichten und orthodoxe Einheit 379 f.
— Paul VI. interveniert in ernster Stunde 380 f.
— auf dem Wege zum orthodoxen Konzil 381
— Rom und Moskau 381 f.
— die dogmatische Barriere 382
— Nähe zu Rom 382
Katholizismus
— gewandeltes Selbstverständnis 201 f.
— „kritischer" 443
— in Griechenland 512 f.
— und europäische Friedenspolitik 463
Katholizität 188 562
— geschichtliche 190
— und heiliger Geist 425
Kenia 102
— asiatische Minderheiten 163 f.
— — Anschwellen des Auswandererstroms 164
— — Sonderstellung der Asiaten 164 f.
— — die Rolle der Goanesen 165
Kerala 52
Kerygma 26 f.
Keuschheit 422
Kindererziehung 305
— religiöse 453
— sozialistische nach der SED 89
Kindergarten 454
Kindertaufe 86 368 369
Kirche 219 369 409
— als Glaubensgemeinschaft auf Freiwilligkeitsbasis 508
— Apostolizität 425 f.
— Autorität 483 f. 510 555
— — siehe auch Autorität, Lehramt
— Beziehungen zur orthodoxen Kirche 245
— Buch und Amtskirche 332 f.
— Demokratie in der Kirche 14 f.
— Dienst in der Welt 484
— Einheit 428 f.
— Einheitskonzept unter Paul VI. 506 f.
— Erneuerung 250 473 509
— Funktionsverlust in der Gesellschaft 252
— geistliche Wirklichkeit und spezifische Gesellschaftlichkeit 14 f.
— gesellschaftskritische Funktion 249 ff 299 347 449
— gewandeltes Selbstverständnis 1 f.
— Glaubensdienst 249 f. 252
— Heilsdienst an der Gesellschaft 2 4 346 ff.
— Heilssorge am Menschen innerhalb der Offenbarungswirklichkeit 508
— Katholizität 555
— öffentliche Meinung in der Kirche 350
— Reich Gottes auf Erden 370
— Sendung 483
— Weltdienst 252
— im „Umbau" 249
— — der Umbau schreitet voran 249 f.
— — von der Festung zum Exodus . . . 250
— — . . . oder Überfütterung mit Klischees 250 f.
— — die Angst, allein gelassen zu werden 251
— — „Das Demütigende der Anfänge" 251 f.
— — auf der Suche nach dem Glauben . . . 252
— — . . . und die Tugend des Denkens 252
— im Wandel 224 f.
— Schicksal in China 375 f.
— und Bibel 27 ff.
— und Brüderlichkeit 61
— und Caritas 34
— und dogmatische Aussagen 270
— und Entwicklung in Lateinamerika 68 f.
— und Glaube 250 f.
— und Jugend 511
— und Konferenz von Beirut 278 ff.
— und offene Kommunion 520 ff.
— — das Nein aus Rom 520
— — der Antrag von fünf ökumenischen Beobachtern 520 f.
— — theoretisch ein Dilemma 521
— — die strikte Einhaltung der Grenzen 521 f.
— und Orthodoxie 191
— und Laie 14
— und Presse 350
— — Presse und Gesamtgesellschaft 350
— und Revolution 431 f.
— und Staat und Gesellschaft in der BRD 459
— — strittige Fragen 460
— und Tradition 29 f.
— und Verantwortung für Lateinamerika 69
— und Welt 14 311 525
— und Weltrat der Kirchen 385
Kirche der Union 148
— Resolution der Synode am 15. Februar 1968 zur Beendigung des Vietnamkrieges 148 f.
Kirche des Schweigens 370
„Kirche und Gesellschaft", Kommission des Weltrats der Kirchen 59 69 71 75 101 170 187 188 189 214 219 f. 243 267 276 278 290 311 312 359 360 383 385 387 426 430 515
— Konferenz, 17.—23. März 1968 in Zagorsk 245
Kirche von Südindien 409
Kirchen
— als Glaubensgemeinschaften 555
— Bedeutung in der modernen Gesellschaft 162
— Friedensarbeit 153 ff.
— moralische Autorität im Humanen 60
— sozialethische Herausforderung der Kirchen 430
— im neuen Strafrecht der DDR 120
— kommunistisches China und Vereinte Nationen 74 ff.
— — Beachtung der politischen Realitäten 74
— — denkwürdiger Appell 74 f.
— — politische Hintergründe 75
— — nationalchinesische Befürchtungen 75
— — Interview des Erzbischofs Yü Pin 76
— — gestärktes chinesisches Selbstbewußtsein 76
— und Bevölkerungsplanung in den Entwicklungsländern 282
— — Schutz der Familienwerte und der Würde des Menschen 282
— und charismatische Gruppen 360
— und Dialog mit der Naturwissenschaft 71
— und Entwicklungsproblem 267 ff. 281 282 f.
— und Glaubenskrise 155 f.
— und Politik 155 f.
— vor der Probe der Einheit 553 ff.
— — Selbsttäuschung in der Ökumene? 554
— — Einheit durch Spaltungen? 554 f.
— — Einheit innerkirchlich nicht gefragt 555 f.
— — Romanität gleich Katholizität? 556
— — die Probe steht noch bevor 556 f.
— Was können die Kirchen für den Frieden tun? 57 ff.
— — Gesten und Initiativen 57
— — Gewicht der internationalen Institutionen 59
— — Gewicht der Worte 58
— — Vermögen der Diplomatie 58 f.
— — gesellschaftliche Macht und Einzelentscheidung 59 f.
— — Überforderung der Kirchen? 60
— — kirchenspezifische Hemmnisse 60 f.
Kirchen helfen Kirchen, ökumenisches Notprogramm 34
Kirchenkonstitution, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* 34 150 245 273 350 485 532 554
Kirchenlied 456
Kirchenpresse 455 472
Kirchenrecht 301 ff.
— internationaler Kongreß 301 ff.
— — Forum internum und Subsidiaritätsprinzip 301 f.
— ordensrechtliche und eherechtliche Fragen 302
— Reform 547
Kirchensteuer 460
Kirchentag
— evangelisch-katholischer 291
Kirchenunion
— Programmschrift „Prinzipien zur Kirchenunion" in den USA 218 ff.
„Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis" 196 563
Klassenkampf
— in der sozialistischen Gesellschaft 584 f.
Klerus 530 558
— Krise in zahlreichen Ländern 530
— und Laien 446 507 555

Kleruskongregation 167
Kodexreform 148 301
— und Rechtsstudium 148
Koinonia
— Kirche und Brüderlichkeit 61
Kollegialität 443
Kolonialismus 493
Kolpingsfamilie 466
Kolumbien 42 f. 515 536 f. 538
— Familie und Glaube 475
— — Pastoral 475
— — Fundamentalkatechese 475
— — Verschiedenheit der Generationen 475
— Gesellschaftsstruktur 475
— und der 39. Eucharistische Weltkongreß in Bogotá 487
— — Ankündigung 487
— — religiöse Vorbereitung (Evangelisation) seit 1966 487
— — Leitwort „Band der Liebe" 487
— — Familiengemeinschaften 487
— — Zyklus über Sakramentenlehre 487
— — siehe auch Eucharistischer Weltkongreß
Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA) 187 f. 189 196 214
Kommune I 227
Kommunikationsmangel 553
Kommunikationsmittel 350
Kommunionempfang, -spendung
— außerhalb der Eucharistiefeier 86
— durch Laien und Ordensfrauen 558
— unter beiderlei Gestalten 86
Kommunismus
— in Südostasien 46 ff.
— — Wettkampf der Systeme 47
— — besorgniserregende Entwicklung in Thailand 47 f.
— — die indonesischen Ereignisse 48 f.
— — Vorwürfe aus Peking 48 f.
— — Guerilla auf den Philippinen 49 f.
— — Widerstand in Kambodscha 50 f.
— — Beispiel Burmas 51
— — Angelpunkt der Probleme 51 f.
— — notwendige Unterscheidungen 52
Komsomol 582
— Krise 95 f.
— Reaktivierung durch ein Zehn-Punkte-Programm 585
Konferenz für Entwicklungsfragen in Beirut 278 ff.
— Teilnehmerkreis 278
— Gründe der Einberufung 278 f.
— Bilanz der sechziger Jahre 279
— vom Wachstum zur Entwicklung 279 f.
— Aufgaben für die siebziger Jahre 280 f.
— neuer internationaler Verhandlungsstil 281
— zwei neuralgische Punkte der Diskussion 281
— Aufruf an die christlichen Kirchen 282 f.
— Fragen des weiteren Vorgehens 283
Konfessionelle Weltbünde 340
Konfessionsschule 455 472
Konfirmation 259
Konfuzianismus 373 f.
Kongregation für das katholische Unterrichtswesen 167
Kongregation für die Disziplin der Sakramente 166 167
Kongregation für Evangelisation der Völker (Propaganda Fide) 167 168 169
Kongregation für die Glaubenslehre 526
Kongregation für Ordens- und Säkularinstitute
— zehn Residentialbischöfe zu Mitgliedern ernannt 100
Kongregationalisten 408
Konkordatsfrage 460
Konsultation von Sagorsk 433
Kontroversfragen 21
Konzelebration 558
— Ritus 86
Koordinierungsstelle für Entwicklungshilfe des Sekretariats der Österreichischen Bischofskonferenz 5
Koreakrieg 75
Korporationen, studentische 230 274 f.
— Funktion in der Gesellschaft 160 ff.
— — eine Allensbacher Umfrage 160 f.
— — Gründe des studentischen Protests 161 f.
Kosmos 70
Krankenölung 86
Krankenschwestern
— Schwesternmangel und -beruf 35 f.
Kreuzestod Jesu
— Kontroverse über den Kreuzestod 360 ff.
— — Inhalt und Anliegen 360 f.
— — das „Umsonst" 361
— — der biblische Befund 361 f.
— — Kreuz und Auferstehung 362
— — das Ärgernis des Kreuzes 362
Krieg
— „gerechter" 61
Kriegsdienstverweigerung 471
Kriminalität
— Zunahme 298
Kritischer Katholikentag, Aktionsgruppe auf dem 82. Deutschen Katholikentag 469 ff.
Kritischer Katholizismus 455 459 461 465 467
— Rolle auf dem Essener Katholikentag 469 ff.
Kritische Synode
— auf Regionalsynode-West 1968 514 ff.
Kritische Universität (KU) 230
Kuba 68
— Priestermangel 286
— privates Schulwesen 287 f.
— Religionsunterricht 288 f.
— Wie frei ist die Kirche auf Kuba? 283 ff.
— — Widersprüchliche Berichte 283 f.
— — auf dem Wege zur Koexistenz 284
— — die Zeit vor Castro 284 f.
— — Kirche des Mittelstandes 285
— — der kubanischen Gesellschaft angepaßt 285 f.
— — von Battista zu Castro 286
— — ja zu Castro, nein zum Kommunismus? 286 f.
— — zwischen Konflikt und Koexistenz 287 f.
— — die Rolle der Nuntiatur 288
— — Kirche in totalitärer Atmosphäre 288
— — Folgen der Massenabwanderung 289
— — die Unsicherheit bleibt 289 f.
Kulturpolitik 472
Kulturrevolution
— in China 3 51 141 ff. 371 372 373
— — und Christentum 376 f.
— in Albanien 193 f.
Kurie, Kurienreform 65 ff. 196 340 506 530 532 534
— Internationalisierung 65 ff. 166
— Neugliederung 166 f.
— — Kongregationen, Sekretariate, Gerichtshöfe, Ämter, Kommissionen 166 f.
— — Presseamt 167 f.
— — Statistisches Amt 167 f.
— — Wirtschaftspräfektur 167
— Regolamento generale 166
— — Vorgeschichte und begleitende Maßnahmen 166 f.
— — administrative Vereinfachung 167
— — Kurie und Gesamtkirche 168 f.
— — Kurie und Papst 168
— — pastoraler Zentralismus 169
Kybernetik 71

L

Laie(n) 14 f. 150 249 556
— als kuriale Konsultatoren 168
— Forderung nach mehr Mitsprache 508
— Mündigwerdung 536
— Repräsentation in kirchlichen Gremien 14 f.
— zugleich Experte im Weltamt 15
— und Dialog mit den Nichtglaubenden 575 f.
— und Evangelisation der Völker 148
— und Hierarchie 15
— und Klerus 4
Laienapostolat 8 15 16
— Dritter Weltkongreß 239 530
— — Resolution zum Entwicklungsproblem 239
— und Zentralkomitee der deutschen Katholiken 201 f.
Laiendekret *Apostolicam actuositatem* 8
Laienhabilitation
— an Katholisch-Theologischen Fakultäten 478 ff.
— — nur Dispens in „Brückenfächern" 478 f.
— — zunehmende Bedeutung der Laientheologen 479
— — hochschulpolitische Aspekte 479
— — an die priesterliche Spiritualität gebunden? 479 f.
— — Zögern auch bei den Fakultäten 480 f.

Laienrat 14 16 66 167
— Familienkommission zur Diskussion von *Humanae vitae* 547
— vierte Vollversammlung 547
Laientheologen 105
— zunehmende Bedeutung 479
— religiös-aszetische Formung 479 f.
Laienweltkongreß, Dritter 13 ff.
— ökumenisches Echo 14
— Laie und Experte zugleich 15
— Ist eine Repräsentation der Laien möglich? 14 f.
— Autorität und Freiheit 15
— manipulierte Resolutionen? 15 f.
— zwei Kirchen 16
Lambeth-Konferenz, Zehnte
— Zu deren Abschluß 476 ff.
— — offen für Rat und Vorbilder 477
— — Botschaft von Lambeth 477
— — — Glaube 477
— — — Amt 477 f.
— — — Einheit 477
— — — Diakonat und Ordination von Frauen 477 f.
— — der neue Anglikanische Konsultativrat 477
Landflucht
— und Urbanisation 293
Laos 47 48 51
Latein
— als Sprache der Liturgie 85
Lateinamerika 11 253 279 291 312 396 427 429 430 555
— Aktivität politisch-kirchlicher Rechtsgruppen 515 f.
— Armut und Verbrechen 539
— Beteiligung von Katholiken an Revolutionen 530
— Bevölkerungspolitik 494 539
— Bildungs- und Erziehungswesen 493 f.
— Bischofskonferenz in Medellín 520
— demographische Situation 41 ff.
— — Schwerpunkte des Bevölkerungswachstums 42 f.
— — Höhepunkt noch nicht erreicht 43
— — verfügbare Güter 43 f.
— — Urbanisation und generatives Verhalten 44 f.
— — ist Familienplanung möglich? 45
— — die Rolle der Kirche 46
— Ehe und Familie 536 ff.
— — Typologie der Familie 536 f.
— — Konsensehen 537
— — Eheform schichtenbedingt 537
— — Fruchtbarkeit und Ehescheidung 538
— — Nationalcharakter und historische Hintergründe 538
— — latentes Matriarchat 539 f.
— — soziale und psychologische Folgen 539
— — unterentwickelte Vaterrolle 540
— — Familienstruktur als Entwicklungshindernis 540
— Entwicklungspolitik 493 f.
— Evangelisation und Pastoral 495
— Familienpastoral 494
— im Lichte des Konzils 492
— Katechetische Woche in Medellín 475 f.
— — deutliche Gegensätze 475
— — spezifisch lateinamerikanische Schwerpunkte 475 f.
— — der politisch-soziale Hintergrund 476
— — neuer Bewußtseinsstand 476
— Kirche und Entwicklung in Lateinamerika 68 f.
— — eigene Theologie gefordert 68
— — Formung des sozialen Gewissens 68
— kirchliche Protestaktionen 560 f.
— — Täuschung durch die „demokratische Fassade"? 560 f.
— — Gewalt einer Minderheit gegen das ausgebeutete Volk 560 f.
— — Unruhe in Chile 561
— Kritik an McNamaras Vorschlag zur Entwicklungshilfe nach Maßgabe der Annahme der Familienplanung 549
— Laienbewegungen 495
— Massenmedien 495 f.
— Ordensgemeinschaften 496
— Priesternachwuchs 540
— Reform der Priesterausbildung 496
— revolutionäres Engagement der Christen in der Sozialstruktur Lateinamerikas 432
— Revolution in der Diskussion 198
— Seelsorge an den Führungsschichten 495
— — Reformer 495
— — Revolutionäre 495
— — Tradionalisten 495
— Studentenseelsorge 495
— studentische Unruhen und Jugend 494 f.
— warnende Stellungnahmen zur Geburtenregelung 150
— Zweite Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellín 491 ff.
— — Documento básico 492
— — Kontroversen zur Vorbereitung 492
— — „Aufstand" gegen Tyrannei der Strukturen 492 f.
— — unerläßliche Bewußtseinsbildung 493 f.
— — Wirtschafts-, Sozial- und Agrarreform 493
— — Bildung und Erziehung 493 f.
— — Familien-, Entwicklungs- und Bevölkerungspolitik 494
— — Verständnis für die Jugend 494 f.
— — Seelsorge an Führungsschichten 495 f.
Lateinamerikanische christliche Gewerkschaftsbewegung CLASC 561
Lateinamerikanisches Komitee für den Glauben (CLAF — CELAM) 475
Lateinamerikanische Vereinigung Camilo Torres 489
Laudes 87
Leben
— Recht des ungeborenen 133
Lehramt, kirchliches 21 30 257 f. 272 f. 369 410 484 510 528
— Autorität 452 485 f. 506 509 514 525 f.
— — im Verständnis Luthers 271
— — nach Harnack 271
— Erneuerung im Protestantismus 291
— Einrichtung kirchlicher Lehrkommissionen in den Ländern 526
— fundamentaltheologische Frage seiner Autorität und der Kontinuität seiner Aussagen 399
— kollegiale Anfänge von Lehrentscheidungen 526
— kollegiale Wahrheitsfindung 397 f.
— Kontinuität 507
— lutherisches 547
— päpstliches 469
— Überschreitung der Zuständigkeit 507
— unfehlbares 271 272 369 382 553 f.
— — und Glaubensbewußtsein 272 f.
— Verbindlichkeit seiner Aussagen 397 418
— vorläufige kirchliche Lehräußerung 273 f.
— Zuständigkeit zur Auslegung des Naturgesetzes 419
— und Freiheit des Gewissens 509 f.
— und menschliche Erfahrung 555
Lehrautorität siehe Autorität, Lehramt
Lehre 555
— Lehrverantwortung der Kirche(n) 562
Leiden 70
Libanon 102 513
Liberaler Studentenbund Deutschlands (LSD) 229
Liebe 451
— als gesellschaftskritische Kraft 277
Life and Work 188 219
Litauen
— katholischer Episkopat 292
Liturgie 251 273 449 518 556
— anthropologische Voraussetzungen ihres Vollzugs 88
— Experimente in den USA 9 f.
— und Brüderlichkeit 61
— und christlicher Lebensvollzug 88
Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium* 84 85 342
— Gesamtreformprogramm 85
Liturgierat, römischer 66 83 84 85 110 188
— nachkonziliare Arbeit 83 ff.
— Zusammensetzung und Arbeit 85 f.
Liturgiereform 66 83 ff. 249 303 358 389 442
— nachkonziliare 598
— Stand der nachkonziliaren Entwicklung 83 ff.
— — immer stärkere Differenzierung 83 f.
— — Was ist bisher verwirklicht? 84
— — Volkssprache und liturgische Gesetzgebung 84
— — die Arbeit des römischen Liturgierates 85 f.
— — Was bringt die große Liturgiereform? 86
— — Wie wird die künftige Meßfeier aussehen? 87 f.
— — Bedeutete die Bischofssynode einen Einschnitt? 88
— — die ungelösten Probleme 88
— — erst am Anfang der Probleme? 88
— Umfrage in Frankreich 110 f.
Logientradition 271
Lokalkirche 556
Lumen gentium, Konstitution siehe Kirchenkonstitution

Lutheraner 291
Lutherischer Weltbund 170 409 562
Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft? 115 ff. 148
— Unionsschema 115 f.
— keine Blockbildung 115
— Wort Gottes — Gegenwart Gottes 116
— Thesen über das Gesetz 116
— amerikanisch unbefangen 116 f.
— Eucharistie und Christologie 117 f.
Luthers Kleiner Katechismus siehe Katechismus
Luxemburg 100
Luzon 49

M

Macht
— in totalitärem Staat 541 f.
Malawi 102
Malaya 52
Malaysia 47 49 74 592
Mali 341
Manifest der 2000 Worte 542 f.
Mao-Bibel, Rote Bibel 142 147 372 471
Maoismus 228
Marianische Verbände 467
Marienbader Gespräche 211
Mariendogmen 272
Mariologie 21
Marioviten 588
Marktwirtschaft, freie 456 f.
Marokko 102 365 366
— praktische Maßnahmen der Familienplanung 367
Marxismus - Leninismus
— asiatische Form 142 ff.
Massenmedien
— und Rassenunruhen in den USA 162
— und studentische Korporationen 161
Mater et magistra, Enzyklika 307 399 400
Materialismus
— und Tod 245
Mauritius 102
— unabhängig 198
Mazedonien
— orthodoxe Autokephalie 379
Meineid
— im neuen Strafrecht der DDR 120
Memorandum siehe Denkschrift 153
Mensch
— christliches Menschenbild 439
— kommunistisches Menschenbild 97
— als revolutionäres Wesen 433 f.
— Experiment am Menschen 450
— im Alter — auf dem Abstellgleis? 459
— Natur und Mensch 70 f.
Menschenrechte 57 79 171 293 547
Menschenrechtserklärung der UN 293 464
Menschenrechtskonferenz, erste internationale in Teheran 293
Menschenwürde 359 428 476 572 599
— im gesellschaftlichen Wandel 510
Menschheit
— Einigung 71
Messe (Meßopfer) 117 369
— christozentrische Grundhaltung 129 f.
— Mahlcharakter 128 f.
— Opfercharakter 128 ff. 368 ff.
— Sühnecharakter 130
Meß(opfer)feier siehe Eucharistiefeier
Methodisten 113 285 408
Methodistenkirche in Kenia 387
Mexikaner
— in den USA 79 81
Mexiko 42 f. 44 150 285 515 536 f. 538
— Entwicklungspolitik 523
— kirchliches Engagement 522 ff.
— — die Unruhen und die Kirche 522
— — Revolte und Regierung 522 f.
— — die besondere Situation der Kirche 523
— — versachlichtes Klima 523 f.
— — Verstärkung der Sozialpastoral 524
— — ein Sozialschreiben der Bischöfe 524
— — Anerkennung der nachrevolutionären Entwicklung 524 f.
— — herunter von den falschen Altären 525
— Religionsunterricht 523
— Schulpolitik 523
— Sozialpastoral 523 ff.
Militärdienst
— als Friedensdienst 463
Militärseelsorge 463
Minderheitenrecht 171
Mischehe, Mischehenfrage 149 243 290 291 398 411 443 451 453 465 514 534
— Dekret über katholisch-orthodoxe Mischehen und Auswirkung auf katholisch-orthodoxe Annäherung 377
— die der Mischehe eigentümlichen Belastungen 24
— Diskussionsmodell zur interkonfessionellen Vereinbarung über die Mischehe 99 f.
— kanonische Formpflicht und Kindererziehung 24 f.
— katholisch-orthodoxe 378 f.
— neue Formen der Mischehenseelsorge 25
— ökumenisches „Votum zur Mischehenfrage“ vom 9. Juli 1967 24 f.
— zivile 24 f.
Mischehengesetzgebung 453
Mischeheninstruktion 305 377
Mischehenordnung 168
Mischehenpastoral 453
— in Frankreich 304 f.
Misereor, Bischöfliches Werk 5 34 69 100 158 276 322 448 464 470 524
missa normativa 86 87 88
— Erneuerung 426
Mission, christliche 188 309 ff. 449
— Erneuerung 426
— — Evangelisation? 312
— Heilsdienst an den Völkern 464
— ökumenischer Dialog über die Mission 317 ff.
— Verantwortungsbereich der Propaganda fide 168
— in Indien 265 ff.
— protestanische in Ostasien 170
— und Entwicklungshilfe 208 f.
— der säkulare Mensch und die christliche Mission 309 ff.
— — die asiatische Perspektive 310
— — das Kontra der Theologia Crucis 310 f.
— — die Zeichen der „Neuen Menschheit“ 311
— — ein offenes Ergebnis 311 f.
— — Eskalation zum Bösen 312
— siehe auch Evangelisation der Völker
Mission de France 400 f.
Missionsberufe 291
Missionsdekret über die Missionstätigkeit der Kirche 169 303 317 389
Missionsgesellschaft von Maryknoll 111 ff.
Missionskirchen
— Berichterstattung 2 f.
— Glaubenskrise im protestantischen 170
Missouri-Lutheraner 387
Mitbestimmung(sfrage) 457 472
— sozialethische Erwägungen zur Mitbestimmung in der Wirtschaft der BRD 597 f.
— studentische 312
— wirtschaftliche 457
— — qualifizierte 457
Mitmenschlichkeit 61
„Mitten in dieser Welt“ — Thema des 82. Deutschen Katholikentags 441 ff. 483 f.
Mohammedaner 576
Moral
— moralische Maßstäbe in veränderter Welt 190
Moraltheologie 108
Mord
— im neuen Strafrecht der DDR 120
Mortalium animos, Enzyklika 388
Movimiento Electoral Popular (MEP) 390
Movimiento Familiar Cristiano (MFC) 541
Mündigkeit des Christen 77 f. 508
— nach Kardinal Bengsch 77 f.
— — innerkirchlicher Klassenkampf 77
— — Unterscheidung der Geister 77 f.
Müttergenesung 33
Mysterium fidei, Enzyklika 126 f. 129
Mystici Corporis, Enzyklika 274

N

Nächstenliebe 489 f.
Nahostkonflikt 21 ff. 63 353 586
— Nahostkrieg und die christlich-jüdischen Beziehungen 21 ff.
— Israel im Selbstverständnis des Judentums 21 f.
— nur wenig verdeckte Enttäuschung 22
— Antisemitismus und Antizionismus 22 f.
— Haltung der arabischen Christen 23
— — ein Wendepunkt? 23
Narodnyi Trudovoj Sojuz (NTS) 98
National Association for the Advancement of Colored People 162
National Board of Christian Colleges 171
Nationalchina 47 75 f. 147
Nationaldemokratischer Hochschulbund (NHB) 230
Nationalkonzil, deutsches
— als Forderung des Kritischen Katholizismus auf dem Essener Katholikentag 461 473
Nationalrat der Kirchen, Ohio 75
Natur 70
— und Gnade 328
— und Mensch 70 f.
Naturbegriff 418
— als Normfundament 452
— Verwendung in *Humanae vitae* 398 f.
Naturehe 578 581
Naturrecht 403 f. 450 507
Naturwissenschaft
— und Glaube 450
— und Wunder 564 f.
Neger
— in den USA 79
— siehe auch Rassenfrage
Neo-Orthodoxie 219
Neues Forum 471
Neues Testament 555
New York — Diskussion um Schwangerschaftsunterbrechung 132 134
Nicaragua 42 f. 537 538
Nichtchristliche Religionen
— Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* 80
Niederlande, Holland 100 125 131
— Erneuerung der Orden und Kongregationen 208 f.
— Erneuerungsprozeß des holländischen Katholizismus 223
— — ohne Veränderung kein Leben 224
— — Wie können wir glauben? 225
— erste Plenarversammlung des holländischen Pastralkonzils 63 ff.
— — Eröffnung und Verlauf 63
— — Bericht über die Autorität 63 f.
— — Autorität nicht außerhalb der Gemeinschaft 64
— — vorläufige Entschließungen 64
— zweite Plenarversammlung des holländischen Pastoralkonzils 207 f.
— — umstrittener Autoritätsentwurf 208
— — Entwicklungshilfe und Missionsarbeit 208 f.
— — Vietnamerklärung 209
— Rat der Kirchen in den Niederlanden 340
— Ziel interkonfessionelle Gemeinden 340
Nigeria(konflikt) 101 257 353 355 405 ff. 597
— die politischen, ethischen und religiösen Hintergründe der nigerianischen Krise 136 ff.
— — grausamer Bürgerkrieg 136 f.
— — delikate Bevölkerungs- und Religionsstruktur 137
— — koloniale Hypothek und Nord-Süd-Gegensatz 137 f.
— — Partei- und Stammesstruktur 138
— — Weg in die Sezession 138 f.
— — Handelt es sich um einen Religionskrieg? 139
— — Gewissensfrage an die Mission 140
— — nicht nur ein Konflikt zwischen Norden und Osten 140 f.
— — afrikanisches Trauma 141
— noch kein Ende 405 ff.
— — versteifte Fronten 406
— — internationale Verflechtungen 406
— — Druck und Gegendruck 406 f.
— — Haltung Englands 407
— — Warum die Verhandlungen scheitern? 407 f.
— — Durchführung der Hilfsaktionen erschwert 408
— und christliche Missionen 407
Nihilismus
— in der sowjetischen Jugend? 96 f.
Nobelgarde siehe Ehrengarde des Papstes 207
Nordamerika 291
Nordkorea 47 75
Nordvietnam 47 48 102
North Carolina
— Liberalisierung der Gesetze zur Regelung der Schwangerschaftsunterbrechung 132 f.
Norwegen 242
„Not in der Welt", Kollekte in der DDR 315
Notstandsgesetze 461
Notzuchtdelikte
— im neuen Strafrecht der DDR 120

O

Oberster Rat zur Leitung der Päpstlichen Missionswerke 168
Oder-Neiße-Problem 174 ff. 259 f. 262 463
OECD 278 559
Offenbarung 20 f. 71 365 574
— und Dogmenentwicklung 269 f.
Offenbarungskonstitution, dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* 26 30 70 303 439 510
Offenbarungswahrheit 269
Öffentliche Meinung 454 f.
Ökumene 2 116 276 474 554
— Eucharistie im katholischen und ökumenischen Disput 125 ff.
— jüdische 222
— ökumenische Konsultation von Sagorsk 359
— — künftige Methode christlicher Sozialethik 359
— — „Theologie und Revolution" 359 f.
— — Schwerpunkt der Arbeit 360
— und Einheit der Kirche 554 f.
— und Revolution 431
Ökumenische Bewegung 13 f. 19 188 219 f. 224 358 384 428
— das hermeneutische Problem 25 ff.
Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen 243
Ökumenischer Rat der Kirchen siehe Weltrat der Kirchen
Ökumenisches Direktorium 148 159 520 598
Ökumenismus 205 256 598
— römischer 386
— in sowjetischer Sicht
— — ökumenische Bewegung des Weltrats der Kirchen 388
— — Ökumenismus des Vatikans 388
— säkularer 149
— und voreilige Initiativen 598
Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* 34 113 115 130 187 245 274 291 303 305 382 385 386 408 520
— und Nota von Kardinal Bea über die Anwendung des ökumenischen Direktoriums 520 ff.
Opfer Christi 117
Opus Dei, spanisches Säkularinstitut 353 f.
— Angriffe gegen das Opus Dei 353 f.
— Pressekampagne der Falange 354
— Maßnahmen gegen „Madrid" 354
— — unklare Verflechtungen 354
Orbis catholicus 1 f.
Orden, Ordensleben 291 302 451 508
— Autoritätsverhältnis 505
— Forderung nach mehr Mitsprache 508
— kirchenrechtliche Problematik 302
Ordination 439
Ordo missae
— neues Grundschema 86 f.
Organisation für afrikanische Einheit (OAU) 405 f.
Organtransplantationen 183 ff.
Orsini 207
Orthodoxie
— panorthodoxe Konsultativ-Konferenz 341
— — und Weltrat der Kirchen 341
— — Einberufung einer panorthodoxen Synode 341
— Panorthodoxe Synode in Chambésy 381
— — Orthodoxie und Beziehungen zu Rom 381
— — interorthodoxe Kommissionen 381
— — Orthodoxie und Weltrat der Kirchen 381
— Probleme der Annäherung an Rom 377
— Stellungnahme Athenagoras' I. zu *Humanae vitae* 404
— in China 375

— und Geburtenregelung 404
— und Unauflöslichkeit der Ehe 577
— und Weltrat der Kirchen 341 387
Ostasiatische Christliche Konferenz (EACC) 169 ff.
— dezentralisierte Zusammenarbeit 170 f.
— Dialog mit den römischen Katholiken 171
— Dialog mit andern Religionen 171
— Erwachsenenbildung 171 f.
— lokale Kirchenunionen 170 f.
— und wirtschaftliche Entwicklung 171
Ostasien
— Um die Einheit der protestantischen Kirchen 169 ff.
— — Life-together als Darstellung der Einheit 169 f.
— — Heranbildung von „Front-Christen" 170
— — dezentralisierte Zusammenarbeit 170 f.
— — Internationalisierung des Missionspersonals 171
— — christliche Präsenz bis zur Revolution 171
— — mehr christliche Präsenz 171 f.
— — Auswirkungen des Vietnamkrieges 172
Ost-CDU
— und neue Verfassung der DDR 236
Osterbotschaft, -ereignis siehe Auferstehung
Osterkerygma 325
Österreich
— katholische Presse in der Krise 254 ff.
— — dieEreignisse um die Jahreswende 254
— — Scheitern einer gesamtösterreichischen Basis 254 f.
— — der gegenwärtige Kurs der „Furche" 255
— — für die kirchliche Pressearbeit symptomatisch? 255
— — Rückgang qualifizierten Nachwuchses 255 f.
— Postkonziliare Studienkommission 205
— — Empfehlungen 205 f.
— Presserat der Bischofskonferenz 256
— Situation und Struktur der Kirche in Österreich 205 f.
Ostertermin
Osteuropa
— Gärung unter den Intellektuellen 541 ff.
— — die Intellektuellen und der Prager Reformkurs 541 f.
— — Herausforderung an die Partei 542
— — vor und nach der Okkupation 542
— — polnische Parallelen 543
— — neue Verschärfung 543 f.
— — repressive Intoleranz der Partei in der Sowjetunion 544 ff.
— — der Beitrag der Naturwissenschaftler und Technologen 545
— — ein neuer Sozialismus? 546
Ostkirchen 291 f.
Ostkirchenkongregation 168
Overseas Headquarters (Genf) 5
Ozeanien 291

P

Pacem in terris, Enzyklika 59 154 214 256 276 480
Pädagogische Hochschulen und Akademien
— Lehrstühle für katholische Religionslehre und Religionspädagogik 479
Pakistan 197
Palästinafrage
— ein Lösungsvorschlag 440
Panama 42 f. 537 538
Papst, Papsttum 369 469 473
— Autoritätsanspruch 506
— Lehrautorität 272
— — siehe auch Lehramt
— und Episkopat 555
— und Konzil 529
— und Kurie 168
Päpstliche Familie 207
Päpstliches Haus (Päpstlicher Hof)
— Reform 206
Päpstliches Staatssekretariat 168
Päpstliche Studienkommission für Gerechtigkeit und Frieden
— dritte Vollversammlung 547
Päpstliches Werk der Glaubensverbreitung 464
Paraguay 42 f. 102 537 538
Pariser Mission 20
Pastorale munus, Motu proprio 168
Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* 15 16 20 61 70 f. 154 157 173 188 245 249 252 299 310 341 346 347 350 359 393 394 400 402 419 432 442 480 484 486 529 532 534 572 575
Pastoralsynode, deutsche 597
Pastoralzeitschriften 2
Patriotische Katholische Chinesische Vereinigung 376
Paulusgesellschaft 60 211 301
PAX-Bewegung, polnische
— zwischen Kirche und Partei 568 ff.
— — Gründung, Organisation, Mitglieder 569 f.
— — Zielsetzung, Methoden, Ideologie 570
— — weltanschaulicher Pluralismus? 570 f.
— Verurteilung durch die polnischen Bischöfe 149
Pax-Christi-Bewegung 153 173 462 f. 466 470 597
Pazifik
— Gründung einer ständigen Bischofskonferenz, Ende März 1968 in Suva (Fidschi) 293
Pazifismus 61 100
Pentekostalisten 357 512
Periodische Enthaltsamkeit 532
Person
— Würde und Wert 572
Perú 42 f. 150 536 f. 538
— Sozialkritik peruanischer Geistlicher 212 ff.
— — ökonomische Wurzeln des Übels 213
— — zweite Unabhängigkeit steht noch aus 213 f.
Petrusamt 506 536
Pfarrei, Pfarrprinzip 9
Pfarrer 301
Pfarrgemeinderat 206 290 446
Pfingstbewegung 285
Pflichtjahr, soziales 36
Philippinen 46 47 52 242
— Barangay sang virgen 596 f.
— Christlich-Soziale Bewegung 596
— ein neuer Krisenherd? 592 ff.
— — versprochene und verwirklichte Reformen 592 f.
— — — Entwicklungsprogramm 592
— — — Bevölkerungszuwachs 592
— — zunehmende politische Unruhe 593
— — die verzögerte Landreform 593 f.
— — umstrittenes Community Development-Programm 594
— — katholische Kirche und Religionsgemeinschaften 594 f.
— — landwirtschaftliche Entwicklung 594 f.
— — beschwerlicher Abschied vom „Volkskatholizismus" 595
— — „Jahr des sozialen Bewußtseins" 595 f.
— — eine neue Sozialbewegung 596 f.
— katholisch-lutherische Gespräche über die gegenseitige Anerkennung der Taufe 550
— kommunistischer Guerillakrieg 49 f.
— — Huk-Volksarmee 49 f.
— Student Catholic Action 596
Philosophie
— christliche 557
— Krise 251
— im Theologiestudium 108
— und Hermeneutik 28
Pluralismus 474 572
— innerkirchlicher 555
Polen 226 257 291 377 591
— „Caritas" 571
— Echo auf Bensberger Memorandum 259
— — Oder-Neiße steht nicht zur Diskussion 259 f.
— — beachtenswerter Unterschied 260
— — nur Stimmen der Rufenden in der Wüste? 260 f.
— Gärung unter den Intellektuellen 543 f. 546
— Hirtenbrief der Bischöfe zu den Studentenunruhen 244 f.
— katholisch-orthodoxes Verhältnis 549
— Ökumenischer Rat der Kirchen und Studentenunruhen 245
— PAX-Bewegung, Katholizismus und Parteipolitik 568 ff.
— — siehe auch PAX-Bewegung
— Studentenunruhen 544
— Versöhnungsbotschaft des polnischen Episkopats 172 178
— und Deutschland
— — geschichtlicheHypotheken 173 f.
— — Nachkriegspolitik der BRD 174
— — Oder-Neiße-Problem 177
— — Entschädigung polnischer Opfer des nationalsozialistischen Terrors 177
Polenmemorandum des Bensberger Kreises 153 ff. 172 ff.
— Vorwort 172 f.

— Versöhnung 173
— Belastungen des polnisch-deutschen Verhältnisses 173 f.
— das Problem der Oder-Neiße-Gebiete 174 ff.
— Schritte zur Versöhnung 177 f.
— — Versöhnung in der Sicht weltpolitischer Zusammenhänge 177
— Stellungnahme der deutschen Bischöfe 157
Politische Theologie siehe Theologie
Polygamie 367
Pontificalis domus, Motu proprio 206
Populorum progressio, Enzyklika 5 54 59 68 189 208 212 213 214 238 239 240 256 276 277 278 317 339 372 395 400 423 426 f. 429 432 f. 464 484 488 489 490 f. 493 495 515 524 525 535 561 595 596
Pornographie 422
Portugal
— kirchliche und politische Lage in Portugal 389
— kirchlich-religiöse Lage in der Diözese Beja 341
— Politik in Afrika 101
potestas vicaria des Papstes 302
Präfektur des Apostolischen Palastes 207
Präferenzsystem 559 f.
Prager Allchristliche Friedenskonferenz 214
— Rückblick 214
— Zehnte Konferenz 214 f.
— — und Dritte Welt 214 f.
Predigt 273
— und religiöses Buch 333
Presbyterat 106
Presbyterianer 197 285 408
Presse
— Achter Weltkongreß der Katholischen Internationalen Union der Presse 349
— — auf Erneuerung gestimmt 349 f.
— — Selbstverständnis 349 f.
— — — Zeichen gewandelten Selbstverständnisses? 350
— — dennoch kirchlich introvertiert? 350 f.
— — doch mehr politisch-weltanschauliches Profil? 351
— — Verbandsspitzen neu besetzt 351 f.
— christliche in Entwicklungsländern 351
— Forum des Dialogs 352
— Orientierungsmedium 351
Pressefreiheit 455
Priester, Priestertum 150 353
— allgemeines Priestertum 444
— Amt 353
— Amtsfunktionen im Entwurf zur Reform des Theologiestudiums 105
— Dienst an der Gemeinschaft 353
— Forderung nach mehr Mitsprache 508
— „Funktionen im Leib Christi" 445
— Krise 291
— modernes Priesterbild 444
— nach dem NT Diakonie 446
— neue Spiritualität 8
— pastorale Einordnung des priesterlichen Dienstes 445
— Revision des gegenwärtigen sozialen Status des Priesters 598 f.
— Verkündiger des Wortes Gottes 444
— Weiterbildung in Bibelwissenschaften 450
— und Bischof 445 f.
— und Dialog mit den Nichtglaubenden 576 f.
— und Eucharistie in der katholisch-evangelischen Diskussion 130
— und kirchliche Behörde 445
— und Liturgie 88
— und Piesterberufe 291 f.
— und religiöse Erfahrung und Entwicklung 445
— und Theologie 445
— und Zölibat 64
Priesterausbildung 8 105 575 f.
— nach der französischen Seminarreform 400 f.
— — Grundkurs 400
— — zweiphasige Probezeit 400 f.
— — zweiter Zyklus 401
— und Dialog mit den Nichtglaubenden 575 f.
siehe auch Theologiestudium
Priesterdekret über die Ausbildung der Priester *Optatam totius* 108
Priestergewerkschaften 458
Priestermangel 257
Priestermissionsbund 389
Priesternachwuchs 558
Priesterrat 290
Priesterseminare
— Reform in Frankreich 400 f.
Priesterweihe 86
Prinzip Hoffnung 433 456
— als revolutionierendes Movens 433
Privilegium Paulinum 577 f. 581
Pro comperto sane, Motu proprio 100
Pro Oriente, Stiftung 245
Protestantismus
— französischer 14
— Unionsbewegungen in den USA 218 ff.
Publizistische Mittel, Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel *Inter mirifica* 350
Puertoricaner
— in den USA 42 f. 79 81
Puerto Rico 45 102 538

Q

Quadragesimo anno, Enzyklika 302 399 535
Quäker 75
Quanta cura, Enzyklika 535

R

Ramadanfasten 114 f.
Rashtra Swayamsevak Sangh (R.S.S. = Nationales Freiwilligenkorps)
— und christliche Mission in Assam 267
Rassenfrage 63 78 226 256 257 448 550 553
— in den USA
— — Brief des Generalsuperiors Pedro Arrupe zur Rassenfrage an die 8000 Jesuiten der nordamerikanischen Assistenz vom 1. November 1967 78 226
— — — Rassenbeziehungen und Armut 79
— — — das Problem Amerikas 79 f.
— — — Diskriminierung und christliches Gewissen 80
— — — soziale Gewissenserforschung 80 f.
— — — Richtlinien 81 f.
— — — einige konkrete Programmpunkte 82 f.
Rassentrennung
— und Evangelium 550
Rassismus 80 162 384 427
Rat für öffentliche Angelegenheiten 526
Rationalisierung 474
Rationalismus des sowjetischen Produktionsprozesses 96 f.
Realpräsenz 9 116 f. 125 ff. 224 369 f. 520 527 f.
— ökumenische Thesen 128
Recht
— sozialistisches im neuen Strafgesetzbuch der DDR 118
Rechtfertigung(slehre) 27 116 f. 562
Reformierte 291
Reformierter Weltbund 115 f.
Reformjudentum 404 f.
— in Israel 405
Regimini Ecclesiae universae, Apostolische Konstitution 148 166 339 f. 388
Regionalsynode-West siehe EKD 514
Rehabilitation (Wiedereingliederung in die Gesellschaft) 39
Reich Gottes 563
Reichsjugendwohlfahrtsgesetz (1922) 39
Religion(en)
— in der Sowjetunion 121
— nichtchristliche 319
— und Atheismus 292
— und Gesellschaft 347
Religionsfreiheit 258 336 403 460
— Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* 486
— in der neuen griechischen Verfassung 511 ff.
— — diskriminierender Text und seine Vorgeschichte 512
— — die katholische Minderheit in Griechenland 512 f.
— — Protest und Widerstand 513
— — potentielle Einschränkungen 513
Religionspädagogik 518
Religionsphilologen 479
Religionsunterricht 148 455 470 517
— durch Laientheologen und -theologinnen 479

— evangelischer 518
— und andere Religionen 517
— und Atheismus 517
— und Verkündigung 517
Religiosität 525
— religiöses Buch und latente Religiosität 331 f.
Republikanische Clubs 230
Republikanischer Studentenbund Deutschlands (RSD) 230
Rerum novarum, Enzyklika 399 534
Restalinisierung 582
Revolution 189 245 310 429 ff. 547
— als Weltanschauung 433 f.
— biblische Basis 431
— Definitionsversuche 433
— der Jugend 431
— der unterentwickelten Länder 430
— eine christliche Alternative? 429 ff.
— — sozialethische Herausforderung der Kirchen 430
— — auf der Suche nach einem Konzept 430 f.
— — der Christ an die Front der Revolution? 431
— — Beiträge katholischer Theologen 431 f.
— — und der lateinamerikanische Hintergrund 432
— — die Wirkung von *Populorum progressio* 432 f.
— — Wie wird Revolution verstanden? 433
— — eine anthropologisch-ethische Kategorie 433
— — Ethos verabsolutierter Freiheit 434
— — vorkritische Theologie 434
— kulturelle 253
— permanente 433 f.
— strukturelle 253
— Theologie und Revolution 359 f.
— um der Revolution willen 434
Revolutionäre Gesellschaft 430
Revolutionäre Sozialistische Jugend 231
Ring Christlich-demokratischer Studenten (RCDS) 230
Ritenkongregation 66 167
— und Römischer Liturgierat 66
Romanität
— Fundament der Katholizität 556
Rota Romana 148 167
Rote Bibel siehe Mao-Bibel
Rote Garde, China 145 ff.
Rothenfelser Kreis 231 277 471
Rumänien 499 583 586 591
— Kontakte zum Vatikan 109
— — Kirche und Regime in Rumänien 109
— — Anzeichen einer Annäherung? 109 f.
Rumänisch-orthodoxe Kirche 109 f.
Rußland (Sowjetunion) 42 f. 75 147 240 257 377 543 566 582 ff.
— Anwachsen der Kriminalität bei Erwachsenen 440
— atheistische Schulung 120 ff. 292
— — ein schwerwiegender Irrtum 121
— — wissenschaftlichere und psychologischere Methoden 121 f.
— — Mangel an Interesse, an Methodik, an Kenntnissen 122 f.
— — fehlende Antwort auf die existentiellen Grundfragen 123
— — Schaden subjektivistischer Methoden 123
— — Berücksichtigung Leninscher Prinzipien 123 f.
— — Intensivierung des gesellschaftlichen Einflusses 124
— — Wiederaufleben der Religion 124
— Gärung unter den Intellektuellen 544 ff.
— Intoleranz der Partei 544 ff.
— Jugendkriminalität 440
— Kulturpolitik 582
— Naturwissenschaftler und Technologen 545 f.
— neostalinistischer Trend 582 ff.
— — Unterdrückung der Intellektuellen 582
— — ein bedeutsamer, aber eindeutiger Prozeß 582 f.
— — die Furcht vor der Zukunft 583 f.
— — Verschärfung des ideologischen Kampfes 583 f.
— — Abschirmung gegen Reformideen 583 f.
— — ideologisches Monopol Moskaus 584
— — — Aufwertung des zentralen Partei- und Regierungsapparats 584
— — Klassenkampf in der sozialistischen Gesellschaft 584 f.
— — Verurteilung von „Konterrevolution" und „ideologischer Diversion" 585
— — Reaktivierung des Komsomol 585
— — Presse unter Parteikontrolle 585
— — defensiver Isolationismus 585 f.
— — Priorität der sowjetischen Staatsinteressen 586
— — Abbau nationaler Souveränität 586
— — Rechtfertigung jeder Intervention 586
— — Ablehnung von „humanistischem Sozialismus" und Pluralismus 586
— Tendenzen in der sowjetischen Jugend 94 ff.
— Untergrundliteratur 582
— und Nigeriakonflikt 406 f.
Russisch-orthodoxe Kirche
— Beziehungen zur katholischen Kirche 381 f.
— und Katholizität 382
— und orthodoxe Einheit 379 ff.

S

Sacram Liturgiam, Motu proprio 85
Sakrament 116 117 321 369
— als Bindeglied der getrennten Konfessionen 501
— Symbol und Zeichen 501
— Verständnis im französischen Protestantismus 258 f.
— und Wort 320
Sakramentenempfang
— und Liturgiereform 110
Sakramentenlehre 517
Sakramentenspendung 84
Sakramententheologie 345
Säkularinstitute 159
Säkularisation 439 474 557
— Säkularisierung — Säkularismus 474
Säkularisierung 189 f. 250 310 312 474 f.
— als Medium des Dialogs zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden 474
Säkularisierungstheologie 506
Säkularismus 189 f. 312 474
Sambia
— und Nigeriakonflikt 406
Sansibar 150
Sarawak 49
Schöpfung 70
Schrift, Heilige 271 562
— Autorität der Schrift 439
— historischer Prozeß der Schriftenstehung 26 f.
— Selbstinterpretation 272
— und christliche Wahrheit 29
— und Dogma 271 f.
— und Evangelium 271 f.
— und Glaubensurteil 14
— und Tradition 26 29 150 220 271 f. 369
Schriftprinzip 272
Schwangerschaftsunterbrechung 367 485
— amerikanische Diskussion 131 ff.
— rapide Zunahme in Großbritannien 548
Schule, Schulfrage 442 454
— Demokratie in der Schule 231
— Demokratisierung der Schule 455
— katholisches Bildungsideal? 455
Schweiz 100
SDS siehe Sozialistischer Deutscher Studentenbund
SEATO 48
SED
— Frauen in der SED 92
— gegenwärtige Frauenpolitik der SED 89 ff.
— Kaderpolitik der SED 89 ff.
— und neues Strafrecht 118 ff.
— und neue Verfassung der DDR 232 ff.
— siehe auch DDR
Seelsorge 206
Seelsorgerat 290
Seelsorgshilfe 2 f.
Seelsorgsklerus 105
Seinsmetaphysik 299 f.
Sekretariat des Papstes 526
Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen 114
Sekretariat für die Nichtglaubenden 534 572 576
— Expertentagung 474 f.
Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen 6 171 303 f. 534 554
— Besuch einer Delegation in Moskau und Leningrad 100 f.
SELA siehe Committee on Socio-Economic Life in Asia
Seminarreform siehe Priesterseminare
Senegal 102 341
separatio tori 580

Serben 379
Sexualität 394 451 466
— Sexualisierung des öffentlichen Lebens 486
Singapur 47 49 102
Sittengesetz, natürliches 419
Slowakei
— zunehmende Spannungen zwischen russisch-orthodoxen und griechisch-katholischen Gemeinden und Gläubigen 339 f.
SMOG 98
Sodomie
— im neuen Strafrecht der DDR 120
Sola Scriptura 29 272
Sonntagsmesse
— Vorwegnahme am Samstagabend 111 159 558
South African Council of Churches 550
Sowjetgesellschaft
— „Väter und Söhne" in der Sowjetgesellschaft 94 ff.
Sowjetunion siehe Rußland
Sozialarbeit 37 f.
Sozialdemokratischer Hochschulbund (SHB) 229
Sozialethik, christliche
— künftige Methode 359
Sozialisation 457
Sozialismus 253
— konkurrierende Auffassungen in Osteuropa 541 ff. 546
— Revolutionierung durch die junge Generation 541 f.
Sozialistischer Deutscher Studentenbund (SDS) 226 ff. 274 313
Sozialistischer Lehrerbund (SLB) 231
Sozialjahr der Jugend 36
Soziallehre, kirchliche 557
Sozialordnung 389
Sozialpädagogik 37
— Berufsfortbildung 37 f.
— sozialpädagogische Berufe 37
Sozialpastoral
— der mexikanischen Kirche 523 ff.
Sozialpolitik 472
— internationale 559
Spanien 131 226
— Episkopat zur Syndikatsfrage 401 ff.
— — erneuerte Evangelisation der Arbeiterwelt 401
— — Revision der Syndikatsbewegung? 402
— — negative Reaktion der Falange 402 f.
— — Staatssyndikalismus 402 f.
— — die spanische Wirklichkeit 403
— neue Statuten der Katholischen Aktion 101
— Probleme des spanischen Katholizismus 333 ff.
— — Überblick 333
— — Physiognomie eines katholischen Landes 333 f.
— — Antiklerikalismus 334
— — Reform der Sozialstruktur und der Bildungssituation 334
— — Einbruch der Industrialisierung 334 f.
— — nachlassende praktizierte Religiosität 334 f.
— — Priesternachwuchs 335 f.
— — Gesetz über die Religionsfreiheit 336
— — die Volksreligiosität in einer Krise 336 f.
— — wachsende Spannungen 337
— — Problematik der Universität 337
— — Ausbreitung eines marxistischen Atheismus 337
— — Funktionsunfähigkeit der Katholischen Aktion 337
— — Aktivität der Laiengruppe 337 f.
— — Arbeiterpriester 338
— — enge Bindung zwischen Staat und Kirche 338
— — Auseinandersetzung mit dem Atheismus 338
— Protestantismus 197
— Revision des Konkordats mit dem Vatikan 244
— Unruhen in den baskischen Provinzen 501
— Vollversammlung des Episkopats, Juli 1968 in Madrid 401
Spiritualität
— kirchliche 250 f.
— weltförmige 14
Staat
— und Gemeinwohl 402
— und Kirche 460
Staatsrat der DDR
— Anteil der Frauen 93
Staatssekretariat, Päpstliches 534
— und *Humanae vitae* 530 ff. 534

Statistik
Bevölkerungswachstum in den einzelnen Erdteilen 42
Entwicklungsländer
— Bevölkerungszunahme und Wachstumsraten 279
— Pro-Kopf-Einkommen 279
Industrieländer
— Entwicklungshilfe 280
Kirche
— Priester und Priesterberufe 291
— Statistik des päpstlichen Jahrbuchs 1967 196

Afrika
— Einwanderung aus Asien 164
Albanien
— Bevölkerungsentwicklung 192
— Opfer der Revolution 194
— Unterdrückung der Religionsgemeinschaften 195
Brasilien
— Religiöse Praxis 218
Ceylon
— Bevölkerung, Religion 17
China
— christliche Gemeinschaften 374 f.
Deutschland (BRD)
— Arbeitsgebiete der freien Wohlfahrtsverbände 33
— Bekanntheitsgrad der Wohlfahrtsverbände 41
— Deutscher Paritätischer Wohlfahrtsverband 32
— Marktforschungsbericht über das religiöse Buch 329 330 331
— Mischehe 24
— Mitarbeiter in der Freien Wohlfahrtspflege 37
— Studentische Organisationen 160 f.
— Wohlfahrtsverbände, freie 31 32
Deutschland (DDR)
— Berufstätigkeit der Frauen 90
— Bevölkerungsstruktur 89
— Frauen im Hochschulwesen 91 f.
— Frauen in den SED 92
— Frauen in Staatsapparat und Justiz 92 f.
Frankreich
— Umfrage zur Liturgiereform 110 f.
Griechenland
— Religionsstatistik 512 f.
Indonesien
— Christentum 438
Kolumbien
— Einkommensverhältnisse 490
Kuba
— Priester und Orden 289
— Religiöse Lage 284
— Wirtschaft und Bevölkerung 285
Lateinamerika
— demographische Situation 41 42 43
— Konsensehen 537
— Typologie der Familie 536 f.
— Uneheliche Kinder 538
Litauen
— Katholizismus und Kirche 292
Mauritius
— Bevölkerungsentwicklung 198
Nigeria
— Bevölkerungs- und Religionsstruktur 137
— Bildungwesen 138
— Kriegsverluste 136
— Religionen 139
— Wirtschaft 137
Perú
— Agrarstruktur 213
— Besteuerung 213
— Einkommensvergleich 213
Philippinen
— Bevölkerungswachstum 592
Portugal
— Kirchliche Lage der Diözese Beja 341
Rumänien
— Religionsstatistik 109
Spanien
— Priesternachwuchs 335
— Protestantismus 197
Sudan
— Christentum und Schulen 355
Tschechoslowakei
— Priestermangel und Pfarrstellenzahl 413 f.
Ungarn
— Katholikenzahl und Gottesdienstbesuch 590

Vereinigte Staaten
— Umfrage des National Opinion Research Center zur Frage der Schwangerschaftsunterbrechung 133

Stätten der Begegnung 33
Sterilisation 394 421
Stipendienprogramm, ökumenisches 34
Strafgesetzgebung 460
Strafrechtsreform 460
Student aufs Land 455
Studenten
— Studentenschaft und Hochschulgemeinden der DDR 312 ff.
— — Ansteckung befürchtet? 312
— — „antiutopische" Propaganda 313
— — Reformwünsche und Widerstände 313 f.
— — Rückwirkungen in den Studentengemeinden 314
— — mehr Engagment im Staat 315
Studentenehe 458
Studentengemeinden, katholische und evangelische 274 ff. 442
— Gärung in den Studentengemeinden 274 ff.
— — Diskrepanz zwischen Auftrag und Mitgliedschaft 275
— — Abfolge von Memoranden 275 f.
— — die auslösenden Faktoren 276 f.
— — politische Theologie und studentisches Engagement 277
— — einseitige Linksorientierung 277 f.
— Gründung eines Demokratisch-ökumenischen Arbeitszentrums in Bochum 277
— im kirchlichen Selbstverständnis des Zweiten Vatikanums 277
— innerkirchliche Opposition 276
— Politisierung 276 f.
— praktizierende Ökumene 276
— in der DDR 314
— und Demokratisierung der Kirchen 276
— und Hochschulgemeinde 275 f.
— — Reform des Gemeindeprogramms 275 f.
— und Provokation 277 f.
— und Studentenpfarrer
— — Forderungen nach demokratischer Wahl 276
— und studentische Unruhe 231
Studenten-Gemeinschaft, Katholische 275 f.
Studentengewerkschaften (SG) 230
Studentenpfarrer 278 314
— und Studentengemeinden 275 ff.
Studentenseelsorge 275
— und deutsche Bischofskonferenz 275 f.
Studentenunruhen 312 557
— Hintergründe des Protestes 161 f.
— in Brasilien 416
— in der BRD 226 ff.
— — Vorstufe des Protestes 226 f.
— — Kritik an der Hochschulstruktur und am Bildungswesen 226
— — gesellschaftlich-politische Faktoren 227
— — ideologisches Instrumentarium 227
— — Marcuse und Marx 228
— — die Rolle des SDS 228 f.
— — die anderen linkspolitischen Gruppen 229 f.
— — verwandte Extreme von links und rechts 230 f.
— — Auswirkungen auf die Studentengemeinden 231
— Rat der EKD und Studentenunruhen 290 f.
— in Mexiko 522
— in Polen 244 f. 544
Studentenverbindungen 276
Studentischer Arbeitskreis Kritischer Katholizismus (STAKK) 231
Studiensekretariat Gesellschaft, Entwicklung und Frieden 278
Stundengebet 83 84
Subsidiaritätsprinzip
— im Kirchenrecht 301 ff.
Südafrikanische Republik
— Bischofsversammlung, Juli 1968 in Pretoria 390
— Botschaft des South African Council of Churches zur Apartheidpolitik 550
— Gründung eines Nationalen Pastoralrates 390
Südamerika siehe Lateinamerika
Sudan 355 f. 365
— Bischofskonferenz, 25.—31. März 1968 355
— Entwicklung im Sudan 355 f.
— — Zugeständnisse im Norden 355
— — undurchsichtige Lage im Süden 355 f.
— — Priesternachwuchs 355
— — erschütternde Berichte aus den Grenzgebieten 356
— — nach den Wahlen politische Entwicklung ungewiß 356
— Verfassungsentwurf 197 f.
Sudan African National Union (SANU) 356
Südbaptisten der USA 387
Südkorea 47 75
— südkoreanische Bischofskonferenz zur sozialen Gerechtigkeit 198
Südostasien 427
Südrhodesien 102
Südvietnam 47 150
Sünde 70
Syllabus 535
Synedrion 222
Synkretismus 576
Syrien 513

T

Tagungen (nach Land und Tagungsort)
Abessinien
— Nigeria-Konferenz, August 1968 in Addis Abeba 405
Belgien
— Regionale Arbeitssitzung der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax, 13.—15. Dezember 1967 in Brüssel 100
Brasilien
— Konferenz der lateinamerikanischen Jesuitenprovinziale, 6.—14. Mai 1968 in Rio de Janeiro 342
— Vollversammlung des Episkopats, 15.—20. Juli 1968 415
Ceylon
— Nachkonziliare Synode von Kandy 17 f.
Deutschland (BRD)
— Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, 9.—10. Juni 1967 201
— Internationale Arbeitsgemeinschaft für sozial-ökonomische Entwicklung (CIDSE), Oktober 1967 in Köln 5 f.
— Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, 13.—14. November 1967 201
— Bekenntnisbewegung: Kein anderes Evangelium, 22. November 1967 in Düsseldorf 12 f.
— 150-Jahr-Feier der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, 7.—8. Dezember 1967 in Tübingen 6 f.
— Lateinamerikanische Woche, 7.—13. Dezember 1967 in Hamburg 68
— Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, 13.—14. Dezember 1967 in Königstein 52
— Evangelisch-katholische Übersetzerkommission, Ende 1967 in Frankfurt a. M. 53
— Tagung der katholischen Akademie, 10.—11. Februar 1968 221
— Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, 20. Februar 1968 in Frankfurt a. M. 147
— Theologentagung skandinavischer Länder, 21.—25. Februar 1968 in Sittensen 196
— Begegnung katholischer und evangelischer Buchhändler, Februar 1964 in Tutzing 329
— Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 4.—7. März 1968 in Stuttgart-Hohenheim 157 ff.
— Tagung der Katholischen Akademie „Die Wolfsburg" und des Convents deutscher Akademikerverbände, 8.—10. März 1968 160
— Frühjahrstagung des Katholischen Missionsrats, 13. März 1968 318
— Tagung des „Ökumenischen Arbeitskreises" evangelischer und katholischer Theologen, 25.—29. März 1968 in Heilsbronn 243
— Weltkongreß der katholischen Jugend, 16.—20. April 1968 in West-Berlin 253 f. 257
— 13. Evangelisch-katholisches Publizistentreffen, 28. April bis 1. Mai 1968 290
— Tagung der Gesellschaft der Freunde Teilhard de Chardins, 11.—15. Mai 1968 in Freiburg i. Br. 291
— Vierte Generalsynode der VELKD, 12.—16. Mai 1968 in Bückeburg 291
— Erste Sitzungsperiode der Diözesansynode des Bistums Hildesheim, 13.—17. Mai 1968 in Hildesheim 290
— Plenartagung der Vereinigung Evangelischer Buchhändler und des katholischen Buchhandels, 14.—15. Juni 1968 in Heilbronn 329
— Kongreß des AUSS, 18. Juni 1967 in Frankfurt a. M. 231
— Achter Weltkongreß der katholischen Presse, 2.—6. Juli 1968 in West-Berlin 349

— Generalversammlung des Katholischen Missionsrats, 9.—10. August 1967 in Würzburg 321
— Außerordentliche Vollversammlung der deutschen Bischofskonferenz, 29.—30. August 1968 in Königstein 484
— 82. Katholikentag 4.—8. September 1968 in Essen 441 ff.
— Evangelischer Missionstag, 18.—22. September 1967 in Bad Liebenzell 318 321
— Tagung katholischer deutscher Dozenten für Religionspädagogik und Katechetik, 30. September bis 1. Oktober 1968 auf der Wolfsburg 517
— Zweite Klausurtagung der lutherischen Bischöfe, 30. September bis 3. Oktober 1968 auf der Insel Reichenau 547 f. 562
— Katechetiker-Tagung des Deutschen Katecheten-Vereins, 2.—3. Oktober 1968 auf der Wolfsburg 518
— Zehntes Frankfurter Gespräch, Protestversammlung pietistischer und hochkirchlicher Kreise, Oktober 1968 in Frankfurt a. M. 563
— Evangelische Protestversammlung, 20. Oktober 1968 in Essen 562
— Vorbereitung des 14. Deutschen Evangelischen Kirchentags 1969, 24. Oktober 1968 in Stuttgart 563
— Internationaler Studienkongreß der Pax Christi, 1.—3. November in Speyer/Ludwigshafen 597
— Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, 12. November 1968 in Frankfurt a. M. 597
— Europäisches Kolloquium über Beziehungen der EWG zu den Entwicklungsländern, 13.—15. November 1968 in Wissen 558 ff.
— 8. Sitzung des Staatsrats, 22. April 1968 496 f.
— Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Ländern, 5.—7. Juni 1968 in Ost-Berlin 338
— 6. Plenartagung des Zentralkomitees der SED 6.—8. Juni 1968 496 f.
— 9. Sitzung der Volkskammer, 11. Juni 1968 in Ost-Berlin 496
— Vierte Generalsynode der VELKD, 16.—18. Juni 1968 in Freiburg (Sachsen) 291
— Regionalsynode-Ost der Evangelischen Kirche von Brandenburg-Berlin, 2.—5. November 1968 in Ost-Berlin 598

Ecuador
— Bischofskonferenz zur Frage der Sozialreform in Quito 440

England
— Faith-and-Order-Konferenz, 1967 in Bristol 150
— Zehnte Lambethkonferenz der Anglican Communion, 25. Juli bis 25. August 1968 in London 408
— Vierte Britische Konferenz Christlicher Jugend, 26. Juli bis 2. August 1968 in Edinburgh 439

Frankreich
— Bischofskonferenz, 8. bis 15. November 1967 in Lourdes 7 ff.
— Kolloquium des Ökumenischen Instituts des Lutherischen Weltbundes, 1967 in Straßburg 19 ff.
— Diözesansynode der Diözese Rouen, 24.—28. Januar 1968 in Rouen 53 f.
— Reformierte Reformsynode, 1.—5. Mai 1968 in Royan 258
— Sitzung des Ständigen Rats der Französischen Bischofskonferenz, 18.—20. Juni 1968 339
— Semaine Sociale de France, 9.—13. Juli 1968 in Orléans 352
— Interkonfessionelle Theologentagung, Ende August 1968 in Straßburg 501
— Vollversammlung des französischen Episkopats, 2.—7. November 1968 in Lourdes 557

Indien
— Versammlung des ständigen Ausschusses der allindischen Bischofskonferenz, 11.—12. September 1967 266
— Konferenz der höheren Ordensoberen Indiens, 3.—6. Oktober 1967 in Bangalore 267
— Seminar des Indian Social Institute, 17.—19. Dezember 1967 in Neu-Delhi 240
— Zweite Konferenz der UNCTAD (II), Februar/März 1968 in Neu-Delhi 238 ff.
— Erste Internationale Menschenrechtskonferenz, 22. April bis 12. Mai in Teheran 256 293

Israel
— Synagogen-Weltkonferenz, Januar 1968 in Jerusalem 165 f.
— 15. Internationale Konferenz der „World Union of Progressive Judaism", Juli 1968 in Jerusalem 405

Italien
— Erste Tagung des „Ministerrats der Kirche", 11. Juni 1967 in Rom 339 f.
— Päpstliche Kommission „Iustitia et pax", 23.—28. Oktober 1967 in Rom 240
— Dritter Weltlaienkongreß, Oktober 1967 in Rom 13 ff.
— Gemeinsame Arbeitsgruppe, 5.—7. Dez. 1967 in Assisi 53
— Tagung einer gemischten Kommission der FAO und der WHO, Anfang März 1968 in Rom 256
— Internationale Katholische Bibelkonferenz, April 1968 in Rom 304
— Pressekonferenz, 26. April 1968 in Rom 291
— Internationaler Kirchenrechtsprozeß, 20.—25. Mai 1968 in Rom 301
— Erste Vollversammlung der Kongregation für die Evangelisation der Völker, 25.—28. Juni 1968 in Rom 388 f.
— Dritte Vollversammlung der Päpstlichen Studienkommission für Gerechtigkeit und Frieden, 18.—24. September 1968 in Rom 547
— Vierte Vollversammlung des Laienrats, 27. September bis 6. Oktober 1968 in Rom 547
— Generalversammlung der Internationalen Vereinigung katholischer Männer, 8.—10. Oktober 1967 in Rom 239

Kolumbien
— Internationale Katechetischse Woche, 11.—18. August 1968 in Medellín 475 ff.
— Zweite Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe, 26. August bis 7. September 1968 in Medellín 491—496

Libanon
— Tagung von Beauftragten von „Iustitia et pax" und von „Kirche und Gesellschaft" zur internationalen Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen, 21.—27. April 1968 in Beirut 53 256 267 ff. 278 ff.

Malta
— Dritte Tagung der gemeinsamen Arbeitsgruppe Rom - Canterbury, 30. Dezember 1967 bis 3. Januar 1968 in La Valetta 99

Niederlande
— Symposium der holländischen katholischen Ärzteschaft, Oktober 1967 131
— Erste Plenarversammlung des holländischen Pastoralkonzils, 3.—5. Januar 1968 in Noordwijkershout 63
— Zweite Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils, 7.—10. April 1968 in Noordwijkerhout 207 ff.

Ostasien
— Vierte Generalversammlung der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (EACC), 30. Januar bis 8. Februar 1968 in Bangkok 169

Österreich
— Weihnachtsseelsorgertagung des Österreichischen Seelsorgeinstituts, 27.—29. Dezember 1967 in Wien 61
— Tagung der Postkonziliaren Studienkommission, 23.—25. Februar 1968 in Wien 205 f.
— Synode der Evangelischen Kirche in Österreich, März 1968 244
— Drittes Ökumenisches Symposion, 1968 in Wien 245
— Expertentagung des Sekretariats für die Nichtglaubenden, 10.—11. September 1968 in Wien 474
— Siebte Arbeitstagung der Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker, 7.—11. Oktober 1968 in Salzburg 563

Philippinen
— Nationaler Kongreß für Agrarentwicklung, 5.—11. Februar 1967 in Manila, Los Baños und Cagayán Oro 595
— Vollversammlung des Episkopats, Februar 1968 595
— katholisch-lutherische Gespräche über gegenseitige Anerkennung der Taufe, 31. August 1968 in Manila 550

Rußland (Sowjetunion)
— Gespräche katholischer und orthodoxer Theologen über das Sozialdenken der katholischen Kirche, 9.—13. Dezember 1967 in Leningrad 381 f.
— Interkonfessionelle Studientagung über christliche Sozialethik der Kommission „Kirche und Gesellschaft", 17.—23. März 1968 in Sagorsk 245 382
— Plenartagung des Zentralkomitees der KPdSU, 9.—10. April 1968 583
— „Sozialismus und Jugend", Allunionskonferenz 5. Mai 1967 in Moskau 95 f.

Schweden
— Vierte Vollversammlung des Weltrats der Kirchen, 3.—19. Juli 1968 in Uppsala 187 ff. 383 ff.
— Tagung des Arbeitsausschusses von Faith and Order, 21.—24. Juli 1968 in Sigtuna 439

Schweiz
— Erste Konferenz der UNCTAD (I), 1966 in Genf 238
— Expertentagung des Weltrats der Kirchen zum Entwicklungsproblem, 24.—26. November 1967 in Genf 240
— Studienausschuß katholischer und protestantischer Exegeten, 26.—30. November 1967 in Zürich 28

— Gemeinsamer lutherisch-reformierter Studienausschuß 13. bis 15. Januar 1968 in Genf 115 ff.
— Studientagung römisch-katholischer Theologen und Laien, 16.—18. Februar 1968 in Glion 191
— Diskussion zwischen Marxisten und Christen, 8.—11. April 1968 in Genf 243
— Panorthodoxe Konferenz, 9.—15. Juni 1968 in Chambésy 341 381
— Internationale Konferenz von 48 Wissenschaftlern, September 1968 in Bossey bei Genf 500
Singapore
— Asiatisches Symposion über Gerechtigkeit und menschlichen Fortschritt in der Gesellschaft, 3.—8. März 1968 in Singapore 245
Thailand
— 4. Ostasiatische Christliche Konferenz, 30. Januar bis 8. Februar 1968 in Bangkok 149
Tschechoslowakei
— Vierter Schriftsteller-Kongreß, Juli 1967 in Prag 541 f. 546
— Zehnte Allchristliche Friedenskonferenz, 31. März bis 5. April 1968 in Prag 214 f.
— Kongreß des „Werks konziliarer Erneuerung", 13. Mai 1968 in Welehrad 264 305 f.
Venezuela
— International Council der Benai-Brith League, 26. September 1967 in Caracas 23
Vereinigte Staaten von Nordamerika
— Internationale Konferenz über die Schwangerschaftsunterbrechung, 6.—8. September 1967 in Washington 134
— Liturgiekonferenz, Herbst 1967 in Kansas City 10
— Studienkonferenz zur Frage der Kirchenunion, Herbst 1967 in Cambridge (Mass.) 218
— Symposium über „The Bond of Matrimony", 15.—18. Oktober 1967 in Notre Dame (Indiana) 579
— Vollversammlung des Episkopats, April 1968 in St. Louis 293
— Viertes Jahresforum der katholischen Traditionalistenbewegung, Ende Juni 1968 in Minneapolis 389
West-Berlin
— Regionalsynode-West der EKD, 6.—11. Oktober 1968 in Berlin-Spandau 514

Tansania 147 150 197
— und Nigeriakonflikt 406
Taufbekenntnisse 272 f.
Taufe 245 272 274 291 369 425 427
— gegenseitige Anerkennung in der evangelischen und katholischen Kirche 148
Taufritus 558
Technik 70 389
Technologie 312
Teilhardismus 336
Thailand 47
— kommunistische Entwicklung 47 ff.
Theodizee 108
theologia publica 346
Theologie 7 220 250 ff. 258 456 562
— biblische 26
— — Wandlungen 26
— der Gewalt 345 353
— der Hoffnung 276 299 328 345 346
— der Revolution 276 290 315 345 353 430 ff. 563
— der Säkularisation 364
— der Säkularisierung 312
— des Priestertums 8
— eschatologische 299
— Krise 251 f.
— „lateinamerikanische" 68
— politische 249 ff. 276 f. 315 506 519
— — Was will sie? 345 ff.
— — — zwei unterschiedliche Richtungen 345 f.
— — — Kirche im Weltdienst 346
— — — ein hermeneutisches Strukturproblem 346 f.
— — — die eigentlichen Anliegen 347
— — — Wie ist kritische Praxis möglich? 347 f.
— — — die offenen Fragen 348 f.
— politisch-eschatologische 430
— Reflexionshilfe für das christliche Leben 300
— und Ehescheidung 577 f.
— und Einheit der Kirche 555
— und Eschatologie 345 f.
— und Evangelium 311
— und Fortschrittsglaube 299
— und Kirchenrecht 301
— und Lehramt 555
— und Verkündigung 465
Theologiestudium
— deutscher Entwurf zur Neuordnung
— — Grundlinien der geplanten Neuordnung 105 f.
— Einbeziehung der Gesellschaftswissenschaften 205
— scheitert die Reform? 105 ff.
— — Grundstudium 105 f.
— — Gesamtstudienplan 106
— — Kern der Malaise 106
— — Studienaufbau 106 f.
— — fehlende Zuordnung von Theorie und Praxis 106
— — Ausrichtung auf Seelsorgspraxis 106 f.
— — Grund-, Spezial- und Kontaktstudium 107 f.
— — das traditionelle Fächergestrüpp 107 f.
— — Testfall Grundkurs 108
— — zwei methodische Grundfragen 108
— in der Tschechoslowakei 210
The People 10
Tibet 374
Tobago 42 f.
Tod 70 183 ff.
— Zeitpunkt des Todeseintritts 183 184 f.
Togo
— und Nigeriakonflikt 406
Tötung, fahrlässige
— im neuen Strafrecht der DDR 120
Tradition 7 21 189 257 f. 321 511
— und kirchliches Lehramt 26
Traditionalismus
— in der Kirche 389
Traditionalistenbewegung (USA) 84 f.
Transfinalisation 126 f.
Transsignifikation 126 f.
Transsubstantiation(slehre) 126 ff. 369 ff.
— nach dem Tridentinum 126 f.
— nach Mysterium fidei 126
— nach dem Lehrschreiben der deutschen Bischöfe 126
— nach dem Holländischen Katechismus 126
— ökumenische Thesen 128
Transvaal
— Evangelisch-lutherische Kirche in Transvaal 387
Transzendenz 251
Trauungsritus 86
Trennung von Tisch und Bett 580
Trinidad 42 f.
Truth Centers 462
Tschechoslowakei 226 243 253 257 448 498 ff. 582 f. 591
— Bewegung für nachkonziliare Erneuerung 211
— Caritas 211 263 f. 411
— Erneuerung der Theologie 413
— Friedenspriesterbewegung 264 306 412 414 482
— Gärung unter den Intellektuellen 541 ff.
— gesellschaftspolitische Revolution 263
— hoffnungsvoller Neubeginn kirchlichen Lebens 305 f.
— — im Zeichen der Selbstbesinnung 305 f.
— — vorläufiges Aktionsprogramm 306
— — das Werk konziliarer Erneuerung (DKO) 306
— Katholizismus
— — geschichtlicher Überblick 413
— Kirche im Konflikt mit sich selbst 481 ff.
— — Solidarität mit Regierung und Volk 481 f.
— — ungewisse Zukunft 482 f.
— kirchliche Entwicklung 263 ff. 411 ff.
— — das Ansehen der Kirche ist gewachsen 264
— — Laiengruppen zur konziliaren Erneuerung 264
— — „Friedensbewegung" 264
— — kirchlich-theologischer Nachholbedarf 264 f.
— — Isolierung der Kirche vom Weltkatholizismus 265
— — religiöses Interesse bei der jungen Generation 265
— — Wiederherstellung diplomatischer Beziehungen? 411 f.
— — Kontakte verdichten sich 412
— — Rückkehr der Bischöfe 412
— — ein Kernproblem: theologische Erneuerung 413
— — Priestermangel 413
— — Entwicklung steuern, nicht bremsen 413 f.
— — Sonderstellung der Orden 414
— — nachwirkende Gegensätze 414
— unsichere Zukunft der katholischen Kirche 565 ff.
— — innere Umorientierung 565
— — Aktivierung des Religionsunterrichts 566

— — veraltete Katechese 566 f.
— — neue Wege postkonziliarer Arbeit 567
— — Problem der Kirchensekretäre 567 f.
— Moskauer Konferenz 500
— politische Veränderungen und katholische Kirche 210 ff.
— — Umbesetzungen und erste Erleichterungen 210 f.
— — Auflösung der Friedenspriesterbewegung 211 f.
— — Weg zu Verhandlungen frei? 212
— Preßburger Konferenz 499
— Pressefreiheit 543
— Reformkurs und Intervention der fünf Warschauer-Pakt-Staaten 541
— Reformprogramm 546
— Rehabilitierung zu Unrecht verurteilter und inhaftierter Priester und Bischöfe 196
— Warschauer Konferenz 499
— Werk der konziliaren Erneuerung (DKO) 306 411 565 566 567
— — Aufbau 306
— — Zielsetzung 306
— Wiederzulassung zweier Frauenorden 211
Tübingen
— 150-Jahr-Feier der Katholisch-Theologischen Fakultät 6 f.
Tübinger Schule, Katholische 7
Tübinger Theologische Reihe 7
Tunesien 366
— praktische Maßnahmen der Familienplanung 367

U

Überlieferung siehe Tradition
Übersetzerkommission, evangelisch-katholische 53
Uganda 353
Ukraine 584 585
UN siehe Vereinte Nationen
Unauflöslichkeit der Ehe siehe Ehe
Una-Voce-Bewegung 9 84
UNCTAD siehe Welthandelsorganisation
Underground Church in den USA 508 530
UNESCO 240 278 547
Unfehlbarkeit siehe Lehramt, kirchliches
Ungarn 227 257 583
— Ausschuß für auswärtige Angelegenheiten des ungarischen katholischen Episkopats 588
— Ehe und Familie 590
— Friedenspriesterbewegung 588
— katholische Kirche 587 ff.
— — nach dem Abschluß des Teilabkommens 587
— — Kirche und Politik 587
— — Sanktionen gegen Priester 587 f.
— — der indirekte Einfluß des Staates 588
— — Episkopat als Befehlsempfänger 588
— — kommunistischer Josephinismus 589
— — Grenzen der Seelsorge 589 f.
— — Wie religiös ist Ungarn? 590
— — reelle Chancen 590 f.
— — Anzeichen einer neuen Spiritualität 591
— neuer Priestertyp 591
— Religionsfreiheit 589
— Religionsunterricht 589
— Schwangerschaftsunterbrechung 590
UNICEF 407
Union
— Prinzipien und Theologie der Offenbarung 439
Union der Anglikanischen Episkopalkirche in Kanada mit der United Church of Canada 439
Unionsschema Anglikaner-Methodisten 363 ff.
— — Ordination 363
— — geistliches Amt 363 f.
— — aufgeschobene Lösungen 364
— — Ehescheidung 364
— — Wiederverheiratung Geschiedener 364
— — dreifache Kritik 364 f.
— — Wichtiger ist die Glaubenskrise 365
— — organisierte Opposition 365
United Church of Christ 75
Universitäten siehe Hochschulen
Unterscheidung der Geister 77 f.
Uruguay 42 f. 44 102 150 515 516 537 538 f.
USA siehe Vereinigte Staaten von Nordamerika

V

Vanguardias Obreras 337
VAR 406
Vaterunser
— gemeinsamer ökumenischer Text 53
Vatikan 57
— unzureichende Informationspolitik 350
— und Biafra-Nigeria-Krise 136
— und Vietnam 57 ff.
Venezuela 42 f. 45 537 538
— Wahlkampagne für das Präsidentschaftsamt
— — parteipolitische Abstinenz der Priester 390
Verantwortung
— persönliche 59 f. 190
— — im Rahmen der Gemeinschaft 190
Verantwortliche Elternschaft 15 16 45 190 197 290 394 398 409 419 420 430 432 484 f. 486 557
Verband Deutscher Studentenschaften (VDS) 230
Verbände, katholische 443
Verbandskatholizismus
— und Zentralkomitee der deutschen Katholiken 202
Vereinigte Arabische Republik 197
Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) 115 f. 548
Vereinigte kongregationalistische Kirche von Südafrika 387
Vereinigte Staaten von Nordamerika 42 f. 47 131 147 150 242 253 279 429 536 538 553
— Diskussion zur Schwangerschaftsunterbrechung 131 ff.
— — vier Indikationen 131
— — Trend zur Liberalisierung der Gesetzgebung 131
— — Unterscheidung von Rechts- und Sittenordnung 131
— — Moralgesetz von 1959 132
— — Recht des ungeborenen Lebens 133
— — die öffentliche Meinung 133
— — Umfrage unter Ärzten zur Frage der Schwangerschaftsunterbrechung in „Modern Medicine“ 134
— — Einspruch des Episkopats 134
— — Respektierung der Gewissensentscheidung 134 f.
— — protestantische Stellungnahme 135
— — Möglichkeit einer Meinungsänderung? 135
— Erforschung der Ursachen der Gewalttätigkeit 341
— Experimente mit Liturgie und Pfarrstruktur in den Vereinigten Staaten 9 f.
— — tieferliegende Problematik 9
— — Widerstände 9 f.
— — Zeit für Neuschöpfungen 10
— Harris-Umfragen über den Stand des nationalen Gewissens nach Ermordung M. L. Kings 292 f.
— Lehrschreiben der Bischöfe über Leben und Entwicklung der amerikanischen Kirche im Lichte des Zweiten Vatikanums 150
— Rassenfrage, -unruhen 3 162 f.
— — unverantwortliches Verhalten der Weißen 162 f.
— — konkrete Vorschläge zur Behebung der Mißverhältnisse 163
— — erste Reaktionen 163
— underground church 357
— — Überblick 357
— — Beteiligung von Priestern 357 f.
— — „gewaltfreie Revolution“ 358
— — der amerikanische Hintergrund 358
— Unionsprojekt nordamerikanischer Denominationen 218 ff.
— und Nigeriakonflikt 407
Vereinigung für zeitgemäße Seelsorge 34
Vereinigungen Volkseigener Betriebe (VVB) 496 f.
Vereinte Nationen (UN) 59 240 256 278 281 353 501
— die Kirchen, China und die Vereinten Nationen 74
— Erste Internationale Menschenrechtskonferenz 293
— Studie zu Problemen von Landflucht und Urbanisation 293
— und Entwicklungspolitik 269
— und Nigeriakonflikt 408
— World Indicative Plan 281
Verheißungsglaube 300 f.
Verhütungsmittel 532 ff.
Verkündigung 27 449 450 465 562
— Grundsätze für die Verkündigung 273 f.
— eschatologisch ausgerichtet 346 f.
— und Autorität 64
Versöhnung 562
Verständigung 262
Vesper 87

Veterum sapientiae, Enzyklika 535
Vietkong 51 315 316 f.
Vietnam, Vietnamkonflikt 3 46 47 f. 50 51 f. 57 f. 63 64 74 147 153 170 172 209 215 226 227 243 257 277 353 357 586
— Katholiken in schwerer Entscheidung 315 ff.
— — theologische Befangenheit 316
— — drei verschiedene Gruppen 316 f.
— — Amerikas Freiheit „nur für die Reichen" 317
— Pariser Konferenz (Vorverhandlungen für einen eventuellen Friedensschluß) 315
— Resolution der Synode der „Kirche der Union" zu seiner Beendigung 148 f.
— siehe auch Nordvietnam, Südvietnam
Vikare 290
— bischöfliche 290
Visva Hindu Parishad (Weltgemeinschaft der Hindus) 267
Völkerrecht 262
Volkskirche 514 f.
Volkssprache
— und Liturgiereform 84 f. 110
Vorderer Orient 257 279 280

W

Wahlrechtsreform 461
Wahrheit 573 f. 575
— Begriff 574
— in Evangelium und Dogma 270 f.
— und Dialog 573 ff.
Wahrheitsverständnis, biblisches 270 f.
Wehrdienstverweigerung 61 100 153 159 463
Weihesakrament 353 369
Weißgerber (Jirchaři) 265
Welt 70
— und Gottes Wort 449
— und Kirche 21
Weltautorität 59
Weltbank 278 280
Weltbünde, konfessionelle 169 170 554
Weltentwicklung
— wirtschaftliche und soziale 426 f.
Weltepiskopat 532
Welternährungslage
— Bericht der FAO vom 12. September 1968 502
Welternährungsorganisation (FAO) 240 278 281
Weltfeindlichkeit
— in der Kirche 450
Weltfonds 54
Weltfriede siehe Friede
Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen 113 149
Weltgemeinschaft 180 189 256 268
Weltgewerkschaftsbund 240
Welthandelskonferenz der UNCTAD
— Erste, 1966 in Genf
— Zweite, Februar/März 1968 in Neu-Delhi; eine verpaßte Chance? 238 ff. 267 f. 279 493 560
— — weltwirtschaftliche Fakten 238
— — Charta von Algier 238 f.
— — kirchliche Stellungnahmen 239 f.
— — UNCTAD II: Zusammensetzung und Verlauf 240 f.
— — nur Zugeständnisse oder Partnerschaft? 241
— — Arbeit der Ausschüsse und Arbeitsgruppen 241 f.
— — — Rohstoffabkommen 241 f.
— — — Präferenzsystem für Halb- und Fertigwaren 241 f.
— — — finanzielle Hilfe 242 f.
— — — Invisibles (Schiffahrt, Versicherungen und Tourismus) 242
— — — Handel unter Ländern mit verschiedenen Wirtschafts- und Sozialsystemen 242
— — — Welternährungsproblem 242
— — — wirtschaftliche Zusammenarbeit der Entwicklungsländer 242
— — — Probleme der Binnenländer 242
— — Resolutionen als Notbehelf 242 f.
— — die erwartete Enttäuschung 243
Welthandelsorganisation (UNCTAD)
— und Entwicklungshilfe 238 ff.
Weltinnenpolitik 297
Weltkommunismus 583 586
Weltkongreß der Katholischen Jugend, erster 253 f. 257
Weltkongreß für das Laienapostolat, Dritter 74
Weltmission siehe Mission
Weltmissionsrat 20
Weltrat (Ökumenischer Rat) der Kirchen 6 57 f. 100 149 169 f. 214 218 245 256 381 396 410 521 554
— Anregung einer Strukturänderung 340
— Erklärung nach Friedensappell des Papstes, Weihnachten 1967 57 ff.
— sozialethische Diskussion der Revolution 431
— Umstrukturierung 427
— Zentralausschuß 387
— und Beitritt Roms 149
— und Entwicklungsproblem 240
— und Konferenz von Beirut 278 ff.
— und orthodoxe Kirche Griechenlands 196
— und Russisch-orthodoxe Kirche 245
— und Zusammenarbeit mit Rom 387 427
— Vorschau auf Vierte Vollversammlung 187 ff.
— — letzte Vollversammlung dieser Art 187 f.
— — Entwürfe der sechs Sektionen 188
— — „Die Tagesordnung der Welt" 189
— — Zusammenarbeit mit Rom 189
— — Frage der Glaubwürdigkeit 189 f.
— — Gemeindegottesdienst und persönliches Gebet 189 f.
— — neuer „Stil" der Nachfolge 190
— — nur in der konkreten Katholizität 190 f.
— — um mehr katholische Mitarbeit 191
— — orthodoxe Mahnungen 191
— Vierte Vollversammlung in Uppsala 383 ff.
— — pragmatische Verhandlungsregie 383 f.
— — Rückblick in der Krise 384
— — eine andere Form von Häresie 384
— — Anklage gegen den weißen Rassismus 384 f.
— — die Herausforderungen Blakes 385
— — römische Dissonanzen und Harmonien 385
— — Vorschläge für engere Zusammenarbeit mit Rom 386
— — geplante Strukturänderungen 386
— — die größere Nähe wurde erreicht 387
— — zum Abschluß Überraschungen 387 f.
— — theologisches Ergebnis 424 ff.
— — — die Angst vor dem Kreuz 425
— — — Katholizität und Heiliger Geist 425
— — — die Suche nach dem anerkannten Amt 425 f.
— — — Eneuerung in der Mission 426
— — — Ja zur Umwandlung der Welt 426 f.
— — — prophetische Kritik 427
— — — Gottesdienst im säkularen Zeitalter 427 f.
— — — keine Abendmahlsgemeinschaft 428
— — — Botschaft an die Weltchristenheit 428 f.
— — — Schwaches Echo 429
Weltverhalten
— biblische Modelle des Weltverhaltens 450
Weltverständnis, modernes 449 519
— — Welt im Zeugnis der Bibel 449
— — andersartige Welt in der Welt Gottes 449
Weltwirtschaftsordnung 238
Werk der Glaubensverbreitung 389
Werk der nachkonziliaren Erneuerung (DKO) in der ČSSR siehe Tschechoslowakei
Werkgerechtigkeit 562
Werktagsperikopenordnung 86
Wiedervereinigung, deutsche siehe Deutschland
Wiener Preßverein Herold 254 f.
Wirtschaft
— und Gesellschaft 456 ff.
Wirtschaftsfürsorge 33
Wissenschaft
— gesellschaftliche Funktion 467
— und Technik 469
Wohlfahrtsverbände, Freie in der BRD 30 ff.
— allgemeine Zahlen und Fakten 31
— paritätischer 31
— kirchliche 31 f.
— nichtkirchliche 32
— Arbeitsgebiete 33
— internationale Hilfen 34
— Mitarbeiterfrage 35 ff.
— Ablehnung eines sozialen Pflichtjahres 36 f.
— Mitarbeiterausbildung 37
— Berufsausbildung und Fortbildung 37 f.
— Konzentration der Kräfte 38
— Zusammenarbeit mit neuen Aktionen 38 f.
— moderne Arbeitsmethoden 39

— Verhältnis zur staatlichen Sozialhilfe 39 f.
— Finanzierungsfragen 40 f.
Wohnviertelgemeinden 206
World Indicative Plan für Entwicklung 281
Wort 116
— und Sakrament 220
Wortgottesdienste 87
Wunder
— in Schrift und Predigt 563 ff.
— Wunderbericht und Naturwissenschaft 564
— — Wunderpredigt 564 f.
— — Wunderverständnis 564
WVO 240

Y

Yoruba 137 f.

Z

Zensur, kirchliche 443 505
Zentralkomitee der deutschen Katholiken 100 147 157 201 ff. 444 473
— Vollversammlung, 13.—14. Dezember 1967 52
— Vollversammlung, 20. Februar 1968 201
— Vollversammlung, 9.—10. Juni 1968 201
— Arbeitsgemeinschaft der Diözesanräte 203
— Arbeitskreise 203
— Beiräte 203
— Geistlicher Direktor 204
— Geschäftsführender Ausschuß 203 204
— Koordinationsorgan der Verbände 203
— Reform 201 ff.
— gewandeltes Selbstverständnis innerhalb des Katholizismus 201 f.
— — starke Stellung der Verbände bleibt 202
— — Struktur und personelle Zusammensetzung 202 f.
— — Repräsentations- oder Arbeitsgemeinschaft 203
— — personelle Verflechtungen 204
— und Deutsche Bischofskonferenz 202 ff.
— und Laienapostolat 201 ff. 204 f.
— und Präsidium der Evangelischen Kirchentage 204
Zentralwohlfahrtsstelle der Juden 33
Zeugen Jehovas 512
Zeugnis 555
Zionismus 405
ZNAK 149 254 260 338
Znanie (Wissen), Gesellschaft 122
Zoe-Bewegung 72
Zölibat 12 64 252 286 357 358 398 443 444 469 530
Zukunft
— allgemeine Zukunftsorientierung 297
— kirchlicher Beitrag zur Zukunftsaufgabe der Gesellschaft 300
— Mißachten die Christen die Zukunft? 297 ff.
— Zukunftsvergessenheit 300
— und Fortschrittsglaube 298 f.
— utopische Zukunftserwartung 298 f.
Zweinaturenlehre 361
Zypern 102 500

PERSONENVERZEICHNIS

Aufgeführt sind alle im Jahrgang erwähnten lebenden oder in den letzten Jahren verstorbenen Personen sowie die Päpste seit Pius X. — Von, de, d', van *sind nachgestellt.*

A

Aagaard, Johann 19 20
Abat, Peter 337
Abate, A. 302
Abbot, E. 340
Abbot, W. M. SJ 303 f.
Abdul Madjid Salim 367
Abdurrachman el Djilali 366
Abernathy, Ralph 292 317
Abs, H. 147
Acedo Mendoza, Carlos 152
Achutegui, S. de SJ 550
Adam, Karl 7
Adenauer, Paul 453
Adolph, Walter, Generalvikar von West-Berlin 159
Adorno 228
Adschubej 372
Agagianian, Gregorius Petrus Kardinal 66 291
Agiar, L. C. 351
Aguirre, Jesús 291
Ahr, George William, Bischof von Trenton (N. J.) 9
Aigner, H. 559
Ajatolla Chadj Schech Bahedin Mahallaci 367
Akintola, Samuel 138
Akkarakaren, J. 390
Alberdi Alonso, J. SJ 337
Alexandrow, I. 543
Alexej (Alexius), russisch-orthodoxer Patriarch von Moskau 101 245 377 379 f. 382
Alfrink, Bernhard Jan Kardinal, Erzbischof von Utrecht 5 63 207 f. 340 597
Aloisi Masella, Benedetto Kardinal 65
Alonso, Marcos 337
Alszeghy, Zoltan 294
Altizer 474
Alves, J. da Felicidade 389
Améga, L. 342
Amery, C. 471
Ancel, Alfred, Weihbischof in Lyon 7
Andenkole 406
Anderson, Bernhard 550
Andrzejewski, Jerzy 543
Angerhausen, Julius, Weihbischof in Essen 464
Ansprenger, H. 137
Antoniutti, Ildebrando Kardinal 291
Appel, André 115 f. 429
Arana, Carlos 309
Arango Henao, Bernardo, Bischof von Barranca Bermeja 100
Araújo Sales, Eugenio, Bischof von Natal 288
Arbenz, Jacobo 307
Ariztía, Fernando, Weihbischof in Santiago de Chile 516
Arreaga Bosque, Rafael 309
Arroyo, P. 492
Arrupe, Pedro SJ, Ordensgeneral 78 100 342
Artega, A. 302
Asmussen, Hans 548
Astar-Sternberg 46
Athaide, Tristão siehe Lima, Alceu Amoroso
Athenagoras I., Ökumenischer Patriarch von Konstantinopel 73 191 365 377 378 379 f. 381 383 404 500
Athenagoras, orthodoxer Erzbischof, Exarch in London 381
Aubert, Roger 7
Audinet, Jacques 475
Auer, Johann 102
Autrum, Hansjochem 503
Awolowo, Obafemi 138 f.
Azevedo da Silveira, A. F. 243
Azikiwe, Nnamdi 138 408

B

Baade, F. 44
Babosov, Evg. Michajlovič 56
Bafile, Corrado, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in Deutschland 446 468
Bahmann, Manfred K. 392 520
Bahr, H.-E. 278 431
Bain, Ralph, anglikanischer Bischof von Cariboo 409
Balasuriya, Tissa OMI 17
Baldock, Peter 504
Baldwin, James 384 426
Balewa, Abubakar 137 138
Baltensweiler, H. 578
Balthasar, Hans Urs v. SJ 250 252 339 353 360 362 f.
Bandaranaike, Frau 16 19
Baraniak, Antoni, Erzbischof von Posen 571
Baranowa, N. 388
Barcata, Louis 376
Barnard, Christian 183 ff. 186
Barot, Madeleine 152
Barrientos, R. 102 549
Barrios, Gonzalo 390
Bartel, Loyal 375
Barth, Ferdinand 99
Barth, Hans-Martin 56
Barth, Karl 219 259 527
Barth, Markus 440
Basilea, Mutter 390
Batista, F. 283 286 f.
Baum, Gregory 219 220 273
Baumann, Edith 92
Baumann, R. 450 519
Bäumer, Rudolf 12 562
Baumgärtel, Friedrich 55
Bea, Augustin Kardinal 26 29 f. 66 340 377 385 520 553 554
Beaupère, René OP 258 304
Becher, Paul 458
Beck, Hans Georg 295
Beckel, Albrecht 53 147 172 201 441 443 446 465 469
Becker, C. 33
Beckmann, H. 156 554
Beckmann, Joachim, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland 13 100 125 148 465
Beckmann, Johannes SMB 152
Behrendt, Richard F. 46
Beirnaert, Louis 199 391 551
Beitz, W. G. 443
Belaúnde Terry, Fernando 214
Bello, Ahmadu 138 f.
Beltrán Prieto, L. 390
Beltrao, Helio 415
Beltrão, L. 351
Bender, I. 455
Benedikt XV., Papst 535
Benedikt, H.-J. 431
Benelli, Giovanni, Erzbischof, Substitut des Staatssekretariats 100 166 340 531
Beneš, J. 210 f.
Bengsch, Alfred Kardinal, Erzbischof, Bischof von Berlin 77 276 469 598
Benito, A. 351
Benjamin, Hilde 92 118
Beran, Josef Kardinal, Erzbischof von Prag 210 412 481
Bereciartúa Balerdi, L., Erzbischof von San Sebastián 501
Berendsohn, W. A. 298
Berg, Alan D. 44
Berg, Lene 92
Bergen, P. van 84
Berkhof, Hendrik 69 310 f. 340
Bernanos, Georges 71 439
Bertuletti, A. 127
Betancourt, R. 390
Betti, U. OFM 386
Betz, J. 7 125 f. 127
Betz, Otto 517 f.
Bezera de Melo, A. 432
Bidagor, R. 301
Biemer, G. 7
Bilák, Vasil 196 568
Bimbó, J. 587
Birmingham, William 359
Bismarck, Klaus v. 191 447
Blagonrawow, Anatoly 103
Blake, Eugene C. 25 29 53 136 149 172 187 188 189 196 218 383 385 386 387 388 403 406 424 426 429 432
Blank, Josef 391 564
Blardone, G. 102
Blaeser, R. 563
Bliss, Kathleen 309
Bloch, Ernst 299 300 433 465
Bloch, J. 221 222 223 228
Blumenthal, Albert 133
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 463
Böckle, Franz 131 135 290 398 552
Bogarin, Ramón, Bischof von Paraguay 494
Bogler, Th. OSB 324
Bognár, József 392
Böhler, E. 298
Boelens, W. SJ. 125
Böll, Heinrich 465
Bongianio, L. 589
Bonhoeffer, Dietrich 29 61 190 191 251 276 312 474 527
Boni, A. 302
Bonpane, B. MM 111 f.
Boer, Harry 199
Borgmann, Karl 33 34 35 38
Borgos dos Santos, José 101
Boerma, A. H. 502
Bormann, P. 565
Bornkamm, Günther 151
Borovoj, V. 69 430
Bosc, R. SJ 597
Bosnjak, Branko 151
Bourguet, Pierre 258
Bours, Th. M. 208
Boventer, H. 455
Boza Masvidal, E., ehemaliger Weihbischof in Havanna 284 287
Braaten, Carl E. 19 199
Bradford, M. Peter MM 111 113
Branco, Castelo 416
Brandão Vilela, Avelar, Erzbischof von Teresina 418 492
Brändle, M. 322 324 325 327
Bransfield, M. J. 198
Brauksiepe, Änne 53
Braun, Herbert 26
Breen, John M. MM 111 113
Brennan, Francis J. Kardinal, Präfekt der Sakramentenkongregation 65 f.
Breschnew, Leonid Iljitsch 499, 544 f. 583 584
Bretschneider, H. J. 184
Brezanoczy, P. 588
Bridston, Keith 188
Brini, M. 110
Brinkmann, K. 455
Bronkhorst, A. J. 63
Brooks, Edward 162
Broer, I. 324
Broszkiewicz, Jerzy 543
Brown, J. F. 56
Brown, Leslie, anglikanischer Bischof von Edmundsburg und Ipswich 409
Brown, P. R. 386
Browne, Michael Kardinal 528
Brox, N. 61
Buber, Martin 20 440
Büchel, Wolfgang SJ 247 342
Buchheim, H. 459
Buchrucker, Armin-Ernst 102 129
Bueno y Monreal, J. Kardinal, Erzbischof von Sevilla 244
Bugnini, A. 85
Buelens, Herman 528
Buelens, Lena 528
Bultmann, Rudolf 28 30 61 270 299 322 326
Buñuel, Luis 539
Burelli Rivas, M. A. 390
Buren, van 474
Burghardt, Anton 254
Burghardt, W. SJ 386
Burgiba 367
Burian, Karl 55
Bushart, Walter 183 185
Buss, H. 455
Butler, B. C. 200
Butler, Christopher, Weihbischof von Westminster 99 365
Byrn, Robert M. 133

C

Cabezas de G., B. 536
Cagna, Mario, Erzbischof, Gesandter des Heiligen Stuhls in Belgrad 66 f.
Cahill, Thomas Vincent, Erzbischof von Canberra 100
Caldera, Rafael 390
Calheiro, Valdir 416
Callaghan, J. C. 163 183
Callicouni, M. C. 513
Calvez, Jean-Yves SJ 382 474
Calvin, Melvin 503
Calvo Serer, R. 354
Camargo, Procopio 215
Campenhausen, H. v. 323 324
Capetti, R. 63
Caporale, Rocco SJ 357
Caprio, G. 241 396
Carillo, Santiago 338
Casalis, G. 243
Casariego, Mario, Erzbischof von Guatemala 307 308 f.
Casaroli, Agostino, Erzbischof 67 110 166 340 531 571
Casel, Odo OSB 129
Cashman, David J., Bischof von Brighton 209
Casimiri, Luciano 167
Castano, G. 302
Castelli, Alberto, Erzbischof 547
Castro, Fidel 113 283 285 286 ff. 417 492

Castro, J. de 539
Castro Pinto, José de, Weihbischof in Rio de Janeiro 416 418
Catoir, J. T. 581
Cebeda, Rafael 286
Cerejeira, Manuel Gonçalves Kardinal, Patriarch von Lissabon 389
Cerro, A. del 287
Certkov, V. P. 97
Céspedes, Manuel de 284
Chavan 266
Cheng, F. T. 145
Cheng, Paul, Bischof von Tainan 100
Chibangu, J. 386
Chruschtschow, Nikita 371 372 582 f.
Chrysostomos, orthodoxer Erzbischof von Athen 196
Cicognani, Amleto Giovanni Kardinal, Kardinalstaatssekretär 65 f. 148 257 339 352 371 511 534
Cierco, Eduardo 104
Civardi, Luigi, Erzbischof 148
Claaßens, H. 36
Clarizio, Emanuele, Erzbischof, Apostolischer Delegat in Kanada 288
Clément, O. 73
Collmer, Paul 31
Colombo, Carlo, Bischof 531 532 f.
Comblin, Joseph (José) OP 416 516
Comín, Alfonso Carlos 333 336
Compere, G. 148
Concha, Córdoba Luis Kardinal, Erzbischof von Bogotá 487
Congar, Yves, OP 7 105
Conway, D. 101 136
Conzelmann, Hans 28 502 562
Copello, Giacomo Luigi, Kardinal 65
Cooke, Terence, Erzbischof von New York 341 549
Cordeiro, Joseph, Erzbischof von Karachi 100
Corrêa de Oliveira, Plínio 515
Corredor, B. 536 ff.
Correns, E. 237
Corvalán, L. 502
Cosmao, Vincent OP 474
Costa, José Gonçalves da, Bischof von Rio de Janeiro 11
Costa e Silva 416 516
Cottier, Georges OP 474
Cox, Harvey 219 f. 312 346 348 434 474
Crane, William H. 359
Crespy, Georges 258
Crockett, W. R. 439
Cserháti, Josef, Bischof, Apostolischer Administrator von Pécs 587
Cuerquis, F. SJ 550
Cuevillas, F. 537
Cullmann, Oscar 19
Cushing, Richard James Kardinal, Erzbischof von Boston 132
Cyrankiewicz, Józef 244 543
Czaja, Herbert 53
Czempiel, E. O. 597

D

Dabrowski, Bronislao, Bischof 571
Daecke, S. 291
Daley, Richard 163
Daly, M. 357
Daem, Jules Victor, Bischof von Antwerpen 63
Damiba, Pierre-Claver 295
Dams, Theodor 278
Daniel, J. 544
Daniel, Larissa 585
Dantine, Wilhelm 100 116 291
Dany, L. 377
Darmajuwana, Justin, Kardinal, Erzbischof von Semarang 438
Darvall, Denise 183
David, Jakob 55 397 398 567
Davies, J. G. 19 20
Davis, Charles 54 210 220
Dean, anglikanischer Bischof 410
Dearden, John F., Erzbischof von Detroit 150
Debuyst, Federico 43
Deelen, G. J. 215
Degenhardt, Karl Heinz 247
Delahaye, K. 7
Delargey, Reginald, Weihbischof in Auckland 100
Delendas, N. A. 513
Delgado Gómez, Enrique, Erzbischof von Pamplona 403
Dell'Acqua, Angelo Kardinal, Generalvikar der Diözese Rom 65 66 85 100 166 206
Delp, Alfred SJ 465
Demichow, W. P. 183
Deng, Barnabas 356
Deng, W. 356
Derra, E. 53
De Smet, Richard V. SJ 247
Dewart, Leslie 287 552
Díaz, E., Bischof von Pinar del Río 286
Díaz Mozaz, J. M. 335
Díaz Ordaz, Gustavo 522
Dicke, Werner 39
Dieckmann, Karl Josef 215
Diekmann, G. OSB 520 521 f.
Dietzfelbinger, Hermann, Landesbischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland 36 52 148 243 291 425 488 514 515 597
Dirks, Marianne 147
Dirks, Walter 53
Djilas 586
Dobrowolskij, A. 98 544
Do-Dinh, P. 142
Dolch, H. 564
Dombois, Hans 290 301
Donceel, Josef SJ 135
Dondeyne, A. 474
Dönhoff, Marion Gräfin 155
Döpfner, Julius Kardinal, Erzbischof von München und Freising 52 100 148 157 ff. 160 201 260 301 302 333 446 463 466 467 468 483 529 597
Dorselaer, J. 44 537
Dreesmann, Bernd V. 552
Dreher, Bruno 7 564
Dreißen, J. 548
Drekonja, Gerhard 56
Drinan, Robert F. 135
Drugow, W. 292
Dubček, A. 210 211 f. 412 498 499 542
Dubois Dumée, J.-P. 350 351
Dubost, Ch. 184 185 187
Dud, Irenäus, Bischof von Wau 355 356
Dulles, John Foster 75 214
Dumas, Alexander 404 426 428
Dumas, André 600
Dumont, C.-P. OP 188 392
Dumoulin, H. 464
Dunne, George H. SJ 387 427 547
Duocastella, R. 334 335 336
Dupont, J. OSB 578
Duprey, P. 245 f.
Dupuy, B. OP 386
Duquoc, Ch. OP 579 f. 581
Durand, Richard, Erzbischof von Cuzco 496
Durkovici, A., Bischof von Jassy 109
Duschak, W. 465
Dussel, Enrique 56
Dutschke, Rudi 215 227 229 230 274 313 457

E

Ebeling, Gerhard 27 297
Ebert, H. 324 325 326
Eboh, Okotie 138
Eckstein, Günther 248
Ehrlich, E. L. 221 ff.
Eichele, Landesbischof 563
Eisenhower, Dwight David 47
Elchinger, Léon Arthur, Bischof von Straßburg 23
Ellul, Jacques 359
Eltschkner, Weihbischof 412
Emilianos, orthodoxer Metropolit von Kalabrien 191 245
Empie, Paul C. 116
Enahoro, Anthony 405
Endres, Heinrich, Domkapitular in Berlin 598
Engelmeier, M.-P. 447 467 468 472 473
Enzensberger, Hans Magnus 230
Epalza, M. de SJ 151
Ercole, G. d' 301
Ermecke, G. 397
Ermisch, Luise 92
Erni, R. 339 368 362
Ernst, Hubert, Bischof von Breda 340
Ernst, Josef 342
Eschkol 404
Escrivá de Balaguer, Josemaría 354
Espinosa Poveda, Arturo 403
Estrada, A. 43
Estruch, Juan 197
Etchegaray, E. 63
Etchegaray, R. 558
Evers, Charles 163
Exeler, Adolf 502 517 ff.

F

Fahlbusch, Erwin 199
Faivre, B. 246
Fakley, Richard M. 403
Fang Che-yong, M. 376
Fang Ming Chih 143
Feil, Ernst 102
Felici, Angelo, Erzbischof, Pronuntius in den Niederlanden 63
Felici, Pericle, Kardinal 301 f.
Fennel, William O. 117
Ferrand, Louis, Bischof von Tours 339
Fesquet, Henri 259 340
Fichta, OFM, Kapitularvikar von Pulthi 195
Findlow, John 411
Finet, Albert 403
Fink, K. A. 7
Fischer, Martin 99
Fisher, Desmond 411
Fisher of Lambeth, Lord Geoffrey, ehemaliger anglikanischer Erzbischof von Canterbury 363
Fittkau, Gerhard 63
Flahiff, George Bernard CSB, Erzbischof von Winnipeg 100
Flanagan, John 209
Flechtheim, Ossip K. 230 295
Flusser, D. 390
Fohrer, Georg 599
Forbes Dalton OMI 18
Forni, Efrem Kardinal 206
Forßmann, Werner 183
Fox, Richard 317
Fox, Thomas 317
Fragoso, Antonio, Bischof von Crateus 416
Francisco, Miguel de 504
Franco y Bahamonde, Francisco 337 354 403
Franke, H. W. 183
Franke, W. 142 143
Fränkel, Hans-Joachim, evangelischer Bischof in Görlitz 236
Frankowski, Jan 570
Frassati, Luciana 569
Frei, Eduardo 246 390 561
Freudenfeld, Burghard 221
Friedmann, F. G. 230
Fries, Heinrich 19 474
Frings, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 5 148 160 465 468
Frohn, R. 455
Frossard, Robert, Weihbischof in Paris 599
Fry, Franklin Clark 387
Fuchs, Ernst 29
Fuchs, Joseph SJ 531
Fuchs, Otto Hartmut 338
Fulbright, J. William 52 74
Fuerstenberg, Maximilian de Kardinal, Präfekt der Ostkirchenkongregation 65 f. 206 291
Furtak, R. K. 287

G

Gabel, Émile 350 352
Gaechter, P. 324
Gadamer, Hans Georg 271
Galanskow, J. 98 544
Galbraith, John Kenneth 296
Galeazzi, E. P. 207
Galland, D. 196
Galli, Mario v. SJ 76 441 447
Galuška 412 568
Gandhi, Indira 240
Ganon, I. 539
Garaudy, Roger 243 312 543
Garrigou-Lagrange, M. 527
Garrone, Gabriel-Marie Kardinal, Präfekt der Kleruskongregation 66 100 291
Gaugler, E. 457
Gaulle, Charles de 57 177
Gaus, Günter 186
Gebhardt, G. 451 f.
Geffke, Herta 92
Geiger, Willi 53
Geiselmann, Josef Rupert 7
Gelamur, J. 351
Gerest, R.-C. 577
German, serbisch-orthodoxer Patriarch von Belgrad 379 387
Gerstenmaier, C. 94 96 98
Gerstenmaier, Eugen 468
Gheddo, P. 47
Giacchi, O. 302
Giertz, B. 196
Gilbert, Arthur 504
Giménez, Joaquín Ruiz 191
Ginsburg, A. 98 544
Girardi, G. 432 433
Giscard, Robert 520
Gläser, Hanni 92
Glazer, Natan 552
Glazik, Josef 503
Göb, R. 458
Göden, H. 183
Gogarten, Friedrich 29 474
Goldenberg, Boris 285 286 287 392
Gollwitzer, Helmut 514
Golomb, E. 61
Gomulka, Władysław 543 571
González, F. Cueto, OFM, Bischof von Tlalnepantla 100
González Martín, Marcello 337
González Moralejo, Rafael, Weihbischof in Valencia 401 f.
Gonzi, Michael, Erzbischof von Malta 99
Görlich, Joachim 95 543 544
Götting, Gerald 514
Gottschalk, J. 125
Götz, Christian 104
Götz, H. 459
Gowing, P. G. 596
Gowon, Yakubu 136 f. 138 406 407
Graber, Rudolf, Bischof von Regensburg 466
Gracias, Valerian Kardinal, Erzbischof von Bombay 266
Graham, anglikanischer Bischof von Willesden 364 f.
Gray, Gordon Joseph, Bischof von Saint Andrews und Edinburgh 100
Green, D. 520
Greeven, Heinrich 243
Grégoire, Pierre 461 f.
Gregory, A. 44 537

Greifenstein, Hermann 600
Greinacher, Norbert 449 467 590
Greiner, Franz 60
Grémillion, Joseph 256 547
Griffon, Gilbert 149
Grigorenko 582
Grimm, R. 579
Grimm, Tilemann 372
Gromyko 66
Groot, J. 208 340
Grootaers, Jan 16 395 528 529
Grosser, Alfred 344
Grossi, Roger 14
Grotewohl, Otto 231
Grumelli, A. 474
Gründel, J. 452
Guevara, Ernesto 432 561
Gufflet, Henri, Bischof von Limoges 557
Guitton, J. 474 528 532
Gundert, Wilhelm 53 504
Günther, J. 137
Gusdorf, Georges 19
Gut, Benno OSB Kardinal, Präfekt der Ritenkongregation 65 f.
Gutwenger, E. 127 f. 294 322 323 325
Guyot, Louis Jean, Erzbischof von Toulouse 8

H

Haag, Herbert 7
Haas, Johannes 343
Habáň, M. OP 265
Habermas, Jürgen 162 228 230 429
Hafner, G. 357 358
Hagemeier, B. 351
Hagmajer, J. 569 571
Hahn, Wilhelm 37
Haile Selassie 405 f.
Halbfas, Hubertus 517 ff.
Hallinan, Paul J., Erzbischof von Atlanta 10 358
Hallock, Donald V., Bischof der Episkopalkirche von Milwaukee 149
Hamburger, J. 184 185 187
Hamel, E. SJ 533
Hamer, Jérôme OP 125 245 388
Hamm, Harry 192 194 f.
Hammans, H. 270
Hammarskjöld, Dag 465
Hampe, Joh. Chr. 85 399
Hang, Th. 376
Hänggi, Anton, Bischof von Basel 339 360 363
Hanisch, J. 205
Hanke, Brunhilde 93
Hanssler, Bernhard 202 204
Hanstein, H. 578
Hardy, J. D. 186
Häring, Bernhard CSSR 135
Harms, Hans Heinrich, Bischof der Evangelisch-lutherischen Landeskirche von Oldenburg 148 309 312 439
Hartke 93
Hartmann, W. 129
Hasenhüttl, G. 7
Hasler, A. 474
Hassel, Kai-Uwe v. 157
Hättich, M. 467
Hauser, Ph. 150
Havemann, R. 543
Heard, Wilhelm Theodor Kardinal 206
Hebbelthwaite, P. 528
Heck, Bruno 53 157 467
Heenan, John Carmel Kardinal, Erzbischof von Westminster 99 113 164 340 529
Heer, Friedrich 221
Hefele, K. J. 7
Hegemann 53
Heidegger, Martin 28 299
Heidtmann, Günter 99
Heigert, H. 455 465
Heimerl, H. 580
Hein, Udo 99
Heinecken, Martin J. 117
Heintze, Gerhard 342
Heisenberg, Werner 295
Hejcl, Johann Nepomuk 413
Helbing, H. 396
Helbling, J. 15
Helle, Jacques 552
Helleghers, André 134
Helmsing, Charles Herman, Bischof von Kansas City (USA) 149
Hemmerle, Klaus 204 447 467
Hempel, Elli 92
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen 125 148 159 276 444 447 467 468 469 483 489 508
Hentig, Hartmut v. 296
Heppner, Fritz 391
Herberichs, Celeste 253
Herforth, Lieselotte 93
Hermann, K. 227 228
Hermann, Rudolf 503
Hermans, Hubert 53
Herrera y Oría, Ángel Kardinal 333 338
Herrero Losada, A. 354
Herzog, Frederick 199
Hesburgh, Th. 256
Heuvel, Albert van den 187 383 439
Hieblinger, Inge 89
Hilscher, H. 137 f.
Hieronymos, orthodoxer Erzbischof von Athen 196 378
Himmelsbach, Conrad OCD 56
Hippel, Ernst v. 344
Hirschmann, Johannes SJ 14 f. 53
Hlad, Ladislaus, Weihbischof 412
Hlond, August Kardinal 569
Hlouch, Josef, Bischof von Böhmisch-Budweis 212 305
Hoàng-Quinh 316
Hobe, C. van 147
Hochhuth, Rolf 371
Ho Chi Minh 48
Hodscha, Enver 192 f.
Höfer, Albert 86
Hoffacker, Paul 464
Hoffman, Ronan 316 344
Hoffman-Axthelm, Diether 550
Hoffmann, Lutz 600
Höffner, Joseph, Bischof von Münster 114
Hofmeier 518
Hoefnagels, H. SJ 63 f. 458
Hognan, Walter B. 245
Holk, L. J. van 64 208
Hollstein, W. 545
Holzamer, K. 147
Holzmacher, Gerda 92
Honecker, Erich 498
Honecker, Margot 92 93
Hontschar, O. 98
Hopko, Vasil, Weihbischof 305
Horkheimer, M. 228 395
Horlemann, J. 593
Horodyński, D. 569
Horst, Ulrich 246
Hossini, Abbas Benschech 115
Houtart, François 15 198 492
Howe, Günter 99
Hranicka 411
Hromadka, Josef 214 f.
Hrubý, P. 265
Hruza, Karel 210 211
Huber, E. 96
Hübner, P. 98
Hübsch, H.-D. 466
Hughes, John Jay 114
Huizing, P. 579
Hüngsberg, SVD 376
Huntemann, G. 563
Hutapea, Oloan 436
Hutten, Kurt 195
Hutter, Hans 14 458

I

Ibiam, Akanu 139
Imam el Hajd el Mahdi 356
Immer, Karl 215
Irenäus, russisch-orthodoxer Metropolit von Nordamerika 379 380
Ironsi 138 f.
Iribarren, Jesús 351

J

Jacob, Günther 152
Jaeger, Lorenz Kardinal, Erzbischof von Paderborn 243 464 465 480
Jakovos, Erzbischof, Exarch des Ökumenischen Patriarchen in Amerika 377 378 379 380 381 513
Jankowski, Witold 570 571
Janow 96
Janssen, H. 559
Janssen, Heinrich Maria, Bischof von Hildesheim 261 290 466
Janssen, L. 208
Janssens, Johannes B. SJ 79
Jarlot, G. 534
Jaspers, Karl 270
Jeffery, Robert M. C. 504
Jenkins, Herbert 162
Jesus, Carolina Maria de 540
Jewtuschenko, J. 94 99
Jockwig, Kl. 517
Johannes XXIII., Papst 23 29 65 101 173 256 257 273 357 371 372 376 382 399 409 419 421 423 467 481 490 505 535 554
Johnson, Lyndon Baines 52 57 162 214 316 341
— Besuch im Vatikan 58
John-Stevas, N. St. 134 f.
Jolif, Jean-Yves OP 55
Jolles, André 242
Jonas, Hans 391
Jordan, W. 512
Journet, Charles Kardinal 532
Jubany Arnau, Narciso, Bischof von Gerona 101
Juchacz, M. 33
Julien, Claude 283 289
Just, Gottfried 200
Justinian, Patriarch der rumänisch-orthodoxen Kirche 109 f.
Jutzler, Konrad 13

K

Kádár, J. 541 587
Kadlecová, Erika 211 f. 411 f. 482
Kahlefeld, Heinrich 129
Kaiser, O. 106
Kamil el Baghir 355
Kaempfe, A. 99
Kamphaus, F. 563 f.
Kampmann 518
Karrer, Otto 7 555
Karsov, N. 543
Käsemann, Ernst 104 270 272
Kaspar, O. 351
Kasper, Walter 270 273
Katsina 406
Kaufmann, Herbert 164
Kaunda, K. D. 383 384 426
Kautzky, R. 53
Kelleher, St. J. 302 549 581
Kellner, Erich 211
Kemp, E. 363 364
Kennedy, John Fitzgerald 51
Kennedy, Robert F. 341
Kerber, Walter SJ 392
Kerner, Otto 162
Kerr, Fergus OP 246
Kessler, H. 324
Ketrzyński, W. 569
Khoury, Adel-Théodore 199
Kiesinger, Kurt Georg 158 201 312 446
King, Martin Luther 163 207 214 257 317 456 383 432
Kirchhoff, H. 446
Kirsch, Hans-Christian 392
Kirschhofer, A. v. 160
Kisberk, Imre, Bischof von Györ 588
Klappert, B. 322
Kleiner, Sighard OCist 100
Klima, Ivan 542
Kliszko, Zenon 245 543 571
Kloppenburg, Heinz 215
Klumpp, O. 563
Knape, Heinrich 600
Kneale, J. 518
Knoch, Otto 53 304 342 449 f. 464
Knoll, Joachim H. 152
Kobussen, J. OSA 63
Kogon, Eugen 104 597
Kohnstamm, Max 514
Kolakowski, Leszek 543 544
Koenen, M. G. 148
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien, Präfekt des Sekretariats für die Nichtglaubenden 66 109 254 f. 350 474 475 546 572
Köppler, Heinrich 147 460 471
Korff, Wilhelm 343
Korherr, E. J. 517
Kossygin, Alexandrej 584
Kösters, Reinhard 550
Kotsonis, Hieronymos, Erzbischof von Athen und Primas von ganz Griechenland 72
Krämer, K. 351 441 f. 509
Krauss, Heinrich SJ 433 597
Krebber, H. 107
Kreck, Walter 391
Kremer, J. 322 323 324 325 326 327
Kremp, A. 442 449
Kronenberg, F. 597
Krüger, Hanfried 215
Krummacher, Friedrich Wilhelm, Landesbischof der Evangelischen Kirche in Pommern 236 514
Krusche, G. 430
Krusche, Peter 515
Kuhn, J. E. 7
Kuhn, Wolfgang 151
Kühn, Heinz 446 f.
Kuehnelt-Leddhin, E. v. 537
Küng, Hans 7 113 393
Künneth, Walter 12 196 322 324 325 326
Künzli, Arnold 56
Kuron, J. 543
Kutsch, Ernst 551
Kwao Amuzu Aggey, J., Erzbischof von Lagos 100

L

Labelle, Y. 43
LaFarge, John SJ 81
Laharania, Silvester, Apostolischer Administrator in Juba 355
Lall, K. B. 242
Lambruschini, F. 410 418 531
Landázuri Ricketts, Juan Kardinal, Erzbischof von Lima 214 492
Landsman, F. H. 340
Lanne, Emanuel OSB 386 439
Lapide, Pinchas 389 f.
Larraona, Arcadio Maria Kardinal 100
Larrazábal, W. 390
Laschkowa, W. 98 544
Lash, N. 125 130
Laurentin, René 528 557
Laurien, Hanna-Renate 53 454 464
Lava, Jesús 49 f.
Lazik, Ambrosius, Bischof von Rosenau 211
Lebbe, Vincent 377

Leber, Georg 52 202 f.
Le Bourgeois, A. F. CJM, Bischof von Autun 100
Lebret, L. J. OP 241
Leclerc, G. 302
Leder, G. 461
Ledesma 596
Le Duc Trung 316
Leeuwen, B. van 312
Lefebvre, Joseph, Kardinal, Erzbischof von Bourges 527 557
Léger, Paul-Émile Kardinal, Erzbischof von Montreal 1
Le Guillou, M.-J. OP 19 20
Lehmann, K. 519
Lehndorff, Graf v. 35 f.
Lehner, Gunthar 53
Leiprecht, Carl Joseph, Bischof von Rottenburg 100
Lell, Joachim 99 522
Lemercier, G. 244
Lenert, P. 569
Lenz, W. 460
Leo XIII., Papst 114 534
Leoni, Carmen América 540
Leoni, Raúl 390
Lercaro, Giacomo Kardinal 57 65 84 85 147 f. 382 480
Lesage, G. 302
Leuba, Jean-Louis 247
Lewis, Oscar 539
Liehm, Antonin 542
Lilje, Hanns, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche von Hannover 12 147 290 291 387 548
Lima, Alceu Amoroso 217
Lindbeck, George 272
Lindemann, H. 157
Linden, Ian 344
Lindsay, John 162 293
Linke, K. 466
Lin Piao 143 f.
Lio, Ermenegild OFM 531
Litwinov, Pavel 544 585
Liu Shao-chi 51 143 ff.
Lochman, Jan Milič 104 265
Loeff 63
Löffler, Paul 309 311 312 426
Lohfink, Norbert SJ 30 108 304
Lohmeyer 578
Löhrer, M. OSB 61
Lohse, J. M. 107
Lojewski, Günther v. 155
Lombardi, Riccardo 390
Long, J. 101
Longmore, Donald 184
López Bravo, G. 354
López Rodó, L 354
Lorenz, Willy 254
Lorenzana, Raul Stuardo 309
Lorscheider, Aloisio, Bischof von Santo Angelo 418
Lotz, Johannes B. SJ 474
Löwenstein, F. zu SJ 451
Löwenstein, Karl Fürst zu 202 207
Löwith, Karl 297 298 f.
Lubac, Henri de SJ 474
Lubieński, K. 569
Lübke, Heinrich 177 446
Lücke, Paul 53 277
Luckmann, Th. 331
Lunatscharski, A. W. 545
Lüpsen, Focko 99
Lutz, Hans 599
Luxton, George 197
Lynch, J. J. 186

M

Macapagal, philippinischer Präsident 49 592
Machovec, M. 212 243 265 543
Mackenroth, G. 42
Mackenzie, A. F. 257
Mackerras, P. C. 375
Magalhães Pinto, José de 54
Magiera, Kurtmartin 465
Magsaysay, philippinischer Präsident 593 594
Mahadevan, T. M. P. 343
Maier, Hans 53 147
Mainberger, G. OP 339 360
Majka, Joseph 552
Makarios III., Erzbischof, Staatspräsident von Zypern 500
Maldonado, Oscar 488
Malevez, L. SJ 199
Manescu, C. 109
Manglapus, R. S. 596
Manning, A. 338 597
Manzini, Raimondo 349 351 352 510
Mao Tse-tung 74 142 ff. 150 193 226 228 278 313 370 372 f. 377 417 429 447
Marchi, G. de 340
Marcos 592 593 594 595 f.
Marcozzi, V. 186
Marcuse, Herbert 162 228 312 313 433 434 447 457 474
Marengo, Orestes, Bischof von Tezpur 266
Margot, Jean-Claude 102 199 578 f.
Maritain, Jacques 532
Markoe, John SJ 81
Marlé, René SJ 103 269 474
Marroquin Rojas, Clemente 112
Marsch, W. D 431
Martelet, G. 399
Martelet, J. SJ 531 532 f.
Maertens, Th. 86 f.
Martin, A. 543
Martin, Joseph-Marie Kardinal, Erzbischof von Rouen 53
Martin, Pierre, Erzbischof von Noumea 293
Martino, H. 559
Marton, Aaron, Bischof von Alba Julia 109
Marty, François, Erzbischof von Paris 339 340 396 474 557 599
Marxsen, W. 322 326 327 519
Masaryk, Th. G. 568
Mascall, E. L. 311
Masi, R. 127
Mason, Philip 248
Maßhoff, W. 185
Matagrin, Gabriel, Weihbischof in Lyon 557
Matocha, Eduard, Erzbischof 481
Matoušek, Kajetán, Weihbischof in Prag 412
Matulaitis-Labukas, Juosapas, Erzbischof von Kaunas 292
Mauer, Otto 205 505
Maurer, I. G 109 f.
Maurer, José Clemente Kardinal, Erzbischof von Sucre 102
Maury, Jacques 258
Maximos IV. Saigh, Kardinal 23 54
Maximos V. Hakim, griechisch-katholischer Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient 54 296
May, Gerhard 116 244 f.
Mayer, R. 443
Mayone Stycos, J. 538
Mayr, F. K. 294
Maziers, Marius, Erzbischof-Koadjutor von Bordeaux 7
Mazowiecki, T. 570
McAdoo, anglikanischer Bischof 99
McCarthy, Joseph 75
McCord, James I. 115 f. 218 f. 220
McCormack, J., Generalsuperior MM 111
McCulloch, William 162
McDonagh, Enda 104 343
McGrath, Marcos, Bischof von Santiago de Veraguas 68 f. 198 495
McHedloy, M. P. 243
McLaughlin, J. SJ 59
McLelland, Joseph 117
McManus, F. 301
McNamara 549
Medina, J. 386 439
Meerwein, Fritz 295
Meerts, L. 351
Mehl, Roger 258
Mehnert, K. 145
Meier, E. SJ 339 360 f.
Meira Matos, C. de 416
Meisenzahl, J. 450
Meissner, B. 99
Mejia, Jorge 102
Mejía Vallejo, Manuel 540
Mel, Lakdasa de, Metropolit der Kirche von Indien, Pakistan, Burma und Ceylon 477
Melady, Th. P. 343
Meliton, orthodoxer Metropolit von Heliopolis und Theira 341
Melville, Thomas MM 111 f. 113 307 308
Ménager, Jacques Eugène Louis, Bischof von Meaux 8
Mendes de Almeida, Candido 296
Méndez Montenegro, Julio César 112
Menke-Glückert, Peter 459 461 463 465
Merke, Else 93
Messner, Johannes 344
Mesthene, Emmanuel 345
Metz, Johannes B. 231 277 299 301 345 346 348 349 431
Metz, R. 302
Meyendorff, John 378 425
Meyer, H. B. 84
Meynaud, J. 248
Miano, Vincenz SDB 243 474 572
Micewski, A. 569
Michael, russisch orthodoxer Erzbischof von Woronesch 215
Michaelis, W. 325
Michalkow, P. 545
Mickiewicz, Adam 544
Mikat, Paul 147 154 301
Miller, Gabriele 551
Mindszenty, József, Kardinal, Primas von Ungarn 588
Miret Magdalena, Enrique 101 248 337
Mitrelias, M. 512
Mittag, G. 496
Mitzenheim, Moritz, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Thüringen 236 237 514 598
Miura 148
Moczar 571
Modzielewski, K. 543
Möhler, J. A. 7
Möhres, F. P. 450
Moingt, J. 579
Moeller, Charles 66 474 526 531
Möller, P. G. 375
Molnar, Thomas 152
Molt, P. 290
Moltmann, Jürgen 55 99 103 299 300 328 346 347 348 551
Monat, A. 33
Mondale, W. F. 186
Mondonedo, SJ 596
Monteiro, A. de Castro Xavier, Weihbischof in Lissabon 101
Montenegro, Méndez 309
Moore, B. 228
Mooreman, John, anglikanischer Bischof von Ripon 364 410 477
Moors, Petrus Johannes Anton, Bischof von Roermond 64
Morapeli, Alfonso Liguori, Erzbischof von Maseru 100
Morcillo González, Casimiro, Erzbischof von Madrid 101 338 403
Moreira, Neves Lucas, Weihbischof in São Paulo 418
Morris, W. I. 548
Mörsdorf, K. 301
Mouisset, Jean, Bischof von Nizza 558
Moyano Llerena, Margherita 257
Mozzoni, Umberto, päpstlicher Nuntius in Buenos Aires 54
M'Sanda, D. 341
Mulindwa, Erzbischof von Bukavu 100
Müller, A. 147 445 505
Müller, Gerhard 147 247
Müller, Margarete 92
Mund, Karl 100 318
Muñoz Centoz, Erzbischof 288
Muñoz Duque, Aníbal, Erzbischof von Nueva Pamplona 549
Munyangaju, L. A. 148
Muret, Jean 8
Muro, Ernest 308
Mußner, Franz 27 103
Muth, Ludwig 329 330 332
Myrdal 462

N

Nahm, P. 261
Namburidipad, E. M. S. 52
Nanayahara, Leo OSB, Bischof von Kandy 17
Nasser, Gamal Abdel 21 23
Nastainczyk, W. 518 519
Navarrete, U. 302
Naylor, K. F. 520
Necsey, Eduard, Erzbischof von Neutra 211 305 414 482
Nehru 164
Nellessen, Bernd 283 442
Němec, Georg 306
Nenning, G. 432
Nerin, William 9
Neuenzeit, P. 519
Neuhaus, G. A. 185
Neumann, Annie 93
Neumann, Johannes 7 480
Neundörfer, L. 459
Neuser, Wilhelm 115
Ne Win 51
Nguyen Van Binh, Erzbischof von Saigon 316
Niedergang, Marcel 112
Niemöller, Martin 214 249
Nieswandt, W. 446
Nikodim, russisch-orthodoxer Metropolit von Leningrad 101 215 245 377 387
Nikodim, Patriarch der rumänisch-orthodoxen Kirche 109
Niles, Naniel T. 149 169 f. 172 383 f. 387
Nimo, J. 148
Nipkow, K. E. 518 519
Nkongolo, E. 84
Nkrumah 150
Noël-Baker, Philip J. 200
Nolde, O. F. 57
Nor, N. 98
Norden, A. 234
Nordman, D. 44
Northcott, Cecil 191
Notestein, F. W. 45
Noth, Gerhard, Landesbischof von Dresden 387
Novák 412
Novak, Michael 503
Novotný 565 567 582

O

Oberhammer, G. 103
Obgebe Ogwu 407
Obote, Milton 356
O'Boyle, Patrick Louis Kardinal, Erzbischof von Washington 9 f.
O'Brien, R. A. G. 292
Očenášek, Karl, Weihbischof 264 412
Oduho, Joseph 356
O'Gara, James 16
Ogawa, Matthäus 170
Ogickij, D. 382

Ohnesorg, Benno 226
Ojukwu, Odumegwu 136 138 405 406 408
Okpara 138
Okudshawa, Bulat 94
Oliva, J. 211 212
Oraison, Marc 55 399 599
Ormea, F. 291
Ortega, V. 403
Osborne, William 16
Ott, Heinrich 272
Ottaviani, Alfredo Kardinal 65 249 505 526 f. 528 529 531 533

P

Pacajova-Kardosova, E. 439
Padberg, Rudolf 418 519
Padin, Cándido OSB, Erzbischof von Lorena 415 f.
Pailler, André, Bischof von Rouen 53 557
Panikkar, K. M. 75
Pannenberg, Wolfhart 294 323 324 327
Panteleimon, Metropolit, Erzbischof von Thessaloniki 72 f. 196 f.
Papcke, Sven G. 278
Papandreou, A. 196
Pappe, Christel 93
Parente, Pietro Kardinal 100
Parentelli, G. 148
Parés, F. 286
Parteli, Carlos, Erzbischof-Koadjutor 493
Passolini, P. P. 510
Paul VI., Papst 15 16 19 20 30 54 57 ff. 64 66 f. 74 80 84 f. 88 99 100 109 113 114 136 147 148 166 173 189 196 206 211 223 238 240 245 246 256 ff. 316 340 352 f. 368 370 371 372 377 380 381 393 f. 404 406 409 411 418 424 439 467 475 482 483 486 487 488 489 490 491 492 493 500 501 506 509 ff. 525 527 530 f. 532 533 534 556 573 598
— Besuch Johnsons in Rom, 24. Dezember 1967 58
— Besuch des Eucharistischen Kongresses in Bogotá 489 ff. 560
— Credo des Gottesvolkes zum Abschluß des Glaubensjahres am 30. Juni 1968 352 368 ff.
— Empfang des Erzbischofs Makarios III. am 2. September 1968 in Castel Gandolfo 500
— Friedensappell vor den UN 74
— UN-Reise 59
— Vermittlungsversuch in der Nigeria-Krise 136
— und China 74
— und Jugoslawien 67
Paul, Leslie 365
Pauw, Gommar A. de 9
Pavan, P. 101
Pawlow, S. 95
Payne, E. A. 387
Pearce, George H., Erzbischof von Suva 293
Pellegrino, Edmund D. 501
Peng Teh-huai 143
Perantoni, Pacifico Luigi M. OFM, Erzbischof von Lanciano 100
Perels, O. 196
Perera, J. 148
Pérez-Medrani, P. 541
Pérez-Ramírez, G. 46 432
Perico, G. 185 532
Perrot, Charles 342
Perry, Harold R., Weihbischof in New Orleans 163
Persson, Per-Erik 19 20
Pesch, Rudolf 294 450
Peter, Marian 307 308
Pessôa Câmara, Helder, Erzbischof von Olinda und Recife 253 415 418 432 516
Petrowski, B. 183
Peuchmaurd, M. 15
Pfeffer 91
Pfeiffer, W. 53
Pfister, Hermann 463
Phanomyong, Pridi 47
Philip, A. 559
Philippe, A., Erzbischof 531
Philippe, Paolo OP, Erzbischof 66
Piasecki, Bolesław 568 ff.
Piasecki, M. 149
Picard, Paul 200
Pichlmayr, R. 184
Picht, Georg 99
Pieper, J. 271
Pignedoli, Sergio, Bischof 166 316
Pinna, Giovanni 166 206
Pinto, J. L. SJ 337
Pirkl, Fritz 53
Pitt, Valerie 410
Pius X., Papst 29
Pius XI., Papst 302 393 408 484 511 533 535
Pius XII., Papst 29 53 59 71 166 342 354 375 393 f 402 409 422 423 484 492 531 532
Pizzardo, Giuseppe Kardinal 66
Plagens, R. 550
Planchart, E. 432
Plate, Manfred 450
Pletkus, Luosapas, Bischof 292
Plojhar, J. 210 f.
Podestá, Jerónimo José Bischof von Avellaneda 54
Podgorny, Nikolai 66 371 584
Pöggeler, Franz 15 17 453 f. 465 467
Pollio, Gaetano, Bischof von Otranto 100
Poma, Antonio, Erzbischof von Bologna 65
Pomykalo, W. 570
Portmann, Adolf 503
Pospishil, V. J. 577 ff.
Pospisil, Antonin 211
Potter, Philip 296
Pötter, W. 461
Pousset, É. 127
Pradervand, Marcel, Generalsekretär des Reformierten Weltbundes 115 f.
Prebisch, Raul 238 240 242 243
Prenter, Regin 115
Preuss, Horst Dietrich 152
Proença Sigaud, Geraldo de SVD, Erzbischof von Diamantina 516
Provenchères, Charles de, Bischof von Aix-en-Provence 100
Prümm, M. 444
Przetakiewicz, Z. 569

Q

Quezón, Manuel L. 593
Quinn, Edel-Mary 165
Quiroga y Palacios, Fernando Kardinal, Erzbischof von Santiago de Compostela 402
Quoist, Michel 478

R

Rabas, J. 482
Rad, Gerhard v. 27
Radice, Lombardo 243
Rahner, Karl S. J. 14 103 105 106 107 f. 151 199 269 270 272 273 274 300 327 439 444 474 508 551 554
Raiser, Ludwig 99 427
Ramsey, Michael A., Erzbischof von Canterbury, Primas der Kirche von England und Haupt der Anglikanischen Kirchengemeinschaft 99 113 164 340 385 409 410 f. 477 478 548
Rapaport, F. 183 184
Ratschow, C. H. 518
271 327 386 599
Ratzinger, Joseph 7 127 129 130 243 249 250 252
Rayan, S. 386
Razumovsky, A. 542
Reding, J. 456
Reding, M. 7
Reed, D. B. 520
Reed, Viktor Joseph, Bischof von Oklahoma City 9
Régnier, Marcel 599
Rehn, Ludwig 183
Reifenhäuser, Hubert 391
Reiff, R. 569 571
Reinhardt, R. 7
Reiser, L. 156
Remmers, W. 460
Renard, Alexandre Charles, Erzbischof von Lyon 8
Rendtorff, Rolf 104
Rendtorff, T. 430 f. 434
Rengstorf, Karl Heinrich 196 325
Repgen, K. 160
Reuß, Joseph Maria, Weihbischof in Mainz 529 533
Rhode, Frau 387
Rhode, Joachim 28
Ricceri, L. 100
Ricci, Matteo SJ 374 377
Rich, A. 35
Richard-Mollard, Georges 383 520 f.
Richards, Michael 54
Ricœur, Paul 340
Ridder, Helmut 461
Rideau, Émile 55
Riedel, Clemens 262
Riedmatten, Henri de OP 242
Rigaux, Béda OFM 28
Rijk, C. A. 552
Rincón Bonilla, José, Weihbischof in Caracas 390
Ringeling, Hermann 551
Risse, Heinz Theo 590
Rittmeyer, Peter 183 185
Ritzel, Wolfgang 55
Ritzerfeld, G. 444
Robert, J.-D. 151
Roberti, Francesco Kardinal 166
Roberts, H. 363 364
Roca Cabanellas, Miguel, Weihbischof in Murcia 403
Rocca di Corneliano, M. N. 207
Rocheau, G. 101 136
Rodríguez García, Pedro 335
Roegele, Otto Bernhard 53 60 147 154 204 351
Rojas, Clemente Marroquín 308
Rolim, Antonio 215 218
Romero, Emilio 354
Roo, R. 150
Rood, J. J. van 184
Rosen, Leon de 511
Roesen, Anton 53
Ross, W. 147 456
Rossano, P. 474
Rossell y Arelleno, Mariano, früherer Erzbischof 307
Rossi, Angelo Kardinal, Bischof von São Paulo 415 418 493
Roetenberg, J. W. 149
Rothermund, I. 165
Rougé, Pierre, Bischof von Nîmes 8
Rousseau, Olivier OSB 152 577
Roux, Hébert 258
Rovere, Richard 75
Roy, Maurice Kardinal, Erzbischof von Québec 16 66 100 530 547
Rozov, V. 97
Rüberg, R. 452
Rubin, W. 571
Ruckstuhl, E. 339 360 362
Ruff, Wilfried SJ 151 184 185 f. 551
Ruiz-Giménez, Joaquín 248 350
Rulli, Giovanni 296
Rumjanzew, A. M. 95
Rusche, H. 466
Ruether, R. 357 f.

S

Saád, Béla 588
Sacchetti, G. 207
Sacharow, Andrej 545 f.
Saddik el Mahdi 356
Said, Ibrahim 23
Sakrausky, Oskar, evangelischer Bischof in Österreich 243 f.
Salazar 101
Salazar, R. 537 f.
Salazar Gómez, E. 538
Sales, Eugênio, Erzbischof von São Salvador da Bahia 418 493
Samoré, Antonio Kardinal 100 492 520 521
Sánchez, V. 302
Sánchez Gómez, Miguel 200
Sanda, Franz 413
Sandre, Paolo de 257
Santa, Julio de 215
Santos, Rufino Kardinal, Erzbischof von Manila 594
Savage, Ch. 243
Sbandi, SJ 62
Schachovskoj, russisch-orthodoxer Erzbischof von San Francisco 378 381
Schade, Herbert SJ 504
Schaff, Adam 97 543
Schall, Anton 55
Scharf, Kurt, Präses des Rats der EKD 13 291 387 514
Schasching, Johann SJ 456
Schehu, Mehmet 192 ff.
Scherer, Alfredo, Erzbischof von Porto Alegre 418
Scherer, G. 161 451 464 466 507
Schettler, Gotthard 295
Schillebeeckx, Edward OP 19 20 126 127 f. 358 554 556
Schlesinger, A. 51
Schlette, H. R. 231 322 326 f. 343
Schlier, Heinrich 247 297
Schlier, Otto, 600
Schlink, Edmund 425
Schmauch, J. 432 f.
Schmemann, A. 378 501
Schmidt, Elli 92
Schmithals, Walter 343 346 347
Schmitt, Paul Joseph, Bischof von Metz 557
Schmitt-Vockenhausen, H. 461
Schmitz, Heribert 503
Schmitz, J. 519
Schmölder, K. 137 f.
Schnackenburg, Rudolf 243
Schneider, D. 550
Schneider, H. 185
Schneider, P. 390
Schneider, Theodor SJ 294
Schober, Theodor 35 36
Schönherr, A. 598
Schoonenberg, Piet SJ 126 f. 269 274 527
Schram, St. R. 143
Schreiber, Johannes 26
Schreiber, W. 456
Schubert, Kurt 327
Schückler, G. 318
Schukeiri, Ahmed 21
Schütte, Johann SVD 425
Schütze, Christian 99
Schwan, A. 301 543
Schwarz-Schilling, M.-L. 457
Schweizer, E. 327
Scrima, A., Archimandrit 474
Sebora, K. 211
Seeber, David A. 395
Seeliger, Rolf 229
Seibel, Wolfgang SJ 159 204
Seifert, Jaroslav 542
Seigewasser, Hans 514
Semmelroth, Otto SJ 130
Senanayake, Dudley 16
Šeper, Franjo Kardinal, Präfekt der Glaubenskongregation 65 f. 67 531
Serou, R. 351
Servatius, B. 444
Sevilla, A. 550
Shannon, James Patrick, Weihbischof in Saint Paul 358
Shaull, Richard 311 391 431 433 434
Sheen, Fulton J., Bischof von Rochester 9

Shepherd, Lord 407
Shlaku, B., Bischof von Pulthi 195
Shumway, N. 184
Siebenmann, Gustav 104
Sihanouk, Prinz von Kambodscha 50 f.
Silva, Bernardeen 17
Simkus, S. A. 96
Simon, E. 221 222 f.
Simundputak, Alfred 170
Singh, Dinesh 240
Sinjawskij, A. 544
Siotis, Marc 512
Sittler, J. A. 69
Skalnik, Kurt 254
Skarzynski, A. 571
Skoupy, Karel Bischof von Brno (Brünn) 212
Sladkevičius, Vincentas, Weihbischof in Kaisedorys 292
Slenczka, Reinhard 296
Smith, John E. 387
Smolka, Eva Maria 103
Smrkovský, Josef 542
Snijders, J. Th. 63 208
Snow, Edgar 143 373 377
Söderblom, Nathan 187 f. 384
Sohm, R. 301
Söhngen, G. 129
Solar, M. A. 502
Solís Ruiz, José 403
Sölle, Dorothee 13 471
Solowewa, I. 96
Solschenizyn, Alexander 98 344 544 546
Sommerville, John 247
Sonntag, Frederick 269 599
Sorel, Jean-Jacques 56
Sosa Ávila, Manuel 309
Soucek, J. B. 58
Souvanna Phong 51
Souvanna Phouma 51
Spellman, Francis Kardinal, Erzbischof von New York 377
Speranskij, G. 548 f.
Spiliak, Mika 66 f.
Spivey, Charles 219 f.
Splett, Jörg 294
Stachel, G. 517 f. 519
Stählin, Wilhelm, evangelischer Altbischof 243
Stakemeier, Eduard 130 503
Stankowski, M. 455
Stason, E. Blyth 186
Stauß, Erwin 31
Steel, David 134
Stehle, Hansjakob 543 569 511
Stehlik, A. 211
Stehlin, Albert 36
Steil-Beuerle 372
Steinbuch, K. 297
Steinmüller, W. 301 480
Stenger, Hermann 151 f.
Stepinac, J. Kardinal, Erzbischof von Zagreb 65
Steponavičius, Julijonas, Titularbischof von Antarados 292
Stickler, A. 302
Stingl, J. 457
Stock, Hans 517
Stockes, E. I. 302
Stojan, Anton Cyrill, ehemaliger Erzbischof von Olmütz 305
Stopford, Robert, Bischof von London 363
Stransky, Thomas CSP 149 169 340 386
Strauß, Franz Josef 277
Streithofen, B. 458
Strobl, Karl 205
Strojnowski, Julius 377
Ström, I. 548
Stuber, Stanley I. 351
Stucki 594
Suchomlinski, B. A. 245
Sucker, Wolfgang, Kirchenpräsident in Darmstadt 116 515
Suharto 435 436 438
Sukarno 48 49 435
Suenens, Leo Joseph Kardinal, Erzbischof von Mecheln-Brüssel 100 165 399 528 529
Sung-Jo Park 594
Sustar, Alois 185 186
Suttner, E. 577
Suzuki, Masabisa 504
Svitak, Ivan 543
Svoboda, Staatspräsident der Tschechoslowakei 211
Sylla, H. S. D. 559
Sztachelski 571

T

Tabera Araoz, Arturo CMF, Bischof von Albacete 100
Tacke, B. 457
Takenaka, Masao 375
Tamm, I. 545
Tannenbaum, Frank 285
Tannenbaum, Marc A. 22
Taofinu'u, P., Bischof, Koadjutor von Tahiti 293
Tappert, Theodor, G. 115 117
Tarka, J. 136
Taruc, L. 593 596
Tavard, Georges 130
Tavora, José V., Erzbischof von Aracajú 415
Taylor, John E., Bischof von Stockholm 386
Tchidimbo, Raymond-Marie, Erzbischof von Conakry 101
Teilhard de Chardin, Pierre SJ 276
Tengström, Sven OP 386
Tenhumberg, Heinrich, Weihbischof in Münster 158 172 467 471
Ter Reegen, Otto 600
Tesson, E. 185 186
Testa, Gustavo Kardinal 65 446
Teufel 457
Theoklitos 73
Thibault 416
Thich Tri Quang 316
Thielicke, Helmut 36 53 514
Thieu, Staatspräsident von Süd-Vietnam 315
Thimme, H. 290
Thomas, Ian 375
Thomas, M. M. 170 172 215 310 f. 387 359
Thurian, Max 190 259
Thüsing, Wilhelm 247
Tiboi 355
Tillard, J. M. R. 294
Tillich, Paul 61 272
Tilmann, Klemens 518
Tillmann, F. 147
Timiades, Erzbischof von Konstantinopel 149
Tito, Josip 67 371 586
Tödt, Heinz Eduard 106 151 245 430 f. 600
Tomášek, František, Bischof, Apostolischer Administrator von Prag 211 f. 306 f. 412 469 481
Torrance, Thomas F. 115
Torres, Camilo 113 198 231 289 432 488 560
Torsuew, J. V. 95
Tovar, A. 150
Traber, P. SMB 351
Traglia, Luigi Kardinal, Generalvikar der Diözese Rom 65
Tran-Van-Thien, Joseph, Bischof von Myo-Tho 100
Trebs, H. 291
Trellez, A. 152
Tricario, A. 196
Trillhaas, Wolfgang 99 115
Trochta, Stefan, Bischof von Leitmeritz 212 412
Tucci, Roberto SJ 384 386 429
Tugarinow, W. P. 248
Tschen Yi 374
Tschiang Kai-schek 75 142
Tschou En-lai 146 195
Tsiahoana, Albert Joseph, Erzbischof von Diego-Suarez 100

U

Udink, B. J. 208
Uhsadel, Walter 344
Ukola 355
U Kyaw Than 149 172
Ulbricht, Walter 89 232 234 235 236 237 312 417 498 499 500 514
Ulgado, A. 595
Untermann, Oberrabbiner 166
Urban, H. 453
Ursi, Corrado Kardinal, Erzbischof von Neapel 153
Uslar Pietri, A. 390
U Thant 240 241 242 293 315 501
Uyttendaele, Francis 149

V

Vaculik, Ludvik 541 ff.
Vagnozzi, Egidio Kardinal 65
Vahanian 474
Vajta, Vilmos 19
Valdespino, A. 287
Vallainc, Fausto 167
Vallquist, Gunnel 386
Vanistendael, August 5 447 448 463 559
Varga, Andrea SJ 474
Várkony, Imre 588
Vaško 265
Vass, George 294
Vázquez, J. M. OP 334 335 336
Vekemans, R. SJ 463
Velázquez, Pedro 492 524
Vellmer, Erich, evangelischer Landesbischof von Kassel 13
Vendargon, Dominic, Bischof von Kuala Lumpur 100
Veralta, Z. 302
Verghese, Paul 311 f.
Verkuyl, J. 311
Vernet, Joseph 552
Veronese, V. 352
Verschuren, Paul H., Bischof von Helsinki 100
Vielhauer, Ph. 28
Villalba, J. 390
Villar Palasí 354
Villecke, B. OFM 318
Villot, Jean Kardinal, Präfekt der Kleruskongregation 66 100
Viney, Deryck E. 56
Vischer, Lukas 19 25 69 115 f. 149 188 189 191 340 368 385 386 392
Visser, Johann CSSR 531
Visser 't Hooft, Willem Adolf 383 384 387 425 427
Vittachi, Tarzie 49
Vogel, Bernd 53 441 446 454 465 467 468 469
Vogt, W. 457
Vögtle, Anton 28 30 291 324 327
Völkl, R. 34
Vorgrimler, Herbert 103 474
Vorster, J. 550
Vrolijks, P. OFM 64

W

Wagnon, E. 302
Wahlert, Gerd v 504
Walden, M. 157
Walgrave, Jan H. OP 393
Walsh, amerikanischer Bischof 376
Walz, Hans Hermann 99
Ward, Barbara 383 384 426 547
Warnach, Walter 248
Warnke, Erna 92
Weakland, Rembert OSB, Abtprimas 244
Webber, John 308
Weber, H. 47 60
Weber, Hans Ruedi 13 ff. 191 500
Weber, Jean-Julien, Erzbischof von Straßburg 528
Weber, Maria 53
Webster, R. 474
Wehner, Herbert 352
Weigt, E. 164
Weiler, H. N 137
Weiß, P. 230
Wei Ting-sing 371
Weizsäcker, Carl Friedrich v. 57 59 99 297 300 312
Weizsäcker, Richard v. 154 204 387 468
Welte, Bernhard 269
Wendland, Heinz-Dietrich 243 290 430
Wenger, P. 155 529
Westphalen, J. 44
Wetter, G. A. SJ 474
Wetzel, N. 578
Wickler, Wolfgang 600
Widmer, Gabriel 391 474
Wiedenmann, Ludwig SJ 318
Wieser, Wolfgang 295
Wilhelm, Oberkirchenrat 244
Wilhelmsen, Frederick 389
Wilkens, Erwin, Oberkirchenrat 99 149 157 215 387 514
Wilkins, Roy 162
Willebrands, Jan G. M., Bischof 20 53 101 149 382 385 386 388 392 477 520
Willems, B. 126
Wilm, Ernst, Präses der Evangelischen Kirche in Westfalen 215
Winkelheide, B. 467
Winkler, H.-J. 45
Wischnewski, Hans Jürgen 339
Witte, J. 125
Wittkowski, Margarete 92
Wittler, Helmut Hermann, Bischof von Osnabrück 159
Wojna, Ryszard 259
Wojtyla, Karol Kardinal, Erzbischof von Krakau 529
Wölber, H., evangelischer Landesbischof von Hamburg 515
Wolf, Hanna 92
Wolf, Hans-Heinrich 439
Wolff, P. 63
Wolff, R. P. 228
Woods, Dekan von Windsor 364
Woods, Präsident der Weltbank 241
Woronow, L. 69
Wreden, E. 161
Wu Han 144
Wuermeling, F. J. 449 458
Wüstenberg, Bruno, Erzbischof, päpstlicher Internuntius 57
Wyneken, G. 550
Wyszyński, Stefan Kardinal, Erzbischof von Gnesen und Warschau 149 260 569 570 571

Y

Youn, Victorinus Kong-hi, Bischof von Su Won 100
Yukwan, Apostolischer Administrator 356
Yü Pin, Paul, Erzbischof von Nanking 76

Z

Zacchi, Cesare, Bischof, Päpstlicher Geschäftsträger in Havanna 284 288
Zahrnt, Heinz 155 157
Zalba, M. SJ 531
Zatopek, E. 542
Zéla, Stanislav, Weihbischof von Olmütz 412
Zemlin, Klaus-Dieter 200
Zenker, R. 183
Zenner, Alois 518
Zillken, E. 147
Zinke 518
Ziock, H. 44
Zizola, G. 532
Zoa, Jean, Erzbischof von Yaoundé 100
Zoghby, Elias, Erzbischof, melkitischer Patriarchalvikar für Ägypten 577
Zöller, Josef Othmar 53
Zulu, anglikanischer Erzbischof 387

VERZEICHNIS DER ZITIERTEN PERIODIKA

Die kursiven Zahlen beziehen sich auf die Zeitschriftenschau

AAS (Acta Apostolicae Sedis), Vatikanstadt 333 394
ABC, Madrid 101 197 354 401 402 403 501
Abendzeitung, München 157
Actualidad Española, Madrid 354
AFP, Paris 416
Africa and the World, London 139
Afrika-Forum, Bad Godesberg 138 139 406 407
Afrique documents, Dakar *295*
Afrique nouvelle, Dakar 164 501
Aggiornamenti sociali, Mailand 185
AKID, München 381
Akropolis, Athen 72 73 513
Algérie-Actualité, Algier 366
America, New York 10 54 128 133 134 135 186 358 549 581
América Latina, Rio de Janeiro 537
AP, Paris 187
Arbor, Madrid 354
Argumenty, Warschau 260 570
Arriba, Madrid 354
Asian Survey, Berkeley (Calif.) 438

begegnung, Ost-Berlin 338
Berliner Stimme, West-Berlin 339
Berliner Zeitung, Ost-Berlin 90
Bibel und Kirche, Stuttgart 304 *342*
Bibel und Leben, Düsseldorf 324
Bohemia, Köln-Ehrenfeld 284 286 287
Boletín Mensual de Estadística, Madrid 490
Bonner Rundschau, Bonn 164
Bulletin de Presse des griechisch-melkitischen Patriarchats von Antiochien 23

Capital, Hamburg 229
Caritas, Luzern 33 34 36
Catholica, Münster i. W. *103 199 248 392*
Catholic Herald, London 54 113 134 164 209 292 548
Catholic Mind, New York 333
Ceylon News, Colombo 19
China News Analysis, Hongkong 142 374
China Notes, New York 375 436 437
Christ in der Gegenwart (früher: Der christliche Sonntag), Freiburg i. Br. 353
Christ und Welt, Stuttgart 50 53 149 154 156 161 380 404 429 598
Church Times, London 99 113 197 340 363 365 385 409 410 411 429 439 477 478 550
CIDOC, Cuernavaca 10
Civis, Bonn 229
Civitas, Luzern/Zürich *552*
Clarín, Santiago de Chile 561
Clergy Review, London 54
Commonweal, New York 9 10 16 133 134 135 357 581
Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln/Zürich/Mainz 28 46 *55* 84 114 125 126 129 130 *247* 272 273 *343* 349 376 398 432 577 579 *600*
Continuum, Chicago *103* 135
Convergence, Genf *504*
Corriere della Sera, Mailand 395 526 532
Criterio, Buenos Aires 102
Cross Currents, West Nyack 359
Cuadernos para el Diálogo, Madrid *152 248* 333

Das katholische Leben in Polen, Warschau 569
De Maand, Leuven/Hilversum 16 395 529
Der Seelsorger, Wien *55* 86 *151 391* 432 *552* 580
Der Spiegel, Hamburg 161 183 184 230 372 491
Der Stern, Hamburg 161 193 230 373
Der Volksbote, Innsbruck 255
De Tijd, Amsterdam 63 64 526 527 528

Deutsche Fragen, Berlin 314
Deutsches Pfarrerblatt, Essen *152*
Deutsche Tagespost, Würzburg 231 397
De Volkskrant, Amsterdam 211
DIA, Kinshasa 101 355 356 502
Diakonia (Anima), Mainz 578
Diálogo ecuménico, Salamanca 336
Dialogue, Washington D. C. *296*
Diario SP, Madrid 354
Die Arbeit, Wien 91
Die Furche, Wien 254 f.
Die Innere Mission, Berlin 31
Die katholischen Missionen, Freiburg i. Br. 52 595
Die neue Gesellschaft, Bielefeld 545
Die neue Ordnung, Walberberg/Paderborn *55 152 246 344*
Die Sendung, München 204
Die Welt, Hamburg 157 161 164 283 442
Die Weltwoche, Zürich 137 393
Die Zeichen der Zeit, Berlin *152 504*
Die Zeit, Hamburg 136 146 155 161 212 227 498 522 546
Dilo konciliove obnovy (DKO), tschechisches „Werk konziliarer Erneuerung", Prag 305 f.
Divinitas, Rom 127
Documentation Catholique, Paris 7
Documentation et Information Africaines, Kinshasa 150 293

Ecclesia, Madrid 46 101 112 284 335 351
Echo der Zeit, Recklinghausen 15
Économie et humanisme, Caluire (Rhône) *248*
Economist, London 308
Einheit, Ost-Berlin 232
Ekklesia, Athen 72 73 512
El Alcázar, Madrid 354
El Columbiano, Bogotá 516
El Comercio, Lima 150 214
El Diario Ilustrado, Santiago de Chile 561
El Mercurio, Santiago de Chile 516
El País, Montevideo 150
El Siglo, Santiago de Chile 502
Elta-Preß, Rom 292
El Tiempo, Bogotá 492
Encounter, London *248 344 552*
Espresso, Rom 380
Esprit, Paris *56 296*
Études, Paris *55* 185 *199 391* 543 *551 552 599*
Europa Archiv, Frankfurt a. M. 48 *56* 145
Evangelische Kommentare, Stuttgart 99 *103* 278 *343* 346 *504 551*
Evangelischer Pressedienst (epd), Bethel bei Bielefeld 23 28 53 57 100 101 115 116 139 148 149 150 196 197 215 243 245 267 290 340 341 381 386 403 406 411 425 501 514 515 522 548 549 562 563
Evangelische Theologie, München *55 104 151 199 200 342 391 502 503*
Evangelische Welt, Bethel bei Bielefeld 13 99
Evening Star, Washington 163
Excelsior, Mexiko 524

Fides(-Dienst), Agenzia Internazionale, Rom 136 139 198 389 438
Foreign Affairs, New York 44 45 593
Forum, Ost-Berlin 313
Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurt a. M. 45 135 155 161 164 183 184 202 229 313 356 371 406 442 542 598
Frankfurter Hefte, Frankfurt a. M. *55 104 200 248*
Frankfurter Rundschau, Frankfurt a. M. 49 231
Free China Review, Taipei (Formosa) 74 76
Freies Asien, Amsterdam 76
Frères du Monde, Toulouse 284
Frontier, London *199*

Geistlicher Hirte, Prag 306 413
Geist und Leben, München/Würzburg *56 102 200 294 551 599*
Gewerkschaftliche Monatshefte, Düsseldorf *56 104 200 295 599*
Giorno, Mailand 396
Glas Koncila, Zagreb 67
Gottesdienst, Freiburg i. Br./Wien/Einsiedeln 83 87 88
Grani, Frankfurt a. M. 98

Hechos y Dichos, Zaragoza *104* 342
Hochland, München 324 *344*
Hot News, Uppsala 388
Hsinhua, Peking 49
Human Organization, Lexington (Ky.) 538

ido-c, Rom 88 520 529
Il Regno, Bologna 532
Indo-Asia, Stuttgart 594
Indonesien, Bonn 435 438
Informations catholiques internationales, Paris 8 10 f. 19 73 100 101 432
Initiative, Siegburg 231 276
Internationale DIALOG Zeitschrift, Freiburg i. Br. *151* 211 *294* 301 *392 474 552*
International Herald Tribune, Paris 51 131 132 163 183 184 186 226 358 396
International Philosophical Quarterly, New York *247 391*
Interpress Service, Rom 284 288 289
Interséminaires, Paris 400 401
Irénikon, Chevetogne *152 296*
Issledovatelskij Bjulleten, München 96
Istina, Paris 386 *392*
Iswestija, Moskau 95 541 583

Jerusalem Post Weekly, Jerusalem 165 404
Journal des Moskauer Patriarchats (JMP), Moskau 377 379 380 381 382
Journal of Ecumenical Studies, Pittsburgh 130 316 *344* 440 *503*
Jüdische Nachrichten, München 221
Junge Welt, Ost-Berlin 313
Justice dans le Monde, Löwen *343*

Kairos, Salzburg *343*
Katechetische Blätter, München *392 502* 518 *551 600*
Katholiek Archief, Amersfoort 63
Katholiki, Athen 513
Katholische Nachrichtenagentur (KNA), Bonn 14 52 53 66 67 101 130 204 209 211 267 276 290 303 354 386 397 406 413 418 509 572
Katholisches Sonntagsblatt, Stuttgart 53
Kathpress, Wien 196 210 244 375
Katolicki Noviny, Prag 210 265 306
Katolikus Szó, Budapest 588
Kerygma und Dogma, Göttingen *102* 129 *247 294* 327 *551 599*
Kierunki, Warschau 569 570 571
Kirche in der Zeit, Düsseldorf 99
Kommunist, Moskau 147 372
Kompas, Djakarta 438
Komsomolskaja Prawda, Moskau 95 97 440
Konkret, Hamburg 229 230
Korrespondenz, Halle 338
Krestan a Svět (Christ und Welt), Prag 306
Kritischer Katholizismus, Essen 457 470
Kuang Min Jih Pao, Peking 371
Kurier, Düsseldorf 371

La Civiltà Cattolica, Rom 29 *103* 186 *294 296* 303 368 *386* 532 533
La Croix, Paris 23 64 65 109 110 259 339 376 396 398 513 527 528 529 533 557 599
La Documentation Catholique, Paris 110 520
La Razón, Buenos Aires 54
La Tercera de La hora, Santiago de Chile 561
La Terre Retrouvée, Paris 22
L'Avvenire d'Italia, Bologna 57 58 396 572
Lebendige Seelsorge, Freiburg i. Br. *103 503*
Lebendiges Zeugnis, Paderborn 60
Le Figaro, Paris 370 375 526 528 557
L'Effort camerounais, Yaoundé 101
Le Monde, Paris 8 9 15 48 54 58 67 112 136 149 162 184 185 187 207 226 258 293 339 340 354 373 378 390 396 402 407 408 415 416 429 510 527 544 547 558 571 598 599
Le Monde hebdomadaire, Paris 283 289
L'Espresso, Rom 16
Lidová Demokracie, Prag 196 211 212 263 264 265 412 542
Life, New York 292
Listín Diario, Santo Domingo 537
Literární Listy, Prag 212 542
Literární Noviny, Prag 542
Literaturnaja Gazeta, Moskau 95 96 183 245 542 548
Literaturna Ukrajina, Kiew 98
Logos, A Journal of Christian Thinking, Colombo 375
L'Osservatore Romano, Vatikanstadt 16 53 54 57 58 59 65 67 74 100 101 110 147 f. 166 167 196 206 207 210 212 256 257 291 301 302 349 352 353 393 396 439 490 500 509 510 511 520 528 530 533 534 547 556 572 598
Lumière et Vie, Lyon 128 304 *342* 577 579
Lutherische Monatshefte, Hamburg 99 *104* 196 *199 504 551 600*
Lutherischer Rundblick, Wiesbaden *248*
Luzerner Neueste Nachrichten, Luzern 339 360
LWB-Pressedienst, Genf 19 196 220 429 550

Madrid, Madrid 354
Magyar Rendör (Ungarischer Polizist), Budapest 587
Mambo-Press, Rhodesien 351
Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Bensheim *56* 99 *199 295 392*
Mensaje, Santiago de Chile 516 539 561
Merkur, Köln 99 *295 296 392*
Messaggero, Rom 148
Missi, Lyon 50 109 137 592
Münchener Katholische Kirchenzeitung, München 53
Münchener Merkur, München 376

National Catholic Reporter, Kansas City 113 358 492
National Review, New York 74
Nauka i religija (Wissenschaft und Religion), Moskau *56* 96 120 245 388
NCNA, Peking 142
NC News Service, Washington 9 11 15 54 100 101 111 112 132 133 134 139 149 163 171 197 198 209 210 215 218 244 286 289 292 293 303 316 341 354 358 389 390 403 416 501 516 540 549
Népszabadság, Budapest 541 588
Neue Ruhr-Zeitung, Essen 441
Neues Deutschland, Ost-Berlin 118 237 313 338 499 543
Neues Forum, Wien *248 344* 430 432
Neue Zeit, Ost-Berlin 236 237 514
Neue Zürcher Zeitung, Zürich 17 76 137 138 162 194 302 354 383 386 396 406 407 408 429 437 544 545 584 593 594 598
New Blackfriars, Oxford 210 *246 344 391 504 552*
New Republic, Washington 373
New Statesman, London 48 229
Newsweek, New York 136 341
New York Times, New York 113 548
Noticias Aliadas, Lima 54 102 113 150 198 212 214 217 244 246 342 389 390 415 416 418 440 501 516 522 524 538 539 549
Notitiae, Rom 83 84 85
Nouvelle Revue Théologique, Tournai/Paris *199 246 294* 533
Novij Mir, Moskau 98
Nowa Kultura, Warschau 543
Nuestro Tiempo, Pamplona 354

Oberrheinisches Pastoralblatt, Freiburg i. Br. 327
Occasional Bulletin from the Missionary Research Library, New York 284
Ökumenische Diskussion, Genf 359 *392*
Ökumenischer Pressedienst (öpd), Genf 13 57 99 109 125 136 149 163 187 191 368 375 377 378 381 425
Ökumenische Rundschau, Frankfurt a. M./Stuttgart 116 150 *151 296* 340 382 386 430 *600*
O Orthodoxos Paratiritis, Athen 378 379
Ordinariats-Korrespondenz, München 302
Orientierung, Zürich 59 72 203 252 324 325 *343*
Osservatore della Domenica, Rom 212 354 526 554
Osteuropäische Rundschau, München 194 195
Ost-Probleme, Bonn 94 96 98 146 147 544 570

Pädagogik, Münster *55*
Palabra, Madrid 354
Paris Match, Paris 351 526
Paroisse et Liturgie, Brügge 84

Pastoraltheologie, Göttingen *103 551*
Pax Romana Journal, Freiburg (Schweiz) *200*
Pekinger Volkszeitung, Peking 47 49 76 142 143 146 371 372
Peking Review, Peking 143
Peking-Rundschau, Peking 47 48 51 145 146 193 194 372 373 376 436 437
Petrusblatt, West-Berlin 338
Philadelphia Inquirer, Philadelphia 163
Politika, Belgrad 67
Politische Studien, München 95 96
Post Weekly, Jerusalem 22
Pravoslavnaja Rus, Moskau 378
Prawda, Moskau 95 99 292 498 541 543 544 582 584 586
Presbyterian Life, Philadelphia (Pa.) 48
Probleme des Friedens und des Sozialismus, Berlin 92
Problèmes Africaines et du Tiers Monde, Brüssel *102*
Pro Mundi Vita, Brüssel 488 489
Publik, Frankfurt a. M. 548 563 597
Pueblo, Madrid 354

Quest, A Forum for Christian Reflection in Ceylon, Colombo 17 18

Razón y Fe, Madrid *151* 403
Recherches de Science Religieuse, Paris 127 579
Réforme, Paris 14 73 101 258 259 340 383 403 425 429 514 520
Reformed and Presbyterian World, Genf 286
Reformierte Kirchenzeitung, Neukirchen 148
Reportaje DESAL, Santiago de Chile 44
Revista Mexicana de Sociología, Mexiko 539
Revue de Presse du Maghreb et du Proche Orient, Alger 115
Revue des Sciences philosophiques et théologiques, Paris *151*
Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne *102 199 391* 578 579
Revue Nouvelle, Brüssel 86
Rheinische Post, Düsseldorf 154 442 449
Rheinischer Merkur, Köln 53 60 136 154 155 156 161 230 370 429 459 554
Risk, New York 359 383
Rudé Právo, Prag 542
Ruhr-Nachrichten, Essen 442
Ruhr Wort, Essen 76 351 442
Russia cristiana, Mailand 96

Schweizerische Kirchenzeitung, Luzern 185 339 360
Schweizer Monatshefte, Zürich *152*
Shurnalist, Moskau 94
Sic, Caracas *152* 342 *552*
Siempre, Mexiko 309 524
Signes du Temps, Paris 15 16
Signo, Madrid/Barcelona 333 338
Słowo Powszechne, Warschau 149 245 259 260 569 570 571
Smena, Preßburg 196 439
Social Compass, Den Haag/Brüssel *56* 215 334 *552*
Sonntag — Kulturpolitische Wochenzeitung, Berlin-Ost 228
Sonntagsblatt, Hannover/Hamburg 157 183 215 327 404
Sovetskaja Kultura, Moskau 97
Sovetskaja Rossija, Moskau 440 584
Sozialdemokratische Presse-Korrespondenz, Bonn 52
Stimme der Gemeinde, Frankfurt a. M. 214
Stimmen der Zeit, München/Freiburg i. Br. 84 *103* 105 108 *151* 159 184 *247 294* 330 337 *342 343 392 504* 508 *551 552 600*
Student, Prag 196
Stuttgarter Nachrichten, Stuttgart 563
Sucesos para todos, Mexiko 284
Süddeutsche Zeitung, München 45 161 230 259 442
Südkurier, Konstanz 154
Sunday Telegraph, London 406
Sunday Times, London 407

Tag des Herrn, Leipzig 315
TASS, Moskau 57 101 379 380
Témoignage chrétien, Paris 8 58 376 389
Teologia, Budapest 590
Test — Zeugnisse studentischer Sozialarbeit, Dortmund 274
The Catholic Messenger, Bombay 18
The Catholic Review, Baltimore 293
The Christian Century, Chicago 188 316 f. 359 389
The Clergy Review, London *200*
The Ecumenical Review, Genf 19 *152 296*
the ecumenist, New York 218 439
The Examiner, Bombay 164 165
The Furrow, Maynooth *104 343*
The Heythrop Journal, Oxford 269 *294 599*
The International Review of Missions, Genf *152*
The Messenger, Manitoba 355
The National Catholic Reporter, Kansas City 9 10 16 132 134 357 549
The New Republic, Washington 143
The New York Times, New York 377 378
Theologie der Gegenwart, Gars am Inn 398
Theologie und Glaube, Paderborn *342 391 503* 578
Theologische Literaturzeitung, Leipzig *503*
Theologische Revue, Münster i. W. 327
Theologische Zeitschrift, Basel 578
The Pilot, King's County (Kanada) 132
The Tablet, London 54 272 292 512
Thought, Oxford *504*
Time, New York 132 133
Times, London 164 405 407 408 586
Times of Ceylon, Colombo 18
To Vima, Athen 513
Trierer Theologische Zeitschrift, Trier *247 503*
Triunfo, Barcelona 337
Trud, Moskau 183
Trybuna Ludu, Warschau 260 543
Tübinger Theologische Quartalschrift, Tübingen 7 127
Tygodnik Powszechny, Krakau 259 260 f.

Uj Ember (Neuer Mensch), Budapest 588
Ultima Hora, Rio de Janeiro 10
Una Sancta, Zeitschrift für ökumenische Begegnung, Meitingen bei Augsburg *102* 577
Unitas, Rom *504*
Universitas, Stuttgart *103 104 200 295* 298 300 *391 503*

Vaterland, Luzern 339 360
Verbum Caro, Neuchâtel/Paris *247 343*
Vestnik Russkogo Zap. Evrop. Patr. Ekzarchata, Paris 379 380
Vida Nueva, Madrid 335 353
Vierteljahresberichte der Friedrich-Ebert-Stiftung, Hannover *600*
Vieteljahresschrift für Wissenschaftliche Pädagogik, Bochum *600*
Vocero, Mexiko 150

Washington Daily News, Washington 163
Welt am Sonntag, Hamburg 157 161 515
Westdeutsche Allgemeine Zeitung, Essen 441 465
Wiederbelebung und Organersatz, Darmstadt 185
Wiener Kirchenzeitung, Wien 587 589
Worship, Minnesota 358 *550*
Wort und Antwort, Mainz *151*
Wort und Wahrheit, Freiburg i. Br. 55 *56* 84 98 131 188 212 264 327 335 *344* 353
Wrocławski Tygodnik Katolikow, Breslau 569
Wychowanie, Warschau 570

Ya, Madrid 402 403 501

Zeitschrift für Evangelische Ethik, Gütersloh *600*
Zeitschrift für katholische Theologie, Wien *103* 127 *294* 323 324 *550*
Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster i. W. *199*
Zeitschrift für Politik, Köln 60 *295*
Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen *55 550*
Zeitwende, Hamburg *248 344 391*
Zeri i Popullit, Tirana 195
Zeri i Rinise, Tirana 195
Zorza, Warschau 569
Zycie i Myśli, Warschau 569
Zycie Warszawy, Warschau 260

HERDER KORRESPONDENZ

Erstes Heft
22. Jahrgang
Januar 1968

Das Glas Wasser, gerne gereicht, ist auch heute noch der überzeugendste Beweis für die Existenz Gottes, der sich in dem fiebernden Gesicht eines armen Menschen zeigt...

Kardinal Emile Léger

Zum Beginn des neuen Jahrgangs

Zum Beginn des neuen Jahrgangs erscheint die Herder-Korrespondenz mit etwas veränderten Gesichtszügen. Für eine Zeitschrift, die sich der Wertschätzung einer breiten Leserschicht erfreut, ist es selbstverständliche Pflicht, ihren Lesern und Benützern die Überlegungen, die zu den Veränderungen geführt haben, mitzuteilen. Sie empfindet diese Gelegenheit zugleich als willkommenen Anlaß zu einem möglichst direkten Zwiegespräch mit ihnen, nicht nur um möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, sondern um den Leser selbst an der inneren Entwicklung teilnehmen zu lassen, der eine Zeitschrift, deren Hauptaufgabe die Unterrichtung des Lesers über die Vielzahl der Entwicklungen im Korrelationsfeld zwischen Kirche und Welt ist, sich weder entziehen kann noch entziehen darf. Die Herder-Korrespondenz gehört gewiß zu jenen Zeitschriften, denen man Zuverlässigkeit und Gebrauchswert attestiert. Es liegt im Wesen einer Zeitschrift, die sich mit diesen Attributen eine solide Stellung in der katholischen Publizistik des deutschen Sprachraumes erworben hat, daß Stetigkeit und Kontinuität die vorrangigen Leitsätze sind. Der Verzicht auf auffällige Aufmachung, auf den Geruch des Sensationellen, der Vorrang der Sache selbst vor noch so legitimen subjektiven Denkformen und Meinungsbildern gehören zu den unveräußerlichen Leitbildern einer solchen Zeitschrift und bilden legitime Erwartungen ihrer Leserschaft.

Man wird sich also nicht wundern, wenn sich das Moment der Stetigkeit und formaler Anspruchslosigkeit um der Durchsichtigkeit der Sache willen auch im äußeren Erscheinungsbild ausgeprägt hat. Nach einer kurzen Periode des Experimentierens während der ersten zwei Jahrgänge blieben die äußere Form sowie die Grundlinien ihrer inneren Gestaltung praktisch unverändert. Dennoch lebt auch eine Zeitschrift nicht außerhalb des Zeitgeschehens, da es ja ihre eigentliche Aufgabe ist, dieses Zeitgeschehen dem Leser zu vermitteln und mit ihren Mitteln einsichtig zu machen. Indem ein Informationsorgan diesem Geschäft obliegt, prägt es innerhalb der ihm gesetzten Grenzen dieses Zeitgeschehen nicht nur mit, sondern bleibt auch in dieses hineingebunden und verändert sich mit ihm. Solche Veränderung ist durchaus legitim, sie ist nach Maßgabe des Fortschreitens der gesellschaftlichen Entwicklung und des kirchlichen Selbstverständnisses sogar notwendig. Nur dieser Notwendigkeit folgend ist ein Publikationsorgan in der Lage, nicht nur Ereignisse zu „vermitteln", Nachrichten zu verarbeiten und mitzuteilen, nicht nur Spiegel des Zeitgeschehens, sondern zugleich eines der Medien des zeitgeschichtlichen, kirchlichen und kulturellen Selbstverständnisses des Lesers zu sein. Nur in diesem Mitgehen verbleibt es im inneren Lebenskreis der Zeitgenossen, ist zugleich Modus und Mittel seiner Selbstinterpretation. Eine Zeitschrift, die vorrangig im Dienst der Sachinformation und nicht der Meinungstrends steht, wird deshalb gewiß um ein möglichst ideologiefreies, aber dennoch zeitkonformes Image bemüht sein.

Gewandeltes kirchliches Selbstverständnis

Mit dem neuen Jahrgang entfällt der Untertitel „Orbis catholicus", der für die österreichische Teilausgabe bisher sogar der Haupttitel war. Die Aufgabe des Untertitels führt damit zugleich zu einer auch äußeren Fusionierung der bisher im Titel getrennten, aber im Inhalt gleichen Ausgaben für Österreich und für den übrigen deutschen Sprachraum. Da die politischen Bedingungen der unmittelbaren Nachkriegszeit, die zur Veröffentlichung getrennter Ausgaben zwangen, seit längerer Zeit enfallen sind, glaubten die beiden Verlagshäuser, Herder Freiburg und Herder Wien, mit der Schriftleitung diese Vereinheitlichung verantworten zu können. Wir hoffen, diese aus Rationalisierungsgründen notwendig gewordene Maßnahme durch eine Verjüngung des äußeren Gepräges der Gesamtausgabe ausgleichen zu können. Zugleich aber möchte die Herder-Korrespondenz, die sich bereits seit ihrer Gründung schon auf Grund der Breite ihres Informationsspektrums immer als eine Zeitschrift für den gesamten deutschen Sprachraum verstand, dieser ihrer Verpflichtung durch Differenzierung ihrer Länderberichterstattung noch besser gerecht werden.

Von diesem technischen Aspekt abgesehen, bedurfte die Änderung des Untertitels wohl einer eigenen Überlegung, in die auch Vorschläge und Einwände der Leserschaft aufgenommen wurden. Wer sich der Tradition der Zeitschrift verpflichtet weiß, wird dieser Änderung möglicherweise nicht ohne Bedenken zustimmen. Warnungen vor konfessioneller Verengung sind nicht nur legitim, sie sind leider auch Mode geworden. Damit häufen sich die Mißver-

ständnisse. Was der eine als legitime kirchliche Neuerung, als einen Durchbruch zum Eigentlichen des Christentums, als eine neue Form der Sichtbarmachung des innersten Wesens der Kirche ansieht, versteht der andere leicht als eine Infragestellung der eigenen Fundamente, als Abweichung vom eigenen festen Grund, als Abwanderung vom Zentrum an die Peripherie. Solche Assoziationen stellen sich unschwer auch angesichts eines so sehr geschichtlich geprägten Titels wie des „Orbis catholicus" ein. Jeder verbindet damit ein irgendwie vorfixiertes Programm. Beim einen ist es die Kirche als weltweit etablierte geistliche societas perfecta; für den anderen die primär auf ihre institutionelle Festigkeit und Einheitlichkeit bauende Kirche; der eine verbindet damit ihre weltweite Wirksamkeit im Heilsdienst an der Welt, der andere das katholische Verharren im inneren Raum der Kirche.

Die Herder-Korrespondenz hat diesen Titel, soweit er programmatisch gemeint war, freilich nie als konfessionelle Begrenzung ihres Berichtshorizonts verstanden. Von Anfang an galt ihre Aufmerksamkeit ja nicht nur dem Geschehen in der katholischen Kirche. Sie verstand die Vorgänge und Entwicklungen in der Ökumene und in den anderen christlichen Kirchen als gleichrangigen Berichtsgegenstand und findet heute in den Vertretern dieser Kirchen im Protestantismus, aber auch innerhalb der Orthodoxie eine zahlreiche und interessierte Leserschaft. Ihre Berichterstattung blieb nie auf das rein Kirchliche und noch weniger auf seinen institutionellen Aspekt beschränkt, sondern erstreckte sich auf jene Berichtsbereiche, in denen die Interdependenz zwischen Kirche und Gesamtgesellschaft besonders sichtbar wird, auf die Vorgänge des gesellschaftlichen Lebens, die den Christen in seiner religiösen Existenz treffen, prägen oder zu erhöhter Verantwortung herausfordern.

Offene Katholizität

Dennoch erscheint der Terminus als solcher geschichtlich gesehen heute nach den Diskussionen und Erkenntnissen des Konzils chiffrenhaft mit einem kirchlichen Selbstverständnis verbunden, das nicht mehr ohne weiteres als das unsrige bezeichnet werden kann. Versucht man diesen theologischen Wandel kirchlichen Selbstverständnisses positiv auszudrücken, wird man ihn vor allem darin sehen: Die Kirche versteht sich nach dem Zweiten Vatikanum weniger als in sich selbst ruhende gesellschaftliche Größe denn als Heilsdienst an der Gesellschaft. Das diakonische Moment ist ihr besonderes Spezifikum geworden. Nicht zufällig kommt diese Zentrierung auf den Heilsdienst an der Gesellschaft in der Wiedereinführung eines eigenen diakonischen Weihestandes zum Ausdruck (womit nur auf das Faktum verwiesen, keineswegs aber über deren Zweckmäßigkeit entschieden sei). Kirche ist nicht nur dort, wo Kirchenzucht geübt und wo sakramentales Leben verwaltet wird, sondern wo der Heilsdienst an der Gesellschaft in seinem ganzen Umfang und seiner ganzen Vielfalt geschieht. Die ökumenische Öffnung der Kirche und das Bemühen um eine Neueinschätzung der Heilsbedeutung der anderen Religionen, das Bestreben der Kirche zur Anpassung ihrer Existenzformen und ihres Dienstes an die verschiedenen Kulturkreise machen gewissermaßen die äußeren Dimensionen dieses Wandels sichtbar. Indem sich die Kirche (oder die Kirchen) mit größerem Nachdruck der Gesellschaft als Ganzer zuwenden, lösen sich Vorstellungen von einem geschlossenen corpus christianum oder corpus catholicum auf.

Je ungeschützter die Kirche sich aber der Gesamtgesellschaft öffnet, um so differenzierter wird auch das innerkirchliche Meinungsbild, das, will man das religiöse Phänomen und seine Entwicklungstendenzen möglichst allseitig erfassen, nicht mehr (auch innerkatholisch nicht mehr) mit amtskirchlichen Vorgängen zur Deckung gebracht werden kann. Um so größer werden freilich auch die Gefahren der Auflösung des Christlichen in das rein Menschliche; die humanistische Versuchung wuchert heute in den verschiedensten Gestalten. In dieser Situation hat eine Informationszeitschrift, die möglichst getreues Spiegelbild der für den Christen relevanten gesellschaftlichen Entwicklung sein will, nicht nur die Aufgabe einer vielfältigeren Darstellung kirchlicher und christlicher Pluralität, sondern auch der Konzentration auf jene Schnittpunkte des religiösen und gesellschaftlichen Lebens, wo fundamental Christliches in Erscheinung tritt, realisiert oder auch in Frage gestellt wird. Der ausdrückliche konfessionelle Bezug scheint dabei, besonders wenn er der Gefahr innerkirchlicher Verengung aussetzt, weniger erfordert oder wichtig als eine die neuen kirchlichen und gesellschaftlichen Lebensformen mittragende Unterscheidung der Geister.

Inhaltliche Veränderungen

Mit dem Wechsel in Aufmachung und Titel sind auch einige inhaltliche Änderungen verbunden. Sie hängen mit dem bisher Gesagten eng zusammen. Einem Teil der Leser wird vermutlich die Weglassung der Kommentare der päpstlichen Gebetsintentionen zunächst auffallen. Die Herder-Korrespondenz gibt damit ohne Zweifel eine manchen Lesern seit langem lieb gewordene Tradition auf. Manche Leser verwiesen auf die besondere Brauchbarkeit dieser Kommentare im Seelsorgsdienst. Die Kommentare zu den Missionsgebetsmeinungen dienten lange Zeit primär der Information in den verschiedenen Missionskirchen. Sie dienten also weniger der Gebetsanleitung als der sachlichen Unterrichtung des Lesers. Ihr Informationswert war freilich weitgehend abhängig von der vorgegebenen Themenstellung. Es soll aber auch nicht verschwiegen werden, daß zahlreiche Leser, soweit man schließen kann, die Mehrheit, angesichts der besonderen Ausprägung der Zeitschrift und der Entwicklung des gesamten kirchlichen Informationswesens sie als eine Art Fremdkörper empfanden. Die Verbindung von kritischer Sachinformation und Meditationsstoff hat nicht alle Leser überzeugt.

Hinzu trat noch eine andere Überlegung. Seit dem Kriegsende haben sich innerhalb des deutschen Sprachraumes mehrere Pastoralzeitschriften entwickelt, die die Funktion der unmittelbaren Seelsorgshilfe in extenso und methodischer erfüllen können, als dies in einem kurzen Gebetsmeinungskommentar möglich ist. Auch haben sich die Formen gesamtkirchlichen Betens mit dem gemeinschaftsförmigeren Selbstverständnis der Kirche gewandelt. Von Anfang an war es zudem Ziel der Herder-Korrespondenz, nicht nur den Klerus, sondern auch den Laien anzusprechen; für eine von katholischen Laien gestaltete Zeitschrift eine fast selbstverständliche Zielsetzung. Eine gewisse publizistische Arbeitsteilung schien deswegen nicht nur zweckmäßig, sondern angeraten. Eine Informationszeitschrift soll ihren Gebrauchswert weniger in

der unmittelbaren Seelsorgshilfe als in der umfassenden Information des Klerus und von religiösen Fragen ansprechbaren Laien erweisen. Soweit Informationsanliegen mit den Gebetsintentionen verbunden waren, werden diese selbstverständlich weiterverfolgt.
Das gilt insbesondere für die Berichterstattung aus den Missionskirchen. Ausgangspunkt und Grundlage der Berichterstattung kann beim gegenwärtigen Entwicklungsstand freilich weniger das missionarische Wirken der Kirche allein oder als solches sein. Vielmehr müssen auch die gesellschaftlichen, kulturellen und entwicklungsbedingten Voraussetzungen dieses Wirkens informativ erfaßt werden. Im Berichtsspektrum muß die Entwicklungswelt, in die das Wirken der Kirche eingebettet ist, als Ganze aufscheinen. Nicht zuletzt dieser Perspektive wegen wurde am Ende des Heftes die neue Rubrik „Kurzinformationen" aufgenommen. Sie verfolgen einen doppelten Zweck: Erstens ein Mehr an Information zu bieten, als es durch die übrigen in der Zeitschrift üblichen Berichtsformen möglich ist. Je größer die Informationsdichte wird, um so größere Anforderungen werden an das Selektionsvermögen der Redaktion gestellt. Der Zwang zur Auswahl zwingt immer wieder zur Weglassung von Informationen und Ereignissen, die innerhalb eines begrenzten Entwicklungshorizonts von größter Bedeutung sein können. Durch eine Reihe von monatlichen Kurzinformationen, die keine bloße Wiedergabe von Agenturberichten darstellen, glaubt die Redaktion eine spürbare Informationslücke wenn nicht schließen, so doch verringern zu können. Zweitens sollen sie die anderen Teile des Heftes ergänzen und zugleich entlasten. Der Stellenwert der jeden Monat registrierten Ereignisse soll dadurch angemessener veranschaulicht und langfristige Entwicklungen durch die verschiedenen Berichtsformen über längere Zeit hinweg zusammenhängend mitverfolgt werden können. Dadurch soll nicht nur ein quantitatives, sondern auch ein qualitatives Mehr an Informationen gesichert werden.

Schwerpunktverschiebungen

Wenn auch die Grundtendenz einer Informationszeitschrift dahin gehen muß, ihren Informationscharakter zu verbessern, so kann diese sich doch nicht auf eine bloße Differenzierung und Vervielfältigung beschränken, sondern muß sich jeweils kritisch nach ihrem eigenen Standort innerhalb einer bestimmten Informationskonstellation fragen. Hier ist, sieht man das Problem zunächst einmal rein informationstechnisch, seit den Gründerjahren der Zeitschrift ein deutlicher Wandel einerseits durch die allseitige Verbesserung der allgemeinen Informationshilfen und anderseits durch ein größeres Informationsbedürfnis, aber auch durch ein größeres Informationsangebot auf dem religiös-kirchlichen Sektor festzustellen. Es handelt sich zunächst freilich mehr um eine quantitative Entwicklung. Die Menge und Häufigkeit an Informationen über Vorgänge im kirchlich-religiösen Felde haben in der Kirchen-, aber auch in der neutralen Presse zugenommen. Dennoch bleiben Lücken in der Nachrichtengebung und -vermittlung. Es verbleibt ein echter Informationsmangel oft gerade über Vorgänge mit Tiefenwirkungen auf die Zukunft von Kirche und Gesellschaft. Vor allem fehlt es an Überschau und zusammenfassender Information. Hier hat aber eine aktuelle Monatszeitschrift informatorisch-dokumentarischen Charakters vornehmlich ihren Platz. Aus der größeren zeitlichen Distanz ist Überblick und wertgerechte Auswahl leichter möglich. Dennoch wäre mit einer gescheiten Kombination von Materialsammlungen ihre Aufgabe nicht erfüllt. Sie kann und muß zudem voraussetzen, was die Massenmedien, die Tagespresse, aber auch was Rundfunk und Fernsehen bereits vermittelt haben. Sie muß also weniger wiederholen, als vielmehr verarbeiten, die bereits mitgeteilten Informationen in den Zusammenhang der Motive und Begleiterscheinungen stellen. Ihre Aufgabe konzentriert sich damit stärker auf die Analyse von Vorgängen an Hand der vielen und oft einander widersprechenden Meldungen unter Einbeziehung jener Ereignisse und Meinungen, die Ursprung, Motivationen und Auswirkungen erklären helfen.

Interdependenz der Probleme

Dabei sieht die Herder-Korrespondenz verstärkt ihre Aufgabe in der Vermittlung geistiger Vorgänge und kirchlich-religiöser Strömungen aus dem internationalen Ausland. Die Aufgabe stellt sich zunächst im theologischen Bereich, aber keineswegs nur dort. Seit ihrer Gründung war die Schriftleitung bestrebt, gerade diesen Dienst zu erfüllen. Dadurch hat sie zur Überwindung der nationalen Isolierung des deutschen Katholizismus ihren publizistischen Beitrag geleistet. Heute haben sich die Voraussetzungen geändert. Dennoch kann man in der Publizistik und in internationalen Begegnungen immer wieder feststellen, wie isoliert benachbarte Nationen in ihrer geistigen Entwicklung voneinander leben. Das Konzil brachte zum erstenmal eine weltweite theologische und kirchliche Zusammenarbeit und stimulierte neue theologische Publikationen. Dennoch hat gerade die nachkonziliare Entwicklung den Mangel an theologischer Sachinformation und Vorklärung der Probleme auf regionaler Ebene zwischen benachbarten Ländern offenkundig gemacht. Es fehlt durchaus noch an gegenseitigem Sich-einleben in benachbarte Mentalität. Das war bereits während der langen Entstehungsgeschichte der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute deutlich geworden, die an einem akutem Mangel an Zusammenarbeit zwischen französischen und deutschen Theologen krankte. Ähnliches wiederholte sich auf der ersten Vollversammlung der Bischofssynode bei der Diskussion über die Reform des kanonischen Rechts.
Information, die möglichst allseitig unterrichten will, muß heute überdies mehr und mehr bemüht sein, viele Probleme in ihrer weltweiten Verzahnung darzustellen. Das gilt im politisch-gesellschaftlichen Bereich für die verschiedenen internationalen Spannungsfelder im Ost-West- und Nord-Süd-Konflikt, für die Information aus den kommunistisch beherrschten Ländern ebenso wie aus den Entwicklungsländern. Das Vietnamproblem hat im internationalen Spannungsfeld Auswirkungen auf den verschiedensten Ebenen. Die chinesische Kulturrevolution beeinflußt nicht nur die Entwicklung im südostasiatischen Raum, sondern hat Folgen für die afro-asiatische Welt insgesamt. Die Rassenfrage in den USA hat ihre Auswirkungen auf rassische und soziale Spannungen in anderen Kontinenten. Nur eine Berichterstattung, die die jeweils anfallenden Probleme in ihrer Interdependenz sieht, vermittelt ein annäherungsweise abgerundetes Bild des gesamten Zeitgeschehens. Was für den internationalen Bereich gilt, trifft mutatis mutandis auch auf den zwi-

schenkirchlichen Sektor zu. Es ergeben sich heute in allen christlichen Kirchen nicht wenig gemeinsame Fragestellungen und sehr viele parallele Entwicklungen. In vielen theologischen und kirchlichen Fragen muß die gesamtchristliche Entwicklung in die Berichterstattung einbezogen werden.

Dokumentation und Information

Die Dokumentation des kirchlichen Lebens hat in der Herder-Korrespondenz von jeher einen breiten Raum eingenommen. Sie wurde nicht zuletzt deswegen geschätzt, weil durch sie am umfassendsten kirchliche Stellungnahmen zu Zeitproblemen vermittelt wurden. Das Dokumentarische hat die Zeitschrift in zweifacher Hinsicht geprägt: einmal durch die Veröffentlichung der Kundgebungen des kirchlichen Lehr- und Leitungsamtes, zum andernmal durch eine möglichst getreue Widerspiegelung des Meinungsbildes in der Kirche. Unter beiden Gesichtspunkten sind während der letzten Jahre Entwicklungen eingetreten, die diese Aufgabe neu akzentuieren. Wer heute über das kirchliche Leben zureichend und möglichst unter allen seinen wesentlichen Aspekten informiert sein will, wird seine Selbstorientierung keineswegs auf Verlautbarungen des kirchlichen Amtes beschränken. Diese bleiben selbstverständlich nicht nur wichtig, sondern vorrangig. Aber wie das Amt zwar konstitutives Moment der kirchlichen Gemeinschaft, aber nicht die Kirche schlechthin ist, so kann sich kirchliche Information auch nicht auf dokumentierende Darstellung der amtskirchlichen Vorgänge beschränken. Das hieße nicht nur, einen Teil für das Ganze nehmen, sondern den gemeinschaftsförmigen Charakter der Kirche, die Kirche als eine Gemeinschaft lebendiger Glieder, die uns das Konzil wieder neu schätzen lehrte, nicht sehen oder mißverstehen. Deswegen kann sich auch der Dokumentationsdienst dieser Zeitschrift nicht auf päpstliche und bischöfliche Verlautbarungen beschränken. Er ist vielmehr bestrebt, die wichtigsten Dokumente aus dem gesamtkirchlichen Leben, aus der Ökumene und aus den Berührungsfeldern von Kirche und Welt zugänglich zu machen, um dadurch das Leben der ganzen kirchlichen Gemeinschaft in der Gesellschaft der Gegenwart zu veranschaulichen.

Eine gewisse Schwerpunktverschiebung in dieser Richtung scheint durchaus gerechtfertigt, weil heute für die Veröffentlichung amtlicher kirchlicher Dokumente, vor allem soweit sie den inneren Bezirk der Kirche, den liturgischen und disziplinaren Dienst betreffen, auch zahlreiche andere Kanäle zur Verfügung stehen. Eine empfindliche Lücke besteht aber weiterhin in der Vermittlung von Dokumenten und Diskussionsunterlagen aus dem „freien" kirchlichen Raum, aus der Ökumene, aus den verschiedenen kirchlichen Studieneinrichtungen, aus den Gremien, die der Begegnung von Kirche und Gesellschaft, von Glauben und Wissenschaft dienen und unmittelbarer, lebendiger Ausdruck faktischer oder angestrebter geistiger und religiöser Entwicklungen sind. Auf sie kann heute der in der Kirche verantwortlich Tätige, ob Kleriker, ob Laie, ob katholisch oder evangelisch, ob mit einem kirchlichem Amt betraut oder an religiösen Vorgängen und ihren gesellschaftlichen Auswirkungen interessiert, nicht verzichten.

Was aber für die Dokumentation im engeren Sinne gilt, das gilt auch für die kirchliche Information als Ganze. Hier ergeben sich also parallele Anwendungen, die durch die nachkonziliare Entwicklung vorgezeichnet sind. Diese darf sich noch viel weniger auf die amtlichen Kundgebungen und Vorgänge in der Kirche beschränken, wenn es sich, wie in unserem Falle, nicht um ein kirchliches Amtsorgan, sondern um eine von katholischen Laien selbstverantwortlich herausgegebene Publikation handelt. Ein gewisses in der Kirche ererbtes konzentrisches Denken kann gefährlich sein, weil es den Blick auf die ganze gesellschaftliche Wirklichkeit, in der die Kirche ihren Heilsdienst ausübt, verstellt oder verschleiert. Gerade der in der Kirche verantwortliche Kleriker und Laie bedarf eines geschärften Sinnes für die „profanen" Zusammenhänge. Ein Informationsorgan, das diese Voraussetzungen nicht mitbestimmen, aber vermitteln helfen soll, bedarf selbst dieser Blickweite. Es würde die kirchliche und gesellschaftliche Wirklichkeit fehlinterpretieren, wenn es von der Voraussetzung ausginge, als bewegten den glaubenden oder den in seinem Glauben gefährdeten Zeitgenossen nur theologische oder kirchlich-disziplinäre Fragen. Diese behalten für den Christen gewiß einen hohen Rang. Das Konzil hat ihn wieder neu akzentuiert. Die Zukunft des Glaubens wird in den nach vielen Sektoren, Lebens- und Kulturformen aufgefächerten existentiellen Voraussetzungen unserer Gesellschaft entschieden. Deswegen bedarf es der Information über das Ganze. Gerade dieses Ganze zu übersehen, besteht in der nachkonziliaren Phase trotz aller bekenntnishaften Öffnung zur Welt eine gewisse Gefahr. Die diese Öffnung begleitenden innerkirchlichen Auseinandersetzungen, vor allem zwischen Laienschaft und Klerus, zwischen kirchlicher Avantgarde und kirchlichem Amt erwecken oft den Eindruck, als ob wir uns mehr um den eigenen „Besitz" stritten als um die Lösung der tatsächlichen Probleme, die den Heilsdienst der Kirche in der Gesamtgesellschaft mitbedingen.

Information und Meinungsbild

Damit ist aber die Aufgabe eines diesen Fragen verschriebenen Publikationsorgans nicht nur schwieriger geworden. Die zu bearbeitende Materie erweist sich als vielfältiger und differenzierter. Wir leben zudem kirchlich und gesellschaftlich in einem Zustand des Übergangs, der ständigen Veränderung, des sich selbst beschleunigenden Umbruchs. Eine bloß dokumentarische Folge von stehenden Bildern kann diese Entwicklung nur unzulänglich oder verstellt wiedergeben. Es bedarf dabei schon des beweglichen Instruments des Films, der die Interaktionen der Entwicklung in ihren einzelnen Phasen, Entfaltungen und Widersprüchen möglichst getreu und lebendig darstellt. Bloßes Referat ausgewählter Texte kann das nicht leisten. Eine gestraffte, aber differenzierte Überschau über alle registrierbaren Faktoren in ihrer bedeutungshaften Zuordnung kommt solchem Bedürfnis eher nahe. In einer Zeit, in der lange Gefestigtes ins Wanken gerät und eine Vielzahl differierender und oft widersprechender Meinungen unser nicht gerade sturmfestes geistiges Zelt bilden, gehört zur Informationsform und zum Informationshorizont auch das das eigene Profil prägende Urteil. Solange es sachorientiert ist — wobei die „Sache" den möglichen Konflikt nicht ausschließen muß —, ist es mit echter Information durchaus vereinbar, ja ist deren wesentlicher Bestandteil. Das Ideal der meinungsfreien Dokumentation ist ein in sich nicht unproblematischer Annäherungswert. Als Fetisch wäre er gewiß nur schädlich.

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 Vastenaktie (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 nichtkatholischen 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 Entwicklungshilfeeinrichtungen 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 vereinzelte, 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 Führungskräften 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. Geiselmann, 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 dozieren 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 betonen 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 verbreitert 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 zukunftweisend 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 Diakonat 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 Forderungen, 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 Diakonat hielt es das französische Nationalkomitee für den Diakonat 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 Gommar 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 Eucharistiefeiern, 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 Vorschriften zumindest ihren halblegalen Status zu behalten, andere wiederum wurden von amtlicher Seite gemaßregelt. 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 Liturgiefeiern abhielt, bei denen Wechselgesänge, 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 veröffentlichen lassen, 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 einschlössen, 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 Erneuerungsbemühungen 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 Vorgeschriebenes 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 zukunftsträchtige 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 ersteren 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 zuwenig in den Alltagsfragen verankert. Es bestünden kaum Chancen, den Arbeitern das Mysterium der Arbeit zu erklären. „Wenn wir die christliche Gemeinde zusammenrufen, 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 übernähme 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 „Bekenntnisbewegung"

Die „Bekenntnisbewegung: 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 Bettag, 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. Umrankt 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 Versöhnung 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 „Report“-Sendung 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 nichtkatholischen Kirchen zusammengefaßt. „Diesmal (im Gegensatz zu vor 10 Jahren) hat mich nichts mehr beeindruckt 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“ (öpd, 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-

nischen Bewegung?" Hier zeigt sich, daß in gemeinsamen Gebetsgottesdiensten von Gläubigen verschiedener Bekenntnisse eine noch nicht voll genutzte Chance der ökumenischen Annäherung liegt, die vielleicht noch stärker beachtet werden sollte.
Eine weitere kritische Frage richtete Weber an den Kongreß im Zusammenhang mit den sog. „mündigen Laien". Die Beobachter seien manchmal erstaunt, ja schockiert gewesen über die ungeduldigen und progressiven Ansichten, die auf dem Kongreß geäußert wurden. „Doch", so fragt Weber, „woher nehmen Sie die Kriterien für die Beurteilung Ihres beinahe atemberaubenden ‚aggiornamento'?" Hier berührt Weber ein Kernproblem der christlichen Existenz des Laien in der Welt. Das konkrete Leben fordert von jedem schwierige sittliche Entscheidungen in Familie, Wirtschaft und Gesellschaft, also eine „discretio spirituum", die jeder Spiritualität zugrunde liegt. Der Laie könne heute nicht mehr auf ethische Richtlinien des Episkopats warten, die ja notwendig abstrakt bleiben. Er müsse selbst entscheiden. Weber sieht den Weg, zu einer objektiv richtigen Gewissensentscheidung zu gelangen, in einer stärkeren Ausprägung der Spiritualität des einzelnen. Dieser Punkt einer weltförmigen Spiritualität, der auch vom Papst in seiner Ansprache als Grundvoraussetzung jedes echten christlichen Zeugnisses erwähnt wurde, ist auf dem Kongreß wohl etwas zu kurz gekommen. Weiter müsse dieses objektiv richtige Gewissensurteil auf einem durch ein gründliches Studium der Schrift im Kontext mit der heutigen Welt geschärften Glaubensurteil basieren. Weber sieht hier richtig, daß z. B. das Problem der Reform kirchlicher Strukturen eben nicht nur ein rein strukturelles Problem ist, sondern daß sich hier grundsätzliche Konzeptionen über das Verhältnis von Kirche und Welt und Kirche und Laie niederschlagen, die in der Schrift ein tragfähiges Fundament haben müssen. Auch sachlich optimal angepaßte Strukturen dürften wenig nützen, wenn sie nicht auch von Menschen angewandt werden, die den Willen zur Zusammenarbeit, zum Dialog, zum Hören auf den andern, zu gegenseitigem Vertrauen, zur Offenheit für Kritik und sachlich notwendige Änderungen mitbringen.

Ökumenisches Echo

Von diesem für ein richtiges Gewissensurteil notwendigen Bibelstudium her gesehen, bedauerte es Weber, daß auf dem Kongreß die Gelegenheit zu gemeinsamer Bibelarbeit — aus Mangel an Zeit! — verpaßt worden sei, in der die in der Liturgie gebeteten Schrifttexte auch ernsthaft exegetisiert worden wären. Er sprach die Hoffnung aus, daß dieses Studium der für die christliche Existenz in der Welt relevanten Schrifttexte nachgeholt werde.
Roger Grossi, der als Vertreter der Fédération Protestante de France am Kongreß teilnahm, sagte (vgl. „Réforme", 11. 11. 67), daß die Fragestellungen des französischen Protestantismus über die Bedeutung einer Kirche „für die Welt", „für die andern" mit den Ideen und Ansichten des Dritten Weltlaienkongresses weitgehend übereinstimmten. Er sieht den spezifischen Charakter dieses Kongresses im Vergleich zu den zwei vorhergehenden durch drei Tatsachen bedingt: durch die Sicht des Zweiten Vatikanums über den Dienst des Laien in und an der Welt, durch eine bisher unerreichte Repräsentation der Gesamtkirche, vor allem der Länder der sogenannten „Dritten Welt", und durch die große Anzahl der nichtkatholischen Beobachter-Berater. Besonderen Eindruck machte auf ihn die Herzlichkeit und Brüderlichkeit in der Begegnung mit der französischen Delegation. „Diese Tage waren Tage der Gemeinschaft, einer wahren Teilnahme und gegenseitigen Sichöffnens in einem bewegenden Vertrauen."

Ist eine Repräsentation der Laien möglich?

In seiner zweiten Frage an den Kongreß berührte Weber das Problem der angemessenen Repräsentation der Laien in den Kommissionen, Ausschüssen und Konzilien der Kirche. Hier äußerte er die Befürchtung, daß Laienräte, vor allem klerikalisierte, auch die Tendenz haben können, der Erneuerung eher im Wege zu stehen als sie zu fördern. In dieser Hinsicht wurde auch an der Zusammensetzung der deutschen Delegation Kritik geübt, da sie mit wenigen Ausnahmen aus Vorstandsmitgliedern oder Funktionären der katholischen Verbände bestanden und nur die 10% der organisierten Laien Deutschlands, nicht aber *die* katholischen Laien vertreten hätten. Viele Mitglieder dieser Delegation seien „Berufslaien" gewesen und könnten nicht als Vertreter des „durchschnittlichen katholischen Laien" angesehen werden, so äußerte sich Karl Rahner zur Zusammensetzung der deutschen Delegation. Sich vorsichtig absichernd, sprach Johannes Hirschmann ganz allgemein von einer „zu zufälligen Zusammensetzung" mancher Laiendelegationen, die zur Forderung zwinge, in allen Ländern den Unterbau der Laienvertretungen systematisch zu stärken. Desgleichen bemerkte Hans Hutter, Präsident des Familienbundes der deutschen Katholiken, der als Mitglied des Arbeitskreises für Familienfragen am Laienkongreß teilnahm, daß die „Praktiker der deutschen Diözesen" fehlten (vgl. hierzu KNA, 24. 10. und 27. 10. 67). Im gleichen Sinne äußerte sich Roger Grossi (a. a. O.).
In diesen kritischen Kommentaren kommt ein grundsätzliches Problem zum Ausdruck: Ist der Laie überhaupt vertretbar, und wie ist er vertretbar? Dieses Problem dürfte wohl kaum völlig zufriedenstellend zu lösen sein, was nicht heißt, daß man sich nicht um eine optimale Lösung bemühen solle. Demokratische Wahlen dürften sich hier, wiewohl sie notwendig sind, kaum als Allheilmittel erweisen, denn auch das Ergebnis einer Wahl hängt von der Quantität und Qualität der zu Wählenden bzw. der sich für eine Wahl zur Verfügung Stellenden ab. Ob dies aber auf Weltebene möglich ist, dürfte fraglich sein. Wichtiger dürfte die Frage einer hinreichenden Anzahl qualifizierter, unabhängig denkender, einsatzbereiter Persönlichkeiten sein.
In dieser Frage der Repräsentation kam häufig das Wort „demokratisch" vor. Hierin liegt gewiß ein nicht geringes Problem. Unsere Vorstellungen von „demokratisch" stammen aus dem politisch-gesellschaftlichen Leben und lassen sich nicht ohne weiteres auf die Kirche übertragen, die zwar gesellschaftlich verfaßt ist, aber deren Wirklichkeit im Grunde für uns nicht ausdeutbar ist. Dennoch sind wir stets versucht, der Kirche mit politisch-gesellschaftlichen Begriffen habhaft zu werden. Das Problem liegt darin, daß wir von dieser geistlichen Wirklichkeit der Kirche, die nur dem Glaubenden zugänglich ist, ausgehen und gesellschaftliche Strukturen entwerfen müssen, welche der spezifischen Gesellschaftlichkeit der Kirche wie ihrer geistlichen Wirklichkeit zugleich entsprechen müssen. Verschärft wird es dadurch, daß es für diese Strukturen im

Grunde kein Vorbild gibt und die vorhandenen in der heutigen Zeit und für den heutigen Menschen nicht unter jeder Rücksicht als Vorbild dienen können.
Auch Hans Ruedi Weber wies in seinen „Eindrücken" darauf hin, daß man der Laienrepräsentation in zwischenkirchlichen Angelegenheiten nicht zuviel Bedeutung beimessen solle, da auch die Gefahr bestehe, daß die Laien von ihrer eigentlichen Berufung des christlichen Zeugnisses in der Welt abgelenkt werden könnten. Die gleiche Einschränkung der Bedeutung einer demokratisch zustande gekommenen Repräsentation der Laien brachte François Houtart, Generalsekretär der FERES in Löwen, zum Ausdruck (vgl. NC News Service, 9. 11. 67).
Unter vielen Aspekten kam auf dem Dritten Weltlaienkongreß das Verhältnis von Hierarchie und Laien zur Sprache. „Le Monde" (21. 10. 67) stellte fest, auf dem Kongreß habe der Eindruck vorgeherrscht, daß viele Delegierte sich wenig um ein „Mandat der Hierarchie" kümmerten, um zu Experimenten überzugehen. Die Kongressisten hätten zwar nicht gegen die Langsamkeit und das Unverständnis Roms rebelliert, aber doch ihren Willen zum Ausdruck gebracht, zur konkreten Praxis überzugehen, ohne immer auf die Autorisierung durch die Hierarchie zu warten. Im gleichen Sinne meint J. Helbling in der „Neuen Zürcher Zeitung" (24. 10. 67), daß sich auf dem Kongreß das „gestörte Verhältnis" des Laien „zur Autorität" widerspiegelte. Der Autor des Artikels vertritt die Auffassung, daß die „dünne Schicht von ‚Amtslaien'" sich als eine „von unten her aufgebaute Hierarchie" habe konstituieren wollen, „neben der Priesterhierarchie, die als Vorbild diene".

Laie und Experte zugleich

Wenn der Papst in seiner Ansprache die spezifische Aufgabe der Hierarchie hervorhob, welche das Wort Gottes verbindlich interpretiere und die Dienerin der Gnade Gottes sei, so scheint die Vorstellung der Verselbständigungstendenzen der Laienschaft im Hintergrund gestanden zu haben. J. Hirschmann warnte in seinem Vortrag (a. a. O.) davor, das Laikat „chemisch rein" herausstellen zu wollen. Das Apostolat der Laien sei ohne engen Kontakt mit den Trägern der kirchlichen Hierarchie undenkbar. Man kann wohl aber auch umgekehrt sagen, daß das Apostolat der Hierarchie heute ohne den Laien nur noch schwer denkbar und vollziehbar ist. In einem mehr grundsätzlichen Beitrag über den „Laien als Repräsentanz der Kirche" („Echo der Zeit", 26. 11. 67) sieht Franz Pöggeler das Neue an der Laiensituation nicht in der schon überstrapazierten Dialektik Laie — Priester, die weitgehend in einem Partnerschaftsverhältnis gelöst sei, sondern darin, daß der Laie „im Weltamt nicht Laie, sondern Experte ist . . ." Der Priester dagegen sei in vielen Welt- und Lebensbereichen Laie, dem Vertrauen in die fachliche Kompetenz anderer Christen gezieme, da sie die Sachstrukturen der säkularisierten Welt kennen und meistern.
Den gleichen Gedanken sprach Hans Ruedi Weber auf der Schlußsitzung des Kongresses in seinen kritischen Fragen aus: Es gebe zwar noch fundamentale Differenzen, z. B. in der Auffassung von Wesen und Autorität des geistlichen Amtes in der Kirche . . . Aber die Frage müsse doch gestellt werden: „Was bedeutet dies für den Beitrag des Laien zur Formulierung der Lehre und zum Unterricht des Glaubens?" Hier werden für den Laien Aufgabenbereiche im unmittelbaren Raum der Kirche sichtbar, in denen die Hierarchie auf die ihr fehlenden Sacherfahrungen des „Laien" (lies „Experten") angewiesen ist. Denken wir z. B. an das Problem der sprachlichen Formulierung von Gebets- und Liedtexten, von Übersetzungen von Texten der Heiligen Schrift u. a. Die größere Nähe des „Laien" zum konkreten Leben in der heutigen Gesellschaft verfügt über Erfahrungen, welche in die kirchliche Organisation wie in die kirchliche Verkündigung eingebracht werden müssen als notwendiges Korrektiv nicht lehramtlicher Fragen als solcher, aber ihrer konkreten Formulierung wie ihrer gesellschaftlichen Sichtbarmachung.

Autorität und Freiheit

Eine kritische Stimme aus Frankreich (M. Peuchmaurd, „Signes du Temps", November 1967, S. 24 ff.) bemerkt, daß jene Laien auf dem Kongreß den Ton angegeben hätten, die „unter der Oberleitung der Hierarchie selbst" handeln, welche die Mitarbeit durch ein ausdrückliches Mandat bestätigen kann (Laiendekret, Abschnitt 20). Doch schränkt der Autor sofort ein, daß dies nicht überall und nicht während des ganzen Kongresses der Fall gewesen sei. Er meint auch, einige Ergebnisse (welche, wird nicht gesagt) hätten gezeigt, daß das Vertrauen zwischen Laien und Hierarchie nicht spontan gewesen sei. Es habe bei den Laien auch einige Kritikaster und Nörgler gegeben, welche bestimmte Probleme vorschnell und ohne gründliche Überlegung behandelt hätten. Doch könne man kaum von einem „latenten Antiklerikalismus" sprechen ‚wie dies verschiedentlich behauptet wurde.
Peuchmaurd vertritt allerdings die Auffassung, ein solcher Kongreß habe das Recht zur freien Meinungsäußerung auch dort — selbstverständlich in verantwortlicher Weise —, wo das kirchliche Lehramt noch nicht Stellung genommen habe oder nicht zuständig sei. Damit griff er die Diskussion um die verantwortliche Elternschaft und das entsprechende Votum des Kongresses an die Bischofssynode auf. Wollte man den Laien dieses Recht verweigern, so würde man sie zu „Sprachrohren" der Hierarchie degradieren, man würde ihnen jede christliche Existenzerfahrung absprechen und ihnen die Freiheit der Forschung, von der in *Gaudium et spes* die Rede sei (Abschnitt 62), nehmen. Damit aber würde der Laie zum kirchlich beauftragten Laien, der unter der „Oberleitung der Hierarchie" denkt und handelt. Jeder Gläubige soll dies „in der Gemeinschaft mit der Hierarchie" tun, doch dies sei nicht genau das gleiche wie „unter ihrer Oberleitung".

Manipulierte Resolutionen?

Inwieweit kam in den Resolutionen die Vielfalt der in den Diskussionen geäußerten Meinungen und Ansichten zum Ausdruck? So richtig die Aufteilung in Diskussionsgruppen bzw. in Arbeitskreise war, damit ein solch unförmiges Gebilde wie dieser Kongreß überhaupt arbeitsfähig wurde, so blieb doch die Aufgabe der Zusammenführung der Beratungsergebnisse zu einem Ganzen ein kaum lösbares, wenn nicht unlösbares Problem. Auf dem Wege von den fünf Sprachgruppen jedes Arbeitskreises zu den acht Arbeitskreisen und von dort über die Versammlung der Delegationsleiter bis in das Plenum der Vollversammlung verloren die Ergebnisse notwendig ihren konkreten Charakter, ihre Lebendigkeit und unterlagen

mancher Manipulation. So wurde die Resolution, welche die freie Wahl der Mitglieder des Laienrates durch das Laikat forderte, von der Versammlung der Delegationsleiter in der Abstimmung nicht angenommen. Dafür nahm man einmütig (mit einer Gegenstimme) eine modifizierte Fassung an, die vorschlug, „daß der Kongreß den Heiligen Vater ehrerbietig bitte, die Zusammensetzung des Laienrates demokratisch zu erweitern", damit er für die verschiedenen Kulturen und Formen und Organisationen des Laienapostolates auf der ganzen Welt repräsentativ sei („Signes du Temps", a. a. O.).
Ebenso habe man in der Resolution über die verantwortliche Elternschaft die ursprüngliche Formulierung, daß die Wahl der Mittel den Eheleuten überlassen werden solle, die „entsprechend ihrem christlichen *‚Gewissen'* ... handeln", abgeändert in: „die entsprechend ihrem christlichen *‚Glauben'* ... handeln", um sie mit der in *Gaudium et spes* enthaltenen Auffassung, daß die Entscheidung „dem von der Lehrautorität der Kirche erleuchteten christlichen Glauben überlassen werde", in Einklang zu bringen (vgl. „The National Catholic Reporter", 1. 11. 67). Dennoch habe dieser abgeschwächte Passus über die verantwortliche Elternschaft bei der Hierarchie Unruhe und Besorgnis ausgelöst und Kardinal Roy, den Präsidenten der commissio ecclesiastica des Kongresses, im „Osservatore Romano" (20. 10. 67) zu einer „Klarstellung" veranlaßt: Es sei selbstverständlich, daß dieser Satz („die entsprechend ihrem christlichen *Glauben* handeln") gemäß dem in der Pastoralkonstitution niedergelegten Sinn zu interpretieren sei. Auch wurde bemängelt („The National Catholic Reporter", a. a. O.), daß über die Resolution, welche die Verurteilung der Bombardierung und der Massentötung der Zivilbevölkerung in Vietnam empfahl, nicht abgestimmt wurde.

Zwei „Kirchen"

James O'Gara knüpft in seinem Artikel über den Laienkongreß („Commonweal", 3. 10. 67) an die Unterscheidung des amerikanischen Soziologen William Osborne an, der zwischen jenen, die eine „kirchliche", und jenen, die eine „religiöse" Reform anstreben, unterscheidet und in beiden Gruppen die Spannung zwischen kirchlicher Autorität und der Spontaneität des christlichen Lebens zum Ausdruck kommen sieht. Nach der Hypothese Osbornes bestehe zwischen diesen beiden „Kirchen" ein weiter und sich erweiternder Riß. O'Gara sieht diese These im dritten Weltlaienkongreß voll und ganz bestätigt, was sich seiner Ansicht nach bereits in der Methode äußerte, mit der die amerikanischen Delegierten gewählt wurden. Auf dem Kongreß selbst seien diese beiden Gruppen ebenfalls vertreten gewesen, wobei die Unterscheidungslinie „konservativ" — „liberal" durchaus nicht mit „Kleriker" — „Laie" zusammengefallen sei. Zwischen beiden Gruppen habe Mißtrauen, bestenfalls ein etwas unbehaglicher Waffenstillstand, keineswegs aber wirkliche Verständigung geherrscht. Allerdings könne man beim gegenwärtigen Stand der Dinge auch nicht mehr erwarten. Diese beiden Elemente in der Kirche müßten zusammengebracht werden, darin sieht O'Gara die zukünftige Aufgabe in der Kirche, die angesichts der „deprimierend negativen Ansprache des Papstes über die Autorität" nicht leicht sei. Die Ausführungen des Papstes seien (vgl. „The National Catholic Reporter", 1. 11. 67) weitgehend als „wenig anregend" beurteilt worden. Doch meint der linksgerichtete römische „L'Espresso", der Papst habe in seiner Ansprache zwischen den jeder Laieninitiative feindlichen kurialen Elementen und den Kongreßteilnehmern eine mittlere Position eingenommen.
Hinsichtlich der zukünftigen Aussichten urteilt Jan Grootaers, Herausgeber der belgischen Zeitschrift „De Maand" und Mitglied der belgischen Delegation, möglicherweise sei dieser Kongreß der letzte seiner Art gewesen. Er sei zwar eine Massenzusammenkunft gewesen, die enttäuschte, doch habe er mehr, als man hoffen konnte, erreicht. Trotz seiner vorkonziliaren Struktur ermöglichte er eine Beurteilung der Ansichten der katholischen Laien. Er schlug einen „Kongreß der Kirche unter Beteiligung von Laien, Klerus und Hierarchie" vor.

Spannungen in der Kirche auf Ceylon

Seit der Ablösung der Regierung von Frau Bandaranaike durch Dudley Senanayake im Jahre 1965 hat das Interesse der westlichen Presse an Ceylon nachgelassen. Während damals der Sturz der Regierung als eine Wende von einem prokommunistischen auf prowestlichen Kurs verstanden wurde, hat sich inzwischen die Erkenntnis durchgesetzt, daß Frau Bandaranaike ihren Sturz der eigenen Unfähigkeit zu verdanken hatte und daß schließlich ihr Bündnis mit der „echten" Linken opportunistischen Charakter trug, während sie selbst und ihre Anhänger der feudalen Schicht angehörten. Optimistische Berichte über neue Wirkmöglichkeiten der Kirche (vgl. etwa Nuova Fiducia nell'Avvenire, „Messis", 6. 4. 67) sind jedoch besonders in letzter Zeit wieder etwas relativiert worden. Das Bild, das sich heute gewinnen läßt, zeigt einerseits erfreuliche Aspekte einer inneren Reform, andererseits aber auch Schwerfälligkeiten von seiten der missionskirchlichen Struktur und in letzter Zeit wachsende interne Spannungen.
Vor allem die Krise um 1960 (vgl. dazu Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 210 und zur weiteren Entwicklung 18. Jhg., S. 284 und 20. Jhg., S. 414) hat sich für die katholische Kirche Ceylons ernüchternd und schließlich fruchtbar ausgewirkt. Damals wurde sie aus einer „triumphalistischen" Phase aufgeschreckt, in der es zwar ihr Anliegen war, mit Hilfe der zahlreichen einheimischen Priester die Christen in der hergebrachten Tradition zu behüten und in sehr geschätzten schulischen und karitativen Einrichtungen den Christen und den Nichtchristen zu dienen, in der sie sich aber auch allzusehr von Verwaltungsaufgaben und einer rein behütenden Seelsorge in Anspruch nehmen ließ. So hat z. B. gewiß der Schock, den die Verstaatlichung der katholischen Schulen auslöste, mitbewirkt, daß sich auf katechetischem und und liturgischem Gebiet heute gute Erfolge zeigen.

Probleme einer Missionskirche

Der Beschluß der Bischofskonferenz, sich der Abschaffung der christlichen Sonntage und der Einführung der Poya-Tage nicht zu widersetzen, sondern vielmehr den Christen dieses Opfer im Sinne einer echten Verständigung nahezulegen, hat gute Früchte getragen. Weitblickende Christen, darunter auch zahlreiche Laien, hatten die Kirche auf die politische Revindikationsbewegung der Buddhisten vorbereitet, so daß der Verzicht auf die Gettohaltung nicht gänzlich überraschend verlangt

wurde. Heute geht mit der Reflektion über die buddhistische Erneuerungsbewegung eine sorgfältige Analyse der kulturellen Verankerung der Kirche auf Ceylon Hand in Hand. Dabei unterscheidet man zwar genau zwischen den nationalen Kulturelementen und der buddhistischen Lehre, aber auch gegenüber letzterer nimmt man katholischerseits eine recht positive Haltung ein. In der Zeitschrift „Quest, A Forum for Christian Reflection in Ceylon" finden sich zahlreiche Beiträge zu Themen wie buddhistische Philosophie (Februar 1967, S. 24ff.) oder über die Anpassung an die traditionellen Feste (Mai 1967, S. 106ff.). Endlos sind die Äußerungen in der katholischen Presse, auf Seminaren und Kongressen zum Beitrag der ceylonesischen Katholiken zum „nationalen Aufbau". In diesem Zusammenhang muß auf einige wichtige Aspekte verwiesen werden. Zunächst bestehen ethnisch-kulturelle Gegensätze zwischen Singhalesen (69 %) und Tamilen (11 %), und immer noch steht die Lösung der integrationsfeindlichen Situation an, daß die tamilischen Plantagenkulis des Hochlandes (12 %) staatenlos sind. Hinzu kommen Spannungen zwischen Buddhisten (65 %) und Christen, besonders Katholiken (7,5 %, gegenüber 1,5 % Evangelischen), die nicht primär religiöser Natur sind, sondern auf vorwiegend sozial-wirtschaftliche und kulturelle Gründe zurückzuführen sind. Vor allem die wirtschaftlichen Fragen sind ein Hauptproblem der „nationalen Entwicklung". Der durch die verbesserte medizinische Versorgung gesteigerte Bevölkerungszuwachs — nach dem Demographic Yearbook 1965 der Vereinten Nationen (New York 1966, S. 112) etwa 2,6 Prozent jährlich bei fast 11 Millionen Einwohnern im Jahre 1964 — wird nicht von einer gleichlaufenden ökonomischen Entwicklung begleitet. Damit hängt eng zusammen die Zerbröckelung des agrarisch-feudalen Systems zugunsten einer technisch-demokratischen Neustrukturierung. Letztere aber wird durch vereinseitigte, weltmarktorientierte Bewirtschaftung (vor allem Tee, Gummi und Produkte der Kokospalme sind die Ausfuhrerzeugnisse), durch eine überzüchtete humanistische Schulerziehung und die noch immer bestehende Kluft zwischen Gebildeten und breiter Volksmasse ernsthaft behindert. Schließlich bleibt die unstabile politische Lage, wenn auch die konservative United National Party sich gegenüber der vielschichtigen Opposition vorerst behaupten dürfte.

Katholische Standorte

Frau Bernardeen Silva, die im Februar dieses Jahres Ceylon auf dem Pax-Romana-Seminar in Hongkong vertrat, äußerte sich zu einigen dieser Fragen. Sie wies auf die Vor- und Nachteile hin, die sich aus dem hohen Prozentsatz an westlich gebildeten Katholiken und aus dem Mangel an kultureller Integration der katholischen Gemeinschaft ergeben. „Als Institution ist die Kirche auf Ceylon bewundernswert wegen ihrer Disziplin und Organisation und wegen ihrer guten Leistungen in den Bereichen Erziehung und Sozialarbeit. Sie wird aber zugleich wegen ihres Paternalismus kritisiert. Die Sozialarbeit bewertet man eher als Bekehrungsversuch denn als aufrichtigen Beitrag zum Aufbau des Landes." Die Kirche werde von den Nichtchristen als bürokratisch, konservativ und mit „kapitalistischen politischen Kräften" (vor allem mit der United National Party, der jetzigen Regierungspartei) verbündet angesehen. Sie erwecke mehr den Eindruck einer Interessengemeinschaft denn einer sozial integrierten Gruppe. Das „Image" der Kirche habe sich in den letzten Jahren zwar gewandelt, insbesondere durch die tolerante Haltung gegenüber den Buddhisten und die regional-kulturelle Anpassung des katholischen Kultes. Diese ziemlich überraschende Wendung werde aber von den Nichtchristen entweder als Taktik oder als Reaktion auf eine Zwangslage gewertet.

Ein Teil der Schwierigkeiten liegt gewiß am Tempo, mit dem die Entwicklung fortschreitet. In mancher Hinsicht wirkt sich die starke Institutionalisierung der katholischen Gemeinschaft als Hindernis aus. Eine weitere Ursache muß in der Tatsache gesehen werden, daß die intellektuelle Elite in ihrer Mehrheit von der breiten Masse isoliert ist, daß sie deshalb ihre Ideen kaum in der Praxis überprüfen kann. Es bleibt jedoch auch wahr, daß die Amtskirche im allgemeinen weder eine klare Führung bietet noch Möglichkeiten eines innerkirchlichen Dialogs — mit namhaften Ausnahmen — fördert.

Die gegenwärtige Entwicklung innerhalb der Kirche verläuft so rasch, daß Weltklerus und Ordensleute, die bereits durch die liturgische und katechetische Bewegung stark in Anspruch genommen sind (allein 1965 wurden auf Ceylon neun größere Seminare für Katechetik oder innerkirchliche Erneuerung mit über eintausend Teilnehmern durchgeführt), kaum Zeit für die eigentlichen theologischen Fragen und für eine dialogische Auseinandersetzung mit der „Welt" finden. Allerdings stellte Tissa Balasuriya OMI, der Rektor der katholischen Universität Aquinas in Colombo, Ende 1965 in einem Memorandum fest, daß sich die erfolgreiche liturgische und biblische Bewegung noch nicht in den großen katholischen Schulen durchgesetzt habe. Der Grund dafür sei darin zu sehen, daß zu viele Priester von Verwaltungsarbeiten absorbiert würden. Die theologische Erneuerung auf Ceylon zeige sich vielfach erst von einer negativen Seite: die Prediger seien in exegetischer Hinsicht so unsicher geworden, daß sie immer noch die biblische Verkündigung vernachlässigten. Darüber werde auch von intellektuellen Laien geklagt, die — für Asien eine Ausnahme — durchaus mit der modernen theologischen Literatur vertraut sind.

Die Synode von Kandy

Der junge Bischof von Kandy, Leo Nanayahara OSB, zeigte sich diesen Problemen gegenüber bisher am aufgeschlossensten. Er hat nach dem Konzil für sein Bistum eine Synode angeordnet. Auf der ersten Sitzung zeigte sich, wie groß einerseits die Gärung innerhalb der Kirche ist, andererseits aber auch, welche Kräfte ein echter Dialog freizulegen vermag. Es handelt sich nicht um eine Synode im kirchenrechtlichen Sinn, eher um ein „Konzil", wie es in den Niederlanden stattfindet. Auch die zahlreichen Laien besitzen Stimmrecht, allerdings ist dabei die Frage nach der Repräsentation der Laien sehr bald aufgetaucht und noch nicht gelöst. Die Tatsache, daß die Verhandlungen nur in englischer Sprache geführt wurden, weist darauf hin, daß die westlich erzogene Elite immer noch eine monopolartige Stellung innehat und das Pfarrleben beherrscht. Drei Strömungen wurden innerhalb der Synode deutlich. Die eine Gruppe war gekommen, um sich „belehren" zu lassen. Eine zweite, vorwiegend Priester, wollte ihre Probleme und ihre Kritik zur Sprache bringen. Die größte jedoch, die schließlich auf der Versammlung dominierte, sah es als ihre Aufgabe an, einen der spezifischen Lage der Diözese angepaßten

Pastoralplan zu entwerfen, der auch dem Konzil gerecht werde (vgl. den kritischen Bericht vom Rektor des nationalen Seminars in Kandy, Dalston Forbes OMI in „Quest", April 1967, S. 82ff.; für die Beschlüsse ebd., Februar 1967, S. 21ff.). In den Entschließungen wurde besonders der Pfarrei viel Aufmerksamkeit geschenkt. Man erhofft sich die Verlebendigung und Durchstrukturierung durch die Beteiligung aller Gläubigen. Die Gemeinde soll auf drei Ebenen aktiv werden: in der Sorge um die Ärmsten, in dem Bemühen um das geistliche Wohl aller und in der Mitarbeit in der sozial-wirtschaftlichen Entwicklung bei den Christen und Nichtchristen. In Kandy soll ein eigenes Zentrum für soziale und wirtschaftliche Entwicklung geschaffen werden. Die Liturgie will man dem Alltagsleben des Volkes näherbringen, indem man Gottesdienste für gewisse Stadtviertel oder in Privathäusern abzuhalten beabsichtigt. Besondere Behandlung fand auch die Frage nach der Integration der Plantagenkulis, die in den Bergen der Diözese arbeiten und weder rechtlich noch gesellschaftlich einen festen Platz einnehmen.

Das Nationale Konzil

Große Erwartungen stellte man in Ceylon an das Nationale Konzil, das für 1968 geplant ist (siehe dazu die Sondernummer von „Quest", Dezember 1966). Es kündigte sich recht verheißungsvoll an, und Priester und Laien wurden in die vorbereitenden Beratungen einbezogen. Das Programm zielt auf die konziliare Erneuerung der Kirche Ceylons, und das Nationale Konzil möchte in seiner Struktur das Volk Gottes exemplarisch darstellen. Das Mitspracherecht der Laien ist der Struktur des Zweiten Vatikanums entlehnt, und der Vorentwurf des thematischen Teils liegt in der Linie der Entwicklung, wie sie auf dem katechetischen Gebiet sichtbar wurde. Inzwischen aber wurden manche enttäuschte Stimmen laut. In einigen Diözesen läßt die Vorbereitung zu wünschen übrig, in anderen sind die Laien, die zu den Beratungen hinzugezogen wurden, nicht für die innerkirchlichen Hauptströmungen repräsentativ. In Colombo unterbreitete eine Oppositionsgruppe sorgfältig ausgearbeitete Gegenvorschläge, da sie sich mit dem Inhalt des dortigen Programms nicht einverstanden erklärte und von der dogmatischen Begründung, mit der die überbetonte kirchliche Autorität dargestellt worden war, nicht überzeugt werden konnte. Nach den Äußerungen dieser Opposition zu schließen, wäre ein Kompromiß nicht unmöglich gewesen, wenn nicht klerikale Bemühungen ein echtes Gespräch vereitelt hätten. Ferner wurde kritisiert, daß man mit einer dem Laien unverständlichen theologischen Terminologie die Probleme der Anpassung an ceylonesisches Denken und Empfinden angegangen sei und daß sich die dabei verwandten Kategorien nicht deckten.

Die kirchlichen Behörden und der Klerus der urbanisierten Erzdiözese Colombo kennen die Mentalität und die Nöte ihrer Gemeinden, und sie sind deshalb geneigt, mit Erneuerungen behutsam vorzugehen. Da sie sich auf die katholischen Schulen, das Kirchenvolk und die feste Tradition stützen, folgen sie auch einer Methode der Durchführung der Konzilsbestimmungen, die dieser Schicht entspricht. Jedoch wird von Intellektuellen, Arbeiterführern und auch von einem Teil des Klerus häufig darauf hingewiesen, daß das Bürgertum nicht für die ganze Kirche repräsentativ sei. Nun darf zwar eine kluge Pastoral des Bürgertums nicht unterschätzt werden, denn schließlich identifiziert sich die praktizierende Schicht weitgehend mit dieser Gruppe; aber es ist auch deutlich, daß der Kirche der Anschluß an die nationale Entwicklung erschwert wird, wenn sie sich vorwiegend auf den bürgerlichen Mittelstand stützt. Die unruhigen Elemente finden sich hier nicht. Die Spannungen haben dazu geführt, daß selbst einige Priester auf ihr Amt verzichteten, und in der katholischen Jugend ist es zu einer Krise gekommen, die zu öffentlichen Protesten führte.

Ursachen der Krise

Daß die Struktur der katholischen Gemeinschaft nicht der sich schnell entwickelnden Dynamik bei Laien, Ordensfrauen und vor allem jüngeren Priestern gewachsen ist, ist eine Ursache für die heutige Krise. Das vor allem deshalb, weil die Schlüsselstellungen häufig von Priestern besetzt sind, die einem kommunikativen Verfahren nicht immer förderlich sind. Eine tiefergehende Ursache ist jedoch darin zu sehen, daß Fragen wie Geburtenregelung, Sozialisierung, Dialog mit den Buddhisten und neuerdings auch die Entwicklungen in Exegese und Theologie überhaupt entweder totgeschwiegen oder vorentschieden werden, so daß, jedenfalls in der Sicht mancher Laien und Priester, ein echter Dialog in der Kirche nicht ermöglicht wird. Zur Verschärfung der Lage hat auch die Debatte um die katholischen Schulen beigetragen. Drei Punkte spielen dabei eine Rolle. Zunächst die Frage, ob es zu verantworten sei, die 39 katholischen Real-(Ober)schulen (auf Ceylon Colleges genannt) mit eigenen Mitteln weiterzuführen. Denn seit der Verstaatlichung der Volksschulen im Jahre 1960 müssen sich auch die privaten Realschulen, wenn sie weiter existieren wollen, auf eigene Mittel stützen. Während die christlichen Schulen Ceylons seit jeher das höchste Niveau in Unterricht und Erziehung erreichten, so daß auch reiche Nichtchristen ihre Kinder vorzugsweise dort erziehen ließen, ist auch die Aufnahme von Nichtchristen seit dem Nationalisierungsgesetz verboten. Gleichzeitig konnte jedoch auch das Niveau an den Staatsschulen verbessert werden, so daß der Abstand nicht mehr so auffällig ist.

Wie in den meisten Entwicklungsländern stellt sich auch für die katholischen Privatschulen Ceylons das Problem, daß man den Kindern der vermögenden Schicht zwangsläufig einen Vorrang einräumt, da nur diese die erforderlichen Beiträge aufzubringen vermögen. Damit wird die Berechtigung des katholischen Schulsystems sehr in Frage gestellt. Die Diskussion in der katholischen Presse des Landes befaßte sich jedoch auch mit der grundsätzlichen Frage, ob katholische Schulen unerläßlich seien, um eine katholische Erziehung zu gewährleisten. Die Aussagen des Zweiten Vatikanums zu dieser Frage wurden sowohl von den Befürwortern des bisherigen Schulsystems (vgl. „The Catholic Messenger", 6. 8. 66) als auch den Gegnern (vgl. „Times of Ceylon", 26. 7. 66) für sich in Anspruch genommen. In die Debatte wurden zwangsläufig auch die politischen Aspekte einbezogen, z. B. die Frage nach der Rolle, den die katholische Schule am nationalen Aufbau zu spielen gedenkt, oder bezüglich der erforderlichen Subventionen von staatlicher Seite. Gewiß ist die heutige Regierung der katholischen Kirche nicht abgeneigt. Trotzdem darf mit einer direkten finanziellen Unterstützung nicht gerechnet werden, da sich die Regierung selbst gefährden würde, denn die buddhistische

Kritik ist noch immer heftig gegen jede Bevorzugung der Christen gerichtet.

Verhältnis zwischen Katholiken und Buddhisten

Die Beziehungen zwischen Buddhisten und Katholiken haben sich seit den Zusammenstößen unter den Regierungen Bandaranaike sichtlich gebessert. Bei vielen Gelegenheiten werden buddhistische Mönche zu katholischen Veranstaltungen eingeladen und interkonfessionelle Aktionen sind zahlreich. Auch auf höchster Ebene besteht heute ein herzliches Verhältnis unter den Amtsträgern. Dennoch herrscht bei vielen Buddhisten eine abwartende Einstellung, da man in der katholischen Institution noch vorwiegend ein Machtinstrument erkennt. Bedauerlicherweise werden Anlässe von seiten der Katholiken nicht immer vermieden, die Ressentiments der Buddhisten gegenüber der festgefügten und vom Ausland unterstützten Minorität erwecken können.
Wie ungewohnt das erforderliche dialogische Miteinander noch ist, wurde deutlich, als vor einiger Zeit der Präsident des Hohen Gerichtshofes (Chief Justice), ein Katholik, einen amtlichen Antrittsbesuch beim „Abt" der buddhistischen Mönche in Kandy machte. Dabei legte er eine Schale mit Blumenblättern vor die Buddhastatue. Die Empörung über diesen „Götzendienst" war beim Kirchenvolk größer als beim Klerus. Letzterer stellte sich sogar teilweise hinter die unverstandene Haltung, mit der Begründung, der Buddhismus sei keine eigentliche Religion und die Kirche habe auch den chinesischen Konfuziuskult und den Kaiserkult in Japan gebilligt. Dagegen erscheint einer großen Zahl von Katholiken die gewandelte Einstellung dem Buddhismus gegenüber als Bruch in der kirchlichen Tradition, da bislang solche Akte streng verboten waren. Damit verbunden ist aber auch das unangenehme Gefühl, eine Erneuerung des Buddhismus müsse die Position der Buddhisten im gesellschaftlichen und politischen Bereich aufwerten, was wiederum nur auf Kosten der katholischen Position möglich wäre. Auf beiden Seiten ist solches konfessionelles Gruppendenken noch sehr stark.
Obwohl die buddhistischen Mönche viel zur Emanzipierung der ceylonesischen Buddhisten beigetragen haben, wird ihnen von den qualifizierten buddhistischen Laien immer mehr die Zuständigkeit auf politischem und gesellschaftlichem Gebiet abgesprochen. Zwar studieren heute zahlreiche Mönche an den beiden vom Staat anerkannten und subventionierten Universitäten, aber ihr Einsatz im weltlichen Bereich könnte in Zukunft zu Spannungen führen, wie sie jetzt in der katholischen Gemeinschaft auftreten. Ein Beispiel für das Eingreifen der Mönche in politische Angelegenheiten gibt die Frage nach der Zulassung der Koedukation in den Realschulen, die führende buddhistische Mönche bezeichnenderweise mit denselben pädagogischen Argumenten ablehnen, wie es früher in katholischen Kreisen der Fall war (vgl. „Ceylon News", 2. 3. 67). Ausgesprochene Kritik wird an den Bestrebungen von Mönchen geübt, die die Poya-Tage zu ausschließlich religiösen Tagen stempeln möchten, an denen man sich dem Tempelbesuch und der Meditation widmen soll, an denen aber Kinos, Bars und Clubs geschlossen bleiben sollen (vgl. „Informations Catholiques Internationales", 15. 2. 67). Deshalb werden immer mehr Stimmen laut, die von den Mönchen verlangen, Buddhas Lehre vorzuleben, sich aber der Politik zu enthalten.

Dialog als theologische Methode

Seit Bestehen der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" zwischen dem Sekretariat für die Einheit und dem Weltrat der Kirchen steht auf deren Beratungsprogramm die Frage, was ist der ökumenische Dialog (vgl. u. a. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 195 und 322 f.). Besonders Pfarrer Lukas Vischer von der Kommission „Faith and Order" urgierte das Thema, um klarzustellen, ob und wieweit der Dialog eine aussichtsvolle Form der Gemeinschaft noch getrennter Kirchen ist, aber eine gemeinsame Antwort ist noch nicht gefunden. Die Frage wurde auch durch die Enzyklika Papst Pauls VI. *Ecclesiam suam* akut, weil hier die verschiedenen Weisen des Dialogs zwar aufgeführt werden (III. Teil „Der Dialog der Kirche", vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 576 ff.), aber mit der Intention, über den „Heilsdialog Gottes" mit der Menschheit dem Lehramt die autoritative Verkündigung zu reservieren, so daß das Gespräch „eine Kunst geistiger Mitteilung" des Apostolats ist, so wie Christus etwa ein Gespräch anknüpfte, um Offenbarungsaussagen zu machen (z. B. Joh. 4). Den Vertretern der Ökumenischen Bewegung schwebt dagegen eher die sokratische Form des Dialogs vor, durch methodisches Fragen zur Anamnesis, zur Wiederbesinnung auf die den Partnern je eigene gemeinsame Wahrheit und Einsicht zu führen. Darüber wurde nach Abschluß der nachstehend berichteten Tagung ein „Arbeitspaper" der Gemeinsamen Arbeitsgruppe Genf–Rom in „The Ecumenical Review" (Oktober 1967, S. 469 bis 473) veröffentlicht, dessen Grundgedanken wir am Schluß wiedergeben.

Eine Veranstaltung in Straßburg

Anläßlich des 450. Reformationsjubiläums hatte das Ökumenische Institut des Lutherischen Weltbundes in Straßburg 40 Theologen verschiedener Konfessionen aus 14 Ländern zu einem fünftägigen Kolloquium über den „Dialog als theologische Methode" vereinigt. Referenten waren die Professoren Joh. Aagaard aus Aarhus, Dänemark; Carl E. Braaten, Chikago; Oscar Cullmann, Basel; Per-Erik Persson aus Lund, Schweden, sämtlich Lutheraner; sodann der Anglikaner J. G. Davies, Birmingham, der Kalvinist Georges Gusdorf, Straßburg, und die römischen Katholiken Heinrich Fries, München, M.-J. Le Guillou OP, Paris, und E. Schillebeeckx OP, Nijmegen. Der Direktor des Instituts, Vilmos Vajta, nahm das zu findende Ergebnis versuchsweise voraus, als er einleitend zur Begrüßung sagte: „Wo wir im Wissen um das, was eint, dem anderen das Zeugnis des eigenen Glaubens nicht schuldig bleiben, finden wir im gemeinsamen Hören die Antwort auf die von der Welt her auf die Christenheit zukommenden Fragen."
Die Ansichten der Referenten waren sehr verschieden gelagert, und der Bericht mit den Kurzfassungen ihrer Referate (LWB-Information, 20. 10. 67) stellt sie lediglich nebeneinander, ohne ein Ergebnis mitzuteilen. Ein Überblick läßt aber die Möglichkeit einer methodischen Klärung erkennen.
Freie Partnerschaft in der Treue zur eigenen Berufung ist, wie Fries erklärte, eine der selbstverständlichen Voraussetzungen, aber sie ist mehr formaler Art. Anregend, doch problematisch war der Vorschlag von Gusdorf, den Dialog anthropologisch zu erklären, indem die beiden [es sind aber viele] Partner des Gesprächs „sich gegenseitig

als Träger einer Wahrheit anerkennen und sich zugleich um einen nicht von vornherein festgelegten Konsensus bemühen". Hier fiel auch der Name Sokrates. Dieser Dialog mache dem bisherigen Triumphalismus sämtlicher Orthodoxien ein Ende. Er entspreche aber auch der ontologischen Struktur des Menschen, der sich nicht ich-bezogen wie bei Descartes vorfindet, sondern sich immer vom Du, vom Anderen her verstehen müsse (M. Buber). Er entspreche schließlich der Ontologie der Wahrheit, die — wie Gott selbst — nach den Definitionen der Väter eine coincidentia oppositorum sei und nur als symphonischer Zusammenklang erscheine.

Anders lautete der Rat von Persson, der das lutherische sola scriptura als hermeneutisches Prinzip reflektierte. Er stellt fest, daß heute weithin ein biblisch-exegetischer Konsensus bestehe, daß er aber „faktisch für die dogmatischen Aussagen in den getrennten kirchlichen Traditionen bedeutungslos geblieben" sei. Vom Gesichtspunkt des Dialogs „ist das systematisch-theologische Feld geradezu ein unterentwickeltes Land". Er kritisierte die „konfessionelle Einäugigkeit" und forderte, darin *Ecclesiam suam* nahekommend, daß die Gesprächspartner „gemeinsam auf die uns über die Urtradition erreichende Stimme des dritten Partners, Gott, hören" müssen, wobei er auch die Frage einer notwendigen „Übersetzung" des Evangeliums aufrollte.

Aagard trug auf andere Weise zur Ernüchterung bei, um angesichts der „Dialogitis" unserer Zeit den Begriff Dialog zu entmythologisieren. Er unterschied den intermenschlichen Dialog zwischen Christen und Marxisten, den interreligiösen Dialog, der sich unter dem Zeichen des Bundes zu einem jüdisch-christlichen zuspitzen könne, und den interkonfessionellen christlichen Dialog, der sowohl die Klärung der Wahrheit wie die Bereitschaft zur Erneuerung fördern will. Aber der Dialog als solcher habe noch nie zur Einheit geführt, wie das Missionsdokument von Kandy behaupte (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 217 f.), sondern das Zeugnis des Evangeliums durch den Heiligen Geist.

Der Beitrag des Anglikaners Davies ging darauf aus, „weniger in dogmatischen Aussagen als in christusähnlicher Existenz für den anderen" den Weg des Gesprächs zu versuchen. Die Menschwerdung Christi verlange eben Dialog, und zwar einen grundsätzlich offenen Dialog. „Wo immer die Kirche sich dem Dialog versagt, verkündigt sie bestenfalls einen ‚toten Gott', der nicht mehr in die Geschichte der Menschheit eingreift."

Kein verkappter Monolog

Le Guillou OP ging von den missionarischen Perspektiven des Ökumenismusdekretes aus und meinte, wenn die Sakramentalität der Kirche in den Vordergrund trete, so fänden die „vom Heiligen Geist in den (getrennten) Gemeinschaften gewirkten bedeutenden Elemente oder Güter", wenn sie auch „rechtens" (wie Papst Paul VI. dem Dekret, Abschnitt 3 hinzugefügt hatte) zu der einzigen Kirche Christi gehören, in neuer Weise Anerkennung, wie man z. B. an der Formulierungsänderung der Kirchenkonstitution (I, 8) ersehe, wonach „die einzige Kirche Christi" nur in der verfaßten römischen Kirche „ihre konkrete Existenzform hat" (subsistit für est). Wenn die kirchlichen Gemeinschaften so am Mysterium der Kirche teilhaben, seien sie auch des Mysteriums ihrer Mission teilhaftig, „vermitteln sie doch in Wort und Sakrament eine neue, wenn auch extra ecclesiam fragmentarische Gegenwart des Herrn". Diese ziemlich konzilsorthodoxen Ausführungen zielten immerhin auf die faktische Zusammenarbeit der katholischen Pariser Mission mit dem Weltmissionsrat, die auch eine gemeinsame Ausbildung der Missionare intendiert.

Auch Schillebeeckx stellte den Dialog auf die Begegnung mit der Welt ab. Die Zeit sei vorbei, da sich die Kirche als „Großgrundbesitzerin" der Wahrheit gebärden könnte. Die verfaßte Kirche nehme heute auf Grund eines neuen Welt- und Selbstverständnisses das in ihrer Mitte immer schon prophetisch aufbrechende Anliegen des Dialogs bewußt auf. Sie bezeichnet sich selbst als „ein Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und fordert" (*Gaudium et spes*, 92), und als Ursakrament der mitmenschlichen Kommunikation. Ihr Ausschließlichkeitsanspruch, der auf der Verheißung Christi und nicht auf eigenem Machtverlangen beruht, stehe einem offenen Dialog mit der Welt nicht im Wege, weil sie sich selbst mit dieser auf dem Wege weiß. „Sie kann diese von der Welt auf sie zukommende Fremdprophetie nicht überhören, geschweige denn sich als Ecclesia docens über einen mundus discens erheben, zumal da sie Ecclesia semper reformanda sei und sie dies heute auch wisse. Darum gehe es nicht an, daß die katholische Theologie einen „verkappten Monolog" mit den anderen Christen in der Form eines Dialogs führe.

Anregungen der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe"

Bischof Jan Willebrands hatte auf seiner Reise nach Lund zum Jubiläum des Lutherischen Weltbundes an diesem Kolloquium teilgenommen, und was er in Lund sagte (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 566), dürfte ein Niederschlag der Straßburger Gespräche sein: nämlich jene „Interimssituation, bis wir uns selber in der Wahrheit des Evangeliums gefunden haben". Aber welche hermeneutische Methode wird diese Wahrheit eindeutig ermitteln? (Vgl. dazu „Das hermeneutische Problem im Ökumenismus", ds. Heft, S. 25.)

Sicher ist der echte Dialog dazu ein erster Weg, um „eine angemessenere Schau von der Weltsendung der Kirche zu suchen", wie die Leitgrundsätze des Dialog-Dokuments der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" Vatikansekretariat–Weltkirchenrat einleitend erklären. Sie beschreiben zunächst das Wesen des Dialogs. Er sei nicht nur Gespräch, sondern primär „ein Weg des Zusammenseins in Liebe", wobei sich langsam ein Wandel und neue Einsichten anbahnen, die eine wesentliche Atmosphäre für eine gemeinsame Bezeugung des Glaubens darstellen. Es geht um ein „Wachsen in der Koinonia", aus welcher die Kraft zur Zusammenarbeit entspringt, um das gemeinsam zu tun, was die Kirchen nicht notwendig getrennt tun müssen. Das gemeinsame Zeugnis vor der Welt ist Gehorsam gegenüber dem Willen des Herrn.

Der Dialog geht aus von den Glaubensverschiedenheiten, aber „unser gemeinsamer Bezugspunkt ist die Offenbarung, wie sie im Zeugnis der Heiligen Schrift ausgedrückt ist". Das Wort Gottes ist gemeinsam zu hören und auf Jesus Christus als Mitte zu achten. Es wird hingewiesen auf das Dokument der 3. Vollversammlung des Weltrats der Kirchen von Neu-Delhi 1961 über „Die Einheit, die wir suchen", aber merkwürdigerweise wird nicht das hermeneutische Problem angesprochen, das heute den Weltrat wie die römisch-katholische Hierarchie

beunruhigt. Es wird, wie es im Arbeitspaper von Faith and Order heißt, das Stadium der biblischen Theologie bei der Gründung des Weltrates der Kirchen 1948 vorausgesetzt, als eine gemeinsame Offenbarungstradition noch als selbstverständlich angenommen wurde. Dies zeigt, daß die „Gemeinsame Arbeitsgruppe" nicht so rasch voranschreiten kann wie die unabhängigere Arbeit von Faith and Order.

Der Dialog findet in der Regel zwischen den Kirchen bzw. ihren repräsentativen Delegierten statt. Sie sind in dem auf Erneuerung der Kirche gerichteten Gespräch Subjekt. Soweit der Dialog von Theologengruppen pionierhaft geführt wird, sei es erforderlich, daß seine Ergebnisse von der ganzen Kirche geteilt werden. Man schätzt die Pioniere, aber man will die Ganzheit kirchlicher Einigung. Es wird daran erinnert, daß die Teilnehmer am Dialog nicht nur die Stimme der Kirche zur Geltung bringen, sondern auch die Anliegen der Welt, in der sie ihren Beruf haben. Dieser Gesichtspunkt entspricht der Zielsetzung des Konzils wie des Weltrates der Kirchen: die Welt gehört in den Dialog hinein. Es wird von den verschiedenen Typen des Dialogs gehandelt, je nachdem, auf welcher regionalen, interkonfessionellen oder überregionalen Ebene er geführt wird. Immer ist er multilateral, aber man will keine Zerstreuung.

Wichtig ist Abschnitt 4 über die Dialogthemen. Er ist realistisch gefaßt. Alles könne zum Thema werden. Großer Wert wird darauf gelegt, die geschichtlichen Situationen der jeweiligen Lehrausbildung zu erkennen, ein sich immer mehr durchsetzendes hermeneutisches Prinzip, das zu neuen Ergebnissen führen wird. Im sittlichen Bereich müsse der Entwicklung der Wissenschaften Rechnung getragen werden. Gemeinsame Forschung erfordere die Zusammenarbeit für Frieden und Gerechtigkeit.

Bei den theologischen Themen sei es nicht möglich, eine Liste aufzustellen, man könne nur hinweisen, wo sie stecken: bei den von jeher vom Weltrat der Kirchen studierten Fragen, geistliches Amt, die Autorität in der Kirche, wie die Einheit der universalen Kirche sichtbar gemacht werden kann. Diese Fragen müßten in gegenseitiger Information angegangen werden, um sich besser zu verstehen.

Dann müsse man eine Reihenfolge nach der Wichtigkeit finden. Man könne kaum sinnvoll über Mariologie reden, wenn nicht zuvor über die Christologie Klarheit besteht, auch über die Hermeneutik, die hier kurz anklingt. Da Christus die Mitte aller Dinge ist, werde man immer zur Christologie zurückkehren, um hier eine Frage auf ihre Wurzeln zu prüfen.

Die Geschichtlichkeit der Lehraussagen

Die restlichen Abschnitte behandeln mehr formale Fragen über die rechte Atmosphäre eines Dialogs, wozu auch die Loyalität zur eigenen Kirche gehöre und die Vermeidung der Tendenz zum Monolog. Was die konkrete Praxis des Dialogs angeht, wird erklärt, man müsse davon ausgehen, daß man mit den Lehrverschiedenheiten fertig werde, wenn man Geduld wahre und sich Zeit lasse. Alle Ideen reifen langsam. Wieder wird daran erinnert, man solle Kontroverspunkte in ihre geschichtliche Perspektive stellen. Überhaupt scheint neben der hohen Bedeutung, die der rechten Spiritualität zugeschrieben wird, die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Lehren als die geeignete Sicht zur Lösung von Kontroversfragen angesehen zu werden. Es fehlt in dem Dokument der Hinweis auf ein autoritäres Lehramt oder eine normierende Tradition. Insofern wurde eine gewisse Zwielichtigkeit in der Darlegung des Heilsdialogs in der Enzyklika *Ecclesiam suam* ausgeklammert. Es ist schwer zu beurteilen, was das konkret besagen wird, wenn man das Dokument etwa in Beziehung setzt zum Bericht der Kommission der Bischofssynode für Glaubensfragen (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 574 f.).

Der Nahost-Krieg und die christlich-jüdischen Beziehungen

Das Verhalten der christlichen Kirchen und Organe während des Israelkrieges und mehr noch während der Wochen, die diesem Krieg vorausgegangen sind, hat die jüdisch-christlichen Beziehungen in den Vereinigten Staaten und auch in Frankreich auf eine harte Probe gestellt. Die Beziehungen zwischen den jüdischen Gruppen und den christlichen Kirchen in den USA hatten sich in den letzten Jahren, nicht zuletzt unter dem Eindruck des Zweiten Vatikanischen Konzils, gut entwickelt, obgleich es auf jüdischer Seite besonders in orthodoxen Kreisen auch eine entschiedene Ablehnung jeder Beziehung zu den Kirchen gab, welche über praktische Fragen im Zusammenleben der Konfessionen hinausging. Es kam zu einer aktiven Zusammenarbeit in der Bürgerrechtsbewegung und in der Ablehnung des Vietnamkrieges. Eine Wende trat ein, als im Mai 1967 Ahmed Schukeiri, der Führer der palästinensischen Befreiungsfront und auch Nasser offen aussprachen, daß die arabischen Staaten nicht nur zum Krieg gegen Israel, sondern zur Ausrottung der jüdischen Bevölkerung in diesem Land entschlossen seien. Diese Drohung war zwar in keiner Weise neu — man konnte sie jahrelang in der arabischen Presse lesen —, sie gewann aber nach der Sperrung der Meerenge von Tiran und dem Abzug der UN-Truppen aus dem Gazastreifen, d. h. nach der offensichtlichen Vorbereitung zu einem Krieg, neue Aktualität. Als sich die Vertreter der jüdischen Gruppen in den USA an die Kirchen wandten und diese um eine moralische (und d. h. auch eine politische) Stellungnahme angesichts dieser Bedrohung baten, fanden sie bei zahllosen individuellen Katholiken und Protestanten Sympathie und Unterstützung, stießen aber bei den offiziellen Institutionen auf taube Ohren. Soweit die Kirchen als organisierte Gruppen nicht rund heraus eine proarabische Haltung eingenommen hatten, hüllten sie sich in Schweigen. Der Wunsch der Kirchen, zwischen der physischen Bedrohung des Staates Israel und der Bedrohung der Juden schlechthin zu unterscheiden, wurde aber als ein Zeichen der Feigheit oder als verkappte Judenfeindschaft verstanden.

Israel im Selbstverständnis des Judentums

In dem durchaus gegenseitigen Wunsch nach Verständigung ist es auf beiden Seiten zu gravierenden Mißverständnissen gekommen, nicht zuletzt deshalb, weil man den Problemen, bei denen eine Übereinstimmung fraglich oder unwahrscheinlich erschien, aus dem Weg ging. Solange das Gespräch zwischen zwei „Religionsgemeinschaften" geführt wurde, konnte es sich auf religiöse Fragen und auf die Fragen, die religiöse Minderheiten betreffen,

also auf die Fragen gegenseitiger Duldung und Anerkennung beschränken. Man hat auf christlicher Seite kaum hinreichend beachtet und hat es so wohl auch nicht wahrhaben wollen, daß sich das Judentum nicht nur auf Grund einer geschichtlichen Entwicklung, sondern nach eigenem Selbstverständnis als Glaubensvolk konstituiert, und zwar so, daß Volkstum und Glaubensgemeinschaft nicht voneinander getrennt werden. Dabei gibt es auch ganz eindeutige territoriale Bindungen an das Land Israel. Wenn auch die Volkskonstitution und die Faktizität der territorialen Bindung durch den Zwang des Exils aufgehoben und eher zu einer eschatologischen Erwartung geworden sind, so existieren sie doch fort. Ein Blick ins jüdische Gebetbuch zeigt, daß man täglich um die Wiederherstellung Israels als Volk und um die Wiederherstellung des Landes Israel betet. Die Eschatologisierung ist zwar für manche Gruppen im Judentum definitiv geworden, so daß jene zwischen einem jüdischen Staatswesen und einem Glaubensvolk differenzieren können (und es ist in der Tat auch so, daß die Mehrzahl der Juden auch heute keine Zionisten sind und sich dem Staat Israel nicht verpflichtet fühlen), aber diese Differenzierung führte niemals dahin, daß die Einheit des Volkskörpers aufgehoben und in eine Vielzahl nationaler Gemeinschaften gleicher Konfession aufgespalten wurde. Es hat in den letzten 150 Jahren nicht an Versuchen zur Konfessionalisierung des Judentums gefehlt, alle diese Bewegungen sind aber letztlich dem Antisemitismus zum Opfer gefallen, der die Juden zu einer gesamtjüdischen Solidarität zurückgezwungen hat. Der größte Teil der in der Diaspora lebenden Juden fühlt sich durchaus als Bürger der Staaten, in denen sie leben. Die wenigsten amerikanischen Juden wünschen die Vereinigten Staaten zu verlassen. Aber diejenigen Juden, die die Existenz eines jüdischen Volkes, und sei es auch nur als Glaubensvolk, wirklich verneinen, sind heute eine kleine Minderheit.

Ein Jude kann sich heute sehr wohl vom Staat Israel als einer staatlichen Institution distanzieren, er kann auf die scheinbar nationale und territoriale Komponente im jüdischen Volkstum verzichten, aber er kann sich nicht gut von der Tatsache distanzieren, daß in Israel zwei Millionen Juden leben, die wie er selbst vor allem anderen Juden sind. Diese Tatsache bindet sogar den antizionistischen Juden an Israel.

Nur wenig verdeckte Enttäuschung

Um die Schockwirkung zu verstehen, die das Schweigen der christlichen Kirchen bei den Juden hervorrief, muß man sich in die psychische Situation der Juden während der Wochen vor dem Ausbruch des Krieges am 6. Juni versetzen. Die wenigsten Juden außerhalb Israels waren über die militärische Stärke Israels informiert, der Ausgang des bevorstehenden Krieges schien mehr als ungewiß. Dagegen bestand kein Zweifel daran, daß dieser Krieg keine gewöhnliche militärische Auseinandersetzung sein würde. Es ging für die Juden in der Diaspora (und das gilt auch für die meisten der Juden in Israel) nicht um die Blockade der Meerenge von Tiran. Die Araber hatten einen Vernichtungskrieg gegen Israel angekündigt und waren zur physischen Ausrottung der israelischen Juden entschlossen. Für die Juden ist eine solche Drohung durchaus konkret; sie wissen sehr wohl, daß so etwas möglich ist, da doch solches vor nicht allzulanger Zeit geschehen konnte. Man hatte die berechtigte Hoffnung gehabt, daß im Falle einer neuen Bedrohung gerade die Kirchen nicht schweigen würden. In der Tat zeigte sich dann, daß die Kirchen vor dem Krieg eben aus einer sich selbst auferlegten Neutralität oder aus Ablehnung des Staates Israel schwiegen. Die amerikanischen Juden hatten von den Kirchen nicht eine politische Kundgebung zu Gunsten des Staates Israel erwartet — zweifellos hätte man diese begrüßt —, aber eine entschiedene Stellungnahme gegen die von den arabischen Staaten ausgesprochene Absicht, die in Israel lebenden Juden zu vernichten. Es ist offenbar diese Differenzierung, die so schwer gefallen ist. Aber kaum weniger Zweifel als das Schweigen der Kirchen vor dem Krieg erweckte das Sprechen der Kirchen während und nach dem Krieg, die plötzlich ihre (wie es sich herausstellte, unberechtigte) Sorge um die Heiligen Stätten aussprachen und (die wohl berechtigtere) um die arabischen Flüchtlinge. Die wieder aufgerollte Jerusalemfrage hatte zudem einen durchaus negativen Aspekt erhalten: Die Kirchen haben die muslimische Hoheit über die Heiligen Stätten in Palästina durchaus akzeptiert, sie hatten auch zu der Tatsache, daß den Juden der Zugang zur Klagemauer verweigert wurde, niemals Stellung genommen und fanden erst die israelische Besetzung Jerusalems als (neuen?) Anlaß, um für den Schutz der Heiligen Stätten tätig zu werden (vgl. z. B. „La Terre Retrouvée", Paris, 15. 10. 67).

Der Sieg der israelischen Armee hat die Enttäuschung gerade der Juden, die sich um eine christlich-jüdische Verständigung bemüht haben, nur notdürftig verdeckt. Die Tatsache, daß eine Intervention schließlich nicht nötig gewesen war und auch nur bedingt von Nutzen gewesen wäre, kann das Gefühl, daß man wieder im Stich gelassen wurde, kaum beseitigen. Dagegen haben jene, die diesem Gespräch auf Grund geschichtlicher Erfahrung mißtraut haben, eine neue Bestätigung erhalten.

Wenn diese Enttäuschung zu einer neuen Einsicht führte, dann zu der, daß man zu sehr den Weg des geringsten Widerstandes gegangen war. Recht klar sagte dies Rabbiner Marc A. Tannenbaum, der Direktor für interreligiöse Angelegenheiten des American Jewish Committee: Die Ereignisse, die Reaktion der Kirchen auf die Gefährdung Israels in den Tagen, da die jüdische Gemeinschaft (dort) mit Ausrottung bedroht war, „enthüllt, daß Christen und Juden immer noch durch einen Abgrund von mangelnder gegenseitiger Kenntnis und Verständnis getrennt sind... In zukünftigen interkonfessionellen Gesprächen werden die Christen die tiefe geschichtliche religiöse und liturgische Bedeutung des Landes Israel und Jerusalems für das Judentum verstehen müssen" (zit. nach „Jerusalem Post Weekly", 11. 9. 67).

Antisemitismus und Antizionismus

Die Haltung vieler christlicher Gruppen wird durch die Differenzierung von Antisemitismus und Antizionismus bestimmt. Selbst die verantwortlichen unter den arabischen Christen würden es heute ablehnen, als „antisemitisch" oder als „antijüdisch" zu gelten (sie waren es aus tiefster Überzeugung vor noch nicht allzulanger Zeit). Sie sind jedoch gegen den jüdischen Staat in Palästina. In gleicher Weise sind heute viele christliche Gruppen gegen jede religiöse oder rassische Diskriminierung der Juden (auch das Konzil hat hier schon einiges gewirkt), sie sind jedoch gegen die Errichtung des jüdischen Staates in Palästina, der ohne religiöse Bedeutung sei und zudem ein

Unrecht an der arabischen Bevölkerung des Landes darstelle. Man ist gewillt, die Juden als Individuen und sogar auch eine jüdische Religionsgemeinschaft voll zu akzeptieren, lehnt aber die national-territoriale Rekonstitution des Judentums ab, einmal weil die Juden kein Volk seien, oder weil man zwischen Volk und Staat Israel differenziert, und dann, weil einem anderen Volk dadurch Unrecht geschieht.

Es wäre zweifellos falsch, Antizionismus und Antisemitismus miteinander zu identifizieren, es gibt auch jüdische Antizionisten, denen niemand Antisemitismus nachsagen wird. Aber es darf auf der anderen Seite wohl nicht übersehen werden, daß ein gut Teil des heute nicht mehr salonfähigen Antisemitismus sich auch hinter antizionistischen Tendenzen verbirgt. Gewichtiger ist jedoch, daß es heute diesen Staat gibt, seine Bevölkerung jüdisch ist und die Alternative zu diesem Staat der Untergang wenigstens eines Teiles seiner jüdischen Bevölkerung wäre. Der Staat ist nicht zuletzt Folge des Antisemitismus. Es wäre falsch, diesen Staat mit dem Judentum zu identifizieren, aber man muß wohl auch davon ausgehen, daß er ein Teil, und zwar ein durchaus legitimer Teil des Judentums ist. Jedenfalls verstehen ihn heute fast alle Juden so.

Die Haltung der arabischen Christen

Für viele und gerade für die bedeutendsten Kirchen ist sicherlich die Rücksicht auf die arabischen Gläubigen von entscheidender Bedeutung gewesen. Man befürchtete zweifellos zu Recht, daß jede Stellungnahme im arabisch-israelischen Konflikt zu Repressalien für die Kirchen im Orient führen müßte. Die Auseinandersetzung über das Judenschema (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 125 ff. und S. 718 f.) sind Zeugnis genug dafür, daß die arabischen Christen unter einem ständigen Druck leben und auch in Angst — die sie nach außen hin nicht zeigen dürfen. Dabei haben die arabischen Christen sicher keine Sympathie für den jüdischen Staat.

Man muß die Sympathiekundgebungen der arabischen Christen, zu denen es anläßlich des letzten Krieges gekommen ist, auf diesem Hintergrund sehen. Sie sind sicherlich nicht erpreßt, vielleicht nicht einmal nahegelegt und bis zu einem gewissen Grade sogar ehrlich gemeint. Aber es ist eben so, daß heute keine Minderheit im arabischen Raum von solchen Kundgebungen absehen kann.

Dabei stehen solche Kundgebungen in einem direkten Verhältnis zur Bedeutung der Gemeinden und ihrer materiellen Widerstandsfähigkeit. So erklärt z. B. der inzwischen verstorbene griechisch-katholische Patriarch von Antiochien, Maximos IV. Saigh, in einem sehr maßvollen Telegramm an den syrischen Staatspräsidenten am 29. Mai 1967: „Wir fordern alle unsere Söhne auf, mit uns eine einzige Reihe zu bilden, um Ihre feste und gerechte Haltung gegenüber der Sache Palästinas und für die Befreiung der ungerecht geraubten arabischen Heimat zu unterstützen“ (Bulletin de Presse des griechisch-melkitischen Patriarchats von Antiochien v. 25. 7. 67). Die koptischen und evangelischen Christen in Ägypten überschlugen sich dagegen in Ergebenheitsadressen an Nasser. Dr. Ibrahim Said, der Pastor der einflußreichsten evangelischen Gemeinde in Kairo, forderte von seinen Gläubigen absolute Einsatzbereitschaft für Nasser, den „Führer in dem von Gott gewollten heiligen Krieg“ (epd, 29. 8. 67). Einige der kirchlichen Würdenträger scheinen so weit und noch weiter als die muslimischen Würdenträger gegangen zu sein, so daß es zu Spannungen innerhalb der Kirchen in Ägypten gekommen sein soll. Man kann diese Adressen jedoch nur dann würdigen, wenn man weiß, wieviele Christen (und Juden und orthodoxe Muslimen) während des Krieges in den ägyptischen Konzentrationslagern solche Sprüche aufsagen mußten.

Ein Wendepunkt?

Dennoch haben diese Vorgänge diejenigen jüdischen Kreise, die in irgendeiner Hinsicht am interkonfessionellen Gespräch beteiligt sind, sehr nachdenklich gemacht. Es hat auch nicht an vereinzelten negativen Reaktionen gefehlt. Alles in allem kann man aber feststellen, daß eher ein Wendepunkt erreicht wurde: Man beginnt die gegenwärtigen Grenzen der gegenseitigen Beziehungen klarer zu sehen und ist entschlossen, heute auch jene Fragen auszusprechen, die man bisher unterdrückt hat.

Die jüdischen Gesprächspartner sind zwar kritischer geworden, aber sie übersehen doch keineswegs, daß es positive und anzuerkennende Fortschritte gegeben hat. Ein recht gutes Zeichen für den Stand der Dinge ist z. B. die Resolution, die auf der Versammlung des *International Council*, der (sehr bedeutenden) *Benai-Brith League* in Caracas, am 26. September 1967, einstimmig angenommen wurde. In dieser Resolution werden die katholischen und evangelischen Initiativen zur Verbesserung der jüdisch-christlichen Beziehungen begrüßt und im besonderen die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Bemühungen Papst Johannes' XXIII. gewürdigt. Die Resolution zeigt dann aber schon die weitere und notwendige Entwicklung auf: Diese lobenswerten Initiativen der evangelischen und katholischen Kirche müßten nun in den Gemeinden in die Praxis umgesetzt werden, und „der Dialog sollte nun weiter geführt werden von dem erprobenden Austausch (von Gedanken) und allgemeinen Bekenntnissen für Zusammenarbeit zur Diskussion spezifischer Fragen, zum Beispiel der Spannungen im Mittleren Osten, der jüdischen Flüchtlinge in arabischen Ländern, aber auch der arabischen und christlichen Flüchtlinge in der ganzen Welt, der Verweigerung religiöser Freiheit in manchen weltlichen und christlichen Nationen, die Kriegsgefahren und die bestehende Armut inmitten des Überflusses“.

Trotz der Fehlschläge besteht doch die Hoffnung, daß auch diese Wende zu aktuellen politischen Fragen positive und praktische Ergebnisse zeitigen kann. Die Anerkennung des Judentums nicht nur als einer Religionsgemeinschaft, sondern auch als eines lebendigen Volkskörpers ist heute eher eine Frage der Einsicht. Daß sie einem Christen durchaus möglich ist, zeigte die Ansprache des Bischofs von Straßburg, L. A. Elchinger, auf der internationalen Begegnung zum Studium der jüdisch-christlichen Beziehungen in Straßburg, in welcher er u. a. sagte: „Es ist notwendig, daß wir in einer biblischen Perspektive besser verstehen lernen, was der Staat Israel den Juden bedeutet, und daß wir bereit sind zu einer wahrhaftigen Anerkennung der Wiederauferstehung Israels, und daß wir den Juden die Besetzung unserer Heiligen Stätten, die ja zugleich heilige Orte ihrer eigenen Geschichte sind, nicht streitig machen. Dies ist der Weg, glaube ich, den die christlichen Kirchen einschlagen müssen, wenn sie sich auf einen wahrhaftigen Dialog zwischen allen menschlichen Zweigen der Familien Abrahams hin bewegen wollen“ („La Croix“, 21. 7. 67).

Ökumenisches Votum zur Mischehenfrage

Auf Initiative des „Evangelischen Zentralinstituts für Familienberatung" in Berlin und des „Katholischen Zentralinstituts für Ehe- und Familienfragen" in Köln hat ein interkonfessioneller Kreis von Theologen und Laien ein „Votum zur Mischehenfrage" erarbeitet. Der Text, den wir hier im Wortlaut veröffentlichen, wurde bereits auf der letzten Sitzung der Arbeitsgruppe am 9. Juli 1967 verabschiedet. Das Votum wurde inzwischen nicht nur zahlreichen evangelischen und katholischen Persönlichkeiten zur Unterzeichnung vorgelegt. Es wurde noch vor der Herbsttagung der Deutschen Bischofskonferenz und der Bischofssynode in Rom allen evangelischen und katholischen Bischöfen Deutschlands zugesandt. Eine amtliche Stellungnahme ist bisher nicht erfolgt. Zur Argumentation dieses Votums vergleiche auch den Beitrag „Zur Reform der Mischehengesetzgebung" (Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 585 ff.).

Bischöfe und Kirchenleitungen aller christlichen Konfessionen haben wiederholt bekundet, daß sie die konfessionell gemischten Ehen als besonders dringliche seelsorgliche Aufgabe ansehen. Die Übereinstimmung in der Sorge um diese Ehen hat sich oft gezeigt. Mit Dankbarkeit darf festgestellt werden, daß bereits Schritte zur Lösung der kirchlich-seelsorgerlichen Aufgaben, die durch die Existenz der konfessionell gemischten Ehen gestellt sind, getan werden. Angesichts der großen und zunehmenden Besorgnis, mit der auch in der Öffentlichkeit diese Probleme erkannt und diskutiert werden, erscheint ein entschlossener Fortschritt auf dem begonnenen Weg als das Gebot der Stunde.

Die der Mischehe eigentümlichen Belastungen

Mischehen sind keine Ausnahmen mehr, im Jahre 1961 gab es in der Bundesrepublik Deutschland und in West-Berlin 2 232 000 bestehende zivile Mischehen, das sind 16,6 % aller bestehenden Ehen. Der Anteil der zivilen Mischeheschließungen an allen zivilen Eheschließungen betrug in demselben Gebiet im Jahre 1965 29,1 %, das sind 143 199 Mischeheschließungen. Diese Entwicklung ist verständlich: Durch die großen Wanderungsbewegungen im Gefolge von Industrialisierung und Verstädterung, durch den Strom der Flüchtlinge nach dem zweiten Weltkrieg sowie durch die allgemeine Mobilität, die einer Industriegesellschaft eigentümlich ist, haben die Konfessionszonen ihre Geschlossenheit verloren.

Das kirchliche Urteil über die Mischehen geht in der Regel von folgenden Argumenten aus: Es fehle die Einheit im Glauben als Fundament der Lebensführung; oft werde das Religiöse aus dem gemeinsamen Leben ausgeklammert und verkümmere infolgedessen; den Kindern fehle das eindeutige Vorbild einer gemeinsamen kirchlichen Praxis der Eltern und eine geschlossene christliche Erziehung. Die Mischehe sei scheidungsanfälliger und könne Krisen nicht so gut überwinden. Die geringere Glaubenssubstanz schwäche den Willen zum Kind und führe so zu der bekannten geringeren Kinderzahl in der Mischehe. Für die Kirchen schließlich bedeute die Zunahme der Mischehen einen gefährlichen Substanzverlust.

Vielen Christen dagegen ist die Haltung der Kirchen in der Mischehenfrage nicht mehr verständlich: Die offizielle Stellung der Kirchen ziele allein auf die Ablehnung der Mischehen und bringe nur solche Gesichtspunkte zum Tragen, die gegen die Mischehe sprechen und sie zu verhindern trachten. In den Augen vieler Christen versäumen es die Kirchen, eine wesentliche Aufgabe, die ihnen heute gestellt ist, wahrzunehmen. Den dogmatischen und kirchenrechtlichen Gründen, die gegen die Mischehe sprechen, tritt bei den Christen die unbefangene Einsicht gegenüber, daß Mischehen nicht schlechter sind als andere Ehen. Sie empfinden einen Widerspruch zwischen der ökumenischen Aufgeschlossenheit der Kirchen im großen und der Behandlung der Mischehen im kleinen. Manche erwarten sogar, daß durch die Zunahme der Mischehen die ökumenischen Probleme gelöst werden könnten. In jedem Fall erhoffen sie von den Kirchen, daß sie aus der veränderten Lage der Christenheit für das praktische Verständnis der Ehe Konsequenzen ziehen. Gerade die erstaunliche Treue, die viele Mischehen der Kirche bewahren, enthält den Appell an die Kirchen, ein positives Bild der Mischehe zu entwickeln.

Jedoch können die der Mischehe eigentümlichen Belastungen nicht übersehen werden. Die Gefahr der Isolierung und religiösen Heimatlosigkeit wird immer eine besondere Aufmerksamkeit verlangen. Auch die Erwartung, daß durch die Zunahme von Mischehen die ökumenischen Probleme gelöst werden könnten, verkennt, daß die Mischehe in jedem Fall im Spannungsfeld der konfessionellen Unterschiede ihren Ort hat. Wie eine zerspaltene Christenheit dem Einheitswillen Christi widerspricht, so bleibt auch die bekenntnisverschiedene Ehe Zeichen dieser Spaltung.

Andererseits muß darauf hingewiesen werden, daß die Verminderung der Glaubenssubstanz mit allen ihren Konsequenzen keineswegs nur die Mischehe kennzeichnet. Ganz ähnliche Probleme ergeben sich auch in konfessionsgleichen Ehen bei stark unterschiedlicher kirchlicher Bindung der Eheleute. Eine besondere Bewertung der Mischehe würde aber voraussetzen, daß eine genaue und differenzierte Kenntnis ihrer tatsächlichen Religiosität gegeben wäre. Da sich die Mischehe in das normale kirchliche Leben nicht ohne Schwierigkeiten einfügen kann, erscheint sie auch weniger im Blickfeld der Seelsorge. Wenn ihre Religiosität deshalb nicht so sehr in meßbarem kirchlichem Verhalten erkennbar wird, ist das noch kein Grund, sie nur kritisch zu beurteilen. Denn die kirchliche Mischehenpraxis verstärkt unter Umständen sogar jene Distanzierung der Mischehe von der Kirche, die man ihr zum Vorwurf macht.

Eine wirklichkeitsgerechte Beurteilung der Mischehe muß ihre besondere Eigenart und Möglichkeit in Kirche und Gesellschaft anerkennen. Dabei ist der Respekt vor der Gewissensentscheidung der Mischehenpartner die angemessene Grundlage des kirchlichen Handelns.

Kanonische Formpflicht und Kindererziehung

Der für die Bewältigung der praktisch-seelsorgerlichen Aufgabe notwendige Weg setzt die Klärung bestimmter, lehrmäßiger Fragen voraus. Die dabei entstehenden Pro-

bleme sind die Formpflicht bei der Eheschließung und die Kindererziehung.
Der von ehefähigen Partnern öffentlich bezeugte Ehewille muß ernst genommen und auch von der Kirche als verbindlich anerkannt werden. Die Existenz eines solchen Ehewillens als eines personalen Rechtsaktes wird durch die Ziviltrauung gesellschaftlich garantiert. Dies ist aber zudem im Bewußtsein der Menschen so tief verankert, daß die Rechtsunwirksamkeit der Zivilehe im kirchlichen Bereich, die durch die Nichtbeachtung der kirchlichen Form entsteht, zu schweren Konflikten führt. Folglich sind Ehen von ehefähigen Partnern, die nach der Rechtsordnung der Gesellschaft geschlossen werden, prinzipiell als gültig anzuerkennen.
Ein in jeder gültigen Form geäußerter Ehewille ist sozusagen die Basis oder der Kern der sakramentalen Wirklichkeit. Ohne ihn kann sie schlechterdings nicht sein. Würde also die Kirche jede rechtlich gültige Form für den gültigen Austausch des Ehewillens anerkennen, so würde damit auch der gültige Kern der sakramentalen Wirklichkeit als vorhanden anerkannt. Dadurch wird die kirchliche Trauung nicht zu einem bloßen Anhängsel. Sie ist vielmehr ein vom Sinn des Ganzen her gefordertes Bekenntnis des Glaubens: Hier wird expliziert, was im Ehewillen allein konstituiert wird. Die Ehe wird bewußt Gott dem Herrn unterstellt; dazu gehört das Zeugnis der Kirche, das Bekenntnis der Eheleute, die Mahnung und der Segen. Die mit der bisherigen Formpflicht gegebene Kontrollmöglichkeit über den Ehewillen und eventuelle Ehehindernisse kann in zureichendem Maße durch zwischenkirchliche Absprachen ersetzt werden.
Von Recht und Pflicht zur Erziehung der Kinder kann man nur als einer Aufgabe sprechen, die beiden Eltern gemeinsam zukommt. Die religiöse Erziehung, die wesentlich dazugehört, gründet objektiv in der Wahrheit und Heilskraft des Evangeliums und subjektiv in der Glaubensüberzeugung der Erzieher. Dieser religiösen Erziehungspflicht unterliegen beide Eltern ohne Unterschied der Konfession.
Nach katholischer Lehre ist die entscheidende Frage an die christliche Verantwortung aller Ehewilligen, ob sie bereit seien, allen ihren Kindern den notwendigen Weg und die Mittel zum Heil in Christus zu erschließen. Nach den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Überzeugung der katholischen Dogmatik aber kann wohl niemand daran zweifeln, daß auch den nichtkatholischen Konfessionen zu solchem Glauben genügend Wahrheit eigen ist.
Wo zwischen christlichen Eltern der Wille besteht, ihre Kinder zu Taufe und Glaube zu führen, ist die schlechthin unabdingbare Forderung aller christlichen Erziehung erfüllt. Fragen, die über diese Grundforderung hinausführen, sollten dem Gewissensentscheid überlassen bleiben können, denn ein Katholik oder ein Protestant, der einverstanden wäre, daß seine Kinder in einer anderen Kirche getauft und erzogen würden, würde sie damit nicht der Möglichkeit des Heils berauben.

Neue Formen der Mischehenseelsorge

In der ganzen Frage der Mischehe müssen neue Formen der Seelsorge gefunden werden. Die Kirchen haben in der Vergangenheit vor gemischten Ehen vor allem gewarnt und an die Wahrung konfessioneller Interessen gedacht. Das war zwar verständlich, kann jedoch nicht die eigentliche pastorale Aufgabe sein. Eine derartige Einstellung führt allzuoft zur Entfremdung von der Kirche überhaupt.
Wo hingegen die Tatsache der Mischehe anerkannt und angenommen wird, wird sie unmittelbar zu einer *gemeinsamen* Aufgabe der christlichen Kirchen.
Zur Erfüllung dieses praktisch-seelsorgerlichen Auftrags ist ein aufmerksames und unvoreingenommenes Verständnis für die oft außerordentlich unterschiedliche und individuell bestimmte Situation der einzelnen Ehe erstes Erfordernis. In sachlicher Hinsicht wird die praktische Aufgabe vor allem in einer solchen Hilfe bestehen, die das Wohl dieser Ehen vor Augen hat und dem einzelnen Ehepaar zur selbständigen Entfaltung der schöpferischen Kräfte seiner Berufung dient. Das ist nicht möglich ohne die aufrichtige Anerkennung der im Gewissen gewählten konfessionellen Beheimatung einer solchen Familie und verlangt in dieser Grundeinstellung die Übereinstimmung der Seelsorger beider Kirchen.
Eine Seelsorge, die diesen Grundsätzen folgt, kann den Weg öffnen, die Mischehen aus dem kirchlichen Niemandsland, in dem sie sich vielfach befinden, herauszuführen.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Das hermeneutische Problem im Ökumenismus

Es ist das Verdienst der Kommission Faith and Order des Weltrates der Kirchen, daß sie auf ihrer letzten Vollversammlung in Bristol u. a. auch ein folgenreiches Arbeitsdokument über „Die Bedeutung des hermeneutischen Problems für die Ökumenische Bewegung“ vorgelegt hat (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 417f.). Seine Auswirkungen zeigten sich sogleich an den Alarmrufen des Generalsekretärs Eugene C. Blake auf der Tagung des Zentralausschusses in Heraklion (August 1967; vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 468). Er selber wie auch der Direktor der Studienabteilung, Pfarrer Lukas Vischer, hielten das Thema im Rahmen der Ökumenischen Bewegung und des Weltrates, sie vermieden es, die Auswirkungen auf den sog. Ökumenismus, d. h. den gesamtökumenischen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche, zu erwähnen. Selbst das inzwischen veröffentlichte Dokument der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe“ Vatikansekretariat—Weltkirchenrat „Über den ökumenischen Dialog“ (vgl. ds. Heft, S. 19) hat das hermeneutische Problem unter den Dialogthemen nur kurz im Zusammenhang mit der Mariologie gestreift. Damit ist seine eminente Bedeutung, wie alle wissen, nicht erschöpft. Um sie mehr bewußt zu machen, sei im folgenden das Arbeitspaper (AP) von Faith and Order referiert und anschließend der naheliegende Vergleich zur Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission über die geschichtliche

Wahrheit der Evangelien von 1964 bzw. zu ihrem Kommentar von Kardinal Bea (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 466 f. und 587 f.) wenigstens angedeutet, soweit ihre Gedanken in die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* über die Offenbarung (Abschnitt 12/13 und 19) eingegangen sind. Vor allem ist dienlich der Vergleich mit dem z. Z. reifsten Zeugnis des kirchlichen Lehramtes zu den Fragen der Hermeneutik in Teil III des Lehrschreibens der deutschen Bischofskonferenz vom 22. September 1967 an alle von der Kirche mit der Glaubensverkündigung Beauftragten.

Wandlungen der biblischen Theologie

AP erklärt sich selber als die Frucht der 4. Vollversammlung von Faith and Order in Montreal 1963. Damals wurde ein denkwürdiger Konsensus über Schrift und Tradition erzielt (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 583 f.), aber der Bericht beschränkte sich auf eine „Aufzählung unterschiedlicher hermeneutischer Prinzipien, die bewußt oder unbewußt in der Kirche Verwendung finden", so daß eine weitere Klärung erforderlich war. Der erwähnte Konsens lautet: „Wir können sagen, daß wir als Christen existieren durch die Tradition des Evangeliums (die Paradosis des Kerygmas), bezeugt in der Schrift, weitergegeben in der Kirche und von der Kirche durch die Kraft des Heiligen Geistes." Dennoch könne das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition immer noch verschieden verstanden werden, je nach der Betonung, die auf die verschiedenen Elemente des Satzes gelegt wird (AP, B II). Darüber gab es keine einmütige Auffassung, wie wir noch erfahren werden.
Die in Zusammenarbeit mit der Studienabteilung von der Konferenz Faith and Order 1964 in Aarhus eingesetzen fünf regionalen Gruppen (Deutschland/Holland, Großbritannien, zwei in den USA und eine in Frankreich/Schweiz) untersuchten anhand bestimmter biblischer Texte und ihrer Exegese wie Auslegung die verwendeten hermeneutischen Prinzipien, und im Frühjahr 1967 wurde in Heidelberg eine Synthese vorgenommen. Sie bildet den ersten Teil von AP. Ehe wir darüber referieren, ist es sinnvoll, aus dem Schluß des zweiten Teils (B III) die aktuelle Gesamtsituation wiederzugeben, die in den letzten zwanzig Jahren durch die Entwicklung der biblischen Theologie entstanden ist.

Die raison d'être der Ökumenischen Bewegung untergraben?

Danach wurde 1948 bei Gründung des Weltrates der Kirchen die Bibel wesentlich als Einheit verstanden, „deren Zentrum die göttlichen Taten der Erlösung waren, die von einer mehr oder weniger harmonischen Gemeinschaft von Zeugen interpretiert wurden". Man fand in der Bibel „eine gemeinsame Botschaft, die alle Probleme zu beleuchten schien, mit denen der moderne Mensch zu ringen hatte". Um es gleich zu sagen: dieses Stadium der biblischen Theologie ist in den oben erwähnten katholischen Dokumenten von 1964/65 noch vorausgesetzt, da die Kontinuität der Tradition und des kirchlichen Lehramts ein wesentliches hermeneutisches Prinzip darstellt, das naturgemäß in AP nicht vorkommt, weil dieses als letztes Kriterium eher die kontinuierliche Arbeit der exegetischen Wissenschaft voraussetzt, allerdings nicht ohne einige kennzeichnende Einschränkungen.

„Jetzt, zwei Jahrzehnte später", fährt AP fort, „wird die Aufmerksamkeit zusehends auf die Verschiedenheit unter den biblischen Verfassern oder sogar auf den zwischen ihnen bestehenden Widerspruch gelenkt." Als neuesten Beleg dafür könnte man die profunde redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums in seiner Verschiedenheit von Matthäus und Lukas von Johannes Schreiber: „Theologie des Vertrauens", erwähnen (Furche-Verlag 1967, 272 S.). Es ist so, wie AP fortfährt: „Theologen erforschen den verschiedenen ‚Sitz im Leben' der verschiedenen Schriften und der entsprechend unterschiedlichen Interpretationen der Erlösung. Als Folge hiervon schwand die Hoffnung, daß die Kirchen selbst in der nahen Zukunft die Grundlage eines gemeinsamen Verständnisses der einen biblischen Botschaft finden würden, und zwar in einem solchen Maße, daß in den Augen mancher die neuen exegetischen Entwicklungen die raison d'être der Ökumenischen Bewegung zu untergraben scheinen."
Es kann katholischen Fachleuten nicht verborgen bleiben, daß diese kritische Entwicklung auch auf die katholische Exegese übergegriffen hat, die folglich zu den erwähnten lehramtlichen Entscheidungen in einem Spannungsverhältnis verschiedenen Grades steht, was wiederum Rückwirkungen auf Faith and Order hat. Es wurde sicher auch an Rom gedacht, wenn AP fortfährt: „Diese Entwicklungen können auch zu einem tieferen Verstehen der Einheit beitragen. Natürlich sind die Unterschiede zwischen den Kirchen nur zum Teil auf die Unterschiede im Verständnis des Evangeliums zurückzuführen. Nichttheologische Faktoren sind oft dominierender als die hermeneutischen Unterschiede. Aber insoweit sich unsere konfessionellen Spaltungen auf das unterschiedliche Verständnis der Schrift beziehen, hilft uns die hermeneutische Debatte, zu erkennen, daß ähnliche Unterschiede bereits innerhalb der kanonischen Bücher selbst vorhanden sind. Das Bewußtsein der Unterschiede innerhalb der Bibel wird uns zu einem tieferen Verständnis unserer Spaltungen führen und uns helfen, sie nun eher als mögliche und legitime Interpretationen des einen Evangeliums zu deuten." Somit könne die Tatsache, daß die Exegeten die Probleme der Verschiedenheit und Einheit auf eine tiefere Weise als bisher studieren, sich als „ein bedeutsamer Schritt für die Ökumenische Bewegung erweisen, und es kann eine der wichtigen theologischen Aufgaben sein, die richtigen Folgerungen aus der Erkenntnis zu ziehen, daß der biblische Kanon selbst Einheit und Verschiedenheit ganz am Anfang der Kirche bezeugt".
In dieser hoffnungsvollen Analyse wird allerdings die für das katholische Lehramt anstößige Einbringung eines rein anthropologischen Existentialismus in die biblische Hermeneutik, bekannt etwa durch die Schriften von Herbert Braun, unbeachtet gelassen.

Der historische Prozeß der Schriftentstehung

Was die von AP auf die Exegeten gesetzte Hoffnung betrifft, hängt viel davon ab, ob und wieweit die hermeneutischen Prinzipien einer dogmatischen Prüfung standhalten. Dann erst dürften die Schwierigkeiten des Dialogs auftauchen. Aber hören wir zunächst, was AP über den „hermeneutischen Vorgang" (A) sagt. Dieser erste Teil, über den ein Konsensus erreicht wurde, beginnt mit der einleitenden Feststellung: „Es gibt einen allgemein angenommenen Vorgang der wissenschaftlichen Exegese, der

von den Exegeten benutzt wird und von dem die Kirche in einem beträchtlichen Maße abhängig ist. Sie ist ihm gegenüber zutiefst verpflichtet." So ähnlich liest man es fast in dem Lehrschreiben des deutschen Episkopats an den Klerus. AP versucht, den exegetischen Vorgang bzw. die benutzten Methoden und deren Gründe aufzuzeigen. Sie seien nicht in dem Sinne Regeln, daß ihre Befolgung mit Sicherheit zu den richtigen Ergebnissen führe, aber sie seien doch besser als eine Auslegung, die sie verschmäht.

Es werden nun die auch von der katholischen Exegese übernommenen Methoden der Unterscheidung literarischer Gattungen genannt und auf die Notwendigkeit hingewiesen, eine einzelne Geschichte im Kontext ihrer literarischen und geschichtlichen Tradition zu verstehen, weil die Bibel in vielen ihrer Teile das Ergebnis eines historischen Prozesses sei. Dieser müsse aufgedeckt werden, wie Ereignisse und Erfahrungen reflektiert, verkündet und tradiert wurden, wobei die Neuauslegung eine besondere Rolle spiele. Ergebnis, vermutlich an die Adresse der widerstrebenden Evangelikalen gesagt: die historisch-kritische Methode sei notwendig.

Einheit und Verschiedenheit

Soweit dürften die aufgestellten Regeln selbstverständlich sein. Es fällt allerdings auf, daß der Vorgang der Neuinterpretation früherer Texte innerhalb der Bibel, z. B. des Alten Testaments in den Zeugnissen des Neuen, nicht als eine dogmatisch relevante Notwendigkeit kenntlich gemacht wird, wie das etwa Gerhard von Rad in den abschließenden Kapiteln seiner „Theologie des Alten Testaments" (II, S. 329—370) mit Erfolg versucht hat. Das wäre die Frage nach den authentischen Kriterien der Schriftauslegung, um die seit den Alexandrinern in der Geschichte der Kirche ständig gerungen worden ist (vgl. G. Ebeling, Hermeneutik, in RGG 3. Aufl. III, Sp. 242 f.) und die auch in dem erwähnten Lehrschreiben der deutschen Bischofskonferenz eine entscheidende Rolle spielt. Sie ist kein willkürliches Spiel des Geistes, denn Verstehen und Interpretieren innerhalb des konkreten Volkes Gottes — Exegese ist kein Selbstzweck — konstituieren das dialogische Verhältnis des Menschen zu jedwedem Ausgesagten, insbesondere dort, wo der Heilige Geist in alle Wahrheit führt und dadurch ein wichtiges, vom katholischen Lehramt behauptetes Kriterium schafft, die Kontinuität der Verkündigung. Ein Niederschlag dieses hermeneutischen Dialogs wie der kerygmatischen Kontinuität sind die vier Evangelien in der Einheit mit den apostolischen Briefen, besonders auffallend, wie Franz Mußner (Trier) dargelegt hat, das Johannesevangelium, das sozusagen die erste Theorie einer theologischen Hermeneutik gibt.

AP hält sich im weiteren zunächst in den Grenzen der exegetischen Methodenfragen, um erst am Schluß von Teil A (§ 22) sehr kurz festzustellen, daß „das Evangelium, das die Bibel bezeugt, die Kirche gründete. Die Bibel ist eine Gegebenheit der Kirche. Das Leben der Kirche hat stets ihr Verständnis beeinflußt, und das Verstehen der Bibel hat entsprechend dieses Leben beeinflußt." Dies ist als historisches Faktum gemeint. Die Folgerung lautet demgemäß: „Damit auch die Bibel in Zukunft ihren heilsamen Einfluß auf die Kirche beibehält, muß die Arbeit der Auslegung in einer soweit wie nur möglich wissenschaftlichen und genauen Weise weitergeführt werden."

Diese These, die hier noch nicht zwischen Wissenschaft und den philosophischen Prämissen der Existenzphilosophie unterscheidet, wird sogleich wieder eingeschränkt mit dem Satz, daß das Verhältnis zwischen biblischer Exegese und dem Reden und Wirken der Kirche ein indirekter Prozeß sei, der nicht durch methodische Regeln bestimmt werden könne. Deshalb sei es kaum möglich oder wünschenswert, die Ergebnisse der Exegese direkt in die Lehre und Praxis der Kirche zu übernehmen. Es sollte aber „eine kontinuierliche und erkennbare Wechselwirkung bestehen zwischen einer verantwortungsvollen Exegese und dem Wirken der Kirche, ihrem Gottesdienst und ihrer Lehre". Wer über diese Wechselwirkung authentisch entscheidet, bleibt offen. Aber der Gang der Überlegungen zeigt, daß die Sorge um die Einheit der Offenbarung vorhanden ist.

Diese Einheit müsse gesucht werden, da die Bibel „eine Sammlung von sehr verschiedenen literarischen Traditionen enthält, deren Inhalte oft in Spannung miteinander stehen". Diese Vielfalt sei eines der Hauptprobleme für das theologische Verständnis der Bibel. Manchmal könnten die Verschiedenheiten verstanden werden als einander ergänzende Aspekte der Wahrheit, manchmal stellten sie Widersprüche dar (4). „Wo sie, soweit wir sehen können, wirklich widersprüchlich sind, mag dies zurückgehen auf echte theologische Unterschiede innerhalb des biblischen Zeitraumes selbst, oder sie sind durch verschiedene soziale oder historische Situationen hervorgerufen... Die sich daraus für die systematische Theologie ergebenden Schwierigkeiten sind von uns nicht gelöst worden". (Es wird u. a. auf Widersprüche über die Zukunft Israels in 1 Thess. 2, 14—16 und Röm. 11, 25 hingewiesen oder widersprüchliche christologische Aussagen in Röm. 1, 3; Matth. 1, 8 ff. und Joh. 1, 1 ff.) Verschiedenheiten und Widersprüche sollten nicht verdeckt und eine Harmonisierung müsse vermieden werden, sowohl in der systematischen Theologie wie beim praktischen Gebrauch der Bibel in der Kirche (5). Die theologische Erklärung dafür lautet: „Die Verschiedenheit des Denkens innerhalb der Bibel ist eine Widerspiegelung der Verschiedenheit der Taten Gottes in unterschiedlichen historischen Situationen und der Verschiedenheit der menschlichen Antworten auf Gottes Taten." Darum dürfe sich der Forscher nicht an eine Tatsache des biblischen Denkens klammern, so zentral sie ihm auch erscheinen mag, damit er sich nicht dem biblischen Reichtum verschließt. „Wenngleich die Wahrheit in Christus eine ist, so ist das menschliche Zeugnis von ihr mannigfaltig (6)."

Es gebe eine Verschiedenheit der kirchlichen Traditionen, die das Suchen nach der Einheit beachten müsse. Es sei aber gefährlich, einzelne isolierte Texte als „Belege" für bestimmte Lehren zu zitieren. Es wird jedoch für möglich gehalten, daß es bestimmte Sätze gibt, die nach Prüfung ihrer Übereinstimmung mit der Tendenz größerer Einheiten sich gut als Zusammenfassung eignen. Beispiele dafür, etwa die paulinische Rechtfertigungslehre, die nach evangelischer Auffassung der Schlüssel der ganzen Heiligen Schrift sei, werden nicht zitiert, auch nicht für das Gegenteil, etwa die Isolierung gewisser Petrusperikopen für den Primatsbeweis.

Bestätigungen

Wie recht die Denkschrift von Faith and Order hat, zeigen zwei Beispiele: 1. Der Forschungsbericht von Béda

Rigaux OFM vom Päpstlichen Bibelinstitut über „Der Apostel Petrus in der heutigen Exegese" in „Concilium" (August/September 1967, S. 585 f.), der die Petrusperikopen aus der Kirchenauffassung der Urgemeinde verstehen lehrt, und 2. die Arbeit eines Studienausschusses von Exegeten, die von der römisch-katholischen Kirche und vom Lutherischen Weltbund berufen wurden. Auf ihrer ersten Tagung in Zürich (26. bis 30. November 1967) über „Das Evangelium und die Kirche" kamen die Referenten unter Führung der Professoren Hans Conzelmann, Göttingen, und Anton Vögtle, Freiburg i. Br., gemeinsam an den lutherischen Begriff „Mitte des Evangeliums" und den katholischen Begriff „Hierarchie der Wahrheiten" (Ökumenismusdekret, Abschnitt 11, 3) anknüpfend, zu dem Ergebnis: „Der Tod und die Auferstehung Jesu Christi als eschatologische Heilstat Gottes ist die Mitte des Evangeliums" (epd, 1. 12. 67), also das Urkerygma des Apostels Paulus in 1 Kor. 15, 3 f.

Diese neuesten Beispiele eines hermeneutischen Konsensus sind verheißungsvoll, wie es bereits die volle Übereinstimmung in der Übersetzung und Interpretation des Römerbriefes durch die erste Veröffentlichung der „Traduction Oecuménique de la Bible" (TOB) im Frühjahr 1967 war (vgl. die Analyse der gemeinsamen katholischen und reformierten Interpretation des Römerbriefes in: Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 125 f.). Das AP von Faith and Order steht also nicht im luftleeren Raum, es kann auf Leistungen verweisen.

Einfluß von Philosophie und „Vorverständnis"

Was das Dokument über den „Vorgang der Auslegung" ausführt: Herstellung des ältesten Textes mit seinen oft theologisch bedeutsamen Varianten (z. B. in Luk. 2, wo eine spätere Überlieferung die Vaterschaft Josephs als anstößig für Jesus eliminiert), Schaffung besserer Übersetzungen im Geist der Originalsprachen der Bibel, Vorsicht in der Unterscheidung sog. „historischer" von „unhistorischen", „echter" von „unechten" Elementen, weil das Unhistorische oder Unechte eine nützliche Interpretationshilfe der echten Textstelle sein kann, Beachtung der theologischen Bedeutsamkeit jeder der festgestellten vorliterarischen oder literarischen Schichten, Offenbleiben für die verschiedenen theologischen Pointen eines Textes oder seiner Redaktion, Respektierung der biblischen Bilder und Symbole, die sich oft nicht auf Begriffe bringen lassen, das alles gehört zum Handwerk des Exegeten und ist heute schon konfessionell neutral, es sei denn, man weigert sich aus vorwissenschaftlicher Pietät, z. B. die „Verfälschung der Theologie des Apostels Paulus durch Lukas" zu sehen oder anzuerkennen (vgl. zur Lukasforschung von Ph. Vielhauer oder H. Conzelmann die Sichtung des neuesten Standes der Erkenntnis bei Joachim Rhode: „Die redaktionsgeschichtliche Methode", Furche-Verlag 1966, S. 124 ff.). AP sagt zu einer solchen Haltung, die in konservativen Kreisen noch lebendig ist, daß uns die Liebe blind machen kann (16). Es empfiehlt in diesem Zusammenhang, die exegetische Forschung auch nach den Regeln der säkularen Literaturforschung zu betreiben (17). Hier fehlt leider, was in Teil B zwiespältig nachgeholt wird, der einmütige Vorbehalt, daß ein inspirierter Text spezifisch theologischen Kriterien unterliegt.

Die Darlegung kommt in einem fast zu kurzen Abschnitt (18) auf die Philosophie zu sprechen, „weil die Kirche nicht nur zur Welt spricht, sondern auch von der Außenwelt Denkkategorien übernimmt, die sie benutzen muß, um ihre eigene Botschaft zu verstehen und zu artikulieren. Das gewissenhafte Studium dieser Kategorien kann uns befähigen, zu verhindern, daß sie auf eine negative Weise dominierend werden, und es auch möglich machen, unser Denken von einem System philosophischer Kategorien in ein anderes zu übersetzen." Das ist wohl zuwenig zum Thema, zumal da eine Anmerkung erkennen läßt, daß von der Anwendung der Philosophie Heideggers, also von Bultmann und der „Entmythologisierung" die Rede ist. Eine Klärung der Frage, ob und wieweit die Existenzphilosophie ein angemessenes hermeneutisches Prinzip zur Erhellung der Offenbarung ist, gelang anscheinend nicht, und so muß man zur Sache sagen, daß an dieser Stelle Faith and Order auf den aktuellen Einspruch gegen die unkritische Verwendung der Existenzphilosophie in Exegese und Verkündigung, z. B. seitens der deutschen Bischofskonferenz, trifft (vgl. das erwähnte Lehrschreiben vom 22. 9. 67, S. 17—21), mit der Begründung, daß hier der Zugang zur Menschwerdung Gottes verstellt werde. Diese Frage bedarf der Aufnahme in die Themen des ökumenischen Dialogs; denn der Einspruch des Lehramtes kommt erkennbar nicht aus einer Tradition unwissenschaftlicher Beharrung.

Rasch geht die Aufzählung hermeneutischer Prinzipien im AP über zum Problem des „Vorverständnisses", das wir mit unseren Fragen an den Text herantragen, und unterscheidet legitime Fragen, die im Text eine Entsprechung haben, von solchen, auf die er keine Auskunft geben kann. Ein Sonderfall des Vorverständnisses ist die jeweilige konfessionsgebundene Tradition (21). Es wird erkannt, daß wir ohne ein Vorverständnis, das aus früherer Erfahrung oder aus Studium und Reflexion gewonnen wurde, gar nicht in der Lage wären, irgendwelche neuen Einsichten zu ordnen. „Aber weil es uns dazu führt, bestimmte Ergebnisse zu erwarten und unsere Fragen auf eine bestimmte Weise zu formulieren [bzw. die „Kontinuität" zu wahren, wie neueste katholische Lehraussagen fordern], ist dieses Vorverständnis auch eine Quelle von Schwierigkeiten und Irrtümern. Dies ist der Fall in der allgemeinen wissenschaftlichen Exegese, wo die wissenschaftliche Arbeit in bestimmten Traditionen der Forschung besteht, wie auch noch mehr hinsichtlich des Gebrauchs der Bibel zur Klärung und Lösung besonderer ethischer oder theologischer Probleme."

Dieser Hinweis trifft jede traditionelle, auch die katholische Exegese. AP fügt hinzu: „Das Studium der Bibel muß somit von der Bereitschaft begleitet werden, unsere Vorverständnisse in Frage stellen zu lassen und zu revidieren. In dieser Bewegung kann das Bibelstudium dazu beitragen, konfessionalistische Grenzen und Engherzigkeit zu überwinden." Damit ist der ökumenische Skopus des Dokuments deutlich bezeichnet, sogar, wie die Anmerkung zeigt, bis zum Problem der „Unsterblichkeit der Seele". Merkwürdigerweise bricht die Argumentation hier ab und schwenkt ein in die eingangs zitierte Passage über das Wechselverhältnis von Bibel und Kirche, um dann den zweiten Teil B „Einige allgemeine Überlegungen" zu beginnen, über den keine Einmütigkeit erzielt wurde und der als „noch unvollkommen" bezeichnet wird.

An dieser Stelle hätte man sich im Interesse einer umfassenden Klärung des hermeneutischen Problems gewünscht, daß AP die bekannten, auch in der katholischen Theologie registrierten „Ausbruchsversuche" aus dem konfessio-

nellen oder sogar „religiösen Vorverständnis“ der Bibel wenigstens in die Thematik aufgenommen hätte. Das ist aber vorerst nicht geschehen. Wir meinen das von Dietrich Bonhoeffer, Fr. Gogarten, Ernst Fuchs und vielen anderen angesichts der Weltverfassung gestellte Problem, ob nicht die Bibel bzw. die Botschaft Jesu eine sog. „nichtreligiöse Interpretation“ verlangt, d. h. ein Verlassen der religiösen Grundbegriffe des Alten Orients überhaupt, nicht nur seines gleichnishaft zu verstehenden mythologischen Weltbildes. Man kann Hermeneutik im Ökumenismus nicht treiben, wenn man nicht diese Transformation des „Religiösen“ in die Prüfung einbezieht, zumal da sie auch den katholischen Bereich schon ergriffen hat. Statt dessen werden drei verschiedene Standpunkte referiert.

Kein „sola scriptura“

Es geht da um das unterschiedliche Verständnis des in Montreal gewonnenen Konsensus über das Verhältnis von Schrift und Tradition, der eingangs zitiert wurde. Die drei Positionen, die sich ergeben haben, sind folgende:
1. Für einige ist die Bibel die „alleinige Norm der Wahrheit“, und die Kirche ist von ihr völlig abhängig. Man müsse auf dieses primäre Zeugnis zurückgehen, wie es allerdings durch die Kirche überliefert ist. Die Hauptprinzipien der Schriftauslegung seien durch die Schrift selber gegeben. Die rechte Exegese sei in diesem Falle entscheidend. Aber es wird nicht ausgeführt, nach welchen Prinzipien sie erfolgen müsse.
2. Andere Mitglieder der Kommission von Faith and Order „möchten eher betonen, daß die Schrift das Ergebnis der gleichen Tradition ist, die ein kontinuierliches Leben in der Kirche hatte“. Diese Kontinuität sei weniger geschriebener als verbaler Natur. Die Bibel müsse daher „gelesen werden im Kontext der allgemeinen christlichen Tradition, die, abgesehen von der Schrift, ihren Ausdruck findet in Sakramenten, Glaubensbekenntnissen, im christlichen Denken und in kulturellen Werten, die indirekt von der Schrift herkommen“. Als hermeneutische Regel gilt, daß die Auslegung der Schrift „ein notwendiger Teil der Aufgabe der Kirche ist“, da ihr Leben mit der Schrift übereinstimmen soll, „sie wird aber durchgeführt im Kontext des gesamten Lebens der Kirche. Die Wahrheit der Schrift wird nicht die Endsumme der Ergebnisse der Exegese sein, da diese in das christliche Leben und Denken eingefügt werden nur durch das Medium einer bestimmten Form der christlichen Tradition und Praxis.“ Das ist weitgehend auch der offizielle katholische Standpunkt.
3. Eine dritte Gruppe betont, „daß die Schrift nur ein Element ist in einem vielfältigen Komplex christlicher Wahrheit. Sie begleitet das Leben der Kirche und muß in Betracht gezogen werden zusammen mit anderen Faktoren, durch die die Wahrheit weitergegeben wird ... Predigt, Dogmatik und kirchliche Erklärungen sollten das behandeln, was die Christen heute zu glauben haben, und während das erreicht wird, ist die Tradition der Kirche wichtig, und die Schrift wird immer nur einen lebenswichtigen Platz haben, um dem Denken der Kirche Ausdruck zu geben, wenn sie sich noch innerhalb der Bahn der Ereignisse befindet, von denen her sie ihren Ursprung nahm ... Die Kirche steht im Dialog mit der Schrift, aber sie wurde von vielen Quellen genährt, in deren Licht biblische Aussagen vielleicht als inadäquat oder unzutreffend oder als ohne Bedeutung bezeichnet werden müssen ...“
Auch dieser Standpunkt wirkt eigentümlich katholisch, obwohl kein Wort von der regulierenden Funktion eines Lehramtes fällt. Aber AP fügt hinzu: „Keine von diesen Positionen wird exklusiv vertreten. Es sind unterschiedliche Betonungen ...“ Das Dokument bringt sie auf drei zusammenfassende Formeln und stellt sie zugleich in Frage:
„1. Leiten diejenigen, die die ausschließliche Autorität der Schrift betonen, ihre Erkenntnisse wirklich aus dieser einzigen Quelle ab?
2. Wie bestimmen diejenigen, die vom Leben der Kirche sprechen, die christliche Wahrheit?
3. Wie ist die Unterscheidung zwischen den Elementen in der christlichen Geschichte, die Gottes Wahrheit offenbaren, und denjenigen, die es nicht tun, zu treffen?“
Die letzte Frage ist in zweifacher Hinsicht entscheidend. Sie unterstützt jene radikale anthropologische Hermeneutik, die alle Offenbarung wie auch Jesus aus einem spezifischen Selbstverständnis des Menschen erklären will, weil sie der „Vorverständnisse“ und kirchlichen Traditionen müde ist, die den Zugang zur Wirklichkeit von heute verstellen. Das Dokument von Faith and Order kann also die Wirkung haben, daß die „Ausbruchsversuche“ aus den Vorverständnissen zunehmen und dann jene Gefahr heraufzieht, die Generalsekretär Eugene C. Blake in Heraklion beschworen hat.

Die katholische Position

Die andere Konsequenz ist, daß jene auf Kriterien der Wahrheit neben der Schrift insistierenden Theologen in das Gespräch mit dem katholischen Lehramt geraten und daß dieser Dialog zu neuen Einsichten auf beiden Seiten führt. Um das zu verstehen, sind am Schluß dieses Berichtes einige Hinweise auf die offiziellen katholischen Dokumente zu den schwebenden Fragen der Hermeneutik sinnvoll.
Es gibt allerdings noch keine abgeschlossene katholische Position zur biblischen Hermeneutik, sie entwickelt sich erst im Weiterdenken der Offenbarungskonstitution. Dieser Prozeß begann mit der Öffnung der Enge, die von den bibelkundlichen Entscheidungen unter Pius X. geschaffen worden war, durch die Enzyklika Pius' XII. *Divino afflante Spiritu* von 1942. Sie brachte die grundsätzliche Anerkennung der historisch-kritischen Methode der Exegese. Nach einem gewissen Rückfall in der Enzyklika *Humani generis* von 1950 und unliebsamen Vorgängen um die Päpstliche Bibelkommission unter Papst Johannes XXIII., für die er nicht verantwortlich war, gab eine Instruktion der rehabilitierten Bibelkommission vom 21. April 1964 über „die geschichtliche Wahrheit der Evangelien“ den Exegeten endlich die erwartete Ermunterung zur wissenschaftlichen Forschung, wenn sie sich einer unkritischen existentialen Interpretation enthalten und Tradition wie Lehramt respektieren. Der bald darauf folgende Kommentar von Kardinal Bea in „Civiltà Cattolica“ machte vollends deutlich, daß bezüglich der Geschichtlichkeit der Evangelien eine Revolution eingeleitet ist. Das wird einem bewußt, wenn man z. B. neuere Vorträge eines zum Mitglied der Bibelkommission avancierten Alttestamentlers zur Interpretation der Eschatologie des AT im Verhältnis zu der des Neuen Testaments oder gar zum Widerspruch zwischen der

„historischen" und „christlichen" Interpretation der für die Jungfrauengeburt bei Matthäus 1, 18 f. so wichtigen Prophetie bei Jesaia 7, 14 liest (vgl. Norbert Lohfink SJ, Bibelauslegung im Wandel. Knecht Verlag 1967, besonders den 7. und 8. Beitrag, und über die künftige hermeneutische Synthese der einander widersprechenden Auslegungen S. 199).

Diese Revolution — das Wort gehört hierher und nicht die beinahe kanonisch gewordene „Kontinuität" — traf zeitlich etwa zusammen mit der Rückwendung der Bultmannschüler zum „historischen Jesus". Es besteht freilich die Gefahr, daß die Interpretation der biblischen Texte mit ihren radikalen Veränderungen und die Erklärung der Evangelien als kerygmatische und katechetische Zeugnisse als Preisgabe ihres echten historischen Tatsachenhintergrundes mißdeutet werden könnten. Die sorgfältige Abgrenzung im Kommentar von Kardinal Bea von der Behauptung einer schöpferischen „Gemeindetheologie" nach Bultmann wie vom philosophischen Existenzialismus, der jetzt im Lehrschreiben der Deutschen Bischofskonferenz, offensichtlich in Übereinstimmung mit vorausgegangenen scharfen Warnungen von Papst Paul VI., als Kriterium einer neuen Gnosis herausgearbeitet wurde, erlaubten es, „allgemeingültige hermeneutische Regeln" für das Verständnis der Evangelien aufzustellen. Dabei wurde auch die starre Inerranz der Bibel fallengelassen bzw. auf Fragen des Glaubens und der Sitte beschränkt, damals 1964 noch ohne die Folgen der inzwischen ausgebildeten traditionsgeschichtlichen Methode zu beachten. Insofern sind diese von der dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* übernommenen Regeln trotz ihrer Verkoppelung mit Tradition und Lehramt schon wieder ergänzungsbedürftig.

Vergleiche mit Faith and Order

Zum Hermeneutik-Paper von Faith and Order kann man sagen, es hat mit der katholischen Bibelkommission gleichgezogen, auch in der verschiedenartigen Wertschätzung von Kirche und Tradition für die Interpretation der Schrift, sogar, wenn man so will, in der klugen Zurückhaltung hinsichtlich der existentialen Interpretation, die das katholische Lehramt bisher konsequent ablehnt. Aber es gibt heute auf katholischer Seite zwei wesentliche Entwicklungselemente für eine bessere biblische Hermeneutik, die bei Faith and Order noch nicht zur Geltung kamen: erstens eine theologische Anthropologie als Gegenstück zur Christologie, ohne die keine Hermeneutik mehr auskommt, und zweitens die beginnende Integration des päpstlichen wie des bischöflichen Lehramtes in die gesamttheologische Forschung, falls die Beschlüsse der Bischofssynode zugunsten eines internationalen Theologengremiums bei der Glaubenskongregation erfüllt werden. In diesem wohl unbezweifelbaren Falle wird vermutlich die modifizierte Lehramtsausübung der Kirche auch für die Kirchen des Weltrates interessant, zumal wenn sie sich im Fortgang des ökumenischen Dialogs bewährt, woran angesichts der hervorragenden theologischen Besetzung auf beiden Seiten nicht zu zweifeln wäre.

Dagegen besteht katholischerseits ein erheblicher Nachholbedarf, was die Einsicht in die Verschiedenartigkeit der biblischen Traditionen betrifft. Nur sehr vorsichtig wagt sie sich bei Anton Vögtle in „Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese" heraus (Herder, Freiburg 1966). Hier bremst die Sorge, man könnte die Einheit und Kontinuität der Tradition verlieren, noch das Niederschreiben wissenschaftlicher Erkenntnisse und verweilt bei Harmonisierungen. Aber die befürchtete Gefahr läßt sich vermeiden, wenn die römisch-katholische Kirche im Konsensus mit den Kirchen des Weltrates zum Zentralthema des ökumenischen Dialogs das macht, was man „Mitte des Evangeliums" nennt. Gerade weil die verschiedenen Traditionen im Neuen Testament nicht mehr zu verbergen sind, die in den verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte mit verschiedener Kraft zum Zuge kamen, kann und muß im gegenwärtigen Kairos, der das gemeinsame Glaubenszeugnis der Christen vor der säkularisierten Welt fordert, die Mitte des Evangeliums für diese Welt neu formuliert werden. Rom kann nicht im „Jahr des Glaubens" die Petrusvollmacht als diese Mitte anbieten, wozu wohl keine Gefahr besteht, weil ja der Apostel Paulus zum Jahr des Glaubens gehört.

Aber diese Mitte des Evangeliums im freien Dialog, ja im charismatischen Konsens neu zu erkennen, ist die unerläßliche Voraussetzung für die endliche Klärung einer notwendigen Hermeneutik. Dazu angeregt zu haben ist ein Verdienst von Faith and Order, nachdem die Bibelkommission das Signal zum Dialog gegeben hatte. Die Sache wird einen guten Verlauf nehmen, wenn man sie nicht ruhen läßt. Eine gewisse Gefahr für diese Zuversicht liegt darin, daß sowohl die Bischofssynode wie das Lehrschreiben der Deutschen Bischofskonferenz der theologischen Forschung grünes Licht gegeben haben. Nur die Verkündigung vor den Gemeinden wird an ihre pädagogische Verantwortung erinnert. Auch in diesem Punkte scheint Einvernehmen mit dem Dokument von Faith and Order zu herrschen, das nicht an eine direkte Einwirkung der Forschung auf die Verkündigung denkt. Wir begegnen also einer ähnlichen pastoralen Haltung mit derselben Entschlossenheit zur theologischen Durchforstung der konfessionellen Traditionen.

Die freien Wohlfahrtsverbände in der Bundesrepublik

Das am 18. Juli 1967 verkündete Urteil des Bundesverfassungsgerichts in Karlsruhe zu den Verfassungsbeschwerden und Normenkontrollklagen verschiedener Städte und Länder gegen das Bundessozialhilfegesetz und gegen das Jugendwohlfahrtsgesetz von 1961 hat die beiden großen kirchlichen Wohlfahrtsverbände in Deutschland, den katholischen Deutschen Caritasverband mit Sitz in Freiburg und das Diakonische Werk — Innere Mission und Hilfswerk — der Evangelischen Kirche in Deutschland mit Sitz in Stuttgart, und mit ihnen zusammen auch alle anderen freien Wohlfahrtsverbände in der Bundesrepublik Deutschland wieder einmal ins Licht der Öffentlichkeit gerückt. Der Inhalt der Gesetze, die nunmehr in ihrem Grundgehalt bestätigt wurden, hat insbesondere die Frage nach der Stellung der konfessionellen Wohlfahrtsverbände in der Umgebung einer pluralistischen Gesellschaft, eines weltanschaulich neutralen Staates und einer auf Anpassung an die Erfordernisse der Moderne

bedachten Kirche neu ins Gespräch gebracht. Vieles hat sich in den letzten zwanzig Jahren entscheidend gewandelt. Auf jedem einzelnen Arbeitsgebiet werden differenzierte Fachdiskussionen über komplizierte theologische, organisatorische und wirtschaftliche Probleme geführt. Zahlreiche Verflechtungen haben die Organisation unübersichtlich gemacht. So kommt es — gewollt oder ungewollt — immer wieder zu Fehleinschätzungen in der Öffentlichkeit, die nicht selten auf der Einordnung einzelner Eindrücke in zu Klischees erstarrten Urteilen basieren.

Allgemeine Zahlen und Fakten

Um ein möglichst klares Bild der Situation zu geben, seien zunächst die wichtigsten statistischen Daten genannt. Nach einer Übersicht aus dem Jahre 1965 verfügt die Freie Wohlfahrtspflege über 230 787 Betten in Krankenhäusern und 584 096 in sonstigen Anstalten und Heimen der *geschlossenen Fürsorge*, insgesamt also über 783 801 *Betten*. Diese Zahl entspricht fast genau der Kapazität des Beherbergungsgewerbes, nämlich 784 340 Betten. Daneben sind in der halboffenen Fürsorge 896 000 Plätze vorhanden. Bei der letzten Volkszählung am 6. Juni 1961 lebten 1 442 000 Menschen in Anstalten, wovon die Hälfte in Einrichtungen der Freien Wohlfahrtspflege untergebracht war.

Erwin Stauß, der Hauptgeschäftsführer des Paritätischen Wohlfahrtsverbandes, von dem diese Zahlen stammen (Überlegungen zur wirtschaftlichen Bedeutung der Freien Wohlfahrtspflege, in: „Die Innere Mission", Heft 5, 1965), hat auch den *Investitionswert* dieser Anstaltsplätze errechnet. Rechnet man für ein Krankenbett einen Investitionswert von durchschnittlich 50 000 DM, so ergibt sich für die vorhandenen 199 705 Betten ein Wiederbeschaffungswert von 11,5 Milliarden DM; legt man den Betten in den sonstigen Anstalten der geschlossenen Fürsorge einen Investitionswert von 20 000 DM zugrunde, kommt man für die vorhandenen 584 096 Betten auf einen Wiederbeschaffungswert von 11,6 Milliarden DM. Die ca. 815 000 Betten der Freien Wohlfahrtspflege auf dem Sektor der geschlossenen Fürsorge repräsentieren also einen Neuwert von etwa 23 Milliarden DM. (Die Verteidigungsausgaben der Bundesrepublik im Jahre 1964 in Höhe von 20,3 Milliarden DM hätten also fast ausgereicht, die Anstalten der Freien Wohlfahrtspflege neu zu erstellen.)

Rechnet man den Investitionswert eines Platzes in der *halboffenen Fürsorge* mit 6000 DM, so ergibt sich für die vorhandenen 896 000 Plätze in ca. 20 000 Einrichtungen ein Wiederbeschaffungswert von 5,3 Milliarden DM. Ohne die Einrichtungen der offenen Fürsorge und ohne die Ausbildungsstätten kann mithin der Neuwert der Einrichtungen der Freien Wohlfahrtspflege mit rund 28,3 Milliarden DM angesetzt werden. Schätzt man den Zeitwert auf die Hälfte des Neuwertes, so kommt man auf 13 bis 14 Milliarden DM, während vergleichsweise der Anlagewert der Deutschen Bundesbahn mit 18,4 Milliarden DM beziffert wird. Wenn das gesamte Volksvermögen auf ca. 600 bis 700 Milliarden DM beziffert werden kann, folgt daraus, daß die Einrichtungen der Freien Wohlfahrtspflege auf etwa zwei Prozent des Volksvermögens zu schätzen sind.

Noch erstaunlicher sind die Zahlen der *hauptamtlichen Mitarbeiter*. Legt man die Zahl der bei der Berufsgenossenschaft für Gesundheitsdienst und Wohlfahrtspflege gegen Arbeitsunfälle Versicherten zugrunde, so hat die Freie Wohlfahrtspflege etwas über 275 000 vollbeschäftigte Mitarbeiter. Das sind mehr als alle Richter, Beamten, Angestellten und Arbeiter des Bundes zusammen (ca. 243 000). Dazu kommen die geistlichen Pflegeschwestern, die nicht in der Berufsgenossenschaft versichert sind. Da die Bundesrepublik Deutschland im Jahr 1963 27,1 Mill. Erwerbstätige hatte, ist mehr als jeder Tausendste in der Freien Wohlfahrtspflege hauptberuflich tätig gewesen. Der Jahreslohn 1963 der Mitarbeiter der Freien Wohlfahrtspflege betrug ca. 1 386 043 399.— DM. Der Jahresumsatz der Freien Wohlfahrtspflege wurde auf 5,5 Milliarden DM errechnet.

Die *heutige Gestalt der Wohlfahrtsverbände* ist ein Ergebnis sowohl ihres weltanschaulichen Herkommens als auch ihrer Prägung durch die Geschichte. „Jeder Verband der Freien Wohlfahrtspflege hat sein eigenes Selbstverständnis und dementsprechend eine ihm gemäße Motivation für sein Handeln. Gemeinsam ist ihnen nur die von der Hilfe für andere Menschen bestimmte Zielsetzung. Der Umfang ihres Wirkens und ihrer Arbeitsweise weist erhebliche Unterschiede auf" (Beiträge zum Verfassungsstreit über das Bundessozialhilfegesetz und das Jugendwohlfahrtsgesetz, herausgegeben von Paul Collmer, Stuttgart 1963, S. 8).

Die kirchlichen Verbände

Nicht die älteste, aber heute die größte aller freien Wohlfahrtsorganisationen in Deutschland ist der *Deutsche Caritasverband*. Seit 1916 von den Fuldaer Bischofskonferenzen als legitime Vertretung der kirchlichen Wohlfahrtspflege anerkannt, entfaltete er seine Tätigkeit sowohl im Bereich wohltätiger Anstalten und Einrichtungen als auch in den Diözesen und Gemeinden. Der Caritasverband ist föderativ aufgebaut. Dem Zentralverband sind 24 Diözesanverbände und rund 40 Fachverbände angeschlossen. In größeren Städten gibt es Ortsverbände, in Kreisstädten Bezirkscaritasverbände und darüber hinaus mehr als 12 000 Pfarrcaritasstellen. Alle diese Verbände, Vereine und Werke haben ihre satzungsgemäße Selbständigkeit und Selbstverwaltung. Die Zentrale befindet sich in Freiburg i. Br. mit wissenschaftlich, organisatorisch und schulisch arbeitenden Fachabteilungen (Referaten) für die wichtigsten Arbeitsgebiete der Caritas. Dazu kommen ein Buch- und Zeitschriften-Verlag, eine Bibliothek mit nahezu 100 000 Bänden und vier höhere Fachschulen. Da der Bischof in seiner Diözese die Pflicht und das Recht hat, für die kirchliche Wohlfahrtspflege Sorge zu tragen, unterstehen die Diözesanverbände der Oberaufsicht des Diözesanbischofs.

Nach der Neufassung der Satzung von 1966 sind die Organe des Deutschen Caritasverbandes: Vertreterversammlung, Zentralrat, Zentralvorstand, Geschäftsführender Vorstand und der Präsident. Eine maßgebliche Rolle kommt dem *Zentralrat* zu, dem der Zentralvorstand sowie von den Diözesancaritasverbänden jeweils der Vorsitzende und der Direktor angehören. In der Leitung ist somit die territoriale Struktur besonders ausgeprägt. Protektor des Caritasverbandes und Referent für Caritasfragen bei der Konferenz der deutschen Bischöfe ist der jeweilige Erzbischof von Freiburg. — In vielen anderen Ländern ist die kirchliche Caritas organisatorisch ähnlich zusammengefaßt. Zur Zeit sind 45 nationale

Caritasverbände in der „Caritas Internationalis" mit Sitz in Rom zusammengeschlossen.

Das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland besteht in seiner gegenwärtigen Form erst seit 10 Jahren. Es ist ein Zusammenschluß der Inneren Mission, die auf eine über 100jährige Vergangenheit zurückblickt, und des Hilfswerks der Evangelischen Kirche in Deutschland, das erst nach dem Kriege als zentrale Hilfsorganisation der Kirchen gegründet wurde. Die Innere Mission stellte sich zunächst allen Problemen, an denen die amtliche Kirche mehr oder weniger vorüberging: nicht nur der Sozialhilfe und Jugendpflege, sondern auch der Volksmission, der Apologetik, der Bekämpfung allgemeiner Volksschäden, der Pressearbeit und der Begegnung mit der Öffentlichkeit überhaupt. Der Schwerpunkt der Inneren Mission verlagerte sich jedoch im Laufe der Jahre mehr und mehr auf die Anstaltsdiakonie. Nur in einzelnen Gegenden traten ergänzend Vereine für Innere Mission auf Kirchenbezirksebene hinzu.

Aufgabe des 1945 gegründeten Hilfswerks der Evangelischen Kirche in Deutschland war es zunächst, alle Hilfsmaßnahmen durchzuführen, die durch die Nachkriegszeit erforderlich geworden waren. Zugleich nahm das Hilfswerk die Gemeinden und Kirchen stärker in die Verantwortung. Das Diakonische Werk bemüht sich, bei Wahrung voller Eigenständigkeit gegenüber der verfaßten Kirche beide Traditionsströme als ein Liebeswerk der Kirche zusammenzufassen. Oberste Organe der Diakonie sind die Diakonische Konferenz (Synodales Organ) und der Diakonische Rat, der eine mittlere Funktion zwischen Synodalausschuß und Exekutive einnimmt. Die Geschäfte werden von der Hauptgeschäftsstelle in Stuttgart geführt, die auch das Werk vertritt. An ihrer Spitze steht der Präsident des Diakonischen Werkes.

Auch das Diakonische Werk hat wie die Caritas einen föderativen Aufbau. Aufgabe der Hauptgeschäftsstelle ist es, anzuregen, zu koordinieren, zu planen, zu fördern und die Vertretung nach außen wahrzunehmen. Sie hat keine Möglichkeit, Anweisungen zu geben oder Zwang auszuüben. Die 28 gliedkirchlich-diakonischen Werke, in die sich das Diakonische Werk geographisch auffächert, haben also weitestgehende Freiheiten, die ihrerseits durch die Selbständigkeit der Einrichtungen begrenzt sind.

Die fachliche Gliederung wird durch ca. 100 Fachverbände wahrgenommen, die in solche unterschieden werden, die nur diakonisch tätig sind, und in andere, die *auch* diakonische Dienste ausführen. Die im Gegensatz zur Caritas wesentlich größere Zahl von Fachverbänden ergibt sich u. a. aus der oft sehr differenzierten Unterteilung dieser Verbände. So z. B. existieren auf dem Gebiet der Kindergarten-Arbeit vier Fachverbände: einer für die Träger der Einrichtungen, einer als Berufsorganisation der Kindergärtnerinnen, einer für die Ausbildungsstätten und schließlich die Arbeitsgemeinschaft Evangelischer Kinderpflegeverbände als Zusammenfassung aller.

Die nichtkirchliche freie Wohlfahrtspflege

Um den Rahmen zu erfassen, in dem die beiden konfessionellen Wohlfahrtsverbände tätig sind, ist es auch notwendig, einen Blick auf die anderen freien Wohlfahrtsverbände zu werfen.

An erster Stelle ist hier der *Deutsche Paritätische Wohlfahrtsverband* zu nennen. Dieser wurde nicht gegründet, um bestimmte Notstände zu bekämpfen oder eine bestimmte Gesinnung zu pflegen. Er verdankt seine Entstehung vielmehr einer pragmatisch orientierten Konzentrationsbewegung selbständiger Einrichtungen. „Im Jahre 1919 drohte der freien Wohlfahrtspflege die Sozialisierung und Kommunalisierung. Deshalb beschlossen Vertreter von Krankenanstalten in allen Städten des Deutschen Reiches, eine Reichsorganisation der nicht staatlichen und nicht städtischen Krankenanstalten zu gründen. Der Zusammenschluß fand am 3. Februar 1920 in Frankfurt a. M. statt" (Sozialatlas II, S. 105).

Durch den Anschluß weiterer Einrichtungen und Anstalten wurde aus diesem Zweckzusammenschluß schließlich eine Spitzenorganisation der Freien Wohlfahrtspflege. Der Deutsche Paritätische Wohlfahrtsverband „dient ausschließlich und unmittelbar gemeinnützigen und mildtätigen Wohlfahrtszwecken im Geiste christlicher Gesinnung, jedoch ohne konfessionelle oder parteipolitische Bindung" (ebd.).

Am 1. Januar 1967 gehörten dem DPWV 1100 Mitgliedsorganisationen, d. h. ca. 3300 Einrichtungen der drei Fürsorgearten mit einer Kapazität von mindestens 64 080 Betten, 73 875 Plätzen und 2 558 387 Betreuten an. Die Zahl der Mitarbeiter betrug ca. 24 000. Zum DPWV gehören teilweise Arbeitsfelder, die in anderen Wohlfahrtsverbänden nicht vertreten sind, z. B. Jugendherbergen, Schullandheime und Studentenwerke. In den letzten Jahren hat sich der DPWV besonders in der Arbeit für das behinderte Kind engagiert. Der Pflegedienst in den paritätischen Einrichtungen der Gesundheitsfürsorge geschieht durch Schwesternschaften aller Richtungen. Der Agnes-Karell-Schwesternverband mit mehr als 10 000 Schwestern ist Mitglied des Verbandes.

Sodann ist das *Deutsche Rote Kreuz* zu erwähnen. Es ist seiner ursprünglichen Planung nach eine internationale Organisation. Heute existiert es einerseits als eine Hilfsgesellschaft, um die Rechte wahrzunehmen und die Pflichten zu erfüllen, die von der Bundesrepublik Deutschland durch die Unterzeichnung der Genfer Konventionen übernommen wurden. Andererseits ist das Rote Kreuz auch ein Hilfswerk wie die anderen Wohlfahrtsverbände. Im Rahmen seiner Tätigkeit als Hilfsgesellschaft erfüllt das Rote Kreuz insbesondere folgende Aufgaben: Die Betreuung der Kriegsgefangenen und Kriegsopfer, Krankenpflege, Ausbildung breiter Bevölkerungskreise in erster Hilfe bei Notständen und Unglücksfällen, Rettungsdienst in Stadt und Land, auf dem Wasser und in den Bergen, Krankentransport und Förderung gesundheitlicher Maßnahmen aller Art. Daneben stehen Bemühungen zur Ergänzung der öffentlichen Gesundheitsfürsorge und Wohlfahrtspflege durch die Fürsorge für Kinder und Mütter, Invaliden, Heimatvertriebene, Auswanderer u. a.

Das 1950 in der Bundesrepublik Deutschland neu gegründete Deutsche Rote Kreuz wurde 1951 durch die Bundesregierung und 1952 auf internationaler Ebene durch das Internationale Komitee vom Roten Kreuz anerkannt. Die Zentrale des Deutschen Roten Kreuzes in Bonn erfüllt nur Führungs- und Koordinierungsaufgaben und überläßt alle übrigen Aufgaben der Zuständigkeit und Selbstverantwortung der Landesverbände. Außer den 15 Landesverbänden gibt es 526 Kreisverbände und ca. 5000 Ortsvereine. Dem Verband deutscher Schwesternschaften im Deutschen Roten Kreuz gehören ca. 15 000 ausgebildete Schwestern an.

Neben den bisher genannten Verbänden spielt die *Arbeiterwohlfahrt* eine bedeutende Rolle. Ihr Name drückt heute weniger denn je das aus, was der Verband darstellt. Von Anfang an (sie wurde 1919 durch die SPD-Reichtagsabgeordnete M. Juchacz gegründet) war sie keine ausschließlich für Arbeiter bestimmte Wohlfahrtsorganisation, sondern eine Wohlfahrtsorganisation der Arbeiter, hervorgegangen aus der Arbeiterbewegung, getragen von deren Zielen. Über ihre Entstehung schreibt *A. Monat:* „Die Arbeiterwohlfahrt war zunächst aus politischen und taktischen Überlegungen entstanden. Ihre Gründung war durch die Parteispitze veranlaßt worden wie früher die Bildung der Kinderschutzkommissionen und die Aufnahme der Tätigkeit in der Kriegswohlfahrtspflege. Der Gründung der Arbeiterwohlfahrt lag — im Gegensatz zur Gründung anderer privater Wohlfahrtsorganisationen — keine besondere Idee bezüglich der Gestaltung wohlfahrtspflegerischer Arbeit zugrunde. Die Organisation hatte nicht die Abstellung bestimmter einzelner Notstände zum Ziel. Sie entstand aus der praktischen Notwendigkeit der Zusammenfassung aller in der Wohlfahrtspflege tätigen sozialdemokratischen Kräfte. Sie war zugleich eine sozialpolitische Demonstration von der Befreiung der Arbeiterschaft durch die Revolution. Mit Hilfe dieser Organisation wollten die Sozialdemokraten ihren Anspruch auf Vertretung und Mitarbeit der Arbeiterschaft in der Wohlfahrtspflege verwirklichen und die sozialdemokratischen Bestrebungen für die Gestaltung der öffentlichen Wohlfahrtspflege durchsetzen.

Die Arbeiterwohlfahrt sollte sich der Schulung und Ausbildung von Arbeitern für die Wohlfahrtspflege widmen, um die Arbeiterschaft als gleichberechtigte Mitarbeiter neben den bereits vorhandenen Stamm ehren- und hauptamtlicher Kräfte aus bürgerlichen Kreisen stellen zu können und damit zur Demokratisierung der Wohlfahrtspflege beizutragen. Ziel der Organisation war es, die Wohlfahrtspflege auf die Gemeinden zu verlagern“ (Sozialdemokratie und Wohlfahrtspflege, Kohlhammer, Stuttgart 1961, S. 70).

Heute ist die Arbeiterwohlfahrt organisatorisch selbständig. Ihre rund 380 000 Mitglieder und über 8500 Mitarbeiter gehören verschiedenen Bevölkerungsschichten und Konfessionen an. Ihre Tätigkeit umfaßt prinzipiell alle Formen sozialer Not und Gefährdung. Jedoch haben sich gewisse Schwerpunkte herausgebildet: die Jugenderholungsarbeit, die auf breitester Basis geschieht, die offene Altenhilfe (Altenclubs, Mahlzeiten auf Rädern, Beratungsstellen, Besuchsdienst), die Arbeit zugunsten der Müttergenesung und der Heime für behinderte Kinder. Sie verfügt heute über 42 000 Betten in Heimen und Anstalten der verschiedensten Art, über 13 000 Plätze in Kindergärten, Horten und Tagesstätten, über 8 Schulen für die soziale Berufsausbildung und über 12 000 Plätze in Stätten der Begegnung.

Schließlich sei noch die *Zentralwohlfahrtsstelle der Juden* erwähnt, die ihrer Ausrichtung nach zu den konfessionellen Verbänden zu zählen wäre. Die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland mit Sitz in Frankfurt a. M. wurde 1951 als Nachfolgeorganisation des gleichnamigen 1917 gegründeten Verbandes wieder ins Leben gerufen. Ihr sind die neun Landesverbände der jüdischen Gemeinden und alle Wohlfahrtsabteilungen und Einrichtungen der vier selbständigen jüdischen Gemeinden in der Bundesrepublik und Westberlin sowie weitere Teilorganisationen angeschlossen. Die Arbeit geschieht in 16 Anstalten mit 1000 Betten, 13 Kindergärten mit ca. 400 Plätzen und durch 30 Beratungsstellen.

In der *Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege* arbeiten die Spitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege harmonisch zusammen. Der Vorsitz der Bundesarbeitsgemeinschaft wechselt jedes Jahr und wird jeweils von dem Vorsitzenden eines der sechs Verbände wahrgenommen. Auf Länder- und Kreisebene existieren teilweise ähnliche Formen der Zusammenarbeit.

Die Arbeitsgebiete der Verbände

Am Umfang der Freien Wohlfahrtsarbeit haben die beiden konfessionellen Verbände, Caritas und Diakonisches Werk, den größten Anteil. Die Caritas ist mit über 30 % beteiligt, während der Anteil des Diakonischen Werkes wenig unter 30 % beträgt. Bei der Caritas werden ca. 4800 (Diakonisches Werk 4535) Heime, Anstalten und Krankenhäuser mit insgesamt ca. 401 000 (Diakonisches Werk 260 499) Heim- und Pflegebetten gezählt. Dazu kommen bei der Caritas ca. 8700 (beim Diakonischen Werk ca. 6000) Einrichtungen der halboffenen Fürsorge mit insgesamt 540 000 (beim Diakonischen Werk 424 564) Plätzen — vor allen Dingen Plätzen in Kindergärten, von denen es bei der Caritas 6027 und beim Diakonischen Werk 4880 gibt. Die Zahl der Mitarbeiter beträgt bei der Caritas ca. 163 000, davon 57 586 Ordensleute, während beim Diakonischen Werk ca. 140 000 hauptamtliche Mitarbeiter gezählt werden, wovon ca. 43 000 als Schwestern und ca. 6500 als Diakone tätig sind (vgl. dazu C. Becker, Anstalten und Einrichtungen der deutschen Caritas. Nach dem Stande vom 1. 1. 67, „Caritas“, Jhg. 68, Heft 6, S. 265 ff.).

1. Ein erster Schwerpunkt der Arbeit liegt bei beiden konfessionellen Wohlfahrtsverbänden in den Kirchengemeinden. Während die Caritas bereits über 12 711 Pfarrcaritasstellen verfügt, ist im Bereich der Evangelischen Kirche die Gemeindediakonie noch im Aufbau.
2. Zweites großes Arbeitsgebiet sind die Heime und Anstalten. Hierzu gehören Krankenhäuser, Heilstätten, Heime für geistig und körperlich Behinderte, für Mutter und Kind und Einrichtungen der Kur- und Erholungsfürsorge. Neben diesen Einrichtungen der *Gesundheitsfürsorge* steht das große Gebiet der *Erziehungsfürsorge* mit Erziehungsheimen für Kleinkinder und Schulpflichtige, Erziehungsheimen für schulentlassene männliche und weibliche Jugendliche, Heilerziehungsheimen, Durchgangs- und Bewahrungsheimen, Jugendwohnheimen, Lehrlingsheimen, Jugenddörfern, Studentenheimen und Internaten. Eine dritte Gruppe wird unter dem Namen *Wirtschaftsfürsorge* zusammengefaßt. Zu diesem in großer Ausdehnung begriffenen Bereich gehören Altenheime, Altenwohn- und Altenpflegeheime, Altersheime für Schwestern, Heime für Berufstätige, Seemannsheime, Wohn- und Übernachtungsheime, Herbergen zur Heimat, Hospize, Arbeiterkolonien und Heime für Strafentlassene.
3. Die Diakonie der Kirche ist von Verkündigung und Seelsorge nicht völlig zu trennen. Keine dieser Aufgaben „kann ohne die andere erfüllt werden, eine stützt, fördert und bedingt die andere“ (K. Borgmann, Caritas und Caritasverbände, Jahrbuch für Caritaswissenschaft und Caritasarbeit, Freiburg 1958, S. 43). Als Caritashilfe in der Seelsorge werden heute vor allem jene seelsorgerlich-caritativen Dienste bezeichnet, „die nicht oder noch nicht

von der ordentlichen Seelsorge planmäßig übernommen und bewältigt werden können (Kranken-, Taubstummen-, Blindenseelsorge, Seelsorge an den freien katholischen Schwestern, an den Heimatvertriebenen in Lagern, an den Gastarbeitern in Deutschland, an den deutschen Arbeitern im Ausland usw.)" (ebd.). Eine Kommission „Caritas im pastoralen Bereich" dient der Abstimmung und rechten Ausrichtung beider Aufgaben. Die freie Vereinigung für zeitgemäße Seelsorge ist als Fachverband dem Deutschen Caritasverband angegliedert.

Aufgrund der geschichtlichen Entwicklung besteht im evangelischen Bereich auch eine enge Verbindung der Diakonie zu Volksmission und Seelsorge. Die Arbeitsgemeinschaft für Volksmission, in der alle volksmissionarisch arbeitenden Ämter, Werke und Verbände der Evangelischen Kirche in Deutschland und auch einiger Freikirchen zusammengeschlossen sind, ist als Fachverband dem Diakonischen Werk angegliedert. Im Diakonischen Werk sind somit die gesamte volksmissionarische und diakonische Arbeit der evangelischen Kirche zusammengeschlossen. Wesentliche Anliegen der Arbeitsgemeinschaft für Volksmission sind die Bemühung um einen missionarischen Gemeindeaufbau, um neue Modelle der missionarischen Verkündigung (Gebietsmission, Verkündigung in Urlaub und Freizeit, Evangelische Wochen, Kirchentag u. a.), ferner die Telefonseelsorge und die Bemühung um besondere Gruppen.

Internationale Hilfen

4. Viertes großes Arbeitsgebiet ist der Bereich der weltweiten Hilfe. Mit dem Bischöflichen Werk Misereor ist der DCV von Anfang an in guter Zusammenarbeit verbunden, während er andererseits durch die Existenz dieses Werkes auch eine Beschränkung seiner Arbeit erfährt. Er seinerseits führt in den Entwicklungsländern — vor allem durch Vermittlung von Patenschaften — eine größere Anzahl von kleinen Projekten durch, für die z. Z. im Jahr ca. 3 Millionen DM aufgebracht werden. Der Entwicklungsarbeit jenseits der konfessionellen Grenzen dient auch das Seminar für Sozialarbeit in Entwicklungsländern und die Arbeitsstelle für Überseehilfe in Freiburg.

Die ökumenische Abteilung des Diakonischen Werkes dient als Sammelpunkt weltweiter Hilfsmaßnahmen der Evangelischen Kirche. Wichtige ökumenische Hilfsprogramme des Diakonischen Werkes sind a) die Aktion *„Brot für die Welt"*. Sie besteht seit 1959 und hat bis 1966 ca. 150 000 000.— DM gesammelt und auf etwa 80 Hilfsprojekte in aller Welt verteilt. b) Das ökumenische Notprogramm *„Kirchen helfen Kirchen"*. Hier arbeiten das Diakonische Werk und der deutsche Hauptausschuß des Lutherischen Weltbundes zusammen an der Förderung kirchlicher und diakonischer Projekte in den europäischen und überseeischen Minderheitskirchen. c) Das ökumenische *„Stipendienprogramm"*. In Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen und dem Lutherischen Weltbund werden Studienbeihilfen für junge Theologen, für diakonische Führungskräfte und für nichttheologische Nachwuchskräfte aus Europa und Übersee organisiert.

In enger Verbindung mit der ökumenischen Abteilung des Diakonischen Werkes stehen die Arbeitsgemeinschaft „Dienste in Übersee", deren Aufgabe es ist, Fachkräfte aus allen für die Aufbauarbeit in Übersee notwendigen Berufen zu vermitteln, und die „Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe", eine Einrichtung der EKD zur Unterstützung von Projekten der Bildung, Gesundheits- und Sozialhilfe in den Entwicklungsländern aus Mitteln des Bundesministeriums für wirtschaftliche Zusammenarbeit.

Eine Zusammenarbeit von Caritas und Diakonie auf dem Sektor internationaler Hilfsmaßnahmen hat sich erstmalig im Frühjahr 1966 durch einen gemeinsamen Aufruf zur Hilfe für die Bevölkerung in Vietnam ergeben, der in der Öffentlichkeit stark beachtet wurde.

Caritas als Aufgabe der Kirche

Caritas und Diakonisches Werk verstehen sich — in interessanter Übereinstimmung — als „Grundfunktion der Gemeinde und der Kirche" (R. Völkl, Der caritative Auftrag der Kirche, „Caritas", Januar/Februar 1966, S. 2 f.) bzw. als „Wesens- und Lebensäußerung der Kirche" (Artikel 15 Abs. 1 der Grundordnung der EKD).

Dafür gibt, seitens der Caritas, Universitätsprofessor Völkl in seinem Aufsatz „Der caritative Auftrag der Kirche" (a. a. O., S. 1 ff.) eine ausführliche Begründung. Die Kirche verdanke als der Leib Christi ihre ganze Existenz der Liebe Gottes. „Die Liebe prägt also das Sein der Kirche, sie ist daher auch das Grundverhältnis ihrer Glieder untereinander." Das „Sein" müsse sich im „Tun" beweisen; dieses sei nicht nur individualistisch zu verstehen im Sinne von Einzelaktionen gläubiger Menschen, sondern ebenso als Vollzug durch Gemeinde und Kirche. Entsprechend der universalen Liebe Gottes müsse Caritas auch das Verhältnis der Kirche zur Welt bestimmen.

Die Kirchengeschichte zeige, daß die caritative Tätigkeit der Kirche die wohl überzeugendste Missionstätigkeit war und ist, weil sie eben Verkündigung und Beweis der liebenden Kirche sei.

Diese Überzeugung sieht Völkl durch das Zweite Vatikanische Konzil in vielfältiger Weise bestätigt. In der „Dogmatischen Konstitution über die Kirche" erscheine sie als Liebesgemeinschaft (Abschnitt 13), als sichtbare Gemeinschaft der Liebe (Abschnitt 8 f.) und als „universalis caritatis societas" (Abschnitt 23). Von den Trägern kirchlicher Ämter werde gesagt, daß sie die „officia caritatis" erfüllen (Abschnitt 29), daß namentlich auch die Bischöfe „omnibus operibus caritatis" für die Ihrigen Sorge tragen (Abschnitt 27) und die Diakone neben Liturgie und Wortverkündigung die „diaconia caritatis" ausüben. Auch in dem Ökumenismusdekret werde auf die Caritas Bezug genommen. Es anerkenne die Caritas der „getrennten Brüder" (Abschnitt 23) und sehe „in der Zusammenarbeit zwischen diesen und der katholischen Kirche auf sozial-caritativem Gebiet einen Beweis dafür, daß die beiden hier im Nachvollzug des Dienstes Jesu Christi tatsächlich schon miteinander verbunden sind" (Abschnitt 12). Das gemeinsame sozialcaritative Tun, so fährt Völkl fort, sei „also schon eine Lebensäußerung der *einen* Kirche . . ."

Trotz dieser ekklesiologisch begründeten und in vielfältiger Weise vollzogenen Einheit von Kirche und Caritas werden innerhalb des Caritasverbandes gegen eine völlige organisatorische Integration oder auch nur eine noch engere Bindung des Diözesancaritasverbandes an die verwaltenden Instanzen des Bistums wohl zu Recht Bedenken erhoben. Solche Bestrebungen seien, so schreibt K. Borgmann (Dienst ohne Sensation, in Bilanz des Deutschen Katholizismus, Mainz 1966, S. 162), „nicht mit

dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils zu begründen". Außerdem versprächen sie auch wenig praktischen Erfolg. Nur in seltenen Fällen sei ein Generalvikar oder ein anderes Mitglied des Domkapitels wirklich sachkundig in den komplizierten Fragen der Sozialhilfe. „Es wäre nicht gut, wenn hohe kirchliche Verwaltungsbeamte als oberste Leiter über einem Werk stünden oder vielmehr ‚schwebten', die gar keine Zeit haben, die eigentlichen Leitungsfunktionen auch selbstverantwortlich zu übernehmen und zu vertreten. Daß ein darüberschwebendes, nicht mitten im Werk stehendes Direktorium höchst fragwürdig ist, dafür gibt es in dem einen oder anderen außerdeutschen Caritasverband warnende Erfahrungen. Auch stünde die Caritas in Gefahr, noch mehr zu verbürokratisieren und noch weniger Initiativen zu entfalten, zumal Verwaltungen ... durchweg nicht intelligenz- und charismafreundlich sind." Es habe sich oft erwiesen, daß eine Caritasorganisation, die ja nicht nur in die Kirche, sondern auch in die pluralistische Gesellschaft hineinwirken müsse, fruchtbarer arbeiten könne, wenn sie nicht immer als offizielle Amtskirche auftreten müsse.
Auch das Diakonische Werk versteht sich, wie gesagt, als Lebens- und Wesensäußerung der Kirche und ist als solche sowohl in der Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland als auch in dem Dokument, in dem die Zusammenführung von Hilfswerk und Innerer Mission fixiert wurde, bestätigt worden. Dennoch steht es stärker als der Deutsche Caritasverband im Widerstreit der Auseinandersetzungen nicht zuletzt deswegen, weil der Begriff „Diakonie" heute von den verschiedensten Seiten in Anspruch genommen wird („Diakonie des Denkens", „politische Diakonie" u. a.). „... die einen erklären die Diakonie in einer veränderten Welt für museumsreif, andere sehen in ihr die kommende Propagandamöglichkeit für die Kirche, wieder andere das Allheilmittel, um eine Kirche, die sich in ihrer Lehre uneinig ist, doch noch einigermaßen öffentlichkeitswirksam zu erhalten"(Theodor Schober, Das Selbstverständnis der Diakonie heute und die Rolle der Mitarbeiter, aus: Diakonie 1966 — Herausforderung und Antwort, Berichtsband, 1966, S. 67). Auch im kirchlichen Bereich schwanke „die Einstellung von einer Flucht aus der Diakonie in eine Flucht in die Diakonie, von der mühsam abgerungenen Bejahung eines ‚notwendigen Übels' bis zur Glorifizierung rein human begründeter Mitmenschlichkeit". Die einen warnten „vor dem Machtanspruch diakonischer Werke auf die kirchlichen Strukturen, die anderen vor einer Überfremdung diakonischer Spontaneität durch die kirchliche Bürokratie". Nach den Worten des gegenwärtigen Präsidenten des Diakonischen Werkes will Diakonie heute als Antwort auf die Herausforderung der Kirche durch das Evangelium zum gelebten Glauben, als Antwort auf die Herausforderung der Kirche durch die Welt zu christusgemäßer Solidarität und als Herausforderung der Welt zum barmherzigen Handeln verstanden werden (ebd.).
Diese Formulierungen zeigen, daß sich die Diakonie der evangelischen Kirche nicht als ein wohltätiger Rand kirchlichen Lebens versteht, sondern die Gleichrangigkeit mit der Verkündigung anstrebt, wie sie von A. Rich prägnant formuliert wurde (Die Weltlichkeit des Glaubens — Diakonie im Horizont der Säkularisierung, Zürich 1966, S. 51). Während es von den Zeiten des Wiedererwachens diakonischer Gesinnung im 19. Jahrhundert hieß, die Innere Mission sei „am Rande der Kirche, (teilweise) gegen die Kirche — für die Kirche" entstanden, hat sich also heute die Überzeugung, daß Diakonie und (verfaßte) Kirche zusammengehören, allgemein durchgesetzt. Allerdings ist in diesem Verständnis der Begriff Diakonie weitergefaßt, als er durch die Institution eines Diakonischen Werkes dargestellt werden kann.

Die Mitarbeiterfrage

Das größte Problem aller Wohlfahrtsverbände ist die Mitarbeiterfrage. Der Öffentlichkeit ist vor allem der Mangel an Schwestern bekannt. Hierfür ein Beispiel. Die Caritas hat in Ansbach eine Multiple-Sklerose-Klinik errichtet, die 110 Betten umfaßt, wobei ein Drittel als Siechenabteilung, ein Drittel als Kurabteilung und ein Drittel als diagnostische Abteilung vorgesehen sind. Das Werk ist in vorbildlicher Zusammenarbeit zwischen der kirchlichen Caritas einerseits und den Ländern Rheinland-Pfalz, Hessen, Saarland und dem Bund andererseits geschaffen worden, war aber letztlich erst dann zu verwirklichen, als sich eine Ordensgenossenschaft (Kamillianerinnen) für den schweren Dienst in dieser Spezialklinik zur Verfügung stellte (Borgmann, Dienst ohne Sensation).
Der Schwesternmangel wurde lange Zeit im wesentlichen auf die fehlende Bereitschaft der Jugend, für diesen anspruchsvollen Beruf Opfer zu bringen, und auf die Unattraktivität der Arbeitsbedingungen zurückgeführt. Beide Argumente stehen jedoch auf schwachen Füßen. Die Zahl der Jugendlichen, die sich als Schwestern ausbilden lassen wollen, ist größer als je. Außerdem ist im Blick auf die Arbeitsbedingungen, insbesondere auf Bezahlung und Urlaub, schon vor Jahren sehr viel getan worden. Zwar bleiben noch einige Fragen offen, insbesondere die Frage der Arbeitszeit. Aber wenn der Krankenhausaufenthalt nicht noch teurer werden soll, ist der Spielraum für weitere Verbesserungen, etwa im Blick auf die Verkürzung der Arbeitszeit, sehr gering.
Wenn trotz des gegenwärtigen Andrangs zum Schwesternberuf, dessen Sozialprestige erheblich gewachsen ist, die Zahl der Schwestern nicht ausreicht und auch in nächster Zukunft nicht ausreichen wird, so ist das auf andere Gründe zurückzuführen: 1. Die heutige Schwester bleibt im Regelfall nicht mehr als Ordensfrau und Diakonisse ein Leben lang bei ihrem Beruf, sondern heiratet meist schon nach wenigen Berufsjahren, in vielen Fällen unmittelbar nach Abschluß der Ausbildung, und geht damit dem Krankenhaus verloren. 2. Durch die Komplizierung des Krankenhausapparats und die dadurch erweiterten Möglichkeiten, den Menschen zu helfen, ist der Bedarf an Schwestern erheblich gestiegen. 3. Auch der Schwesternberuf leidet unter dem allgemeinen Mangel an qualifizierten Arbeitskräften, der durch die sogenannten schwachen Jahrgänge noch verstärkt worden ist.
Die Frage, wie diesem Mangel abzuhelfen sei, wird verschieden beantwortet. „... das Verhältnis der Pflegekräfte zur Menge der Hilfsbedürftigen wird immer ungünstiger, wenn die Entwicklung so weiterläuft wie bisher", sagt der Verfasser des „Ostpreußischen Tagebuchs" und Chefarzt Graf von Lehndorff. Denn auf der einen Seite werde der Bedarf an Pflegekräften immer größer. Auf der anderen Seite sei nicht zu erwarten, daß bei der Jugend plötzlich ein Sturm ausgerechnet auf die pflegerischen Berufe einsetzt (Diakonie 1966 — Herausforderung und Antwort, Berichtsband vom Diakonischen Kongreß 1966, Stuttgart, S. 16).

Graf von Lehndorff gibt das weitverbreitete Gefühl wieder, daß die Bereitschaft, den Beruf der Krankenschwester zu ergreifen, auf gewisse Grenzen stößt, weil an die in diesem Beruf Tätigen besondere Anforderungen gestellt und von ihnen besondere Fähigkeiten erwartet werden. Dieser in der Caritas und Diakonie weitverbreiteten Meinung steht eine kleinere Gruppe gegenüber, die eine Entideologisierung des Bildes der Krankenschwester erstrebt.

Zwar will auch diese Gruppe nicht aus dem Beruf der Krankenschwester einen Job machen. Es wird aber betont, daß höhere Anforderungen sich zwar im Beruf ergeben können, nicht aber a priori in das Berufsbild einkalkuliert werden dürfen. Auf der Grundlage dieser neuen Haltung wurde beispielsweise die Werbung für den Beruf der Krankenschwester in der Hansestadt Bremen durchgeführt.

Sie ging von einer Motivforschung aus, bei der der Beweis dafür erbracht wurde, daß das Image des Pflegeberufs in der Bevölkerung von negativen Akzenten geprägt wird. „Zwischenzeitlich vorgenommene Korrekturen waren demnach der Öffentlichkeit nicht zum Bewußtsein gekommen." Die Initiatoren der Werbung sahen es daher als ihre Aufgabe an, „die positiven Seiten des Pflegeberufs so darzustellen, wie sie sich in der Wirklichkeit präsentieren". Man wollte jene Frauen und Mädchen ansprechen, die „im Zeichen unserer materiellen Gegenwart die effektiven Sozialleistungen und Arbeitsbedingungen bei der Berufswahl in den Vordergrund stellen", um Nachwuchsreserven aus einem Reservoir zu schöpfen, „das sich aus der Masse nüchterner und skeptisch eingestellter junger Menschen rekrutiert, die sehr genaue Vorstellungen über ihre künftigen Bedürfnisse haben".

Die Initiatoren gingen davon aus, daß die Tätigkeit der Schwester als solche im Laufe der Zeit dazu führen würde, caritative und soziale Gesinnung zu wecken und zu entwickeln und daß „auf der Grundlage einer gesunden materiellen Basis viel sicherer die Freude am Beruf geweckt werden" könne als dort, wo „hohe Anforderungen an die ideelle Gesinnung wertvolle sittliche Energien verheizen".

Von diesen Methoden versprechen sich die heute führenden Schichten von Caritas und Diakonie wenig. Sie wehren sich auch dagegen, durch Appelle an materielle Gesinnungen die ethische Grundlage des Schwesternberufs aufzuweichen. Außerdem werfen sie der Bremer Schwesternwerbung vor, falsche Vorstellungen geweckt und mit einem großen Aufwand nur eine relativ kleine Wirkung erzielt zu haben (vgl. H. Claaßen, Schwesternorden ohne Zukunft? Verlag Herder, Freiburg 1967).

Das Bemühen, den notvollen Mangel an Krankenschwestern wenigstens etwas zu lindern, führte schließlich zur Anwerbung ausländischer Krankenschwestern. Im Jahre 1966 kamen nahezu 1000 Schwestern und Schwesternschülerinnen aus Korea nach Deutschland, um vor allen Dingen in diakonischen Einrichtungen zu arbeiten. Trotzdem ist das Diakonische Werk mit dieser unerwarteten Hilfe nicht restlos glücklich. Der Drang, ins Ausland zu gehen, soll in Korea so stark verbreitet sein, daß Krankenhäuser durch die Abwanderung von Schwestern in eine kritische Lage geraten sind. Es wurden daher besondere Maßnahmen getroffen, um eine eventuelle weitere Anwerbung ausländischer Schwestern für Deutschland nur in Verbindung mit den Heimatkirchen unter sorgsamer Prüfung der Auswirkungen im Heimatland vorzunehmen. (Zu ähnlichen Vorgängen im katholischen Bereich vgl. den Beitrag „Asiatische Mädchen in Deutschland", Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 402 ff.).

Ablehnung eines sozialen Pflichtjahres

Teilweise auf dem Wunsch, der Freien Wohlfahrtspflege weitere Arbeitskräfte zuzuführen, teilweise auf ganz anderen Motiven beruht das Bestreben, der Jugend die Ableistung eines Sozialjahres nahezulegen. Hierbei scheiden sich die Geister. Die einen propagieren die Einführung eines Pflichtjahres, während die anderen die Vermeidung jeden Zwanges für notwendig ansehen und nur an die Gesinnung appellieren. Zum Fürsprecher für ein soziales Pflichtjahr hat sich mehrfach der Hamburger Theologieprofessor Thielicke gemacht, zuletzt auf dem Vierten Deutschen Krankenhaustag 1966 in Stuttgart.

Thielicke erhielt damals für seinen Vorschlag vom Auditorium langanhaltenden Beifall. Die Öffentlichkeit war anderer Meinung. In der folgenden Diskussion sowohl der allgemeinen öffentlichen als auch der Fachpresse wurde fast ausschließlich gegen das Pflichtjahr votiert. Caritaspräsident Albert Stehlin bezeichnet es als eine Schande für unser Volk, wenn es „des staatlichen Zwanges bedürfte, damit unsere Kinder, Alten und Kranken die Pflege und Sorge erhielten, zu der uns doch eine recht verstandene christliche Solidarität verpflichten müßte" (vgl. „Caritas", August 1966, S. 189).

Zurückhaltend äußerte sich auch der Präsident des Diakonischen Werkes, Theodor Schober, anläßlich des Diakonischen Kongresses 1966 vor der Presse: „Ganz abgesehen davon, ob eine solche Dienstpflicht heute parlamentarisch überhaupt realisierbar ist oder nicht, muß sorgsam überlegt werden, ob ein solches Pflichtjahr dem Dienst am hilfsbedürftigen Menschen wirklich zuträglich ist; denn der Hilflose bedarf nicht nur technischer oder wirtschaftlicher Hilfe oder materieller Zuwendung, auch nicht nur fachlichen Rats, sondern der Begegnung mit einem Menschen, der ein Herz für ihn hat. Ist der Helfer nur gezwungen bei der Arbeit, dann kann das manchmal durch gestörten menschlichen Kontakt mehr schaden, als die äußere Handreichung zu nützen scheint." Diese Ablehnung des Pflichtjahres verband Schober jedoch mit einem Aufruf zur Erneuerung der freiwilligen sozialen Dienste. Sein Vorgänger in der Leitung der Diakonissenanstalt Neuendettelsau, der jetzige Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hermann Dietzfelbinger, hatte im Jahre 1954 anläßlich der 100-Jahr-Feier seines Diakonissenmutterhauses in einem Alleingang erstmalig zu einem „diakonischen Jahr" aufgerufen. Diesem Aufruf schlossen sich nach und nach alle evangelischen Landeskirchen in Ost und West an. Die katholische Kirche folgte mit dem Ruf zum „Jahr für die Kirche" bzw. zum „Jahr für die Nächsten" 1961 nach. Auch die anderen Wohlfahrtsverbände entdeckten die Chancen dieses Dienstes. Wegen der anfänglich vorhandenen arbeitsrechtlichen Nachteile wurde vom Bundestag auf Initiative der weiblichen Abgeordneten 1964 ein „Gesetz zur Förderung eines freiwilligen sozialen Jahres" verabschiedet, in dem den Freiwilligen die Vorteile eines Ausbildungsverhältnisses gesichert wurden.

Auf dem diakonischen Kongreß 1966 wurde gefordert, „alle, die das Pflichtjahr aus ernsten Erwägungen vor-

schlagen, möchten sich erst einmal zwei Jahre lang dafür einsetzen, alle Möglichkeiten freiwilliger Mitarbeit zu propagieren und zu verbreiten".

Die Mitarbeiterausbildung

Die gegenwärtigen Verhältnisse in der Mitarbeiterfrage werden sich noch verschärfen. Über 50 Prozent aller Schwestern z. B., die im evangelischen Raum arbeiten, sind über 60 Jahre alt. Wie die Lücke gefüllt werden soll, wenn sie 1972 in den Ruhestand gehen, vermag gegenwärtig niemand zu sagen.
Die Mehrzahl der in der Freien Wohlfahrtspflege Tätigen arbeitet heute nicht mehr als Ordensangehörige. Eine interessante Gegenüberstellung aus dem Bereich der Caritas veranschaulicht die Entwicklung der letzten Jahre. 1951 waren hier insgesamt 62107 Ordenskräfte und 46748 sogenannte Laienkräfte (besser: nichtordensgebundene Fach- und Hilfskräfte) tätig. 1955 sank die Zahl der Ordensangehörigen auf 59036, die der nichtordensgebundenen Fach- und Hilfskräfte dagegen stieg auf 64198. 1967 waren es 54000 Ordens- und über 100000 Laienkräfte. Zu den Fachberufen, die vornehmlich von nichtordensgebundenen Kräften gewählt werden, zählen die Kindergärtnerin, die Jugendleiter, der Erzieher, die Erzieherin, der Sozialarbeiter, die Sozialarbeiterin und viele andere.
Viele Ausbildungsprogramme sind in den letzten Jahren in Bewegung geraten. „Die fortschreitende Industrialisierung und die mit ihr einhergehende gesellschaftliche Umstrukturierung ... fordern in der Erziehungsarbeit im außerschulischen und außerbetrieblichen Bereich neue Konzeptionen für das helfende Handeln" (Bericht aus der Diakonie der Evangelischen Kirche in Deutschland, vorgelegt der Diakonischen Konferenz 1967, S. 27).
So sind von den verschiedensten Seiten in letzter Zeit Vorschläge für eine Reform der Kindergärtnerinnen- und Jugendleiterinnenausbildung sowie der Heimerzieherausbildung gemacht worden. Als Begründung dafür werden vor allem die erhöhten Anforderungen angeführt, die sich durch die Notwendigkeit einer Elternarbeit und den Umgang mit erziehungsschwierigen Kindern in der Großstadt ergeben haben. In den Sog neuer Auseinandersetzungen wurde auch die erst vor wenigen Jahren grundlegend reformierte Sozialarbeiterausbildung mit hineingezogen. Hier geht es um die Abgrenzung der neukonzipierten höheren Fachschulen für Sozial*pädagogik* zu den höheren Fachschulen für Sozial*arbeit*. Darüber hinaus sind in Nordrhein-Westfalen Bestrebungen im Gange, die Höheren Fachschulen für Sozialarbeit in den Akademiestatus zu erheben, wie das beispielsweise bei den Ingenieurschulen bereits praktiziert worden ist. Der Trend dieser Bestrebungen zielt allgemein auf eine längere Dauer der Ausbildung und damit auch auf eine höhere Qualifikation der Ausgebildeten. Gerade gegen diesen Trend wurden aber auch erhebliche Bedenken geltend gemacht. Der baden-württembergische Kultusminister, Prof. Wilhelm Hahn, nahm in seinem Vortrag vor dem Diakonischen Kongreß 1966 in Berlin auf diese Zusammenhänge Bezug. „Sosehr diese Überlegungen", so sagte er im Blick auf die verbesserte Ausbildung zum Beruf der Kindergärtnerin, „von den Bedürfnissen der Praxis her begründet sind, haben sie aber auch weittragende Folgen, die in finanziellen, personellen und institutionellen Bereichen zu sehen sind. Baulich und institutionell vor allem deshalb, weil die bestehenden Seminare für die Durchführung einer verlängerten Ausbildung, wie sie durch die qualitative Verbesserung gefordert werden, nicht eingerichtet sind. Personell, weil die Lehrkörper erweitert werden müssen und dadurch auch höhere Gehälter anfallen" (Diakonie 1966 — Herausforderung und Antwort, Berichtsband, S. 87).
Einen wichtigen Schritt im Blick auf die Ausbildungsreform für Sozialpädagogen hat die Ständige Konferenz der Kultusminister der Länder in der Bundesrepublik Deutschland am 16./17. März 1967 in Bonn beschlossen. Man einigte sich darauf, die Ausbildung für sozialpädagogische Berufe einheitlich zu ordnen. Die Durchführung dieses Planes wird nicht nur für die Ausbildungsstätten, sondern auch für andere soziale Berufe und vor allem für die öffentlichen und freien Anstellungsträger weitreichende Folgen haben. Nach dieser Rahmenvereinbarung wird zwischen der Ausbildung zum „staatlich anerkannten Sozialpädagogen" mit der Befähigung, „in allen sozialpädagogischen Bereichen selbständig tätig zu sein", und der Ausbildung zum „staatlich anerkannten Erzieher" mit der Befähigung, „in verschiedenen sozialpädagogischen Bereichen tätig zu sein", unterschieden.

Berufsausbildung und Fortbildung

Neben der Berufsausbildung haben mehr und mehr auch die Fragen der *Berufsfortbildung* an Bedeutung gewonnen. Ausgehend von der Tatsache, daß heute die Strukturen des Zusammenlebens, die sozialen Ordnungen und infolgedessen die Hilfsbedürftigkeiten und Nöte sich immer wieder verschieben, wird es als notwendig empfunden, daß auch die Möglichkeiten helfender Beziehung zum Mitmenschen immer neu durchdacht und dann die Ergebnisse dieses Nachdenkens nicht nur in Einzelfällen, sondern in der ganzen Breite der Jugend- und Sozialhilfe praktiziert werden. Im Zusammenhang dieser Entwicklung ist der Begriff „Fortbildung" neu definiert worden. „Umfang, Art und Kompetenz der Fortbildung lassen sich nur klar bestimmen, wenn man zugleich das Verhältnis der Fortbildung zur Ausbildung kennt", formulierte Professor Franz Pöggeler auf der Fachtagung „Fortbildung für Fachkräfte der Jugendbildung" in Berlin Anfang dieses Jahres. „Beide werden", so führte er aus, „seit langem als Grundformen der Berufsbildung betrachtet: Ausbildung als Grundlegung der beruflichen Bildung, Fortbildung als deren Fortführung nach gewissen Zeiten der Berufsbewährung. — Nun wandelt sich derzeit aber dieses Verhältnis von Aus- und Fortbildung durch eine wichtige Veränderung des Berufes überhaupt: unter Beruf verstehen wir heute nicht mehr eine in allen seinen Vollzügen gleichbleibende unveränderliche Tätigkeit, bei der es nur darauf ankommt, das auszuführen, was man in der Ausbildungszeit gelernt hat (in diesem Zusammenhang war die Fortbildung etwas Gelegentliches, nicht unbedingt Notwendiges — die Red.) ... Heute kann man nicht mehr von einem statischen Leitbild des Berufes ausgehen ... Mit dem gesellschaftlichen Wandel, der heute als Dauerzustand betrachtet werden muß, wird auch die berufliche Tätigkeit in der Jugendhilfe etwas Mobiles, Prozessuales. Schon deshalb kann hier nicht mehr die traditionelle Unterscheidung von Aus- und Fortbildung angewandt werden. Wer heute versuchen würde, in der Jugendhilfe nach den Haltungen und Methoden zu arbeiten, die er in seiner Ausbildung vor 20, 30 oder mehr

Jahren erhalten hat, würde der Wirklichkeit und der Anforderung des sozialen Lebens nicht gerecht" (Kurzfristige Fortbildung für Fachkräfte der Jugendpflege, „Mitteilungen der Arbeitsgemeinschaft für Jugendpflege und Jugendfürsorge [AGJJ]", April 1967, S. 15).
Das gilt in gleichem Maße für die Sozialarbeit. Cum grano salis kann man im Bereich der Fortbildungsbemühungen vier Zielrichtungen erkennen: 1. Kurzfristige Informationskurse für erfahrene Mitarbeiter über Veränderungen in ihrem Arbeitsgebiet, über neue wissenschaftliche oder praktische Erkenntnisse und zum gegenseitigen Austausch von Erfahrungen. 2. Mittelfristige Kurse für solche Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, die für eine besondere Aufgabe innerhalb ihres Arbeitsgebietes zusätzliche Förderung erfahren sollen. 3. Langfristige Kurse, in denen qualifizierte Mitarbeiter auf spezielle oder neuartige Aufgaben vorbereitet oder zu einem Aufstieg in gehobene Verantwortungsbereiche herangebildet werden sollen.

Konzentration der Kräfte

Der ständige Zuwachs an Aufgaben und die sich erhöhenden Anforderungen in den einzelnen Arbeitszweigen haben im Laufe der Jahre bei den leitenden Mitarbeitern der Freien Wohlfahrtspflege teilweise das bedrückende Gefühl aufkommen lassen, als wären sie nicht in einem Fachgeschäft, sondern in einem Warenhaus tätig. Sie sehen die Gefahr einer Qualitätsminderung durch Überbeanspruchung der Kräfte und womöglich der Ansammlung von allerhand Ballast durch das Beharrungsvermögen des Apparates, das sich in der Weiterführung auch solcher Aufgaben auswirken kann, die ihren Sinn verloren haben. Aus dieser Sicht stammen der Wunsch nach Konzentration der Kräfte auf Schwerpunkte und die Bereitschaft, Arbeitsgebiete abzugeben, sterben zu lassen oder nicht an sich zu ziehen, weil sie auch von anderen Gruppen wahrgenommen werden können. In diese Richtung zielten auch die Äußerungen des Präsidenten des Diakonischen Werkes bei der Schlußversammlung des Diakonischen Kongresses 1966. Es müßten in der Diakonie auch Einrichtungen und Formen, Ordnungen und Programme sterben können, wenn der Zeitpunkt gekommen ist und sie nicht mehr dem Menschen dienen. „Wir müssen uns weiter überlegen, ob es gut ist, wenn die Diakonie sich noch weiter in Institutionen verdichtet und noch weniger Menschen hat für die spontanen, offenen Dienste der Kirche. Gerade hier ist eine gesunde Relation notwendig: um der Menschen willen, um der Ausbildung willen, um der Zeichenhaftigkeit unseres Auftrages willen, um der großen Weite unserer Arbeit willen. Schließlich brauchen wir auch tüchtige Mitarbeiter, die ohne unnötigen Ballast hinausgeschickt werden können in andere Regionen der Welt zu neuen Aufgaben von morgen und übermorgen" (Diakonie 1966, S. 160).
Für die Caritas hat Karl Borgmann ein Programm für eine solche Konzentration entworfen (Karl Borgmann, Dienst ohne Sensation, in Bilanz des Deutschen Katholizismus, Mainz 1966, S. 161): „Die kirchliche Caritas wird und kann kein Notgebiet grundsätzlich und für alle Zeiten aufgeben. Wohl aber könnte in Hinsicht auf die tatsächlichen und voraussichtlichen materiellen und personellen Kräfte eine Konzentration auf bestimmte Arbeitsgebiete sinnvoll sein. Eine solche Konzentration hätte nach drei Prinzipien zu geschehen. Erstens: entscheidend ist zunächst immer die Größe und Dringlichkeit der zu bewältigenden Not; Not kann man nicht bestellen, auswählen oder ablehnen. Zweitens: solche Werke sind der kirchlichen Caritas am ehesten zugemessen, in denen am stärksten ein ganzheitliches Helfen nötig ist; das gilt vor allem von der Erziehungshilfe im weitesten Sinne des Wortes. Und drittens muß sich die Caritas besonders jener Notbedrängten annehmen, die von der Öffentlichkeit so leicht übersehen werden, weil ihnen nach rein innerweltlichen Maßstäben kaum gerecht zu werden ist. Wir meinen die Arbeit für Geisteskranke, Epileptiker, Schwachsinnige, Krüppel, Suchtkranke aller Art, für die siechen alten Leute, die Unheilbaren, die Spastiker, die Multiple-Sklerose-Kranken."

Zusammenarbeit mit neuen Aktionen

Parallel mit diesen Bemühungen, die noch im Anfang stehen, ist eine wachsende Bereitschaft der Spitzenverbände zur Zusammenarbeit mit neu entstehenden Aktionen auf dem Gebiete der Freien Wohlfahrtspflege zu bemerken. Diese nehmen sich solcher Aufgaben an, die von den großen Verbänden aufgrund ihrer Struktur oder ihrer Größe nicht oder nicht rechtzeitig oder nicht energisch genug aufgegriffen werden. Die Angst, hier könnte eine gefährliche Konkurrenz heranwachsen, weicht mehr und mehr der Erkenntnis, daß die Existenz von Großverbänden einer Ergänzung durch Aktionskerne, verantwortliche Gruppen und Kreise „vor Ort" bedarf, die sich selbst nicht einem Spitzenverband anschließen wollen oder können, aber in ihrem Bereich eine notwendige Arbeit leisten. Kennzeichen dieser kleineren Vereinigungen auf caritativem Gebiet ist eine gewisse Beschränkung ihrer Aktionen, sei es geographischer Art, sei es im Blick auf bestimmte ausgewählte Notstände, sei es durch ihre Konzentration auf bestimmte Ziele in der Beseitigung von Notständen.
Wohl der bekannteste unter den Kleinverbänden ist die Elternvereinigung der sogenannten Contergankinder, die mit ihrem Anliegen eine ungeheuer starke Publizität erzielte. Dieser und andere Verbände arbeiten — um ein Beispiel zu nennen — in einem Sonderausschuß der Bundes-Arbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege für Fragen der Dysmeliekranken einträchtig zusammen. Die Bemühungen um Frontverkürzung und Schwerpunktbildung liegen noch in den Anfängen. Sie werden im Laufe der kommenden Jahre (man denke an den schlagartigen Ausfall von älteren Ordensschwestern und Diakonissen) sehr dringlich werden. Schon in den letzten Jahren mußten immer wieder Gemeindepflegestationen und Krankenhäuser (diese sind hauptsächlich betroffen) aufgegeben werden. Andererseits werden gerade diese Bereiche als Aufgaben von bleibender Wichtigkeit angesehen, die auch in einer Konzeption für das Jahr 1980 ihren Platz haben müssen.
In allen Arbeitsbereichen der Freien Wohlfahrtspflege geht es zur Zeit darum, Formen und Methoden der modernen Sozialarbeit durchzusetzen, die mit den heutigen wissenschaftlichen Erkenntnissen — etwa aus dem Bereich der Pädagogik, Psychologie und Soziologie — in Einklang stehen. So hat das schon bei Wichern und Eva v. Thiele-Winckler entwickelte und praktizierte Familienprinzip in der Heimerziehung heute nahezu überall Eingang gefunden. Die Methoden der Einzelfallhilfe, der Gruppenarbeit und der Gemeinwesenarbeit sind selbst-

verständliche Bestandteile der Ausbildung junger Pädagogen und Sozialarbeiter geworden. In zunehmendem Maße wird auch die Praxis diesen als notwendig erkannten Arbeitsweisen angepaßt. So ist einerseits die Anstaltsarbeit differenziert und intensiviert worden, andererseits haben gründliche Überlegungen zu einer Verstärkung der sogenannten „offenen" Arbeit geführt. Treibende Kraft für ein ständiges Vorwärtsschreiten in diese Richtung sind die Fachverbände.

Moderne Arbeitsmethoden

Besondere Anstrengungen sind — um ein Beispiel zu nennen — im Blick auf verbesserte Hilfen in der *Arbeit an behinderten Menschen* unternommen worden. Man kann den Einrichtungen unschwer anmerken, „wie der sich hier vollziehende Dienst am behinderten Menschen sich in einer rasanten Entwicklung befunden hat und noch befindet. Aus Heimen mit einst mehr bewahrendem Charakter sind Einrichtungen mit vorzüglicher Arbeitstherapie geworden. Viele von ihnen haben sich im letzten Jahrzehnt zu dem, was überall in der Welt *Rehabilitationszentrum* genannt wird, entwickelt. Sie sind also in keiner Weise ‚Sackgassen geschlossener Betreuung', in denen diejenigen Schwerbehinderten versorgt werden, mit denen die Gesellschaft nichts anzufangen weiß. Genau das Gegenteil ist der Fall" (Werner Dicke, Probleme der Rehabilitation, Jahrbuch 1966 des Diakonischen Werkes, Stuttgart, S. 12). Allerdings gibt es noch viel zuwenig beschützende Werkstätten, und die Fachleute klagen darüber, daß das Bemühen um Rehabilitation (Wiedereingliederung in die Gesellschaft) durch das Verhalten der Öffentlichkeit behindert wird, die dazu neigt, den behinderten Menschen in die Isolierung zu drängen.

Ein ähnlicher Wandel bahnt sich auch in anderen Bereichen der Jugend- und Sozialhilfe an. So ist beispielsweise in der *Altenhilfe* einerseits eine Differenzierung der geschlossenen Arbeit festzustellen, die gleichzeitig eine wesentliche Verbesserung darstellt, andererseits ist der Bereich der offenen Altenhilfe ganz neu entdeckt worden. Neben dem Altenheim mit Pflegeheim, das nach modernen Gesichtspunkten nicht irgendwo an einem einsamen Ort, sondern in der Nähe eines Einkaufs- bzw. Kulturzentrums erbaut wird, damit die Alten nach Möglichkeit am Leben der anderen Menschen teilnehmen können, werden mehr und mehr Alten*wohn*heime gebaut, in denen das Angebot spezieller Hilfe mit der Erhaltung größtmöglicher Selbständigkeit der Alten verbunden ist und die Möglichkeit, aber keine Verpflichtung besteht, an gemeinschaftlichen Veranstaltungen teilzunehmen.

Aber nur ein sehr kleiner Teil der Alten lebt in Heimen, und auch nur ein sehr kleiner Teil der Alten wird in einer Familie mitversorgt. Die meisten wohnen für sich und versuchen, so gut sie können, mit den Erfordernissen des Alltags fertig zu werden. Hier öffnet sich — angesichts der zunehmenden Schwäche und Einsamkeit dieser Menschen — das große Feld der „halboffenen" und „offenen" Altenarbeit. „Halboffene" Hilfsangebote sind Altentagesstätten, Altenklubs, Altenwerkstätten. „Offene" Hilfsangebote sind die Versorgung der Alten mit Mahlzeiten in ihren Wohnungen („Essen auf Rädern"), Altenberatung, der Altenbesuchsdienst und der Altenpflegedienst durch die Gemeindeschwester oder einen Kreis von Pflegediensthelfern.

Einen relativ neuen Schwerpunkt der „offenen" Hilfe bilden die mancherlei Beratungsdienste, die in zunehmendem Maße in Anspruch genommen werden. In einer Zeit wachsender Komplizierung der Verhältnisse und Infragestellung der überkommenen Maßstäbe, in einer Zeit zunehmender Ratlosigkeit und vielfältiger Beeinflussung des Menschen ist individuelle oder gemeinschaftliche Beratung besonders in Ehe-, Erziehungs- und Lebensfragen ein Dienst am Mitmenschen. Sie erfordert — in den offiziellen Beratungsstellen — einschlägig vorgebildete Fachleute. Aber diese Arbeit der hauptamtlichen Kräfte kann nur einen kleinen Teil der Hilfebedürftigen erreichen. Es ist darum das Bemühen besonders der konfessionellen Wohlfahrtsverbände, die Arbeit der hauptamtlichen Kräfte durch ehrenamtliche zu multiplizieren und damit die Ausstrahlung der „offenen Arbeit" in die Gesellschaft zu vervielfachen.

Zugleich mit der Feststellung, daß sich die Jugend- und Sozialhilfe gleichsam in einem Aufbruch zu neuen Zielen und Methoden befindet, muß jedoch gesagt werden, daß es auf allen Gebieten dieser Arbeit noch viel zu tun gibt. Der leitende Mitarbeiter eines Wohlfahrtsverbandes faßte von ihm geführte Gespräche mit Praktikern über dieses Thema in einer Wunschliste zusammen: Die offene Arbeit müßte vor allem auch zur Entlastung der Anstalten und Heime stärker ausgebaut werden. Es fehlt an gut besetzten Beratungsstellen, die etwa Stützpunkte der Familienfürsorge, Zentralpunkte für Ehe- und Familienberatung, „Partner auf Zeit" für Eltern geistig und körperlich behinderter Kinder oder Fürsorgestützpunkte für Gefährdete u. a. m. sein müßten. Es fehlte an der Differenzierung vorhandener Einrichtungen (wie z. B. Erziehungsheime, Erholungsheime, Einrichtungen der Altenhilfe usw.). Es fehlt an gezielt angeleitetem Erfahrungsaustausch, an der Erforschung von Ursachen ganz bestimmter — immer wieder auftretender — Phänomene von Haltlosigkeit, Labilität u. a. m. Es fehlt auch an konkreten Hilfen für methodisches Handeln und diagnostisches Denken. Es fehlt an Kontakten vielfältiger Art. Es fehlen neu durchdachte Arbeitsstrukturen, in denen die vorhandenen Mitarbeiter ihrem Können gemäß und sachgerechter eingesetzt werden können. Damit sind einige Gravamina beim Namen genannt. Andere kommen hinzu. Vermehrte Anstrengung aller Gutwilligen ist notwendig, um auch nur einen Teil dieser Aufgaben zu bewältigen. Daß traditionell denkende Kreise einer Modernisierung in diesem Sinn manchmal im Wege stehen, ist nicht zu übersehen.

Das Verhältnis zur staatlichen Sozialhilfe

Die Formen der Zusammenarbeit und der Umfang der Initiative und Verpflichtung der freien und der staatlichen Jugend- und Sozialhilfe waren bis in dieses Jahrhundert hinein sehr unterschiedlich. Erst in den 20er Jahren kam es durch das Reichsjugendwohlfahrtsgesetz von 1922 und die Fürsorgepflichtverordnung von 1924 zu einer ersten umfassenden Regelung und Vereinheitlichung, wobei den staatlichen Stellen erhebliche Pflichten (wie z. B. die Einrichtung eines Jugendamtes) auferlegt, aber auch der Freien Wohlfahrtspflege gemäß ihrer Tradition ein bedeutender Rang eingeräumt wurde.

Nach 1945 reichten diese Regelungen nicht mehr aus. Mit der veränderten Stellung des Hilfesuchenden durch die sozialstaatliche und rechtsstaatliche Verfassungswirklichkeit der Bundesrepublik Deutschland entstanden neue

Rechtsfragen, die auch gegenüber dem bisherigen Recht neue Lösungen erforderten. Ausgehend von der Position des Hilfesuchenden und seinem Recht, bei der Inanspruchnahme von Hilfe unter verschiedenen Möglichkeiten frei zu wählen, waren Regelungen dafür erforderlich, daß der Wirkungsraum freier Träger der Sozialhilfe als eigenverantwortlicher Handlungsbereich gesetzlich anerkannt und der Hilfesuchende durch Wahl eines freien Trägers nicht schlechter gestellt wurde als durch die Inanspruchnahme öffentlicher Hilfe. Das Jugendwohlfahrtsgesetz (JWG) und das Bundessozialhilfegesetz (BSHG) von 1961 versuchen diesen neuen Anforderungen gerecht zu werden.

Kirchen, Religionsgesellschaften des öffentlichen Rechts und Verbände der Freien Wohlfahrtspflege werden als „Träger eigener sozialer Aufgaben" (§ 10, 1 BSHG) anerkannt. Ihre Selbständigkeit in Zielsetzung und Durchführung der Aufgaben bleibt unangetastet (§ 10, 2 BSHG). Die kommunalen Behörden werden aufgefordert, mit der Freien Wohlfahrtspflege zum Wohl der Hilfesuchenden zusammenzuarbeiten, die Verbände der Freien Wohlfahrtspflege in ihrer Tätigkeit auf dem Gebiete der Sozialhilfe angemessen zu unterstützen und dabei die Selbständigkeit dieser Träger in Zielsetzung und Durchführung zu achten. Beide Trägergruppen sind gehalten, nicht ein Verhältnis gegenseitiger Abhängigkeit, sondern gegenseitiger Ergänzung zu suchen (§ 10, 3 BSHG). Aus diesem Grund heißt es dann: „Wird die Hilfe im Einzelfall durch die Freie Wohlfahrtspflege gewährleistet, sollen die Träger der Sozialhilfe von der Durchführung eigener Maßnahmen absehen" (§ 10, 4 BSHG). „Sie sollen eigene Einrichtungen nicht neu schaffen, soweit geeignete Einrichtungen der Träger der Freien Wohlfahrtspflege vorhanden sind, ausgebaut oder geschaffen werden können" (§ 93, 1 BSHG).

Gegen diese Bestimmungen war von den Städten Dortmund, Darmstadt, Frankfurt a. M. und Herne und vom Land Hessen und von den Hansestädten Hamburg und Bremen ein Verfahren vor dem Bundesverfassungsgericht angestrengt worden mit dem Ziel, die entsprechenden Gesetzestexte für nichtig zu erklären. Die beschwerdeführenden Städte sahen in ihnen eine Verletzung ihres Selbstbestimmungsrechts. Die Regierung des Landes Hessen und die Hansestädte machten geltend, der Bundesgesetzgeber sei für den Erlaß dieser Regelung nicht zuständig gewesen. Außerdem rügten sie die Verletzung der Verwaltungshoheit der Länder, des Sozialstaatprinzips und verschiedener Grundrechte bei der Verabschiedung des Bundessozialhilfegesetzes und des Jugendwohlfahrtsgesetzes.

Der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts hat jedoch mit Urteil vom 18. Juli 1967 die Gültigkeit der Gesetzesinhalte im wesentlichen bestätigt. In der Begründung dieser Entscheidung wird u. a. ausgeführt, daß die angefochtenen Bestimmungen des BSHG und die entsprechenden Bestimmungen des JWG nicht den Zweck verfolgen, „der Freien Wohlfahrtspflege schlechthin einen Vorrang vor der öffentlichen Sozialhilfe einzuräumen". Sie wollen dagegen „die längst auch im Fürsorgewesen übliche und bewährte Zusammenarbeit zwischen den öffentlichen Trägern der Sozialhilfe und der Freien Wohlfahrtsverbände gewährleisten, um mit dem koordinierten Einsatz öffentlicher und privater Mittel den größtmöglichen Erfolg zu erzielen".

Auf Kooperation und Koordination wird es also in Zukunft noch mehr als bisher ankommen. Damit diese nicht dem Zufall überlassen bleiben, hat das Gesetz hierfür schon Wege geebnet. Auf Kreisebene arbeiten staatliche und freie Sozialhilfeträger im Jugendwohlfahrtsausschuß zusammen. Entsprechend sind auf der Ebene der Länder Landesjugendwohlfahrtsausschüse vorgesehen. Auf Bundesebene sind die Wohlfahrtsverbände zusammen mit den Vertretern der staatlichen Jugendarbeit des Bundes und der Länder und den Jugendverbänden im Bundesjugendkuratorium vertreten. Auch zur besseren Koordination der Sozialhilfe können solche Ausschüsse oder Arbeitsgemeinschaften gebildet werden. Teilweise existieren sie bereits. Die Kompetenzen der Gremien sind unterschiedlich. Um eine gute Zusammenarbeit zu sichern, wird es darauf ankommen, daß sich alle Beteiligten darum bemühen, das Beste für die Hilfesuchenden zu erreichen. Im großen und ganzen kann man sagen, daß in den vergangenen 20 Jahren ein guter Grund für eine gedeihliche Entwicklung in die Zukunft gelegt wurde. Auch der Verein für öffentliche und private Fürsorge, der eine weitverzweigte Bildungsarbeit betreibt, die Arbeitsgemeinschaft Jugendpflege und Jugendfürsorge (AGJJ) und die Bundesarbeitsgemeinschaft (BAG) der Freien Wohlfahrtspflege bemühen sich, die Zusammenarbeit zu fördern. Die BAG der Freien Wohlfahrtspflege empfiehlt den freien Verbänden, mit den staatlichen Ämtern schriftliche Verträge abzuschließen, um einer unsicheren Entwicklung vorzubeugen. Sie entwickelt hierfür Modellvereinbarungen, von denen sie hofft, daß sie eine auf Dauer angelegte gute Zusammenarbeit unterstützen können.

Finanzierungsfragen

Auch bei finanziellen Erwägungen ergeben sich Verbindungen zu Kommune, Staat und Gesellschaft. Bei dem geschätzten jährlichen Umsatz von 5,5 Milliarden DM ist die Aufbringung der Mittel nicht mehr durch Spenden allein möglich. Alle Freien Wohlfahrtsverbände müßten ihre Tätigkeit erheblich einschränken, wenn sie allein auf freiwillige Gaben angewiesen wären. Trotzdem trifft die oft geäußerte Vermutung, daß die Freie Wohlfahrtspflege dann wohl im Grunde gar nicht frei sei, sondern im wesentlichen von Staatsgeldern lebe, nicht zu. Beide, die freiwilligen Spender und der Staat, steuern zur Arbeit der Freien Wohlfahrtspflege nicht unwesentliche Summen bei. Die große Menge des Umsatzes der Freien Wohlfahrtspflege aber ergibt sich aus den Pflegesätzen, die vornehmlich von den gesetzlich verpflichteten Kostenträgern (z. B. Sozialversicherungen, Sozialamt, Jugendamt) für die Hilfebedürftigen aufgebracht werden. Ein geringerer Teil der Pflegesätze wird von Selbstzahlern aufgebracht. Der Pflegesatz — diese Bezeichnung bezieht sich nicht nur auf Krankenhäuser, sondern auf Heime und Anstalten überhaupt — spielt darum für die Existenz der Sektoren „geschlossene" und „halboffene" Fürsorge innerhalb der Freien Wohlfahrtspflege und die Erhaltung ihrer Einrichtungen eine lebenswichtige Rolle. Die Höhe der Pflegesätze wird in der Regel in Anlehnung an die Selbstkosten zwischen Ländern und Einrichtungen vereinbart und ist zur Zeit unzulänglich. Der Nachholbedarf nach dem Krieg, die notwendige Modernisierung vieler Einrichtungen und die Ausweitung des Angebotes konnte davon nicht bestritten werden. Hier sind neben Bundesdarlehensmitteln für die Befriedigung des Nachholbedarfs und den Leistungen der Länder vor allem die Eigenmittel

der Wohlfahrtsverbände zu nennen. Diese sind allerdings in ihrer Gesamthöhe schwer zu ermitteln. Dagegen lassen sich die Quellen differenzieren. Als Eigenmittel sind besonders die Ergebnisse der öffentlichen Sammlungen zu nennen. Hinzu kommen Mitgliederbeiträge, die Gaben von Freundeskreisen einzelner Anstalten, Spenden der Industrie, Kirchenkollekten für bestimmte Anstalten und — in zunehmendem Maße auch Kirchensteuermittel. Im Einzelfall fächert sich das Spektrum der Finanzquellen noch weiter auf. Nicht zu beziffernde Summen wurden durch die Schwesternschaften und Orden eingebracht. Millionenbeträge kamen durch die „Aktion Sorgenkind" des Zweiten Deutschen Fernsehens und durch den Verkauf von Wohlfahrtsbriefmarken der Freien Wohlfahrt zugute, die neuerdings durch die „Stiftung Deutsches Hilfswerk" noch vermehrt werden.

Das Bild der Freien Wohlfahrtspflege in der Öffentlichkeit entspricht nicht den Vorstellungen der Verantwortlichen, die diese Arbeit tragen. Vielfach wird darüber geklagt, daß die Massenkommunikationsmittel die Arbeit der Freien Verbände und ihre Probleme zu wenig beachten und dafür Sensationen und leichte Unterhaltung vorziehen oder daß sie in der Darstellung den Verhältnissen nicht gerecht werden.

Wenn man vom Bekanntheitsgrad der Wohlfahrtsverbände ausgeht, ist das Bild nicht ungünstig. Passive Kenntnis haben vom Deutschen Roten Kreuz 95 %, vom Deutschen Caritasverband 82 %, von der Arbeiterwohlfahrt 81 %, von der Inneren Mission 80 %, vom Hilfswerk der EKD 69 %, vom Deutschen Paritätischen Wohlfahrtsverband 27 %, von der Zentralen Wohlfahrtsstelle der Juden 28 %.

Nicht weniger als 60 % der Bevölkerung bezeichnen die Arbeit der Wohlfahrtsverbände als sehr wichtig (vgl. die Untersuchung „Das Bild der Wohlfahrtspflege — Ergebnisse sozialpsychologischer Umfragen in der Bundesrepublik", herausgegeben vom Institut für Demoskopie in Allensbach 1962).

Andererseits behaupten Vertreter der Publizistik, daß Themen aus dem Bereich der Jugend- und Sozialhilfe bei der Öffentlichkeit so gut wie kein Interesse finden. Diese Doppelköpfigkeit der öffentlichen Meinung zeigt sich auch auf anderen Gebieten. Einerseits werden Millionenbeträge für die Arbeit der Freien Wohlfahrtspflege geopfert, andererseits wurde festgestellt, daß 55 % der Bevölkerung auf Spendenaufrufe negativ reagieren. Einerseits erwartet heute jeder gegebenenfalls Hilfe in bestmöglicher Form, andererseits wird es der Freien Wohlfahrtspflege als Machthunger angekreidet, wenn sie ihre Einrichtungen verbessern und die finanziellen Voraussetzungen dafür sichern will. Einerseits entwirft die Öffentlichkeit von den Mitgliedern der Freien Wohlfahrtspflege ein positives Bild, beschreibt sie als hilfsbereite, verständnisvolle, freundliche, aufopferungsvolle Idealisten, zugleich hängt sie ihnen das Image altmodischer, unfröhlicher Einstellung an. Einerseits geht sie von der Vorstellung aus, daß die meisten Mitarbeiter der Freien Wohlfahrtspflege ehrenamtlich tätig seien, andererseits verlangt sie für diese Mitarbeiter eine zeitgemäße Bezahlung. Von seiten der Freien Wohlfahrtspflege werden solche Vorstellungen als eine Ansammlung von Vorurteilen empfunden, die im wesentlichen an der Vergangenheit orientiert sind.

Trotz der noch vorherrschenden Zurückhaltung gelang wenigstens auf einem Gebiet ein Durchbruch des Anliegens der Freien Wohlfahrtspflege ins öffentliche Bewußtsein. Diesen Durchbruch haben die freien Verbände dem Zweiten Deutschen Fernsehen in Mainz zu verdanken, das aus eigener Initiative seit 1964 eine Fernsehlotterie unter dem Namen „Vergißmeinnicht" durchführt. Der Einsatz der Teilnehmer an dieser Lotterie muß durch das Aufkleben von Wohlfahrtsmarken auf eine Postkarte geleistet werden. Der Erlös kommt Hilfsmaßnahmen für körperlich und geistig behinderte Kinder zugute. Anschließend an die Lotteriesendung wird ein Streifen unter dem Titel „Aktion Sorgenkind — Bilanz der guten Taten" ausgestrahlt, in dem u. a. von den Einrichtungen berichtet wird, denen der Lotterieerlös zugute kam. Durch diese Sendung, die 12mal im Jahr Millionen Menschen erreicht, haben breite Kreise in der Bevölkerung der Bundesrepublik einen Eindruck von der vielfältigen Hilfe durch die Freie Wohlfahrtspflege erhalten und selbst durch die Verwendung von Wohlfahrtsmarken zur Durchführung dieser Hilfe beigetragen.

Einen besseren Kontakt mit der Öffentlichkeit verspricht man sich auch durch die Neukonstituierung der Stiftung „Deutsches Hilfswerk". Diese Stiftung soll in Zukunft als Verteiler für die Überschüsse aus der Fernsehlotterie „Ein Platz an der Sonne" des ARD-Fernsehens dienen. Es ist vorgesehen, außer dem „Hilfswerk Berlin" und der Stiftung „Deutsche Altershilfe" vor allen Dingen Modelleinrichtungen zu fördern und gleichzeitig die Öffentlichkeit über den Sinn dieser Maßnahmen zu informieren.

Den Fragen der Freien Wohlfahrtspflege hat sich auch die „Aktion Gemeinsinn" angenommen. In einer Fülle von Anzeigen in Tageszeitungen und Illustrierten wurde die Frage aufgeworfen „Was können junge Menschen für die Älteren tun?" oder „Alte Menschen können und wollen den jungen helfen", oder „Wie können wir Alten für uns neue Wege finden?" Mit dieser Gesinnungswerbung sollen Anstöße zum Nachdenken und Handeln im überschaubaren Bereich des einzelnen gegeben werden. Gegenwärtig führt die „Aktion Gemeinsinn" in München und Hannover Testversuche durch, die in eine große Werbeaktion zur Förderung der Nachbarschaftshilfe einmünden sollen.

Die demographische Situation in Lateinamerika

Der Prozeß der Ablösung der traditionalen Agrargesellschaft durch die werdende Industriegesellschaft in Lateinamerika wird von demographischen Vorgängen begleitet, die eine in keinem anderen Kontinent erreichte Wachstumsquote der Bevölkerung hervorgerufen haben. Während im Jahre 1930 auf den 20 548 000 km² des Subkontinents (das sind über 15 Prozent der gesamten Landermasse der Welt) erst 108 Millionen Menschen wohnten, das heißt 5,21 Prozent der damaligen Weltbevölkerung von 2,03 Milliarden, lebten dort 1965 bereits 243 Millionen, das sind 7,4 Prozent der Weltbevölkerungszahl von rund 3,285 Milliarden im gleichen Bezugsjahr. Der Vermehrung der Menschheit insgesamt um 58,69 Prozent in 35 Jahren steht ein Zuwachs der lateinamerikanischen

Bevölkerung um genau 125 Prozent im gleichen Zeitraum gegenüber. Die folgende Tabelle bietet die Vergleichszahlen für die übrigen Erdteile (errechnet nach den Angaben des United Nations Demographic Yearbook 1965, New York 1966. Diese wichtigste Quelle für Bevölkerungszahlen verzeichnet nicht nur die absoluten Ergebnisse von Volkszählungen, sondern schließt auch begründete Schätzungen ein; trotzdem können zumindest die in den Zahlenreihen aufscheinenden Entwicklungs*tendenzen* als zutreffend gelten.)

Erdteil	Oberfläche in 1000 km²	Einwohnerzahl 1930 in Mill.	Einwohnerzahl 1965 in Mill.	prozentualer Weltanteil 1965	Bevölkerungsdichte 1964	jährl. Wachstumsrate für 1960—1964	prozent. Zuwachs in 35 Jahren
Europa ohne UdSSR	4929	355	444	13,5	89	0,9	25,07
UdSSR	22402	179	231	7	10	1,5	29,05
Weltdurchschnitt	*135773*	*2070*	*3284,5*	*100*	*24*	*1,8*	*58,69*
Nordamerika	21515	134	214	6,5	10	1,6	59,70
Asien ohne UdSSR	27611	1120	1825	55,6	65	1,8	62,94
Ozeanien	8510	10	17,5	0,5	2	2,2	75
Afrika	30258	164	310	9,5	10	2,4	89,02
Lateinamerika	*20548*	*108*	*243*	*7,4*	*12*	*2,8*	*125*

Der prozentuale Zuwachs zwischen 1930 und 1965 war demnach in Lateinamerika fünfmal so hoch wie in Europa, doppelt so hoch wie in Asien (!) und übertraf auch den Zuwachs Ozeaniens und Afrikas noch erheblich. Das einfache Verhältnis von Oberfläche und Bevölkerungszahl erscheint dagegen für Lateinamerika als überdurchschnittlich günstig, denn bereits im Weltdurchschnitt ist die Bevölkerungsdichte doppelt so hoch, in Asien ist sie über viermal, in Europa über sechsmal höher.

Schwerpunkte des Bevölkerungswachstums

Daß die Schwerpunkte des akzelerierten Bevölkerungswachstums, wie die jährlichen Wachstumsraten erkennen lassen, in den Entwicklungskontinenten liegen, ist zunächst auf die gegenwärtig erfolgende Verminderung der Sterblichkeit zurückzuführen. Während in der demographischen Vergleichsphase Westeuropas (etwa von 1800 bis 1860) die langsameren medizinischen Fortschritte ein überstürztes Bevölkerungswachstum verhinderten, gleichzeitig die Erzeugung in Landwirtschaft und Industrie den gesteigerten Bedürfnissen nachkommen konnte, führen heute in den Entwicklungsländern die medizinischen Erkenntnisse, die fast gleichzeitig in den Industrienationen und in den unterentwickelten Regionen zur Anwendung kommen können, zu einer rapiden Verminderung der Mortalitätsquoten, so daß der Geburtenüberschuß von der Wirtschaftsentwicklung nicht gedeckt werden kann. „In die Entwicklungsländer wurde somit ein Industrialisierungseffekt exportiert, ohne die Industrialisierung!" (Entwicklungspolitik, Handbuch und Lexikon, Kreuz-Verlag Stuttgart/Berlin und Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1966, Sp. 1016.) Während die medizinisch-hygienischen Verhältnisse, die zu überhöhter Säuglings- und Kindersterblichkeit und insgesamt zu niedriger Lebenserwartung beigetragen hatten, beseitigt werden konnten, besteht jedoch die „vorzivilisatorisch hohe Fruchtbarkeit" fort (vgl. zur demographischen Problematik das Standardwerk von G. Mackenroth, Bevölkerungslehre. Theorie, Soziologie und Statistik der Bevölkerung. Berlin-Göttingen-Heidelberg 1953).

Von dieser Situation ist der lateinamerikanische Kontinent besonders gekennzeichnet. Allerdings macht die folgende Tabelle deutlich, daß zwischen den einzelnen Ländern Unterschiede in Bevölkerungswachstum und Bevölkerungsdichte und somit auch hinsichtlich der Möglichkeiten für eine menschenwürdige Versorgung der Volksmassen bestehen. Die Aufstellung bezieht sich auf die souveränen Staaten, dazu auf Puerto Rico. (Die Zahlen sind dem Demographic Yearbook entnommen.)

	Staatsgebiet in km²	Einwohnerzahl Mitte 1964	Bevölkerungsdichte pro km²
Südamerika			
Argentinien	2776656	22022000	8
Bolivien	1098581	3647000	3
Brasilien	8511965	78809000	9
Chile	756945	8391000	11
Columbien	1138338	17482000	15
Ecuador	283561	4881000	17
Guayana	214969	629000	3
Paraguay	406752	1968000	5
Peru	1285215	11298000	9
Uruguay	186926	2682000	14
Venezuela	912050	8427000	9
Mexiko und Mittelamerika			
Mexiko	1972546	39643000	20
Costa Rica	50700	1387000	27
El Salvador	21393	2824000	132
Guatemala	108889	4305000	40
Honduras	112088	2209000	20
Nicaragua	139700	1597000	11
Panama	75650	1185000	16
Westindien			
Barbados	430	242000	563
Cuba	114524	7434000	65
Dominik. Rep.	48734	3494000	72
Haiti	27750	4551000	164
Jamaica	10962	1739000	159
Trinidad u. Tobago	5128	949000	185
Puerto Rico (USA)	8897	2584000	290
Zum Vergleich			
USA	9363353	192120000	21
BRD	247973	56097000	226
DDR	107896	16028000	149
UdSSR	22402200	227687000	10

Die relativ niedrige Bevölkerungsdichte des Kontinents macht deutlich, daß, abstrakt gesprochen, ein Übervölkerungsproblem nicht besteht. Von den festländischen Gebieten weist nur El Salvador die überdurchschnittlich hohe Bevölkerungsdichte von 132 Einwohner pro km² auf (die Quote der Bundesrepublik beträgt allerdings 226), höhere Durchschnittszahlen ergeben sich nur für einige westindische Inseln, wobei aber deren Bevölkerungsanteil am Gesamtkontinent sehr gering ist.

Die folgende Aufstellung macht deutlich, daß dem auf hohen Geburtenraten basierenden Bevölkerungswachstum durch die niedrige Lebenserwartung der Gesamtbevölkerung Grenzen gesetzt werden, obwohl kein einziges Land die Geburtenrate der Bundesrepublik Deutschland unterschreitet, in zwölf Ländern vielmehr die durchschnittliche Kinderzahl je Frau mehr als doppelt so hoch ist.

Land	mittlere Lebenserwartung männl.	weibl.	jährl. Geburtenrate pro 1000 Pers.	Kinderzahl pro 1000 Frauen	jährliche Zuwachsrate in %
Südamerika					
Argentinien	63,13	68,87	21,8	73	1,6
Bolivien	49,71	49,71	43—45	157,8	1,4
Brasilien	39,30	45,50	40—43	—	3,1
Chile	49,84	53,89	32,8	124,7	2,3
Columbien	44,18	45,95	43—46	124,5	3,2
Ecuador	—	—	46—50	168,4	3,1
Guayana	49,32	52,05	39,9	155,3	2,8
Paraguay	—	—	42—45	164,8	2,6
Peru	—	—	43—45	126,5	3,0
Uruguay	—	—	—	—	1,4
Venezuela	—	—	47—50	155,6	3,4
Mexiko und Mittelamerika					
Mexiko	55,14	57,93	45,3	159,5	3,2
Costa Rica	54,65	57,05	40,8	181,1	4,3
El Salvador	44,71	47,39	46,5	170,3	3,3
Guatemala	43,82	43,52	43,5	171,3	3,3
Honduras	—	—	47—50	162,6	3,3
Nicaragua	49,53	54,76	46—50	155,4	3,1
Panama	—	—	—	—	2,8
Westindien					
Barbados	49,17	52,94	25,9	95,1	1,0
Cuba	—	—	30—34	—	2,1
Dominik. Rep.	—	—	48—50	124,7	2,6
Haiti	32,61		45—50	—	2,3
Jamaica	62,95	67,24	39,4	144,3	1,8
Trinidad und Tobago	59,88	63,35	27,6	137,1	3,1
Puerto Rico	67,14	71,88	30,2	101,7	2,0
Zum Vergleich					
USA	66,90	73,70	19,4	75,6	1,6
BRD	67,32	73,13	17,9	67,9	1,3
DDR	67,31	72,18	17,6	67,4	— 0,2
UdSSR	65,00	73,00	18,5	83,2	1,6

Von den elf Ländern Südamerikas zeigen nur drei eine jährliche Zuwachsrate von unter 2 Prozent, in fünf Ländern dagegen beträgt sie 3 und mehr Prozent. Zwei der drei Länder mit niedriger Zuwachsrate fallen zusammen mit einem großen Teil Chiles in die gemäßigte Zone; im dritten Land, in Bolivien, läßt die hohe Geburtenrate jedoch erkennen, daß die relativ niedrige Zuwachsrate von nur 1,4 Prozent auf die hohe Mortalitätsquote im Zusammenhang mit niedriger Lebenserwartung zurückzuführen ist. Im tropischen Mittelamerika bestehen mit Ausnahme Panamas in allen Ländern Zuwachsquoten von über 3 Prozent. Die abweichend erscheinenden Angaben für einige Inseln erklären sich vor allem durch die Auswanderung.

Die Frage, ob in Lateinamerika unterschiedliches Wachstum nach ethnischen Gruppen beobachtet werden kann, läßt sich eindeutig nur für die Vergangenheit beantworten. Während die Indios nur eine sehr langsame Zunahme aufwiesen, gefolgt von der nur wenig höheren der afrikanischen Sklaven, hatten die Mulatten und Mestizen den stärksten natürlichen Zuwachs zu verzeichnen. Das starke Wachstum der Weißen war vor allem eine Folge der Einwanderung (vgl. dazu Federico Debuyst, La Población en América Latina. Demografía y evolución del empleo. FERES Fribourg/Bogotá und CRSR Brüssel 1961, besonders S. 18—47). Die schon weit fortgeschrittene rassische Mischung der lateinamerikanischen Bevölkerung und ebenso die sozialen und Bildungsunterschiede zwischen den ethnischen Gruppen (allerdings führen sie nicht zu Auseinandersetzungen, wie sie aus den USA bekannt sind), machen genaue Berechnungen unmöglich. Daß Uruguay und Argentinien die niedrigsten Geburtenraten des Kontinents aufweisen, Costa Rica dagegen die höchste, obwohl diese drei Länder von fast ausschließlich weißer Bevölkerung bewohnt werden, zeigt den Einfluß des Klimas auf das prokreative Verhalten, wenn auch Mentalitätsunterschiede hinzukommen mögen.

Höhepunkt noch nicht erreicht

Allerdings ist der Höhepunkt des im Vergleich zur wirtschaftlichen Situation ungesunden Bevölkerungswachstums noch nicht erreicht. Da die Bevölkerungsentwicklung zunächst noch vorwiegend von der abnehmenden Mortalitätsquote bestimmt werden wird, muß mit einer weiteren Akzeleration des gegenwärtigen demographischen Wachstums gerechnet werden. Denn während die bisherigen medizinischen Fortschritte keine aktive Mitwirkung der Bevölkerung erforderlich machten (Malariabekämpfung vom Flugzeug aus!), müssen hygienische Maßnahmen, vor allem die Säuglingspflege, das Bevölkerungswachstum noch verschärfen, wenn sie von den Betroffenen selbst aktiv praktiziert werden und wenn staatliche Maßnahmen (wie Impfungen) keinem Widerstand mehr begegnen. Immer noch stellen die Kindersterblichkeit ein Drittel und Infektionskrankheiten ein Fünftel der Todesursachen. Wie weit man vom medizinischen Optimum noch entfernt ist, geht aus den obigen Angaben über die mittlere Lebenserwartung hervor. Die Kindersterblichkeit ist in Venezuela doppelt so hoch wie in der Bundesrepublik. In Chile ist sie mehr als viermal, in Brasilien sechsmal so hoch.

Die gegenwärtige demographische Entwicklung und die noch zu erwartende Akzeleration liegen den Schätzungen über die Bevölkerungszahlen in den nächsten Jahrzehnten zugrunde, die von den statistischen Forschungsstellen der Vereinten Nationen erarbeitet wurden (vgl. Provisional Report on World Population Prospects, as Assessed in 1963, New York 1964). Demnach muß für das Jahr 2000 mit einer Weltbevölkerung von 5,965 Milliarden gerechnet werden, wovon auf Lateinamerika ein Anteil von etwa 10,5 Prozent, das sind 624 Millionen, entfallen wird. Andere, durchaus nicht unrealistische Schätzungen kommen zu noch höheren Ergebnissen, nach denen im Jahre 2000 eine Weltbevölkerung von etwa 7 Milliarden zu versorgen sein wird, in Lateinamerika davon allein etwa 750 Millionen. Es wird sich deshalb empfehlen, der wirtschaftlichen Planung die ungünstigeren Prognosen zugrunde zu legen.

Verfügbare Güter

Dem beschleunigten Bevölkerungswachstum in Lateinamerika stehen das insgesamt günstige Verhältnis von Bevölkerung und Bodenfläche und dazu reiche natürliche Hilfsquellen gegenüber, die bei wirtschaftlicher Nutzung auch die zu erwartende Bevölkerung der nächsten Jahrzehnte hinreichend versorgen können. Das gilt auch dann, wenn man in Rechnung stellt, daß nur ein geringer Teil des Kontinents die klimatischen Bedingungen und Bodenverhältnisse für Bewohnung und agrarische Nutzung bietet (vgl. dazu Y. Labelle/A. Estrada, Latin America in Maps, Charts, Tables, CIF Study No. 1, Cuernavaca 1963, besonders S. 33—46). Ein im Vergleich zum Gesamtkontinent ungünstiges Verhältnis von Bevölkerungszahl und kultivierbarem Boden besteht für Costa Rica, die Dominikanische Republik, El Salvador, Peru und vor

allem für Haiti (vgl. die Aufstellung in Statistical Abstract of Latin America 1965, Los Angeles 1966). Der kultivierbare Teil, der auf unter zehn Prozent der Gesamtfläche des Kontinents geschätzt wird, ist erst zu etwa 60 Prozent erschlossen, und zudem ist man von der optimalen Nutzbarkeit noch weit entfernt. Die UN-Wirtschaftskommission für Lateinamerika CEPAL hat eine mehrere Abteilungen umfassende Aufstellung über die natürlichen Reichtümer des Kontinents veröffentlicht (Los recursos naturales en América Latina, su conocimiento actual e investigaciones necesarias en este campo, Mar del Plata 1963; eine Zusammenfassung in deutscher Sprache gibt J. Westphalen, Bevölkerungsexplosion und Wirtschaftsentwicklung in Lateinamerika, Übersee-Verlag Hamburg 1966).

Daraus geht hervor, daß sowohl für die Land- und Forstwirtschaft als auch bezüglich der Bodenschätze gute Voraussetzungen bestehen, um eine gesunde Versorgungsbasis zu schaffen. Die landwirtschaftliche Produktion ließe sich durch moderne Bearbeitungsmethoden, vor allem durch Kunstdünger, erheblich steigern. In der Holzgewinnung hat Lateinamerika einen Weltanteil von nur 3 Prozent, obwohl 24 Prozent der Waldreserven auf diesen Kontinent fallen. Allerdings bilden die mangelhaften Verkehrsmöglichkeiten noch ein großes Hindernis. Lateinamerika verfügt in ausreichendem Maße über die meisten für die Industrie erforderlichen Minerale. Der Kontinent besitzt beispielsweise 35 Prozent der Weltkupferreserven, beteiligt sich aber an der Ausbeute mit nur 18 Prozent an der Weltgewinnung. Bei Eisenerzen ist das Verhältnis etwa 28 zu 10 Prozent. Schwerpunkte in der Nutzung von Bodenschätzen sind Bauxit und Erdöl. Vor allem die Möglichkeiten des Fischereigewerbes werden immer noch zuwenig ausgenutzt, was für die Eiweißversorgung schwerwiegende Folgen hat. Bekanntlich ist die einseitige Ernährung, die sich unter Vernachlässigung der Fette, Proteine und Vitamine vorwiegend auf die Kohlehydrate stützt, eine wesentliche Ursache für den niedrigen Stand der Volksgesundheit (vgl. zu diesen Fragen Alan D. Berg, Malnutrition and National Development, „Foreign Affairs" Vol. 46, No. 1, Oktober 1967, S. 126 ff.). Die Nutzung der genannten Möglichkeiten würde auch für die wachsende beschäftigungslose Bevölkerungsgruppe Arbeitsstellen schaffen (vgl. die grundsätzlichen Ausführungen in Debuyst, a. a. O., S. 81 bis 154). Gegenwärtig sind etwa 12 % der aktiven Bevölkerungsschicht arbeitslos, nicht berechnet die versteckte Unterbeschäftigung bei nichtgelernten Saisonarbeitern und im Dienstleistungsgewerbe (vgl. Reportaje DESAL, Santiago de Chile, Jhg. 1, No. 2, April 1967, S. 7).

Obwohl fast alle lateinamerikanischen Länder über reichliche natürliche Voraussetzungen verfügen, hat die FAO einen Produktionsrückgang vor allem auf dem Nahrungsmittelsektor (im per-capita-Verhältnis) festgestellt (vgl. Production Yearbook 1965, Rom 1966). Das eigentliche Problem liegt also bei der unzureichenden Nutzung der Güter. Es bedarf eingehender Untersuchungen über die für die einzelnen Länder bestehenden Möglichkeiten, ferner müßten die technischen Methoden für Ausbeute und optimale Nutzung eingeführt werden, und schließlich sollten erweiterte Verkehrsmöglichkeiten die notwendige und immer noch geringe Zusammenarbeit zwischen den Nachbarländern fördern helfen. Wenig Optimismus lassen allerdings die Erfahrungen der Vergangenheit und die gegenwärtigen Verhältnisse aufkommen.

Das Beispiel Mexikos beweist, daß eigene Bemühungen zu Erfolg führen können, in den übrigen lateinamerikanischen Staaten hat sich das mexikanische „Wirtschaftswunder" jedoch nicht wiederholt. Trotz seines hohen Bevölkerungswachstums ist es Mexiko gelungen, von der Lebensmittelhilfe durch die Vereinigten Staaten unabhängig zu werden und innerhalb von zehn Jahren beispielsweise die Maisernte mehr als zu verdoppeln und die Weizenproduktion fast zu vervierfachen (vgl. F. Baade in Entwicklungshilfe — Baustein für die Welt von morgen, hrsg. von H. Ziock, Ullstein Buch 626, 1966, S. 89; dazu die Angaben im Production Yearbook). Lateinamerika insgesamt, das sich dem jährlichen Bevölkerungszuwachs von drei Prozent nähert, verzeichnet jedoch nur ein Wirtschaftswachstum von etwa vier Prozent. Der geringe Überschuß von nur etwa einem Prozent macht es nicht möglich, durch Investitionen dem Teufelskreis der Armut zu entrinnen (Reportaje DESAL, a. a. O., S. 5). Nach den Berechnungen des Wirtschaftswissenschaftlers D. Nordman bedürfte es bereits der Verwendung von 15 Prozent des Sozialprodukts für Investitionszwecke, wenn eine Volkswirtschaft bei einem Bevölkerungswachstum von 2,5 bis 3 Prozent das Pro-Kopf-Einkommen nur um 1 Prozent steigern möchte (Dynamic Implications of Current World Population Trends, „Scientia", Februar/März 1964, S. 50).

Während in diesem Zusammenhang die Probleme der für Lateinamerika kennzeichnenden einseitigen Bewirtschaftung (spezialisierte Ausbeutung eines Minerals oder Konzentrierung der Landwirtschaft auf nur ein Produkt und damit Abhängigkeit vom Weltmarktpreis), der ausstehenden Bodenreform und der damit verbundenen gesellschaftlichen und politischen Aspekte nur angedeutet werden können, sollen wenigstens zwei wichtige negative Strukturelemente der Gesellschaft gekennzeichnet werden: der hohe Anteil der unproduktiven Bevölkerungsschicht und die zunehmende Urbanisation infolge der Landflucht.

Urbanisation und generatives Verhalten

Die hohe Geburtenzahl hat zur Folge, daß die im Produktionsprozeß stehende Bevölkerungsgruppe eine starke unproduktive Gruppe miternährt. In Uruguay ist das Verhältnis der tätigen zur nichttätigen Bevölkerung etwa 100 zu 50, in Argentinien und Chile müssen bereits über 60 nicht produktiv tätige Personen von 100 aktiv produzierenden miternährt werden, in Cuba und Haiti über 70, in den übrigen Ländern über 80 und in Guatemala sogar 98. Diese vorwiegend aus Jugendlichen bestehende unproduktive Gruppe bringt es mit sich, daß die mit der jungen Generation wachsenden Ausgaben für Schul- und Berufsausbildung nicht aufgebracht werden können. Während beispielsweise in Nordwesteuropa und in Nordamerika nur 25 bis 31 Prozent der Bevölkerung unter 15 Jahre alt sind, sind es in den Entwicklungsländern insgesamt 40 bis 45 Prozent. Auf lange Sicht wird aber nur eine gediegene Volksbildung die Unterentwicklung beseitigen können.

Das zweite Problem, das Wachstum der Städte, wird sowohl durch den eigenen Geburtenüberschuß, vor allem aber durch die von den ländlichen Zonen herbeiströmenden Massen verursacht (vgl. dazu die grundlegende Studie von J. Dorselaer/A. Gregory, Urbanización en América Latina, 2 Bde, FERES Fribourg/Bogotá und CRSR Brüssel 1962).

Als Motive für die auf die städtischen Zentren gerichtete Binnenwanderung lassen sich vor allem die Suche nach Arbeitsplatz und besserer Entlohnung und der Wunsch nach Hebung des Lebensstandardes (nach Wohnung, ärztlicher Versorgung, aber auch nach besseren Ausbildungsmöglichkeiten für die Kinder) erkennen. Das große Entwicklungsgefälle zwischen Stadt und Land wird nicht zuletzt an dem unterschiedlichen Bildungsstand, an der Zahl der Ärzte und vor allem am Anteil am Sozialprodukt erkennbar.

Andererseits ist es den großen Städten nicht möglich, die wachsenden Menschenmassen zu absorbieren, so daß die Wohnungsnot — in Lateinamerika fehlen schätzungsweise 20 Millionen Wohneinheiten, und der Wohnungsbau hält kaum mit der demographischen Entwicklung Schritt — ständig wachsende Elendsviertel in den Außenbezirken entstehen läßt, mit all den Folgen, die sich in einer rapid vermehrenden und entwurzelten Menschenmasse von 30 bis 40 Millionen einstellen. So haben beispielsweise die zehn Millionenstädte Lateinamerikas ihre Einwohnerzahlen innerhalb von zehn Jahren verdoppelt und manche sogar verdreifacht, nämlich Bogotá, Buenos Aires, Caracas, La Habana, Lima, Mexiko, Montevideo, Rio de Janeiro, São Paulo, Santiago de Chile (vgl. Statistical Abstract, a. a. O.). Vergleichbares trifft auf die übrigen Städte und Großstädte zu. Die Gesamtbevölkerung Lateinamerikas wohnt bereits zu weit über 40 Prozent in städtischen Siedlungen. Die Anstrengungen der Politiker für die Städte führen allerdings zu einer weiteren Vernachlässigung der ländlichen Zonen.

Da die gegenwärtige wirtschaftliche Entwicklung Lateinamerikas mit dem Bevölkerungswachstum nicht Schritt halten kann, werden vor allem von außerhalb des Kontinents Vorschläge zur Beeinflussung des generativen Verhaltens gemacht (vgl. den wohl übertrieben optimistischen Beitrag von F. W. Notestein in „Foreign Affairs", Vol. 46, No. 1, Oktober 1967, S. 167 ff.). Solchen Maßnahmen begegnen jedoch erhebliche Widerstände. Eine staatliche Planung zur Bevölkerungsbegrenzung, wie sie beispielsweise in Indien angestrengt wird, erscheint zunächst in Lateinamerika als kaum wahrscheinlich. „Auf unserem Kontinent besteht eine Vorstellung von der Familie", heißt es in der genannten DESAL-Publikation, „die die überreiche Fortpflanzung als entscheidendes Kennzeichen für die Erfüllung der Ehezwecke und als Beitrag für Ansehen und Macht der Nation betrachtet" (a. a. O., S. 6). Dieses noch tief verwurzelte Empfinden wird mit mehr oder weniger Überzeugungskraft sowohl von nationalistischen als auch von kommunistischen Kreisen dazu benutzt, um mit der Ablehnung jeglicher Methoden der Geburtenplanung auf staatlicher oder privater Basis gleichzeitig den „imperialistischen Überfall" der Vereinigten Staaten abzuwehren, die mit der Verteilung von Antiovularen oder mechanischen Empfängnisverhütungsmitteln angeblich die Schwächung der lateinamerikanischen Nationen beabsichtigen. Wie delikat dieses Problem ist, hat sich im Mai 1967 gezeigt, als auf eine US-amerikanische Initiative hin in Brasilien, allerdings in einer Region, die das Problem der „Bevölkerungsexplosion" gar nicht kennt, der Versuch unternommen wurde, Intra-Uterine Contraceptive Devices einzuführen (vgl. die unterschiedliche Berichterstattung in der „Süddeutschen Zeitung" vom 22. 5. 67 und der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" vom 23. 5. 67). Auch die große Familien bevorzugenden Gesetze und steuerlichen Regelungen einschließlich der Wohnungszuteilung sind dazu geeignet, ein geburtenfreudiges Familienbild zu vermitteln, zumal in den meisten Staaten des Kontinents die Aufklärung über Geburtenregelung und die Verbreitung von empfängnisverhütenden Mitteln illegal oder zumindest halblegal sind. Der Aufklärung widersetzen sich außerdem die fehlende Sexualerziehung und die Tabuisierung der Sexualität überhaupt.

Nur eine veränderte soziale Umwelt kann auf das generative Verhalten der Bevölkerung einen regulierenden Einfluß ausüben. Auch „verantwortete Elternschaft", ein in Lateinamerika vor allem auch von der Kirche viel propagiertes Prinzip, ist nur bei gewissen gesellschaftlichen Vorbedingungen denkbar (vgl. zu diesem Thema die Buchveröffentlichung von DESAL, Iglesia, Población y Familia, Santiago de Chile 1967).

Ist Familienplanung möglich?

Von staatlicher Seite wurde bisher auf dem Gebiet der Familienplanung nur sehr wenig unternommen. Argentinien und Venezuela haben auf eine Anfrage der Vereinten Nationen über die Einstellung der Regierungen zur Geburtenregelung sogar entschieden abwehrend reagiert. Zwar wurden für die meisten lateinamerikanischen Länder Untersuchungen über die demographische Situation durchgeführt, so daß die Fakten durchaus bekannt sind. Dennoch steht Chile bisher ziemlich allein mit seinen staatlichen Maßnahmen für Beratung und Aufklärung (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 221). Auf Puerto Rico und auf Barbados sind private Zentren für Geburtenplanung gegründet worden. In jüngster Zeit sollen Jamaica und Honduras das Problem in Angriff genommen haben (Notestein, a. a. O., S. 171). Die andernorts praktizierten Maßnahmen versprechen für Lateinamerika zunächst nur sehr geringen Erfolg.

Die Aufklärungskampagnen internationaler Organisationen haben in den Entwicklungsländern wenig Erfolg zu verzeichnen. Es ist bekannt, mit welchem Ergebnis beispielsweise die periodische Enthaltsamkeit in Indien propagiert wurde. Die Möglichkeit der Sterilisation, die in asiatischen Ländern erwogen und teilweise praktiziert wird, schließt sich, ganz abgesehen von ethischen Erwägungen, auf Grund der gesellschaftlichen Vorbedingungen in Lateinamerika aus. Moralische Gründe verbieten die Verlangsamung der Bemühungen auf dem Gebiet der Volksgesundheit, obwohl man versucht sein könnte, die Medizin als „inhuman" zu bezeichnen, da sie Kinder am Leben erhält, um sie anschließend verhungern zu lassen (vgl. H.-J. Winkler, Die Entwicklungsländer, Colloquium Verlag Berlin 1965, S. 22). Ebensowenig verspricht die Heraufsetzung des Heiratsalters eine wesentliche Hilfe. Ein großer Teil der lateinamerikanischen Kinder geht aus Konsensehen hervor, was sich in der Statistik niederschlägt, wenn dort für zahlreiche Länder über fünfzig Prozent an unehelichen Geburten verzeichnet werden (vgl. United Nations Demographic Yearbook, a. a. O.).

Mechanische und chemische Antikonzeptiva, einschließlich der Antiovulare, sind ebenfalls recht problematische Methoden für Geburtenplanung in diesem Kontinent. Abgesehen davon, ob diese Mittel allgemein zugänglich und erschwinglich gemacht werden können, begegnen ihnen gerade in jenen Schichten, die vom Geburtenüber-

schuß am meisten betroffen sind, erhebliche Widerstände und Hemmungen, da sie nicht den nationalen Verhaltensweisen und Wertvorstellungen entsprechen. Es wird zu fragen sein, ob es sich bei diesen Mitteln und Methoden nicht erneut um ein „importiertes" und deshalb unorganisches Verfahren handelt, für das die in manchen Regionen noch vorindustrielle Gesellschaft nicht vorbereitet ist.
Von entwicklungspolitischer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang auch die Mentalität der Lateinamerikaner im Bereich der Sexualität. Von seiten des Mannes gilt hohe Fruchtbarkeit als Beweis für Männlichkeit, auf der gleichen Ebene liegt das mit der Kinderzahl wachsende Ansehen der Mutter und die Geringschätzung der unfruchtbaren Frau (vgl. dazu G. Pérez Ramírez, Familienplanung und lateinamerikanische Problematik, „Concilium", Dezember 1965, S. 863 ff.). Erst wenn die Primitivität des mit „machismo" bezeichneten Verhaltens erkannt und verstärktes Verantwortungsgefühl gegenüber der Frau und der Nachkommenschaft verankert sein werden, kann die Geburtenplanung Anklang finden.
Um die Bevölkerung zu „entwicklungskonformem" Denken und Handeln (im Sinne von R. F. Behrendt, Soziale Strategie für Entwicklungsländer. Entwurf einer Entwicklungssoziologie, Frankfurt a. M. 1965) zu führen und damit sowohl eine wirtschaftsfördernde Arbeitseinstellung als auch die angemessene Einstellung gegenüber den Familienproblemen verankern zu können, bedürfte es einer soliden Volksbildung.

Die Rolle der Kirche

Bei den Hindernissen für die Bewältigung des Bevölkerungsproblems wird häufig die Haltung der katholischen Kirche genannt. Es ist unbestreitbar, daß die Kirche die Wertvorstellungen, das Familienverständnis und die Liebe zum Kind wesentlich geprägt hat — allerdings in einer Zeit, als das demographische Problem noch nicht bestand — und daß auch heute noch Predigt und Katechese von diesen Gedankengängen beeinflußt sind (vgl. G. Pérez Ramírez, a. a. O.). Daß aber heute der Einfluß der Kirche zumindest überschätzt wird, sei an zwei bezeichnenden Beispielen aus dem generativen Bereich selbst aufgezeigt. Die (nichtklinische) Schwangerschaftsunterbrechung ist bekanntlich eines der medizinischen Hauptprobleme des Kontinents (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 221), trotz der eindeutigen Einstellung der Kirche. Anderseits werden die Methoden der Empfängnisverhütung, die die Kirche bislang nicht offiziell gutgeheißen hat, fast ausschließlich in jenen Bevölkerungsschichten praktiziert, denen man aufgrund ihrer ökonomischen Situation eine besonders enge Bindung an die Kirche zuschreibt. Die tatsächliche Beeinflussung durch die Kirche im Bereich der Gesetzgebung hat mehr formalen Charakter. Der Kirche wird es nur insofern möglich sein, auf das prokreative Verhalten der Bevölkerung Einfluß zu gewinnen, indem sie sich weiterhin für eine ganzheitliche Entwicklung des Kontinents in wirtschaftlicher und bildungsmäßiger Hinsicht engagiert. Die Stellungnahmen der Bischöfe von Chile (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 268) und in letzter Zeit des kolumbianischen Episkopats (vgl. „Ecclesia", 19. 8. 67, S. 15) lassen erkennen, daß die Kirche die Gefahr der demographischen Entwicklung realistisch einschätzt. Katholische Universitäten und Sozialinstitute, so in Chile, Argentinien und Brasilien, sind darum bemüht, die Probleme in ganzheitlicher Schau zu untersuchen und der Kirche und den Staaten die notwendigen Informationen und Impulse zu vermitteln.
In den Industrieländern hat der wachsende Bildungs- und Lebensstandard auch die Familienprobleme lenkbar gemacht, und damit wurde der Ausgleich zwischen Bevölkerungswachstum und wirtschaftlicher Versorgung geschaffen. Auch wenn man die demographische Entwicklung in den industrialisierten Staaten nicht als gesetzmäßigen „Zyklus" verstehen will, erscheint es als unwahrscheinlich, daß für das Bevölkerungsproblem in Lateinamerika eine gültige Lösung gefunden werden kann, wenn es nicht gelingt, die Volksmassen selbst zu aktivieren: sei es negativ durch die mögliche Erhöhung des Lebensstandards bei geringerer Kinderzahl, sei es positiv durch wachsendes Verantwortungsgefühl gegenüber dem Wohl der Neugeborenen. Mit Recht weist der Centro Latinoamericano de Población y Familia, CELAP (eine Abteilung des von katholischen Soziologen und Wirtschaftswissenschaftlern geleiteten Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina, DESAL, in Santiago de Chile) in der bereits zitierten Veröffentlichung darauf hin, daß sich das Bevölkerungsproblem Lateinamerikas nicht mit der einfachen Gleichung lösen läßt: entweder Steigerung der wirtschaftlichen Entwicklung oder Geburtenkontrolle (a. a. O., S. 5). Es bedarf vielmehr einer „globalen Strategie", eines interdisziplinären Vorgehens, und es läßt sich nicht auf die biologisch-medizinischen und ökonomischen Grundlagen reduzieren. Auch die sozialen, kulturellen, psychologischen Fragen, die Probleme der Erziehung und der Volksgesundheit, der Moral, der nationalen Wertvorstellungen einschließlich der Sozialpolitik müssen berücksichtigt werden, wenn die Problematik umfassend und sachgerecht angegangen werden soll.

Kommunismus in Südostasien

Südostasien, diese Staatenanhäufung zwischen den vier „Großen" (Indien, China, Japan und Indonesien), hat gerade im Zusammenhang mit dem Vietnamkonflikt verstärkt die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. Viele glauben, in diesem „Epizentrum eines weltpolitischen Bebens" (Astar-Sternberg) und „Brennpunkt des Kampfes unserer Zeit" (Liu Da-Niän/Peking) müsse eine Entscheidung fallen, die „nicht nur das Schicksal der asiatischen Völker, sondern das Schicksal der ganzen Welt" bestimmen werde. Man präzisierte inzwischen das gefährliche Schlagwort von der „Gelben Gefahr" und beschwört das Gespenst eines „aggressiven asiatischen Kommunismus mit der Zentrale in Peking". Befürchtung und Hoffnung, Anlehnung an eine starke westliche Schutzmacht und Propaganda für die Revolution stehen sich in Asien gegenüber, ja verstärken einander immer mehr. Das im März 1963 in Washington bekanntgegebene Ergebnis einer „vertraulichen Meinungsumfrage" in den Hauptstädten der Philippinen,

Japans, Südvietnams, Burmas, Thailands und in Singapur, wonach 62 Prozent der befragten „hervorragenden Persönlichkeiten" die Ansicht vertraten, in den kommenden zehn Jahren sei in ihren Ländern entweder eine Aggression oder Revolution von seiten Rotchinas zu erwarten, erhielt u. a. am 7. November 1966 die Ergänzung bzw. Bestätigung durch die „Pekinger Volkszeitung". Darin hieß es, Vietnam sei nur der erste „Volkskrieg", in den die USA in Asien hineingezogen worden seien. „Das heutige Asien wird Zeuge von mehr und mehr Volkskriegen sein."
Mit Ordnung und Frieden scheint man in diesem Gebiet der Welt, in dem nationale Bewegungen, kommunistische Bestrebungen und politische sowie strategische Interessen der Großmächte aufeinanderprallen, vorläufig also wohl nicht rechnen zu können, ja die chinesische Atombombe und die zunehmende militärische Präsenz der USA in Asien deuten sogar die Gefahr einer kriegerischen Auseinandersetzung größeren Ausmaßes an.

Wettkampf der Systeme

Die Konfrontation ist keineswegs neu, denn bereits 1922 verkündete der „Kongreß der Revolutionäre des Fernen Ostens": „Die imperialistischen Mächte versuchen jetzt, ihre ins Wanken geratene Macht im Fernen Osten auf Kosten unseres Lebens, unseres Blutes und unserer Arbeit erneut zu stärken. Sie wollen uns in noch nachhaltigerer Weise als bisher versklaven. Das aber wird nicht geschehen. Wir wollen Herr über unser Schicksal sein. Wir sind die Mehrheit, wir sind Hunderte von Millionen, und die Einheit ist unsere Stärke" (zitiert nach P. Gheddo: Die farbigen Völker erwachen, Frankfurt a. M. 1958, S. 96).
Die damalige Einigkeit allerdings existiert heute nicht mehr, denn Südostasien zerfällt in Staaten mit unterschiedlicher Kolonialvergangenheit und unterschiedlicher Einstellung zum Kommunismus, dessen Einigkeit wiederum durch den Gegensatz zwischen Moskau und Peking sehr gestört ist. Den letzten gemeinsamen Plan für die „Befreiung" Südostasiens durch Aufstände erstellte die „Konferenz des asiatischen Kommunismus" im Februar 1948 in Kalkutta. Fünfzehn Jahre später klagte Peking die Sowjetunion an, zwar davon „zu reden, die Bewegungen und Kriege für nationale Befreiung zu unterstützen", jedoch mit allen Mitteln zu versuchen, „die Völker Asiens . . . zur Aufgabe ihrer revolutionären Kämpfe zu bewegen" (Die Verfechter des neuen Kolonialismus, Peking 1963, S. 14).
Trotz dieser Differenzen wird wohl niemand ernsthaft behaupten können, die kommunistische Welt begnüge sich in Asien mit ihrer augenblicklichen Position. Die „Gegenseite" jedenfalls geht in ihrer gesamten Asienpolitik davon aus, daß eine weitere kommunistische Ausdehnung zu erwarten sei. Die Handlungen des Westens werden von der sogenannten Domino-Theorie bestimmt, derzufolge bei einem Fall Vietnams auch Thailand, Laos und schließlich ganz Südostasien kommunistisch würden. Präsident Eisenhower hatte schon 1954 erklärt: „Wir haben es hier gewissermaßen mit dem Pfropfen einer Flasche zu tun, wobei die angrenzenden Gebiete Asiens — jener Großraum, der Indonesien, Birma und Thailand mit Hunderten Millionen Menschen umschließt — die Flasche darstellen" (Warum Vietnam?, Godesberg 1965, S. 37).
In diesem „Wettkampf der Systeme" fällt es schwer, ein objektives Bild zu gewinnen, da zu viele Vorurteile, Propaganda und Spekulationen mit im Spiele sind. Geht man von der heutigen Situation aus, dann ergibt sich zunächst einmal folgende Gruppierung: Von kommunistischen Parteien beherrscht sind nur die Volksrepublik China, Nordkorea und Nordvietnam. Die Politik der jeweils getrennten Teile dieser Völker in Nationalchina, auf Formosa, in Südkorea und Südvietnam wird offiziell von einem strengen Antikommunismus bestimmt. In Laos scheiterte inzwischen das Experiment, Kommunisten, Antikommunisten und Neutrale gemeinsam regieren zu lassen. Während in Indien und Japan kommunistische Parteien legal arbeiten können und im Parlament vertreten sind, unterliegen sie in den restlichen südostasiatischen Ländern von Burma bis zu den Philippinen, seit 1966 sogar bis nach Indonesien, einem oft schon lange dauernden Verbot. Dies bedeutet jedoch nicht, daß ihre Bemühungen gering und erfolglos sind oder ihre Anhängerschaft unbedeutend ist. Genausowenig kann man daraus auf eine gemeinsame Politik dieser Staaten oder auf die gleichen Gründe für das Verbot schließen.
Die Illegalität bewirkte nicht nur eine fast einheitliche Hinwendung zu der revolutionären Politik Chinas und eine Abwendung von der Moskauer Theorie einer friedlichen Koexistenz und des parlamentarischen Weges zur Macht, sondern häufig auch ein Vordringen kommunistischer Tarnorganisationen oder allmähliche Unterwanderung ursprünglich nicht-kommunistischer nationaler Bewegungen. Seit der Eskalation im Vietnamkrieg, von dem China und die Vereinigten Staaten eine Entscheidung für ganz Südostasien erwarten, haben sich mit Unterstützung Pekings zwei neue Schwerpunkte im Kampf um Asien gebildet: Thailand und Malaysia. Bereits 1954 war von dem sozialistischen thailändischen Führer Pridi Phanomyong in Peking die Bewegung „Freies Thai" neu gegründet worden mit dem Ziel, „die reaktionäre und feudalistische Regierung, die sich zum Sklaven des Imperialismus gemacht hat", zu stürzen (vgl. P. Gheddo, a. a. O., S. 118), doch blieb der erhoffte Erfolg offensichtlich aus. Auch die Erklärung des Delegierten der verbotenen Kommunistischen Partei Thailands auf dem VI. Parteitag der SED im Januar 1963 klang nicht gerade optimistisch: „Obgleich der Kampf des thailändischen Volkes noch sehr schwer ist, sind wir doch zutiefst davon überzeugt, daß das thailändische Volk . . . wenn es sich enger zusammenschließt, entschlossener kämpft und unter günstigen internationalen Bedingungen die Revolution in Thailand unbedingt zum Erfolg führen wird" (zitiert nach H. Weber: Konflikte im Weltkommunismus, München 1964, S. 265).

Besorgniserregende Entwicklung in Thailand

Weitere Schritte in dieser Richtung unternahm China gemeinsam mit ehemaligen thailändischen Politikern und Offizieren durch die Gründung der „Unabhängigkeitsbewegung Thailands" in November 1964 und der „Patriotischen Front Thailands" an Neujahr 1965, beide mit Sitz in Peking und den gleichen Zielen, und zwar „alle patriotischen Demokraten, ungeachtet ihres Geschlechts, Alters, Werdegangs, ihrer beruflichen Tätigkeit und ihrer Vergangenheit, zu vereinigen", um für „die völlige Verwirklichung von Unabhängigkeit, Demokratie, Frieden, Neutralität und Wohlstand in Thailand zu kämpfen" („Peking-Rundschau", 22. 12. 64 / 16. 2. 65).

Diese Vorbereitungen und ein konkreter Hinweis aus Peking beschäftigten bereits kurz darauf den Ministerrat der SEATO, wie aus Punkt 16 des Kommuniqués vom 5. Mai 1965 zu ersehen ist: „Der Rat nahm mit Sorge die Anzeichen zunehmender, von außen gelenkter kommunistischer Subversion in Thailand ... zur Kenntnis, ... ferner die Erklärung des Außenministers des kommunistischen China ..., wonach Thailand das nächste Ziel sein solle und ein Guerillakrieg noch vor Jahresende in Thailand ausbrechen werde" (zitiert nach „Europa-Archiv", 11/1965).

Daß es sich diesmal um mehr als leere Worte handelte, bewiesen Unruhen besonders im Nordosten des Landes, die den Innenminister Thailands zu der Erklärung veranlaßten, „die Wühlarbeit im Lande" sei intensiviert, „Agenten seien verhaftet sowie Waffen und Munition kommunistischer Herkunft beschlagnahmt" worden, und „die Lage an der Grenze sei kritisch". Der angekündigte Ausbruch eines Guerillakrieges erfolgte am 7. August 1965 durch einen Überraschungsangriff der sogenannten „Streitkräfte des Volkes" gegen eine Polizeipatrouille. In einem Rückblick auf die bisherige Entwicklung lobt die „Peking-Rundschau" (22. 8. 67) begeistert die Erfolge der Kommunisten. Angeblich soll es in den zwei Jahren zu 500 „Schlachten" gekommen, und der Partisanenkrieg soll auf 25 von den 71 Präfekturen des ganzen Landes ausgedehnt worden sein.

Mögen diese Angaben auch übertrieben sein, so steht doch fest, daß die revolutionäre Bewegung Erfolge aufzuweisen hat, von denen die kommunistische Partei selbst meint, daß sie sie „den großen Umwälzungen im In- und Ausland zu verdanken" habe und die die Regierung veranlaßten, die USA um Hilfe zu bitten. Inzwischen ist bekannt geworden, daß sich rund 30 000 Amerikaner im Land befinden, die von ihren dortigen Stützpunkten nicht nur die meisten Einsätze gegen Vietnam, sondern auch Einsätze gegen die Partisanen in Thailand fliegen.

Thailand war nie Kolonie und galt bisher mit seiner Verbindung aus konstitutioneller Monarchie und gemäßigter Militärdiktatur als stabil und ruhig. Lediglich den Nordosten des Landes sah man bereits seit einigen Jahren als Gefahrenpunkt an, weil dieses arme Gebiet erheblich von dem sonst verhältnismäßig gut entwickelten Land absticht. Und gerade hier setzten die Kommunisten an.

Die Anhängerschaft des Kommunismus in diesem Gebiet, das rund ein Drittel der Fläche Thailands ausmacht, stammt neben den Unzufriedenen und Armen aus drei weiteren Gruppen: Die erste bilden die Überzeugten, die die Kommunistenverfolgung von 1961 überlebt haben. Es soll sich dabei um größtenteils junge Männer handeln, die keine Zulassung zu thailändischen Universitäten erhalten konnten und sich deshalb über die Grenze in Trainingslager der kommunistischen Pathet Lao begeben haben. Die zweite Gruppe, hauptsächlich bestehend aus Lehrern und Lokalpolitikern, die in Gegensatz zur Regierung gerieten, stammt teilweise noch aus der Zeit der Widerstandsbewegung gegen die Japaner und wurde vielfach von marxistischen Intellektuellen beeinflußt. Als dritte Gruppe gibt es in dieser Region rund 250 000 Flüchtlinge aus Vietnam, die weiterhin Ho Chi Minh verehren und von den aus Laos und Nordvietnam eingeschleusten Agenten leicht zur Mitarbeit gewonnen werden (vgl. „New Statesman", London, 29. 4. 66).

Diese schnelle Entwicklung macht deutlich, wie schwer es heutzutage fällt, langfristige Prognosen zu stellen. Indonesien ist ein weiteres Beispiel dafür: Noch kurz vor dem gescheiterten Putschversuch vom 30. September 1965 zählte die Kommunistische Partei Indonesiens (KPI) anläßlich ihres 45. Gründungstages all ihre Erfolge auf: „Älteste kommunistische Partei Asiens, drittstärkste kommunistische Partei der Welt — hinter der russischen und chinesischen KP —, drei Millionen eingeschriebene Parteimitglieder, weitere drei Millionen in den Jugendverbänden sowie rund zwanzig Millionen Mitläufer in den Frontorganisationen" (vgl. „Le Monde", 18. 6. 65). Der Erfolg schien unaufhaltsam und die Achse Peking—Djakarta bald perfekt. Doch dann plötzlich trat die Wende ein. Nach dem Putschversuch kam es zu einem schrecklichen Massenmord wirklicher oder angeblicher Kommunisten durch die fanatisierte und von der größten Partei der Moslems, Nahdatul Ulama, angefeuerte Bevölkerung. Sukarno sprach später von 87 000 Toten, allgemein wird jedoch angenommen, daß es zwischen 300 000 und 500 000 Opfer waren.

Die indonesischen Ereignisse

Nach diesem Massaker war die Gefahr einer Machtübernahme durch die Kommunisten zwar gebannt, doch bleibt es fraglich, ob die augenblickliche Ruhe in Indonesien von Dauer sein wird. Die am 12. März 1966 endgültig verbotene KPI hat zwar augenblicklich keine Gelegenheit mehr, offen zu arbeiten und muß außerdem zunächst mühsam den zerschlagenen Parteiapparat wiederaufbauen, doch wird sie in Zukunft sicherlich wieder auf einen Teil ihrer früheren Mitglieder zurückgreifen können, da es unwahrscheinlich ist, daß die Millionen Mitläufer und Mitglieder der KPI von heute auf morgen überzeugte Antikommunisten geworden sind. Und die bisher rund 250 000 Indonesier, die sich seit Oktober 1965 in einer wahren „Bekehrungswelle" dem Christentum zuwandten (vgl. „Presbyterian Life", Juli 1967) — wozu selbst katholische Stellen sorgenvoll äußern, es könne sich dabei eventuell weniger um Glaubensüberzeugung als um Angst für die Zukunft handeln —, kann wohl nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Kommunismus noch viele Sympathien in Indonesien besitzt.

Bei den nächsten Wahlen im kommenden Jahr wird die KPI offiziell nicht vertreten sein, doch versuchte sie z. B., Einfluß in der bisherigen Beamtenpartei PNI zu gewinnen, die daraufhin bereits distriktsweise verboten wurde und befürchtet, bald vollständig aufgelöst zu werden.

Die in der „Indonesian Tribune" (3/1967) veröffentlichte ausführliche „Selbstkritik des Politbüros des ZK der KP Indonesiens" vom September 1966 sollte den Weg für die Zukunft weisen. „Je tiefer die Partei im Sumpf von Opportunismus und Revisionismus versank", so hieß es darin u. a., „desto mehr ließ sie es an organisatorischer Wachsamkeit fehlen und desto mehr konnte sich in der Organisation der Legalismus entwickeln." Weiter hieß es dort, heute seien die indonesischen Marxisten-Leninisten „entschlossen, den Weg der Revolution zu gehen, indem sie voll den Massen vertrauen, sich auf diese stützen, mutig, intensiv, geduldig, beharrlich und wachsam arbeiten".

Vorwürfe aus Peking

Dies bedeutet eine wirkliche Umkehr vom bisherigen Weg, denn bis zum Verbot hatten es die Kommunisten

verstanden, unter dem Banner des Nationalismus und Antikolonialismus — teilweise stärker betont als von Sukarno — eine größere Anhängerschaft zu gewinnen. Parolen wie „Religion ist Privatsache" und „Fördert den nationalen Kapitalismus im Kampf gegen den internationalen Kapitalismus" lockten auch die Indonesier an, welche einem militanten Marxismus gegenüber skeptisch gewesen wären. Wahrscheinlich aber hat gerade dieser von kommunistischer Seite so hochgespielte Nationalismus dann bei der ständig zunehmenden Annäherung Indonesiens an Rotchina auch den Gegenschlag bewirkt, weil viele plötzlich die nationale Unabhängigkeit gefährdet sahen. Die KP, der es gelungen war, eine feste Position im geistigen und öffentlichen Leben des Landes einzunehmen, war im Begriff, den für sie wichtigen Schritt von der „sorgfältigen Arbeit der Zusammenfassung der revolutionären Kräfte" zur „Übernahme der Staatsgewalt" (Hsinhua, Peking, 30. 3. 64) zu tun; die allzu enge Bindung an die chinesische KP jedoch erwies sich als falsch nach der langjährigen Politik des parlamentarischen Weges und eines indonesischen „Nationalkommunismus".

Inzwischen haben sich auch wieder Zentren des Widerstandes gebildet, so u. a. in Zentraljava. Im April 1967 bezichtigte die indonesische Regierung Peking der Finanzierung einer „revolutionären Verschwörung". Inwieweit das zutrifft, ist nicht bekannt, jedenfalls frohlockte der Kommentator der „Pekinger Volkszeitung" am 18. August 1967, es habe „sich die erfreuliche Nachricht verbreitet, daß die Kommunisten und andere revolutionäre Volksmassen Indonesiens ihre Kräfte ungeachtet des weißen Terrors wieder gesammelt und den bewaffneten Kampf gegen das faschistische Militärregime in einigen ländlichen Gebieten . . . begonnen" hätten. — Der Schock vom 30. September 1965 wird also allmählich überwunden, und es läßt sich wohl kaum bezweifeln, daß der Kommunismus auch in Zukunft in Indonesien eine Rolle spielen wird. Erst kürzlich verschickte der Verband indonesischer Studenten im Ostblock mit Sitz in der ČSSR an die im Westen studierenden indonesischen Kommilitonen Schriften, in denen es hieß, daß sie sich im Ostblock darauf vorbereiteten, in 10 bis 15 Jahren als kommunistische Führungskräfte nach Indonesien zurückzukehren. Vielleicht tritt dann auch das ein, was der ceylonesische Journalist Tarzie Vittachi nach den Massakern in Indonesien befürchtete: „. . . es könnte sein, daß man in 15 Jahren mit der Rache jener zwei Millionen Kinder rechnen muß, die dabei ihre Eltern verloren . . ." (The Fall of Sukarno, London 1967, S. 124).

Unerwarteter Aufstieg also in Thailand und unerwarteter Abstieg in Indonesien. Beides braucht nicht von Dauer zu sein, beides kann sich leicht in anderen Ländern Asiens wiederholen. Für Malaysia und Singapur liegt die Zentrale der „Befreiung" inzwischen ebenfalls in Peking. Neben der seit 1930 bestehenden KP, die allerdings bisher lediglich zwischen 1945 und 1948 legal arbeiten konnte, existiert seit nunmehr fast 19 Jahren die „Malaiische Liga zur Nationalen Befreiung", die zunächst in Djakarta ihren Sitz hatte, dann jedoch von der antikommunistischen Welle in Indonesien vertrieben wurde und seit Januar 1966 in Peking eine neue Heimat gefunden hat.

Von 1948 bis 1960 hatten Engländer und Malaien den ersten „Antiguerilla-Guerilla-Krieg" der Geschichte gegen die hauptsächlich von Chinesen getragene Partisanengruppe geführt, der mit der fast vollständigen Vernichtung der Aufständischen endete. Allmählich formierten sich dann neue Kräfte zum Kampf gegen die bereits seit 1957 unabhängige Malaiische Union und später gemeinsam mit Sukarno gegen die 1963 erfolgte Gründung Malaysias, dessen Regierung eine scharfe antikommunistische Haltung einnimmt. Besonders 1963 und 1964 verstärkten sich die Auseinandersetzungen zwischen der Regierung und marxistischen Gruppen. Seitdem sind Singapur und der Bundesstaat Sarawak die Zentren der Opposition. Meldungen von 1965, daß rund 20 000 größtenteils chinesische Guerillas auf Borneo mit dem Kampf begonnen hätten, waren wahrscheinlich übertrieben, doch im September 1966 sah sich das Parlament Malaysias veranlaßt, Sofortmaßnahmen „gegen kommunistische Rebellen" einzuleiten, nachdem in Sarawak vier „kommunistische Dschungellager" und fünf Waffenverstecke entdeckt worden waren.

In Singapur könnte die Situation für einen Umsturz bald sehr günstig werden, wenn nämlich der dortige britische Militärstützpunkt, von dem heute jeder fünfte Singapurianer direkt oder indirekt lebt, aufgelöst wird — was nicht nur von London beschlossen wurde, sondern auch zu den erklärten Zielen der Kommunisten zählt. Dadurch würde die Zahl der jetzt bereits 100 000 Arbeitslosen enorm steigen (vgl. „Frankfurter Rundschau", 14. 8. 67). Hier wie in den meisten anderen Ländern Südostasiens stellt die Gruppe der Auslandschinesen häufig die Vorhut kommunistischer Einflußnahme. Augenblicklich sieht es oft so aus, als wollten die ortsansässigen, pekingfreundlichen Chinesen ihren Landsleuten auf dem Festland, in Hongkong und Macao bei der Ausbreitung der Kulturrevolution in nichts nachstehen. Besonders argwöhnisch beobachtet Moskau diese Entwicklung, die allmählich auch den letzten sowjetischen Einfluß schwinden läßt.

Guerilla auf den Philippinen

Ähnlich wie Malaysia haben auch die Philippinen schon eine langjährige Guerillakriegserfahrung. Die 1930 gegründete KP verstand es während des Zweiten Weltkrieges, zusammen mit den Sozialisten, die führende Rolle in der Antijapanischen Volksarmee zu übernehmen und nach dem Krieg ihre Position in der abgekürzt „Huk" genannten Volksbefreiungsarmee auszubauen, welche von 1948 bis 1964 mit zunächst rund 15 000 Guerillas Unruhe und Terror besonders auf der Hauptinsel Luzon verbreitete, nach 1957 aber immer mehr an Boden und Aktivität verlor.

Als der philippinische Präsident Macapacal jedoch im Mai 1964 verkündete, die „Huks" seien endgültig besiegt, hatten sich bereits wieder neue Widerstandsgruppen gebildet, die inzwischen nicht zu unterschätzende Erfolge erzielen konnten. Der Präsident glaubte, die Verhaftung von Jesus Lava, dem 18 Jahre lang gesuchten Generalsekretär und Vorsitzenden der seit dem „Anti-Subversionsgesetz" von 1957 verbotenen KP, bedeute auch das Ende von Partei und Huk-Bewegung.

Doch hatte Jesus Lava seit 1960 die Partei neu organisiert und in intensiver Arbeit neue Mitglieder herangezogen, so daß seine Verhaftung keineswegs zum Zusammenbruch der KP führte. Er selbst nannte nach seiner Inhaftierung die KP der Philippinen „die unabhängigste und isolierteste KP der Welt", deren „Mitglieder auf sich selbst gestellt" und „auf verstreute Inseln der Aktivität

begrenzt" seien. Aufschwung erhielt die Bewegung durch den Unmut der Bevölkerung über die immer wieder hinausgezögerte Landreform und durch Unterstützung von der benachbarten indonesischen KP, die nach dem Umsturz im Oktober 1965 natürlich ausblieb.
Von chinesischem Einfluß und chinesischer militärischer Ausbildung der Huks wird viel gesprochen, stichhaltige Beweise konnten allerdings bisher nicht erbracht werden. Nach jüngsten Schätzungen (vgl. „Problems of Communism", 2/1967, S. 65 ff.) bestehen die Huks aus 1000 bis 1200 Elite-Mitgliedern in straff organisierten Kadern von 50 bis 100 Mann und mindestens 20 000 Mitläufern. Dabei werden überzeugte Kommunisten, nichtkommunistische „Radikal-Reformer" und Opportunisten unterschieden, wobei die letzte Gruppe wegen der von ihr häufig angewandten Methoden der Erpressung und Entführung die gesamte Bewegung in den Verdacht bringt, nicht mehr als eine zweite Mafia zu sein. Nicht zuletzt deshalb besteht Jesus Lava unbedingt darauf, daß alle Mitglieder der verbotenen KP einige Zeit zur marxistischen politischen Unterweisung unter den Huks verbringen.
Außer der subversiven Tätigkeit suchte die KP nicht ohne Erfolg, mit Hilfe einer Jugendorganisation und einer Arbeiterpartei auf legalem Weg Einfluß auf die Politik des Landes zu gewinnen, so daß der Kongreß inzwischen Überlegungen anstellt, ob nicht auch diese neuen Organisationen unter das „Anti-Subversions-Gesetz" fallen. Angeblich im August 1966 gefundene Dokumente mit Plänen für eine „reguläre Huk-Armee" mit ca. 20 000 Mann führten zu einer noch starreren Haltung der Regierung gegenüber der Opposition, womit allerdings der kommunistische Einfluß wohl kaum gebremst werden kann, wenn nicht bald schon längst fällige Reformen durchgeführt werden.
Das Beispiel der Philippinen, die noch im letzten Jahr in dem Flugblatt einer katholischen Missionsgesellschaft als „das einzige katholische Land in Ostasien, das stärkste Bollwerk in Ostasien gegen den Kommunismus" bezeichnet wurde („von 32 Millionen Filipinos sind 30 Millionen katholisch"), zeigt, daß ebenso wie der Islam und Buddhismus — vorherrschend in allen anderen südostasiatischen Ländern — auch die christliche Religion keineswegs in der Lage ist, kommunistischen Einfluß einzudämmen, solange in der Praxis nicht auch tiefgreifende Reformen und Behebung sozialer Ungerechtigkeit zu verzeichnen sind.

Widerstand in Kambodscha

Die Bewohner eines fast ganz buddhistischen Landes, Kambodscha, in dem jeder 20. Bürger die gelbe Robe eines Bonzen trägt, scheinen geschlossener hinter ihrer Regierung, verkörpert durch den Prinzen Sihanouk, zu stehen, obwohl auch ihr Land neuerdings von Unruhen erschüttert wird. Als Nachbarstaat von Vietnam und ebenso wie Laos Teil des früheren Indochina sowie durch den Ho-Chih-Minh-Pfad ungewollt in das Geschehen in Vietnam miteinbezogen, wurde Kambodscha seit seiner Unabhängigkeit 1953 von Ost und West umworben. Doch gleich zu Anfang verhinderte Prinz Sihanouk großen Einfluß von kommunistischer Seite, als er darauf bestand, daß die nach dem Indochinakrieg im Norden des Landes seßhaft gewordenen ehemaligen Freiheitskämpfer ihre Streitkräfte auflösten und der Vietminh das Land verließ.
Die kleine kommunistische Partei fand wenig Anhänger, und allgemein glaubt man, daß in Kambodscha eine „kommunistische Gefahr" eigentlich nur von außen, nicht aber von innen drohe. Dennoch ist der Prinz sehr pessimistisch und hält die Machtübernahme der Kommunisten in Südostasien auf die Dauer für unaufhaltsam. Er glaubt, „daß die kommunistischen Großmächte ihm vor seinen — wenigen — Kommunisten solange den Vorzug geben, wie sie überzeugt sind, daß sich Kambodscha unter seiner Führung nicht mit dem proamerikanischen Südvietnam und Thailand zusammenschließen wird" („Christ und Welt", 22. 5. 64).
Seine Neutralitätspolitik kam dem Land wirklich zustatten, doch zum 1. Januar 1964 kündigte er von sich aus die amerikanische Wirtschafts- und Militärhilfe mit den Worten: „Wir werden ärmer, aber unabhängiger sein." Seitdem stand Sihanouk im Westen im Ruf, linksorientiert zu sein, besonders weil sich die Kontakte mit der Volksrepublik China vermehrten. Diese Einstufung ist sicherlich zu einfach, denn trotz enthusiastisch gefeierter „chinesisch-kambodschanischer Freundschaft" bei Besuchen in China vergaß er doch nie, auf die Unterschiede in den Gesellschaftssystemen hinzuweisen und ständig die Unabhängigkeit und die Vorgänge im eigenen Land im Auge zu behalten. Bekannt wurde seine Bemerkung: „Wir sollten aufhören, unsere Studenten nach Paris zu schicken, von wo sie als Kommunisten zurückkehren. Laßt sie lieber nach Peking gehen, wo sie den Kommunismus in der Praxis erleben. Bestimmt werden sie als Antikommunisten wiederkommen."
Im August 1964 ordnete Sihanouk die Auflösung der in Kambodscha von chinesischen Siedlern gebildeten Partisanengruppen an. Und jetzt scheint es, daß das bisher gültige Bild von Kambodscha als einem der „ruhigsten und geordnetsten Länder Asiens", in dem die sechs Millionen Einwohner „glücklich in einer Oase des Friedens" leben („Missi", Lyon, 10/1966), bald nicht mehr zutreffen wird. Während Meldungen vom Januar 1966 über eine angeblich zehntausend Mann starke Streitmacht kambodschanischer Rebellen, die Sihanouk den Kampf angesagt hätten, später gemildert wurden, gärt es seit April dieses Jahres an verschiedenen Stellen des Landes.
Sihanouk jedenfalls bezichtigte in einer „Botschaft an die Nation" Anfang April kambodschanische Kommunisten der „direkten Aggression". Scharf verurteilte er die bewaffnete Rebellion im Norden des Landes, die anschließend von Regierungstruppen teilweise zurückgedrängt werden konnte. Als Reaktion auf die am 23. April vom Staatschef in einer Rundfunkansprache bekanntgegebene Aufdeckung eines angeblich kommunistischen Komplotts unter den Mitgliedern seines Kabinetts ernannte er am 2. Mai ein Notstandskabinett, das „kommunistischer Unterwanderung und ernsten wirtschaftlichen Problemen entgegenwirken sollte".
Diese Werbung hatte wenig Erfolg, denn am 16. Mai teilte Sihanouk mit, eine baldige Volksbefragung solle ergeben, ob in Zukunft „ein nationales, sozialistisches oder kommunistisches Regime" die Macht ausüben solle. Noch steht diese Entscheidung aus, doch nach den vielen Demonstrationen im September für die Politik der nationalen Unabhängigkeit und für die Unterstützung bei den strengen Maßnahmen gegen kommunistische Wühlarbeit und Propaganda scheint das Ergebnis klar zu sein. Der zunächst angekündigte Rückzug aller Diplomaten Kambodschas aus Peking wurde zwar wieder rückgängig ge-

macht, jedoch forderte Sihanouk die Chinesen erneut auf, ihre subversive Arbeit einzustellen und die Versuche zu beenden, die „Kulturrevolution" nach Kambodscha zu tragen.

Das Beispiel Burmas

Ähnliche Versuche Chinas in Burma führten im Juni 1967 zu blutigen Ausschreitungen und zu einer vollständigen Änderung des bisher freundschaftlichen Verhältnisses beider Staaten zueinander. Obwohl der von der Regierung Ne Win eingeführte „typisch burmesische Sozialismus" (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 234 ff.) keinen Platz für eine kommunistische Partei vorsah, unterhielten China und Burma doch bis zum Beginn der „Kulturrevolution" gute Kontakte. Noch im Juli 1965 war General Ne Win stürmisch in Peking umjubelt worden. Jetzt wird dort nur noch von der „reaktionären Militärregierung Ne Wins" gesprochen.
Die augenblickliche Kampagne Chinas wegen des Verbots der burmesischen Regierung, mit Mao-Plaketten und Mao-Bibeln in der Öffentlichkeit Propaganda zu machen, ist gekoppelt mit einer Aktion gegen Liu Schao-tschi, dem vorgeworfen wird, der KP Burmas geraten zu haben, „die Waffen niederzulegen, sie zu vergraben oder aber die Truppen den Nationalen Verteidigungskräften einzuverleiben", da das Ziel, nämlich „eine sozialistische Reform durchzuführen", auch durch Zusammenarbeit mit Ne Win erreicht werden könne.
Für die 1939 gegründete, seit 1946 in Gemäßigte und Radikale gespaltene und 1948 verbotene KP, die eine sechsjährige Bürgerkriegserfahrung (1948—1954) hinter sich hat, war der damalige, vorher bereits von den Sowjets vorgeschlagene Weg ein schwerer Rückschlag. In einem Rückblick anläßlich des 28. Jahrestages der Gründung schrieb der stellvertretende Vorsitzende des ZK der KP Burmas darüber u. a., die Sowjets und Liu hätten zusammengearbeitet, „um unseren bewaffneten Kampf gemeinsam zu unterminieren, und fügten unserer Partei und unseren Streitkräften schwere Verluste zu . . . Unter dem Einfluß des modernen Revisionismus griff 1957—1958 eine Massenkapitulation von einem in der Geschichte des birmanischen bewaffneten Kampfes beispiellosem Ausmaß um sich." Erst 1964 habe die Plenartagung des ZK wieder die Notwendigkeit der Machtergreifung mit Waffengewalt betont, was zu immer zahlreicheren Kämpfen geführt habe („Peking-Rundschau", 5. 9. 67).
Gerade das Beispiel Burmas zeigt, wie schwer es heute ist, von dem Kommunismus zu sprechen, denn bis auf China stützen alle Ostblockländer weiterhin das Regime Ne Wins und bekräftigen ihren Standpunkt, der dort eingeschlagene Weg sei akzeptabel.
Auch von dem Experiment in Laos hatte man sich bei den Konferenzen von 1954 und 1962 eine Lösung der Probleme erhofft, in Wirklichkeit aber tobt dort wie in Vietnam ein heftiger Guerillakrieg. Längst haben die Amerikaner dem Ministerpräsidenten Souvanna Phouma militärische Unterstützung gegeben gegen Souvanna Phong und seine mindestens 20 000 kommunistischen Pathet-Lao-Rebellen, die gemeinsam mit Nordvietnamesen mehr als ein Drittel der Fläche des Landes beherrschen. Von Zusammenarbeit der Neutralisten, Kommunisten und Antikommunisten kann keine Rede mehr sein. Erst im Juli zerstörten die Partisanen auf dem Flugplatz in Luang Prabang 15 der 30 Bomber der königlich-laotischen Luftwaffe. Nachschub für den Vietcong im benachbarten Vietnam geht durch laotisches Gebiet, und deshalb soll der von den USA geplante Sperrgürtel auch auf laotisches Gebiet ausgedehnt werden. Dies wird die Kommunisten in Laos jedoch kaum daran hindern, die Aktivität im ganzen Land unvermindert fortzusetzen. Ähnlich wie in Vietnam ist auch hier eine genaue Trennung der Einflußgebiete der rivalisierenden Gruppen kaum noch möglich. Und jede Entscheidung über die Zukunft des Landes ist bereits abhängig von der Entwicklung in Vietnam.
Nach diesem Rückblick über die kommunistischen Schwerpunkte in Südostasien läßt sich als einzige Gemeinsamkeit feststellen, daß es überall Organisationen gibt, die die Ziele des Marxismus verwirklichen wollen und dies wegen ihrer Illegalität mit Guerillatätigkeit versuchen müssen. Sie sind fast alle nach Peking ausgerichtet bzw. von dort ausgegangen.
Gefährlich und falsch wäre es aber, alle Anhänger dieser Bewegungen als Kommunisten zu deklarieren, da dabei vergessen würde, daß „in Asien die Unabhängigkeit die magische Formel ist" und daß viele nur deshalb mitmachen, weil sie — wie es übrigens neuerdings auch immer wieder in Verträgen zwischen asiatischen Staaten heißt — wünschen, „daß asiatische Probleme durch Asiaten auf asiatische Weise gelöst werden".

Der Angelpunkt der Probleme

Hier scheint der Angelpunkt der meisten asiatischen Probleme der Gegenwart zu liegen. Dieser drängende Wunsch nach Unabhängigkeit ist immer verbunden mit erwachendem oder erstarrendem nationalen Stolz. China hat hier eigentlich allen Ländern Asiens den Weg gewiesen und bewiesen, daß man unabhängig und stark zugleich werden kann. Deshalb bewundern fast alle diese Völker den Aufstieg des chinesischen Riesen und sind sogar stolz auf seine Atombombenversuche. Das schließt jedoch nicht aus, daß man im selben Moment Angst hat, in Abhängigkeit von diesem unabhängigen Staat und seiner atomaren Macht zu geraten. Gerade dadurch besinnt man sich auf die eigene Geschichte und setzt sich entschlossener für eigene Unabhängigkeit ein. Die Führer aller kommunistischen Parteien Asiens haben in ihrer Propaganda jederzeit reichlich Anschauungs- und Lehrmaterial in Gestalt Chinas anzubieten, wenn sie Versprechungen für die Zukunft machen. Daß man sich bei der Verwirklichung des Zieles der Guerillakriegstaktik Mao Tse-tungs sowie chinesischer Erfahrung und Hilfe bedient, bedeutet jedoch noch nicht, daß man alles nachahmt oder befolgt, was von Peking vorgezeichnet wurde. Nationale Interessen und Eigenarten können eines Tages das Bild vollständig verändern. Die Alternative Freiheit oder Kommunismus, die in Europa sinnvoll erscheint, läßt sich nicht unbedingt auf Asien übertragen. Und der frühere Berater Präsident Kennedys, A. Schlesinger, wies wohl einen neuen Weg, als er im September erklärte, das beste Bollwerk gegen die Ausbreitung des Kommunismus in Asien sei weniger die Intervention Weißer von jenseits des Ozeans als vielmehr örtlicher Nationalismus — selbst wenn er einmal kommunistische Gestalt annehme (vgl. „International Herald Tribune", 9. 10. 67).
Dies ist wichtig bei der Pauschalbeurteilung oder gar -verurteilung des Vietcong oder anderer ursprünglich nationaler, gegen die Kolonialmacht gerichteter Organisa-

tionen. Selbst Präsident Johnson machte in dieser Hinsicht ein Zugeständnis, als er am 13. Mai 1965 im Weißen Haus über Vietnam u. a. sagte: „Hier wie in anderen Teilen der Welt sprechen die Kommunisten zu Menschen, die im Aufbruch sind; zu Menschen, die sich erheben, um die alten Fesseln zu sprengen, die um ihre Hoffnungen gelegt waren, zu Menschen, die leidenschaftlich und zu Recht nach den Früchten vom Baum der modernen Erkenntnis greifen. Es ist dieser Wunsch — und nicht einfach nur Eroberungssucht, die viele der kämpfenden Männer bewegt, die wir jetzt leider als Feind bezeichnen müssen" (Warum Vietnam?, a. a. O., S. 48).

Notwendige Unterscheidungen

Es wird auch vergessen, daß die zu Kommunisten gestempelten Anhänger oft niemals Marx gelesen haben, doch alles über Hunger und Not wissen, daß sie nichts mit den kommunistischen Parteien verbindet außer der gemeinsamen harten Erfahrung. Deshalb ist es mehr als fraglich, daß die vom 25. bis 29. September 1967 zum ersten Male auf Formosa zusammengetretene „Antikommunistische Weltliga" das richtige „Gegengift" zur Abwehr des sich stärker ausbreitenden Kommunismus ist. Wenn Korruption, westliche Militärdiktaturen und soziale Ungerechtigkeit nicht zuvor beseitigt werden, nützen Konferenzen und Deklarationen wenig. Hier könnten die Worte des indischen Botschafters in der Bundesrepublik nützlich sein, der am 30. Juni 1964 vor der „Internationalen Studentenvereinigung" in Köln zugab: „Jede ernstliche Bedrohung Indiens in seinem Fortbestehen als wohlgeordnetem, demokratischem und souveränem Staat kommt weniger von China, dem die Presse viel Raum gewidmet hat, als von einer möglicherweise unzulänglichen Leistung seitens der indischen Regierung und der freien Demokratie in ihren Anstrengungen, die wirtschaftlichen Bedürfnisse des Volkes zu erfüllen." Ähnlich lautet auch die Schlußfolgerung von US-Senator J. W. Fulbright, der meint: „Sowohl der Erfolg der Kommunisten in Südvietnam als auch ihre Mißerfolge in Indien, Burma, Malaya, Indonesien und auf den Philippinen lassen mit Sicherheit vermuten, daß der Erfolg ‚nationaler Befreiungskriege' mehr von der Schwäche des angegriffenen Regimes als von dem Umfang der Unterstützung von außen abhängt" (Die Arroganz der Macht, Hamburg 1967, S. 118).

Aus dieser Perspektive gewinnen neuere Bestrebungen an Bedeutung, neben den vorhandenen wirtschaftlichen und politischen Zusammenschlüssen der nichtkommunistischen Staaten Asiens neue gegenseitige Hilfsmaßnahmen zur Stärkung der Wirtschaft und Hebung des Lebensstandards zu starten. Allmählich zeichnen sich auch neue Machtgruppierungen ab, die vielleicht helfen können, durch eine Alternative den starren und furchtsamen Blick vieler kleiner Länder auf China endlich in eine andere Richtung abzulenken. Man verspricht sich bereits von einem „maritimen Asien" mit Indonesien und Japan an der Spitze einen wichtigen Kontrapunkt. Und auch auf Indien hofft man als Anziehungspunkt für seine Nachbarn, obwohl es z. Z. noch genügend eigene Probleme zu lösen hat. Die dort in peking- und moskautreue Gefolgschaft gespaltene KP konnte bei den letzten Wahlen zwar mehr Stimmen auf sich vereinen als bisher, doch spielt sie eigentlich nur in Kerala eine bedeutende Rolle. Peking verdammt nun zwar den früher so sehr gelobten Führer der KP Keralas, E. M. S. Namburidipad, aber vielleicht weist der eingeschlagene Weg (vgl. „Die katholischen Missionen", 5/1967) der Zusammenarbeit zwischen der katholischen Bauern- und Arbeiterpartei und den Kommunisten auch Möglichkeiten für andere Länder Asiens auf, wo jetzt noch blutige Kämpfe um die Zukunft ausgetragen werden.

Kurzinformationen

Zur umstrittenen **Reform des Volksschulwesens in Bayern** veröffentlichten Kardinal *Döpfner* und Landesbischof *Dietzfelbinger* am 23. November 1967 ihre gemeinsamen „Leitsätze für den Unterricht und die Erziehung nach gemeinsamen Grundsätzen der christlichen Bekenntnisse". Darin wurde die *gemeinsame Erziehung* ausdrücklich für möglich erklärt, „wenn sie durch einen konfessionell bestimmten Religionsunterricht ergänzt wird". Bibel und Zehn Gebote, Glaubensbekenntnis, Taufe, Liedgut usw. stellten die „Basis". Es heißt dazu jedoch: „Wir wissen, daß die Interpretation der uns gemeinsamen Bibel nicht nur in peripheren Fragen verschiedene Wege geht... Wir wünschen auch keine Verwischung der Unterschiede." Unter „Teilnahme von verantwortlichen Laien" befaßten sich die bayerischen Bischöfe daraufhin am 30. November 1967 mit den „Mißdeutungen", die nach der Veröffentlichung der „Leitsätze" verbreitet worden seien. In einer gemeinsamen Erklärung (KNA, 12. 12. 67) stellen sie „ausdrücklich fest, daß sie nach wie vor für eine *bekenntnismäßige Schulbildung* eintreten". Die „Leitsätze" sollten „dort zu Grunde gelegt werden, wo Kinder verschiedener christlicher Bekenntnisse gemeinsam unterrichtet werden". Sie stellten den „umgreifenden Rahmen" für den Aufbau einer „leistungsfähigen, gut organisierten" christlichen Volksschule in Bayern und widersprächen „in keiner Weise der Mahnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die katholische Schule nach bester Möglichkeit zu fördern". Die *Katholische Landeselternschaft* und der Familienbund in Nordrhein-Westfalen haben in einer gemeinsamen Erklärung am 7. Dezember 1967 zu diesen beiden Dokumenten Stellung genommen und die bayerische Lösung für NRW abgelehnt, da sie von anderen Voraussetzungen ausgehe und der Toleranz gegenüber Andersdenkenden widerspreche. Für die „Sozialdemokratische Presse-Korrespondenz" (8. 12. 67) war die Interpretation der bayerischen Bischöfe Anlaß, nach den konkreten Unterschieden zwischen christlicher und bekenntnismäßiger Erziehung zu fragen. Diese Erläuterung sei bisher vorenthalten worden. Nach dem SPD-Organ wäre auch die Frage zu klären, ob die bekenntnismäßigen Unterscheidungen auch auf die „Weltanschauungsfächer" wie Deutsch, Geschichte und Sozialkunde Rückwirkungen hätten und ob in Bekenntnisklassen Lehrer anderer Bekenntnisse unterrichten könnten.

Auf der Vollversammlung des **Zentralkomitees der deutschen Katholiken** am 13. und 14. Dezember 1967 in Königstein wurden siebzehn Einzelpersönlichkeiten zu Mitgliedern des ZK gewählt, darunter zum ersten Mal mit dem Bundesverkehrsminister *Georg Leber* ein prominentes Mitglied der SPD. Die Berufungen wurden angenommen. Nach dem neuen Statut des ZK (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 306) soll die Zahl der Einzelpersönlichkeiten ein Fünftel der Gesamtzahl der Mitglieder nicht überschreiten. Sie stehen als eigene Gruppe neben den Vertretern des Laienapostolats einer jeden Diözese, den 60 leitenden Persönlichkeiten zentraler Organisationen und den Vertretern der dem Laienapostolat verbundenen Einrichtungen des Episkopats. Neben Georg

Leber wurden gewählt: Bundesinnenminister *Paul Lücke* (CDU), Bundesfamilienminister *Bruno Heck* (CDU), der rheinland-pfälzische Kultusminister *Bernd Vogel* (CDU), der bayerische Arbeitsminister *Fritz Pirkl* (CSU), der rheinland-pfälzische Staatssekretär *Hubert Hermans* (CDU), *Änne Brauksiepe* CDU/MdB, *Herbert Czaja* CDU/MdB, der Oberbürgermeister von Münster *Albrecht Beckel* (CDU), Oberstudiendirektorin *Hanna Renate Laurien*, der Moraltheologe Professor *Johannes Hirschmann SJ*, der Politologe Professor *Hans Maier*, der Zeitungswissenschaftler Professor *Otto B. Roegele*, Rechtsanwalt *Anton Roesen*, Bundesverfassungsrichter Prof. *Willi Geiger*, der Leiter der Hauptabteilung Kultur im Bayerischen Rundfunk *Gunthar Lehner* und Frau *Maria Weber*, Mitglied des DGB-Bundesvorstandes und Leiterin des DGB-Frauenreferates. — Das Echo auf die Berufung Lebers war erwartungsgemäß unterschiedlich. Während beispielsweise in der „Münchener Katholischen Kirchenzeitung" als Selbstverständlichkeit aufgenommen wurde, daß dem ZK „Katholiken mit unterschiedlichem politischem Standpunkt" angehören, wurde im „Katholischen Sonntagsblatt" der Diözese Rottenburg auf die durch Ministerberufungen hervorgerufene Gefahr des Proporzdenkens aufmerksam gemacht. Bedenklich sei die Verklammerung mit der Tagespolitik. Auch FDP, NPD und DFU könnten dann fordern, „angemessen vertreten zu sein". *Walter Dirks* sprach am NDR von einem notwendigen Abbau der jahrzehntelangen Bindungen des deutschen Katholizismus an CDU/CSU, die die katholischen SPD-Mitglieder vom deutschen Katholizismus ausgeschlossen habe. Sehr polemisch nahm *Josef Othmar Zöller* zur Wahl der siebzehn Persönlichkeiten Stellung („Christ und Welt", 15. 12. 67). Für die „Repräsentation" habe das ZK zweifellos gewonnen, weniger sicher sei ein Gewinn für die „Repräsentanz" des deutschen Laienapostolats.

Die in Kapstadt kürzlich (3. 12. 67) vorgenommene **Herztransplantation** veranlaßte den „Osservatore Romano" (8. 12. 67), auf die bekannten allgemeinen Prinzipien Pius' XII. für die Erlaubtheit eines solchen Eingriffs (Todesgefahr des Patienten, gewisse Erfolgsaussicht sowie die ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung des Patienten) einzugehen. In einem Interview mit „Christ und Welt" (15. 12. 67) wies Prof. *E. Derra* auf die noch weitgehend unerforschten Immunreaktionen des menschlichen Körpers hin, die den Erfolg eines solchen Eingriffs praktisch vom Zufall abhängig machen. Aus diesem Grund hätte er, so erklärt Derra, die Transplantation nicht durchgeführt. Dagegen sieht Prof. *Hegemann* (nach „Rheinischer Merkur", 15. 12. 67) in den „immunbiologischen Barrieren kein unüberwindliches Hindernis mehr". Die Kernfrage sei allerdings, wann ist jemand tot und wann bzw. wie kann ich dies zuverlässig feststellen. Auch die absolute Null-Linie einer Gehirnstrommessung sei kein absolut sicherer Beweis für den eingetretenen Tod. Damit stehe der behandelnde Arzt, so erklärt Prof. *R. Kautzky* (KNA, 12. 12. 67) vor der ethisch schier unlösbaren Frage, ob er auch bei eindeutig und unmittelbar bevorstehendem Tod bereits vor der Feststellung seines Eintritts mit der Herzentnahme beginnen dürfe. Eng damit zusammen hängt die Frage: Wie weit geht die Pflicht des Arztes, einen Patienten am Leben zu erhalten? *H. Thielicke* vertritt die Auffassung („Christ und Welt", a. a. O.), daß man in Fällen, in denen einzelne Organe nur noch künstlich eine Zeitlang am Leben erhalten werden können, nicht eigentlich von „Am-Leben-Erhalten" sprechen könne, sondern lediglich von einer „Vitalkonservierung einzelner Organe einer unbestatteten Leiche". Der Organismus in seiner Gänze sei erloschen. Thielicke sieht den einzigen Unterschied zwischen dieser Art von Erhaltung der biologischen Funktionen einzelner Organe und anderen Formen der Organkonservierung in der sog. „Vitalqualität". Es gehe also nach ihm nur um eine „von den Werten des *Humanen* distanzierte Frage der Biologie". *W. Pfeiffer*, der die Stellungnahme von Prof. Hegemann (a. a. O.) referiert, sieht jedoch in der Unantastbarkeit des Lebens eine absolute Grenze.

Endlich ist für gemeinsame ökumenische Gottesdienste **ein gemeinsamer Text des Vaterunsers** von Beauftragten der altkatholischen, der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland, Österreich und der Schweiz erarbeitet und einstimmig den betreffenden Kirchenleitungen zur Annahme vorgeschlagen worden. Er lautet:
„Vater unser (oder: Unser Vater) im Himmel, geheiligt werde dein Name. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel, so auf Erden. Unser tägliches Brot gib uns heute. Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Bösen. Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen." — Es soll jeder Kirche freigestellt sein, den zwar nicht biblischen, aber frühchristlichen Lobpreis am Schluß zu gebrauchen oder nicht. Zustimmende Erklärungen der Kirchenleitungen liegen bereits vor, aber zur formellen Annahme bedarf es des bei jeder Kirche für liturgische Änderungen vorgesehenen Rechtsweges (epd, 2. 12. 67). Auch die weitergehenderen Verhandlungen der evangelisch-katholischen Übersetzerkommission, die im Auftrag beider Kirchen eine gemeinsame deutsche Fassung wichtiger biblischer Texte erarbeitet, machte auf ihrer Tagung in Frankfurt am Main Fortschritte (epd, 4. 12. 67). Zum erstenmal nahmen auch Fachleute der deutschen Sprache sowie Alttestamentler und Liturgen an der Arbeit teil. Sie soll dreißig besonders wichtige Psalmen und hundert biblische Perikopen vor allem aus dem Neuen Testament gemeinsam übersetzen, die in den Sonntagsgottesdiensten verwendet werden. Es wurde festgestellt, daß einer gemeinsamen Übersetzung der Bibel keine ernsthaften Hindernisse methodischer oder dogmatischer Art entgegenstehen. Die Leitung der Arbeit liegt in Händen von Oberkirchenrat *Wilhelm Gundert* von der Kirchenkanzlei der EKD und Msgr. *Otto Knoch*, Direktor des Katholischen Bibelwerks in Stuttgart.

Die **„Gemeinsame Arbeitsgruppe"** Vatikansekretariat für die Einheit der Christen und Weltrat der Kirchen hat am 7. Dezember 1967 in Assisi ihre sechste Zusammenkunft nach dreitägigen Beratungen unter Vorsitz von Generalsekretär Eugene C. Blake und Bischof Jan Willebrands beendet. Das gemeinsame in Genf wie in Rom herausgegebene Kommuniqué läßt erkennen, daß das Gremium noch stärker als bisher eine „positivere Funktion der Koordination" zwischen den nichtrömischen Kirchen und der katholischen Kirche auf verschiedenen Gebieten der akuten Nothilfe bei Naturkatastrophen wie politischen Elendsfolgen (Flüchtlingsnot) anstrebt. Das soll geschehen in Zusammenarbeit mit der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax in der Sorge um die künftige Entwicklung der Welt. Es wurde vereinbart, daß im April 1968 Vertreter von Justitia et Pax wie des Weltrates der Kirchen in Beirut eine gemeinsame *„Konferenz über Programmvorschläge zur Weltentwicklung"* veranstalten wollen. Diese Konferenz würde die Anregungen der Zusammenarbeit auf der Genfer Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" vom Sommer 1966 vertiefen und zugleich die Koordination für die Vierte Vollversammlung des Weltrates in Uppsala im Juli 1968 vorbereiten, zu der zahlreiche katholische Beobachter-Berater bereits eingeladen worden sind. Die „Gemeinsame Arbeitsgruppe" vereinbarte, die theologischen Fragen weiterhin von besonderen Studienkreisen erörtern zu lassen.

Vom 24. bis 28. Januar 1968 wird **in der Diözese Rouen eine Diözesansynode** stattfinden, an der außer dem Erzbischof von Rouen, Kardinal *J. M. Martin*, und seinem Koadjutor *A. Pailler* 90 Welt- und Ordenspriester aus dem Département Seine-Maritime, 10 Ordensfrauen und 50 Laien teilnehmen sollen. Zweck dieser Zusammensetzung, die über das heute geltende Kirchenrecht hinausgeht, ist die Teilnahme des ganzen Volkes Gottes in seiner verschiedenen Strukturierung an der Durchführung der Konzilsbeschlüsse. Bereits die vor 18 Monaten angelaufenen Vorbereitungen auf diese Synode sind zukunftsweisend. Zunächst wurden die 550 Priester der Diözese

aufgefordert, die Konzilstexte zu studieren. Sodann wurden Laien und Ordensfrauen in die Vorbereitungskommission berufen. Im vergangenen Frühjahr wurden zwei Reihen von Fragebogen versandt, die an alle Pfarreien sowie an die verschiedenen katholischen Organisationen abgingen, um sich ein möglichst exaktes Bild über die zu treffenden Maßnahmen zu machen. Die Fragen waren in drei Richtungen formuliert: die Aufgaben der Glaubenserziehung, die sich ergänzende Berufung des Laien und Priesters, die klare Durchstrukturierung der Diözese und ihre finanzielle Unterhaltsbasis. Die eingegangenen Antworten wurden von zehn Kommissionen und Unterkommissionen zu Schemata verarbeitet: über die allgemeinen Strukturprobleme der Diözese, die Ausbildung und Lebensweise der Priester, den „Ort" der Laien, das liturgische und sakramentale Leben, über die Katechese und die publizistischen Mittel („Le Monde", 2. 12. 67). Abgesehen von etwa 20 Mitgliedern, die von Rechts wegen der Hierarchie angehören, sind alle Vertreter des Klerus, der Ordensfrauen und Laien gewählt, wobei besonders auf eine ausgewogene Repräsentation der verschiedenen Seelsorgebereiche (Pfarrer, Professoren, Religionslehrer an öffentlichen und katholischen Schulen, Seelsorger der Katholischen Aktion usw.) sowie der verschiedenen sozialen Milieus (Arbeiter, Landbevölkerung, Seeleute, Lehrer, Unabhängige usw.) geachtet wurde. Nach gründlicher Diskussion der anstehenden Fragen in Arbeitskreisen und ihrer Veröffentlichung werden die Teilnehmer der Synode darüber abstimmen. Die Abstimmung wird über die grundsätzliche Richtung der anzuwendenden Maßnahmen entscheiden, die in einem weiteren Jahr überdacht und überprüft werden.

A Question of Conscience heißt eine am 20. November 1967 erschienene Buchveröffentlichung von *Charles Davis* (Hodder and Stoughton, London), in der der britische Theologe seine Entscheidung begründet, auf das Priesteramt zu verzichten und aus der katholischen Kirche auszutreten (vgl. HK 21, 64). Seine Stellung als prominenter Theologe und die in aller Öffentlichkeit vollzogene Entscheidung machen es für Davis zu einer „Gewissensfrage", seinen Schülern und allen an seiner Arbeit Interessierten „einen vollständigen Bericht über meine gegenwärtigen Überzeugungen" zu geben (13). Den persönlichen Aspekten dieser vielbeachteten Entscheidung ist nur ein kürzerer Abschnitt gewidmet. „Ich habe nicht versucht", schreibt Davis (240), „mir den Mantel eines radikalen Theologen umzuhängen. Das würde mir schlecht anstehen. Ich bin mir klar, daß Teile dieses Buches denen seltsam konservativ erscheinen werden, die sehr radikale Fragen an die zentralen Lehren des christlichen Glaubens erwarten." *Die Ablehnung der hierarchischen Struktur* der Kirche, die Davis als die entscheidende Ursache für seinen Kirchenaustritt bezeichnet, bildet das zentrale Thema des Buches. Die insgesamt wohlwollende Kritik an diesem Werk in der angelsächsischen katholischen Presse setzt gerade an der ekklesiologischen Argumentation ein. „The Tablet" (18. 11. 67) bemerkt, daß Davis' Vorstellungen über die Kirche durchaus nicht von allen katholischen Theologen geteilt würden und daß seine „pessimistische Meinung" über die mögliche Entwicklung innerhalb der Kirche nicht gerechtfertigt sei. Ein persönlicher Schüler und Freund von Davis, *Michael Richards*, sein Nachfolger als Herausgeber der „Clergy Review", schrieb im „Catholic Herald" (24. 11. 67): „Sie haben (aus der Kirche) eine Karikatur gemacht und diese Karikatur lehnen Sie mit Recht ab." Die Jesuitenzeitschrift „America" (11. 11. 67) bemerkt in einer ausführlichen Besprechung, daß sich die Kirche des Konzils „weit liberaler" verstehe, als Davis sie sehe, das Buch biete der Kirche aber trotzdem ernstzunehmende Wegweisungen.

Am 22. November wählten 23 Bischöfe der melkitischen (griechisch-katholischen) Kirche einstimmig **Erzbischof Hakim von Galiläa zum neuen Patriarchen von Antiochien** und dem ganzen Orient. Erzbischof *Hakim* ist Nachfolger des Patriarchen *Maximos IV. Saigh*, der am 5 November verstarb. Er nimmt den Namen Maximos V. an, seine Residenz wird in Damaskus sein (NC News Service, 24. 11. 67). Der neugewählte Patriarch wurde am 18. Mai 1908 in Tantah in Ägypten geboren und wurde 1930 zum Priester, 1943 zum Bischof geweiht. Seit 1947 hat *Maximos V.* die melkitische Kirche in Israel geleitet. In dieser Eigenschaft nahm er auch die israelische Staatsbürgerschaft an. Seine Amtsführung zeichnete sich dadurch aus, daß er auf der einen Seite die Rechte der arabischen Minderheit, zu der ja seine Kirche gehörte, sehr energisch vertrat, zu gleicher Zeit aber ein durchaus loyales Verhältnis zur israelischen Regierung hatte und sich bemühte, seine Gemeinde in diesem Staatswesen zu integrieren. Er befürwortete auch die Judenerklärung des Vatikanischen Konzils. Sein positives Verhältnis zum jüdischen Staat hat ihm zwar manche Feindschaft auf seiten der Araber eingetragen, doch gehört er zu den wenigen Persönlichkeiten, die sich sowohl in Israel als auch in den arabischen Ländern frei bewegen konnten. Die melkitische Kirche wählte mit Maximos V. einen Mann, der zu einer vermittelnden Aufgabe prädestiniert sein dürfte. Wie es scheint hat auch die syrische Regierung nichts gegen diese Wahl einzuwenden gehabt, was angesichts der intransigenten Haltung dieser Regierung in der Israelfrage bemerkenswert ist.

Der erst 47 Jahre alte **Bischof Jerónimo José Podestà von Avellaneda** in Argentinien hat demissioniert. Die Diözese, ein vorwiegend von Arbeitern bewohntes Vorstadtgebiet von Buenos Aires, umfaßt über 900 000 Katholiken. Obwohl der „Osservatore Romano" mitteilte, der Papst habe die Resignation Podestàs „angenommen" (vgl. die Ausgabe vom 4./5. 12. 67), geht aus den Erklärungen des Bischofs selbst eindeutig hervor, daß der Vatikan durch den Nuntius in Buenos Aires, *U. Mozzoni*, ihm den Rücktritt nahegelegt hat (vgl. „Noticias Aliadas", 6. und 8. 12. 67). Wie Podestà mitteilte, habe der Nuntius Anfang November 1967 die Bitte um Demission an ihn herangetragen. Er habe unter der Bedingung eingewilligt, daß ihm zuvor eine Aussprache mit dem Papst ermöglicht würde, die auch vereinbart worden sei. Allerdings verbreiteten die argentinischen Zeitungen bald Meldungen über die Rücktrittsabsichten des Bischofs von Avellaneda. Für diese Indiskretion macht Podestà den Nuntius „persönlich verantwortlich". Die Presse hatte berichtet, die argentinische Regierung habe den Vatikan um die Amtsenthebung des Bischofs gebeten, da er sich in „gefährlich progressistischer" Weise in sozialen und gewerkschaftlichen Angelegenheiten engagiere, sich in peronistischen Kreisen bewege und Tätigkeiten ausübe, die mit seinem kirchlichen Amt nicht vereinbar seien. Nach der Tageszeitung „La Razón" (2. 12. 67) hätten die Äußerungen Podestàs über die Enzyklika *Populorum progressio* zu einer Krise innerhalb der Kirche Argentiniens geführt, weil linksgerichtete Gruppen die Aussagen des Bischofs als Identifikation mit ihren eigenen sozialen Zielen propagiert hätten. Im Verlauf dieser Auseinandersetzungen wurden gegen Podestà auch sittliche Anschuldigungen erhoben, bezeichnenderweise nur anonym. Der Bischof sieht die Diffamierungskampagne als gegen seine Aktivität im öffentlichen Leben gerichtet. Zahlreiche Gläubige haben gegen die Abberufung ihres Bischofs öffentlich protestiert.

Die Anregung zur **Einrichtung eines Weltfonds,** die Papst Paul VI. in der Enzyklika *Populorum progressio* (Art. 51) erneut vorgetragen hatte, wurde vom brasilianischen Parlament aufgegriffen. Wie die lateinamerikanische Nachrichtenagentur „Noticias Aliadas" berichtet (8. 12. 67), haben mehr als 200 brasilianische Abgeordnete einen Antrag unterzeichnet, in dem die Vereinten Nationen aufgefordert werden, einen weltweiten Solidaritätsfonds zur Bekämpfung des Hungers zu begründen. Der Antrag, der den Vereinten Nationen durch den brasilianischen Außenminister *José de Magalhães Pinto* übermittelt werden wird, sieht vor, daß die Weltorganisation für ihre Mitgliedsländer einen Prozentsatz des Staatshaushaltes festsetzt, der über diesen Fonds zur Beseitigung des Hungers verwendet werden soll.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BAUMGÄRTEL, Friedrich. **Das Offenbarungszeugnis des Alten Testaments im Lichte der religions-vergleichenden Forschung.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 64 Heft 4 (1967) S. 393 bis 422.

Baumgärtel will mit dem Ernstnehmen der religionsgeschichtlichen „Abhängigkeiten" Israels von den Religionen des Alten Orients, z. B. der Schöpfungslehre über das allmächtige „Wort" Gottes vom Priestertum in Memphis — nachgewiesen durch K. Koch in ZTHK 62, 1965, S. 251 ff.) — und anderen Besonderheiten der israelitischen Priesterreligion, die Dogmatiker „zurückdrängen" auf die eigentliche Offenbarungslinie, die „prinzipielle Struktur der alttestamentlichen Religion", die er zu Beginn in drei Grundkomponenten zusammenfaßt und die auch dem NT wie der Verkündigung Jesu eigen sei: 1. Gott als alleinige Macht ist personhaft sittlicher Wille, 2. der Mensch ist sein Geschöpf und im Widerstreit gegen Gottes Willen, 3. die von Gott gemeinte Lebensgemeinschaft kann nur durch Gott selbst hergestellt werden.

DAVID, Jakob. **Theologische Sinndeutung der Arbeit.** In: Der Seelsorger Jhg. 37 Heft 6 (November 1967) S. 396 bis 403.

Der Autor geht aus vom Wesen der Arbeit als stets zunehmender Vermenschlichung der Welt durch immer weitergehende Umgestaltung der Materie, um dann die Merkmale der modernen Arbeit zu beschreiben: Planung, wissenschaftliche, rationalisierte und maschinelle Methoden, Arbeitsteilung, Arbeit als gesellschaftliche Leistung. Über den unmittelbaren Sinn hinaus (Lebensunterhalt, Sorge für die Familie, Fortschritt des Volkes und der ganzen Menschheit) hat die Arbeit auch einen theologischen Sinn, den der Autor aus den biblischen Aussagen erschließt; er sieht zwischen der Art, wie Gott den Menschen schuf, und der Arbeit dieses Menschen eine Analogie und führt die Arbeit auf den Auftrag Gottes zurück, der Mensch solle sich die Erde untertan machen. Dies setze die Unvollendetheit der Welt voraus. Er deutet kurz die Beziehung der Arbeit zum dreifaltigen Gott und zum menschgewordenen Sohn Gottes an und schließt mit dem Ausblick, daß in irgendeiner uns unbekannten Weise das vom Menschen Geschaffene Ewigkeitsbedeutung hat. Allerdings liege der Schatten der Erbsünde auch über der Arbeit.

MOLTMANN, Jürgen. **Die Revolution der Freiheit.** In: Evangelische Theologie Jhg. 27 Heft 11 (November 1967) S. 595 bis 616.

Dies ist eine Bearbeitung des Vortrages, den Moltmann auf der Tagung der Paulusgesellschaft in Marienbad Ende April 1967 gehalten hat. Er interpretiert, vor allem aus paulinischen Texten, aber auch Gleichnissen Jesu, das Christentum als die Religion der Freiheit, wobei er die bezeichnende Einschränkung macht, dies treffe nur so weit zu, als sich die Verkündigung freigehalten habe vom griechischen Naturrecht und auch, wie die Gnosis, die „Freiheit im Kosmos" festgehalten habe (vor allem Röm. 8). Mit einem Überblick über die „Religionsgeschichte der Freiheit" führt er zu der These, daß diese verschiedenen Positionen endlich zur Koordination finden müßten, um den Menschen zu retten. Der dritte Teil dient der Auseinandersetzung, besser der Harmonisierung mit dem „Reich der Freiheit", wie es der marxistische Atheismus von den Möglichkeiten der Materie her sieht. Die christliche Sicht vom Menschen als Mitschöpfer Gottes (nicht als Prometheus) sei dazu eine vereinbare Ergänzung.

SCHALL, Anton. **Der Islam als Weltreligion.** In: Die neue Ordnung Jhg. 21 Heft 6 (Dezember 1967) S. 432—441.

Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, den der Autor auf einer Tagung der Katholischen Akademie Freiburg in Mannheim zum Thema „Dialog mit dem Islam" gehalten hat. Schall bietet einen knapp gefaßten Überblick zur Entstehung dieser Weltreligion, über die Lehre Mohammeds und über die sogenannten „fünf Grundpfeiler", die sich im Laufe der Geschichte des Islam als die wichtigsten kultisch-rituellen Pflichten herausgebildet haben. Ein Abschnitt ist auch dem Verhältnis von Islam und Christentum in der Vergangenheit gewidmet. Als wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Religionen hebt der Autor am Schluß hervor: „Der Islam kennt nicht Gott als den Vater der Menschen, er kennt keine Erlösung durch den menschgewordenen Sohn." Den Christen stelle sich die Verpflichtung zur Wiedergutmachung der Schuld, die sie den Muslimen gegenüber zu verantworten hätten. Gleichzeitig sei der Islam dem Christentum ein beständiger Anlaß zur Selbstprüfung, die einzige mögliche und würdige Form des Dialogs mit dem Islam sei es, „Christus dem muslimischen Menschen vorzuleben".

Philosophie und Anthropologie

BURIAN, Karl. **L'Homme-Machine? Das Geheimnis des Lebens in der biologischen Forschung von heute.** In: Wort und Wahrheit Jhg. 22 Heft 12 (Dezember 1967) S. 758—764.

Burian setzt mit diesem Beitrag einen Aufsatz in der gleichen Zeitschrift fort, in dem er die molekularen Hintergründe der Vererbung dargestellt hatte. Das Leben, so ist das Ergebnis dieses Berichtes, besitze vor allem durch seine Informationsfähigkeit, Informationsspeicherung und Verwertung fremden Informationsgehaltes einmaligen Rang innerhalb des Materiellen. Der Sprung zwischen der periodischen Ordnung organischer Materie und der aperiodischen, informationsspeichernden des Belebten könne zwar noch nicht nachvollzogen werden, damit sei aber die künftige Synthetisierung lebender Substanz nicht ausgeschlossen. „Weder der Versuch, eine Outer-space-Herkunft des irdischen Lebens zu beweisen, ist fruchtbar, noch der Oparinsche Gedanke, die wahrscheinliche, andauernde Urzeugung würde bei uns dadurch unterbunden, daß alle Lebensvorstufen sofort von vorhandenen Organismen verwertet würden, also keine Zeit zur Weiterentwicklung hätten." Die biologische Forschung der letzten Jahre habe ein Umdenken erforderlich gemacht: sowohl die Lebenskraft als tabuisiertes, unerklärliches Phänomen sei gefallen als auch die Vorstellungen der Monisten von der Evolution der Materie.

JOLIF, Jean-Yves, OP. **Der Atheismus und die Suche nach einer wirklichen Verbindung unter den Menschen.** In: Concilium Jhg. 3 Heft 11 (November 1967) S. 690—695.

Dieses arg zusammengewürfelte Heft ist Fragen der Spiritualität gewidmet, die sehr weit über das hinaus gefaßt wird, was Urs *von Balthasar* über „Unmittelbarkeit zu Gott" schreibt (S. 707—713). Das ganze Spektrum akuter Weltprobleme bis zum Vietnamkrieg und seinen Auswirkungen auf die christliche Spiritualität ist einbezogen: heraus aus der „Innerlichkeit"! So wird von *Jolif* der Atheismus als Kritik des Christentums ernst genommen, und Henri-Marie *Féret* OP entwirft das Gegenstück dazu: „Die in der Kirche ins Leben umgesetzte Bruderliebe als Zeichen des Kommens Gottes" (S. 695—706). — Die Dokumentation bringt unter dem Titel „Begegnungen mit dem Buddhismus" von Georg *Siegmund* „Unruhe zu Gott, gemeinsame Basis für das Gespräch" (S. 753—762) und von Heinrich *Dumoulin* SJ „Dialog im Aufbau" einen Bericht „über ein zwischenreligiöses Gespräch in Oiso, Japan, vom 27. 3 bis 1. 4. 67", Erfahrungen eines Japanmissionars mit den verschiedenen Sekten des Buddhismus von erstaunlicher Aussagekraft.

ORAISON, Marc. **Eine Moral für unsere Zeit.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 22 Heft 12 (Dezember 1967) S. 859—864.

Von der Matthäus-Stelle (22, 15—22) ausgehend, in der die Pharisäer Christus nach der „Erlaubtheit" des Steuerzahlens an den Cäsar fragen, erläutert Oraison die Problematik der „Gesetzesmoral", die er als Grundlage für moralisches Handeln ablehnt, da das Gesetz „als *letzter* Beziehungsakt" für das Verhalten ungenügend sei. Bei solchen Überlegungen trete die zusätzliche Schwierigkeit auf, daß stets ein abstrakter Idealismus einzudringen bestrebt sei, dessen Grundlagen „zwar richtig sind, aber keinen Menschen interessieren oder praktisch betreffen". Man sei in der Gefahr, Tugenden und Laster als für sich existierende Dinge zu verstehen. Den Moraltheologen gebe die Welt deshalb heute das Problem auf: „Was könnte man also tun, um bei der notwendigen Allgemeingültigkeit zu bleiben und zugleich die Gefahr der Abstraktheit und des Idealismus auszuschalten?" Der Autor empfiehlt, von der „Untersuchung von ‚Situationstypen'" auszugehen, das bedeute, zu untersuchen, „welche positiven Forderungen im Sinne einer zwischenpersönlichen Hebung und Förderung, mit anderen Worten: im Sinne der Nächstenliebe, sich daraus ergeben". Das setzt voraus, „radikal mit Methode und Aufbau der moraltheologischen Abhandlungen legalistischer Prägung" aufzuräumen und nach einer „vollkommen anderen Optik" zu suchen.

RIDEAU, Émile. **Actualité de Bergson.** In: Études (Dezember 1967) S. 638 bis 653.

Der Autor rekapituliert eingangs die wesentlichen Merkmale der Philosophie Bergsons, die er weniger in einer Reihe von Thesen als in einer Denk- und Lebenshaltung sieht. Das Kernproblem bei Bergson ist, die Dinge so zu sehen, wie sie in jedem Bereich sind. Das erfordert direkten Kontakt mit den Menschen und Situationen. Rideau geht anschließend auf einige aktuelle Aspekte des Bergsonschen Denkens ein: Angst, Freiheit, Intuition und Vernunft, Seele und Leib, Geschichte, Theologie. Die Angst ist eine Implikation der Freiheit, die sich ihrer selbst nicht sicher ist. Während im Existentialismus der Mensch im Akt der Freiheit zu sich kommt, vollendet er sich bei Bergson in der Liebesgemeinschaft mit dem Unendlichen. Es sei ein Mißverständnis Bergsons, wenn man behaupte, er mißachte das abstrakte Denken und trenne es übermäßig von der Intuition. Den Leib sehe Bergson in unlöslicher Beziehung zur Seele.

RITZEL, Wolfgang. **Die Vielheit pädagogischer Theorien und die Einheit der Pädagogik.** In: Pädagogik Jhg. 43 Heft 4 (1967) S. 237—281.

Pädagogik als Wissenschaft von Erziehung und Bildung bedarf, wenn sie wissenschafts-

theoretisch gemeint ist, des Nachweises, daß ihre systematische Einheit trotz des Dualismus der pädagogischen Zwecke gesichert ist. Der Autor versucht diesen Nachweis zu erbringen. Nach einem kurzen geschichtlichen Rückblick auf Otto Willmann und Schiller setzt sich der Autor mit den zeitgenössischen Beiträgen zur Grundlegung der Pädagogik auseinander: A. Petzelt, „Grundzüge systematischer Pädagogik", trägt ausschließlich eine Erziehungslehre vor. J. Derbolav ist vornehmlich wissenschaftstheoretisch interessiert. Froese unterrichtet über die vielen Grundbedeutungen der beiden Ausdrücke „Erziehung" und „Bildung". W. Dilthey sucht die Einheit der Pädagogik als geschichtlich sich verwirklichende aufzuzeigen. Sodann legt der Autor seine eigenen Gedanken zum Thema dar und bemüht sich, der Vielheit pädagogischer Theorien die Einheit der Pädagogik selbst abzugewinnen oder diese wiederzufinden.

Gesellschaft und Kultur

BABOSOV, Evg. Michajlovič. **Die wissenschaftlich-technische Revolution und die christliche revolutionäre Haltung.** In: Nauka i Religija, Nr. 11 (November 1967) S. 60—67.

Der Autor geht davon aus, daß nach Paul VI. in der Beziehung der Kirche zur Welt der Begriff der „Revolution" im Zentrum stehen müsse; der Papst verstehe jedoch diesen Begriff nur im Sinne einer Änderung der Denkkategorien, einer Umwertung der Werte. Als Beispiel dafür, daß diese These falsch sei, führt der Autor Lateinamerika an, wo sich die katholische Soziallehre ohne Revolution nicht verwirklichen lasse. Die These von der revolutionären Umgestaltung habe der Katholizismus von den Marxisten übernommen, lehne aber deren Interpretation als gewaltsame Umwälzung ab. Sodann geht der Autor auf die Differenzierung der katholischen Position in dieser Frage bei den fortschrittlichen und den rechtsgerichteten Kräften ein. Dann folgt eine positive Darstellung des marxistischen Verhältnisses von Mensch und Technik in Gegenüberstellung zum katholischen Verständnis. Zum Schluß erwähnt der Autor ausführlicher das „neue" Gottesbild der Kirche, indem er einen der seiner Ansicht nach fortschrittlichsten Vertreter, Mario von Galli, zitiert.

DREKONJA, Gerhard. **Das Experiment des Eduardo Frei. Die ideologische Gärung in Lateinamerikas „Democracia Cristiana".** In: Wort und Wahrheit Jhg. 22 Heft 11 (November 1967) S. 697—712.

Freis „dritter Weg", seine „Revolution in Freiheit", wurde in Europa vielfach als die zukunftsträchtige politische Bewegung für die lateinamerikanischen Länder propagiert. Allerdings vermögen die Rückschläge und vor allem die parteiinternen Schwierigkeiten, denen der chilenische Präsident gegenwärtig begegnet, zu einer nüchterneren Reflexion über die Chancen der christdemokratischen Bewegung Lateinamerikas anzuregen. Drekonja berichtet hier über Quellen, Entwicklung und Programmatik der chilenischen CD und stellt dabei gleichzeitig das Gemeinsame und Unterscheidende der CD-Parteien in den Nachbarländern heraus, so vor allem in Venezuela und Peru. Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen innerhalb der Partei Freis, die vielfach gegen ihn selbst gerichtet sind, lassen erkennen, daß vor allem die jüngeren Parteimitglieder einem radikalen, marxistischen Revolutionsbegriff und somit den entsprechenden politischen Forderungen zuneigen. Es gelingt dem Autor, hinter diesem politischen Panorama die Gesamtproblematik des lateinamerikanischen Subkontinents aufscheinen zu lassen.

KÜNZLI, Arnold. **Fünfzig Jahre Sowjetunion.** In: Gewerkschaftliche Monatshefte Jhg. 18 Nr. 12 (Dezember 1967) S. 705—713.

Der Autor geht von der revolutionsreifen Situation im zaristischen Rußland 1917 aus und führt die Gründe der Revolution an: radikale Opposition der Intellektuellen zum Regime, keine demokratisch gewählte politische Repräsentanz, Entfremdung von Volk und Regime und schließlich der Weltkrieg, der dem Zarenreich endgültig den Todesstoß versetzte. Anschließend zeigt er den Widerspruch der Oktoberrevolution und ihrer Entwicklung zu mindestens drei fundamentalen Thesen von Marx auf: die Revolution fand in einem unterentwickelten Agrarland statt, sie wurde nicht vom Proletariat, sondern einer politischen Kader-Elite durchgeführt, sie führte nicht zur Weltrevolution, als die sich Marx und Lenin die Revolution allein vorstellen konnten. Sodann streift der Autor einige Entwicklungsetappen: die Neue Ökonomische Politik (NEP), Gründe und Notwendigkeit des Stalinismus und die heutige Situation. Die Frage des Sozialismus stelle sich für die Sowjetunion eigentlich erst heute; doch inzwischen sei er selbst reaktionär geworden, was die Parteiideologen vor die Notwendigkeit einer neuen Theorie stellt.

SOREL, Jean-Jacques. **Le retard technologique de l'Europe.** In: Ésprit Jhg. 35 Nr. 365 (November 1967) S. 755 bis 775 und Nr. 366 (Dezember 1967) S. 902 bis 919.

Der Autor möchte in seinen beiden Beiträgen das Problem weder in seiner Gänze stellen noch lösen, sondern lediglich die wichtigsten Tatsachen in dieser Frage des europäischen technologischen Rückstandes in die richtige kritische Sicht hineinstellen. Er wirft daher zunächst einen Blick auf die Geschichte der Wissenschaftspolitik Europas, und zwar im Gesamtzusammenhang mit der Politik der einzelnen Staaten. Dann setzt er sich kritisch mit dem Begriff des „technischen Rückstandes" auseinander und zeigt seine Zweideutigkeit auf. Diese hängt zusammen mit den Forschungs- und Entwicklungsausgaben in beiden Kontinenten, mit der Größe der Industrie- und Wirtschaftsunternehmen sowie mit der Rolle, welche der Staat in der technologischen Entwicklung spielt. Weiter sind bei dieser Frage zu berücksichtigen das vorgegebene menschliche Potential sowie die Möglichkeiten und Grenzen eines Vergleiches der technologischen Situation beider Kontinente überhaupt. Daß ein Rückstand besteht, daran sei nicht zu zweifeln, doch sei der Abstand, wenn auch technisch, so doch nicht nur technisch.

VINEY, Deryck E. / BROWN, J. F. **Die Kommunisten und der Gemeinsame Markt.** In: Europa Archiv Jhg. 22 Heft 22 (25. November 1967) S. 815 bis 824.

Der Vertrag von Rom war von den kommunistischen Ländern mit ziemlich einmütiger Feindseligkeit aufgenommen und in deren Propaganda als ein vergeblicher Versuch der kapitalistischen Welt bezeichnet worden, ihre Niederlage gegenüber dem Sozialismus hinauszuschieben. Inzwischen hat sich die „propagandistische Ablehnung" von 1957 zu einem „abwartenden Pragmatismus" gewandelt, wobei vor allem Spekulationen eine Rolle spielen, ob der Gemeinsame Markt ein an die NATO gebundenes Phänomen darstelle oder als eine betont europäische Angelegenheit einen anti-amerikanischen Akzent erhalten könne. Die Autoren gewinnen den Eindruck, daß sich der Ostblock, vor allem die UdSSR, noch nicht einmal darüber im klaren seien, ob eine engere Bindung Deutschlands an Frankreich oder zwischen Deutschland und den angelsächsischen Ländern vorteilhafter wäre. „In manch einem sowjetischen Artikel stellt man eine bittere Sehnsucht nach den vertrauten Problemen einer unkomplizierten bipolaren Welt, ja eigentlich sogar nach den Gewißheiten des Kalten Krieges fest."

Kirche und Ökumene

BARTH, Hans-Martin. **Der amerikanische Katholizismus.** In Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 18 Nr. 5 (September / Oktober 1967) S. 81—87.

Diese Analyse des amerikanischen Katholizismus aus der Distanz eines deutschen Lutheraners hat den Vorzug, nicht nur mit moderner Literatur bestens fundiert zu sein, sie gibt auch die Perspektiven, die einen deutschen Katholiken interessieren. Umfassende Statistik, Kennzeichnung des geschichtlichen Werdeganges, des typisch amerikanischen Pragmatismus (Katholizismus als „Erfolg") und vor allem die Ursachen der sehr eigentümlichen „Krise" in dem einst so konservativen Katholizismus irischer Prägung, der enthusiastische Kopfsprung in den Ökumenismus, der sich als Weg zu einer allgemeinen „religion of Americanism" erweist, und die kümmerlichen Reaktionen des Protestantismus. Dies alles ergibt ein erstaunlich klares Bild. Ergebnis: „Eine Grenzlinie verläuft nicht zwischen Katholizismus und Protestantismus, sondern zwischen ‚gebundenen' und ‚freien' Kirchen."

DUSSEL, Enrique. **Outline of a history of the Church in Latin America.** In: Social Compass Vol. XIV Heft 5/6 (1967) S. 343—363.

Die 170 Seiten der vorliegenden Nummer der internationalen Zeitschrift für Religionssoziologie sind ausschließlich der kirchlichen und religiösen Situation in Lateinamerika gewidmet. Der angezeigte Beitrag ist mehr grundlegender Art und gibt als Kurzfassung einer (spanischen und demnächst deutschen) Buchveröffentlichung einen Überblick zur Kirchengeschichte des Kontinents. Der anschließende Bericht über die Religionsstatistiken für Lateinamerika stützt sich für das Zahlenmaterial zwar auch nur auf die Päpstlichen Jahrbücher, die geschickte Zusammenfassung der Angaben von 20 Jahrgängen läßt jedoch aufschlußreiche Entwicklungslinien erkennen, die, im Zusammenhang mit der demographischen Entwicklung, auch Zukunftsperspektiven aufweisen. Fünf weitere Beiträge, die sich auf Felduntersuchungen stützen, vermitteln sonst kaum zugängliche Fakten: über die ökumenische Haltung südamerikanischer Pastoren, zur Situation in den kleinen Seminaren und den Glauben der höheren Schüler in Chile, zum Sonntagsmeßbesuch in Brasilien und über religiöses Wissen und religiöse Verhaltensformen in Mexico City. Bemerkenswert ist der Essay über eine Typologie des brasilianischen Katholismus.

HIMMELSBACH, Conrad, OCD. **Teresa und Teilhard.** In: Geist und Leben Jhg. 40 Heft 5 (Oktober 1967) S. 325 bis 339.

Der unerwartete Vergleich dieser zwei so grundverschiedenen Menschen setzt hohe Detailkenntnisse voraus, und die behauptete „Übereinstimmung" betr. der Zentrogenese, durch Gegenüberstellung von Texten der Heiligen und des Forschers belegt, kann eigentlich nur entgegengenommen werden, ebenso wie die Behauptung, daß Teresa durch Teilhard eine Ausweitung ihrer Mystik erfährt. Der modisch gewordene Bezug auf Dietrich Bonhoeffer und den ehrenwerten anglikanischen Bischof Robinson wirkt ebenso gewaltsam wie weltfremd. Die Anregungen bedürften genauerer Ausarbeitung, wenn es sich bewahrheiten sollte, daß Papst Paul VI. die Heilige von Avila zum Kirchenlehrer erklären wird.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Januar (Neujahr)

11.00 Zeit des Glaubens — Zeit der Geschichte? *E. Fuchs* (HR II)
11.00 Mao und die Revolution, *K. Mehnert* (SR I)
11.30 Die Kirche und das Jahr 1984, *Ch. Schütze* (SWF II)
12.40 Das Jahr der unruhigen Hochschulen, *W. Kirchner* (RIAS I und II)
15.00 Zur Psychoanalyse der Literatur, *H. Heißenbüttel* (HR II)
15.45 André Gide: Tagebuch 1939—1949, *R. Hartung* (DLF)
16.05 Das Bekenntnis zum Übernationalen, *H. Mann* (NDR I)
17.45 Was wird aus Berlin? Eine Untersuchung der Folgen eines politischen Dilemmas (WDR III)
20.00 Gibt es heute noch Moral? *E. Spranger* (SDR I)

2. Januar (Dienstag)

9.00 Marc Chagall: Mein Leben (SWF II)
15.30 Erfinder — ihr Werk und ihr Schicksal — Rudolf Diesel (HR II)
17.00 William J. Goode: Soziologie der Familie (WDR III)
17.30 Wesen und Bedeutung der Psychotherapie, *G. Condrau* (DLF)
19.30 Fremde Welt China. Chinesische Literatur, *A. Donath* (BR II)
20.00 Autorität und Freiheit, *J. Amery* (SR II)
21.00 Disziplin als Erziehungsideal, *G. Slotta* (SR II)

3. Januar (Mittwoch)

10.40 Hoffnung auf das Neue, *W. Stählin* (BR I)
18.30 Anmerkungen zur Aktion „Brot für die Welt", *B. Ohse* (BR I)
19.15 Deutsche Sozialgeschichte: Von der Konjunktur zur Krise 1926—1932 (RB II)
20.05 Die Mitverwaltung der Computer, *F. Lang* (BR II)
21.05 Die Sprache des Theaters, *M. Kesting* (RB)
22.10 Die Bedeutung Franz Rosenzweigs für das christlich-jüdische Gespräch, *W. Strolz* (DLF)

4. Januar (Donnerstag)

14.00 Bericht über die soziale Lage der Indianer, *R. Bohne* (WDR I)
17.30 Die Chemie wird Weltmacht. Hermann Staudingers Beitrag, *A. Hermann* (DLF)
20.30 Jugendprotest in unserer Zeit, *B. Schütze* (HR I)
20.45 Studenten zwischen Geld und Geist, *L. Dohmen* und *J. Zabeck* (WDR I)
21.00 Der Mensch, das Maß der Dinge? *M. Horkheimer* (SDR II)
22.00 Von der vaterländischen Lyrik bis zum Expressionismus, *H. Bienek* (DLF)

5. Januar (Freitag)

9.00 Johannes XXIII.: Geistliches Tagebuch (SWF II)
17.30 Gespräche in der Demokratie, *M. Jenke* (DLF)
21.45 Versuch über Sprache und Herrschaftsform, *H. Lindemann* (WDR III)
22.30 Carl Muth oder Die Pioniere von gestern, *C. Amery* (BR II)

6. Januar (Samstag)

8.00 Kräfte, die die Zukunft tragen, *G. Moser* (BR II)
8.30 Die Weisen aus dem Abendland. Eine Untersuchung der „Dienste in Übersee", *H. Winter* (BR II)
11.00 Erscheinung Gottes, *P. Jung* (SWF II)
11.30 Von der theologischen Bedeutung biblischer Erzählungen, *J. Kuhn* (SWF II)
14.30 Jugend zwischen Kirche und Kommune, *H. Fischer-Barnicol* und *M. Koser* (SDR II)
19.45 Die politische Dimension des Evangeliums, *W. Pannenberg* (SR II)
19.45 Der Eliteanspruch der Militärs in den Entwicklungsländern, *K. Newman* (HR II)
22.10 Die „Schwarze Zukunft der USA", *J. R. Kalm* (HR II)

7. Januar (Sonntag)

8.30 Science Fiction — Utopie und Religionsersatz, *F.-W. Haack* (BR II)
9.00 Seelsorger oder Maître de plaisir? *Th. Glaser* (SR II)
11.00 Die Wurzeln des Denkens und der Glaube, *W. Strolz* (SWF II)
11.00 Die Wahrheit der Ketzer, *R. Rosenstock-Huessy* (SDR II)
11.00 Glaube und Dogma, *W. Kasper* (HR II)
11.30 Theologische Ausbildung anno 2000, *R. Bohren* (SWF II)
16.00 Dialog in Briefen, *K. Schröter* (SFB I)
17.45 Politik in der Kirche, *W. Geis* (DLF)
18.45 Politiker und Techniker, *K. Thomas* (NDR I)
18.45 German Arceniegas: Kulturgeschichte Lateinamerikas, *R. Keilbach* (RB II)
19.00 Christen in Holland (I), Demokratisierung in den Kirchen, *C. Bormann* (WDR II)
20.00 Zum Problem der ansteigenden Jugendkriminalität (SR I)

8. Januar (Montag)

9.00 Israel — ein Volk aus vielen Gruppen (HR II)
10.10 Am Rande der Gesellschaft, *R. Lange* (DLF)
15.00 Kenias Weg in die Gegenwart (RIAS II)
17.30 Teilhard de Chardin (HR II)
17.30 Das Ich im Staat, *L. v. Wiese* (DLF)
17.45 Jesus in jüdischer Sicht, *A. Juhre* (SFB I)
20.10 Was ist analytische Philosophie? *S. J. Schmidt* (WDR III)
21.00 Die unheilbare Krankheit: Sich fremd werden, *J. Améry* (SDR II)
21.15 Die Rolle der Studentenvertretung in der Universität (HR II)
22.15 Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *F. H. Ryssel* (WDR II)
22.35 Fortschritte der Medizin, *W. Kutscher* (RIAS I)

9. Januar (Dienstag)

9.00 Israel — die Entstehung des Staates Israel (HR II)
17.30 Die Beziehungen zwischen Psychotherapie und religiösem Glauben, *J. Rudin* (DLF)
17.45 Freizügigkeit in der Lehrerbildung (RB II)
19.30 Fremde Welt China. Wissenschaftsgeschichte Chinas, *M. Porkert* (BR II)
20.00 Heil und Unheil einer Botschaft, *L. Singer* (DLF)

10. Januar (Mittwoch)

9.00 Israel hilft afro-asiatischen Ländern (HR II)
9.30 Christliche Verantwortung, *S. Kell* (HR II)
10.30 Außenseiter der Gesellschaft: Vorbestraft (SDR I)
15.00 Amnestie in Belgrad. Der Fall Djilas (RIAS II)
18.30 Die Ziele des 82. Deutschen Katholikentages 1968, *F. Hengsbach* (BR I)
19.00 Die Universität in den angelsächsischen Ländern, *K. J. Newman* (WDR II)
21.00 Eine Ideengeschichte des Christentums. Augustinus, *W. Gessel* (SDR I)
21.05 Autorität und Freiheit, *J. Améry* (RB)
22.10 Das jüdisch-christliche Erbe im Denken von Ernst Bloch, *W. Strolz* (DLF)

11. Januar (Donnerstag)

9.00 Israel: Das Deutschlandbild der Israelis (HR II)
21.00 Der Mensch, ein Ebenbild Gottes? *W. Pannenberg* (SDR II)
21.10 Kybernetik im sozialistischen System, *J. Scholmer* (RB)
22.15 Versuch einer Bilanz über ein Jahr Filmgeschichte, *N. v. Michalewsky* (RB I)
21.30 Zur Vorgeschichte des Vietnam-Konflikts, *J. Noll* (HR II)
22.00 Von Brecht bis zur Gegenwart, *H. Bienek* (DLF)

12. Januar (Freitag)

8.40 Zur Reform des Unehelichenrechts, *H. Kristoph* (WDR I)
10.10 Sowjetliteratur als soziologischer Spiegel, *H. v. Ssachno* (DLF)
15.00 Wissen und Wahrheit (RIAS II)
16.15 Evangelische Dokumente und Kommentare (SFB I)
17.00 Aus der Arbeiterbewegung. Engels: Die Lage der arbeitenden Klassen in England (SDR II)
21.00 Über literarische Urteilsbildung und vom Ideologiecharachter der Maßstäbe, *H. Domin* (WDR III)
21.10 Chancen des modernen Films, *K. Boeser* (RB)
21.45 Zur Entwicklung der phonetischen Poesie, *F. Mon* (WDR III)
22.00 Unser wissenschaftliches Tagebuch, *W. Kirchner* (RIAS II)

13. Januar (Samstag)

8.00 Theologisches zur Säkularisation, *K. Rahner* (WDR II)
9.00 Der Weg in den Weltraum. Raumschiffhafen Kap Kennedy (SR I)
18.00 Demokratie in der Kirche, *C. Bormann* (RB II)
19.45 Politische Perspektiven, *W. W. Schütz* (SDR II)
19.45 Friede und Massenmedien — eine neue Perspektive, *J. McLaughlin* (SR II)

14. Januar (Sonntag)

8.00 Laien — Gestalter der Welt. Reinhold Schneider, *M. Müller* (BR II)
9.30 Kritik an einem ideologisierten Glauben, *Th. Sartory* (SR I)
11.00 Warum sollen Nichtchristen Christen werden? *H. Vorgrimler* (HR II)
11.00 Zur Stellung der Frau in der Kirche, *J. Neumann* (SWF II)
11.00 Ein Reisebericht aus Griechenland, 1. Korinth — Troizen — Pherä, *S. Melchinger* (NDR I)
11.00 Über die Wirklichkeitserfahrung des modernen Menschen, *M.-P. Engelmeier* (SDR II)
12.30 Das Schulwesen in der Tschechoslowakei, *F. Singule* (HR II)
19.00 Christen in Holland (II), Gesellschaftliches Engagement in den Kirchen, *K.-V. Schmitt* (WDR II)
21.00 Lächelndes Prag, *J. Melisek* und *V. Rohlena* (HR I)
21.10 Zerbricht die „Dritte Welt"? *P. Grubbe* (WDR I)
22.05 Die literarische Opposition in der Sowjetunion, *H. v. Ssachno* (BR II)

15. Januar (Montag)

9.00 Unser Nachbar ČSSR (HR II)
9.00 Deutschland im Vormärz. Der Vierte Stand (SWF II)
17.30 Anfang der Philosophie. Thales, *G. Nebel* (DLF)
17.45 Katholische Kirche in Lateinamerika (IV). Kirche und Sozialreform, *H. Lüning* (SFB I)
19.45 Die Evangelische Kirche in der ČSSR, *M. Stöhr* (HR II)
20.00 Die Aufgaben der Politik, *B. Freudenfeld* (BR I)
20.10 Schlagwort Rasse. Affekte (SWF II)
21.00 Die Politisierung der Hochschulen, *P. Brückner* (SDR II)
21.30 Tschechen und Deutsche — eine historische Besinnung, *E. Lemberg* (HR I)
22.15 Roms Überlegungen zur Mischehe, *E. P. Tucker* (WDR II)
22.30 Päpstliche Friedensarbeit im Zweiten Weltkrieg, *B. Schneider* (BR II)

16. Januar (Dienstag)

9.00 Die ČSSR heute, *W. Schmiele* (HR II)
15.00 Asiatische Biographien. Mahatma Gandhi (SR II)
16.05 Der zweite Bildungsweg in der Tschechoslowakei (HR I)
17.30 Neurose — Perfektionismus — Frömmigkeit, *J. Rudin* (DLF)
18.35 Tschechoslowakei — Partner im Welthandel, *H. Hofmann* (HR I)
19.30 Fremde Welt China. Chinas außenpolitische Geschichte, *H. Franke* (BR II)
19.45 Die katholische Kirche in der ČSSR, *J. Pechacek* (HR II)
20.00 Wie lebt man heute in der Tschechoslowakei? (HR I)

20.00 Betrachtungen einer Ungläubigen bei einer Reise durch das Gelobte Land, *E. Freundlich* (SR II)
20.00 Die Studenten in Mitteldeutschland, *J. Scholmer* (DLF)
20.30 Wie arbeiten die Gewerkschaften in der Tschechoslowakei? (HR I)
21.30 Das Prager Filmwunder (HR II)
22.20 Kafkas Rückkehr nach Prag, *H. Politzer* (HR I)

17. Januar (Mittwoch)

9.00 Wie man in Prag lebt (HR II)
9.30 Christen und Marxisten im Dialog, *J. Hromádka* und *R. Kalivoda* (HR II)
17.45 Vom Leid und seiner Überwindung, *D. Bronder* (WDR II)
18.30 Wer geht heute noch zur Kirche? *H. Ohly* (BR I)
20.00 Zwei Jahre neue Wirtschaftspolitik in der ČSSR (HR I)
20.05 Deutsche Entwicklungshelfer in Übersee, *H. v. Loesch* (BR II)
20.10 Peter Coulmas zu Karl Jaspers. Ernst Deuerlein zu Konrad Adenauer (WDR III)
20.30 Wirtschaft und Sozialpolitik, *R. Mühlfenzl* (BR I)
21.00 Tausend Jahre Prag. Die Geschichte einer europäischen Metropole, *H. Lutz* (HR II)
21.00 Eine Ideengeschichte des Christentums. Eckart, *R. Schneider* (SDR I)
22.30 Über moderne tschechische Literatur, *P. Kruntorad* (HR II)

18. Januar (Donnerstag)

15.00 Die baltischen Sowjetrepubliken (SR II)
17.30 Sowjetliteratur als soziologischer Spiegel (II), *H. v. Ssachno* (DLF)
19.30 Die Prager Karls-Universität. Ein Zentrum tschechisch-deutscher Geistesgeschichte, *E. Goldstücker* (HR II)
20.00 Erich Fried: Dichten ohne zu trachten? (SR II)
20.10 Experiment und Kritik der Sprache im Hörspiel (WDR III)
21.00 Der Mensch, ein Mängelwesen? *A. Portmann* (SDR II)
21.30 Notizen zu einer Reise nach Westafrika, *A. Frisé* (WDR III)
22.00 Und Vietnam und ... kein Ende, *H. Bienek* (DLF)
22.30 Zwischen Wettbewerb und Dialektik. Über moderne slowakische Literatur, *P. Kruntorad* (HR II)

19. Januar (Freitag)

8.10 Wahrheit oder Phantasie? (SDR I)
16.05 Der alte jüdische Friedhof in Prag, *E. Gerken* (HR I)
17.00 Wege und Abwege des Nationalismus in Deutschland (SDR II)
20.30 Kultur und Kulturpolitik, *G. Lehner* (BR I)
21.00 Zur Distanz zwischen sozialer Wirklichkeit und westdeutscher Lyrik nach 1945, *Y. Karsunke* (WDR III)
22.40 Eine Anthologie tschechoslowakischer Lyrik, *U. Herms* (HR II)

20. Januar (Samstag)

16.30 Mütter und Töchter im tschechischen Alltag (HR II)
18.05 Sprache und Sprachen in der ČSSR, *H.-Ch. Kirsch* (HR II)
18.05 Zur Frage der Reanimation, *G. Venzmer* (SDR II)
19.45 Die Stadt Prag in ihrer Frühzeit, *Z. Fiala* (HR II)
19.45 Der Christ in der formierten Gesellschaft, *H. Schambeck* (SR II)
20.10 Das Mehrheitswahlrecht — ein Mordinstrument, *U. Blank* (WDR III)
21.30 Zur Situation der literarischen Schallplatte, *M. Heine* (BR II)
22.00 Weg zur Einheit. Das Anglikanische Institut der Abtei St. Matthias Trier, *E. Kleine* (SWF II)

21. Januar (Sonntag)

8.00 Fortschritte auf dem Wege zur Einheit, *A. Kardinal Bea* (BR II)
8.30 Die Reformation als Aufgabe für beide Kirchen, *W. Stählin* (BR II)
9.45 Das Kind als Gabe und Aufgabe, *H. Weiser* (ÖR I)
10.30 Evolution und Geschichte, *M. Müller* (SWF II)
11.00 Die Zukunft als Problem der Theologie, *J. Aguirre* (SWF II)
11.00 Das Theologische bei Johannes Bobrowski, *R. Bohren* (SDR II)
12.30 Phänomenologie und moderner Unterricht, *W. Hoeres* (HR II)
14.00 Aufklärung, Religionsschwärmerei und Aberglaube, *G. Wanner* (ÖR)
19.00 Christen in Holland (III), Ökumenisches zwischen den Kirchen, *C. Bormann* (WDR II)
20.45 Der manische Antisemitismus des Adolf Bartels, *H. v. Hülsen* (SDR I)
22.20 Die Zukunft der Philosophie, *E. Topitsch* (ÖR I)

22. Januar (Montag)

17.45 Jesus Christus — Prophet und Reformator, *A. Juhre* (SFB I)
21.00 Die Spur der Destruktion. Das Beispiel Franz Jungs, *P. Fischer* (SDR II)
21.15 Der Zweite Weltkrieg und die Jugend von heute (HR II)
21.50 Vom Elend des Promovierens, *H. Großmann* (HR II)
22.15 Griechenlands Kirche und das Regime der Christen, *D. Savramis* (WDR II)
22.30 Die französische Elite und ihre Ausbildung, *A. Frisch* (BR II)

23. Januar (Dienstag)

9.00 Große Kirchenlehrer: Thomas Morus (HR II)
17.30 Psychotherapie und Prävention (II), *W. Toman* (ÖR I)
19.30 Fremde Welt China: Die Gedanken Mao Tse-tungs und die chinesische Revolution, *T. Grimm* (BR II)
20.00 Brachte Stalingrad die Wende? *Ph. W. Fabry* (DLF)

24. Januar (Mittwoch)

9.00 Große Kirchenlehrer: Albertus Magnus (HR II)
9.30 Über „Ehe und Familie", *T. Brocher, F. Böckle* und *D. v. Oppen* (HR II)
10.30 Experimentelle Probleme der Relativitätstheorie (BR II)
18.30 Zur Vertretung der Laien in der Kirche, *J. Bielmeier* (BR I)
19.30 Der neue Industriestaat. Planung und Technik, *J. K. Galbraith* (BR II)
20.05 Die aufsässigen Studenten. Europäische Variationen (BR II)
21.00 Eine Ideengeschichte des Christentums. Franziskus, *Brigitta Gräfin zu Münster* (SDR I)
22.10 Theologische und juristische Probleme der ethischen Indikation, *W. Becker* (DLF)
22.20 Vier Seiten der Wahrheit — Wendepunkte der bulgarischen Dichtung, *St. Hafner* (ÖR)

25. Januar (Donnerstag)

9.00 Große Kirchenlehrer: Nikolaus von Cues (HR II)
10.30 Moderne Städte — Brasilia und Chandighar: Idealstadt vom Reißbrett? (SDR I)
17.30 Sowjetliteratur als soziologischer Spiegel (III), *H. v. Ssachno* (DLF)
19.30 Herrschaft des Gesetzes — Der Rechtsstaat, *H. Zacher* (BR II)
20.00 Polen. Bericht einer Reise, *U. Gembardt* (SWF I)
21.00 Das Maß des Menschen. Der Mensch, ein besseres Tier? *O. Koehler* (SDR II)
21.00 Der Humor des Christen, *A. Dordett* (ÖRW)
21.30 Eine Literaturgeschichte der Gegenwart in ironischen Selbstzeugnissen, *H. Eisenreich* und *György Sebestyén* (ÖR I)
22.05 Die Himmel und die Höllen, *F. Heer* (BR II)
22.15 Glaube und Kritik, *A. Bengsch* (ÖR I)
22.45 Der Krieg im Gedicht, *H. M. Braun* (SDR II)

26. Januar (Freitag)

9.00 Religiöse Unterweisung: Die Heiligen heute (HR II)
10.35 Die Donau und die Donaustaaten, *H. Machat* und *H. Größing* (ÖR)
15.15 Die Entstehung der modernen Ästhetik, *J. Tantner* (ÖR)
15.30 Elemente des Theaters: Aufbau einer Szene (HR II)
17.30 Bildung und Ausbildung in der modernen demokratischen Gesellschaft, *H. Herz* (ÖR I)

27. Januar (Samstag)

10.30 Kirche im Umbruch: Kirche von morgen — in der Welt von heute (SDR II)
14.15 Traditionalismus und Management — zwei literarische Möglichkeiten von heute, *H. Gerstinger* (ÖR)
16.30 Eine moderne Generation in Israel, *S. Sachs* (HR II)
18.45 Zeuge in schwerer Zeit, *W. Sandfuchs* (BR II)
21.00 Literaturgruppen in Deutschland. Die Gruppe 47, *H. M. Braem* (SDR II)

28. Januar (Sonntag)

10.30 Evolution und Geschichte (II), *M. Müller* (SWF II)
11.00 Der Wert der Bibelkritik. Zerstörung des Glaubens oder neue Einsicht? (HR II)
11.00 Ein Reisebericht aus Griechenland, 2. Eleusis — Theben — Delphi, *S. Melchinger* (NDR I)
11.30 Für eine neue Emanzipation, *U. Beer* (SWF II)
12.30 Bildungsfragen der Gegenwart. Hilfen für gestörte Kinder in Heim und Schule, *F. G. Lennhoff* (HR II)
19.00 Christen in Holland (IV), Kirche als Ereignis, *K.-V. Schmitt* (WDR II)
19.10 Vom Geist der Zeit (HR I)
19.45 Zwischen Verwöhnung und Strenge, *R. Dreikurs* (SDR II)
21.45 Zum 100. Todestag von Adalbert Stifter (HR I)

29. Januar (Montag)

15.30 Armut im Wohlstand: USA (HR II)
21.00 Germanistik in Amerika, *R. H. Wiegenstein* (SDR II)
21.15 Krebs, die Krankheit unserer Zeit. Verbreitung und Entstehung (HR II)
22.15 Theologische Sprache und ihre Bilder, *E. Kock* (WDR II)

30. Januar (Dienstag)

16.45 Schulschwierigkeiten in der Reifezeit. Ursachen der Veränderungen (HR I)
17.00 Energie aus dem Atomkern (SDR II)
21.00 Der Staat und die Studenten, *P. Coulmas* (SDR I)
22.30 Experiment und Tradition. Wandlungen im englischen Schulsystem (HR I)

31. Januar (Mittwoch)

17.00 Übernationale Projekte der Wissenschaft: Das Atomzentrum CERN (SDR II)
17.45 Katholische Kirche in Lateinamerika (V). Studentenseelsorge und Universitäten (SFB I)
19.35 Israelische Tagebuchblätter, *J. Burckhardt* (SFB I)
21.00 Thomas von Aquin. Der Weg, *M. Seckler* (SDR I)
21.30 Das Verhalten der Zukunft. Aus sozialpolitischer Sicht, *O. W. Haseloff* (SWF II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Zweites Heft
22. Jahrgang
Februar 1968

Der Weltfriede ist die Verwandlung der politischen Struktur der Welt in der Weise, daß die Konflikte nicht aufhören, sondern durch Kanäle laufen, die nicht so destruktiv sind, daß wir sie uns nicht mehr leisten können.

C. F. von Weizsäcker

Was können die Kirchen für den Frieden tun?

Weihnachten und Jahreswechsel standen mehr denn je im Zeichen zahlreicher kirchlicher Friedensappelle. Den Auftakt bildete der vom 8. Dezember 1967 datierte, aber erst eine Woche später (vgl. „Osservatore Romano", 16. 12. 67) veröffentlichte Aufruf des Papstes an die Gläubigen — und zwar, was auffiel, an erster Stelle —, „an alle Menschen guten Willens", jedes Jahr den 1. Januar als „Friedenstag" zu begehen. Der Papst glaube, so heißt es in dem Aufruf, die Intentionen der Völker, ihrer Regierenden und der internationalen Institutionen, die sich um die Aufrechterhaltung des Friedens bemühen, und der „weisen" Menschen zu treffen, die wüßten, wie sehr der Friede heute notwendig und zugleich bedroht sei. Der Vorschlag solle keineswegs ausschließlich religiös oder katholisch verstanden werden. Er wolle die Zustimmung „aller wahren Freunde des Friedens finden, so als ob er deren eigene Initiative wäre".

Der Zentralausschuß des Weltrates der Kirchen antwortete noch am gleichen Tag mit einer eigenen Erklärung, in der er den Vorschlag des Papstes seinen Mitgliedskirchen empfehlend zur Kenntnis brachte — der Wortlaut wurde auch im „Osservatore Romano" (20. 12. 67) abgedruckt — und in der zugleich zwei konkrete Forderungen ausgesprochen wurden: Wo Tyrannei und Unterdrückung herrschten und die Menschenrechte nicht geachtet würden, müsse man auf nationaler wie auf internationaler Ebene „einmütig und rascher" agieren, um die Menschenrechte aller Menschen ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Hautfarbe und der Religion zu schützen; um internationale Konflikte wirksam beilegen zu können, müßten adäquatere internationale Einrichtungen und Strukturen geschaffen und die Vereinten Nationen „sorgfältig" unterstützt werden (vgl. öpd, 16. 12. 67).

Gesten und Initiativen

Den beiden Aufrufen folgten zahlreiche zustimmende Appelle von Kirchenführern — so des Ökumenischen Patriarchen und des Erzbischofs von Canterbury — wie der Leitungen der konfessionellen Weltbünde, aber auch zahlreiche Gesten und Aufrufe auf lokaler und regionaler Ebene. Im Vatikan hatte man nicht nur dafür Sorge getragen, daß der päpstliche Aufruf auf diplomatischem Wege den internationalen Organisationen und den Regierungschefs, mit deren Ländern der Vatikan freundschaftliche Beziehungen unterhält, übermittelt wurde. Man war auch an die Bischofskonferenzen herangetreten mit dem Wunsch, regionale und lokale Vereinbarungen zur Feier des Friedenstages auch mit den nichtkatholischen Konfessionen und Religionen zu treffen. Auch das Moskauer Patriarchat hatte sich dem päpstlichen Aufruf in einer von TASS verbreiteten Erklärung angeschlossen, in der zugleich betont wurde, wer den Frieden ernst nehme, dürfe über Vietnam nicht schweigen. Die gleiche Erklärung verlangte ausdrücklich den Abzug der Amerikaner aus Südvietnam (in der päpstlichen Botschaft selbst war Vietnam unerwähnt geblieben). Der chilenische Episkopat wandte sich zum Neujahrstag in einem eigenen Friedenshirtenbrief an die Gläubigen seines Landes. In Tokio fand — wie es hieß, auf Anregung des päpstlichen Internuntius, Erzbischof Bruno Wüstenberg — zum erstenmal eine mit den anderen Religionsgemeinschaften des Landes gemeinsam veranstaltete Friedensfeier in der katholischen Kathedrale statt. In Bologna hatte Kardinal Lercaro, der in seiner Neujahrspredigt (vgl. „Avvenire d'Italia", 2. 1. 68) unmißverständlich die Einstellung der amerikanischen Bombardierungen Nordvietnams forderte, das päpstliche Friedensdokument bei einem offiziellen Empfang dem kommunistischen Bürgermeister der Stadt überreicht. Präsident de Gaulle und den verschiedenen staatlichen Würdenträgern Frankreichs wurde nicht nur das päpstliche Dokument, sondern ein von den christlichen Konfessionen Frankreichs gemeinsam verfaßter Appell überreicht, der allerdings von verschiedenen Gruppen — z. B. vom Nationalkomitee der Christlichen Friedenskonferenz — getadelt worden war, weil er den konkreten Problemen, wie sie diese Gruppen sehen — Abrüstung, Neokolonialismus usw. —, ausweiche. O. F. Nolde, der Leiter der Kommission für Internationale Angelegenheiten des Weltrates der Kirchen, wandte sich in einem eigenen Schreiben an Präsident Johnson, in dem er an die Forderung nach Einstellung der Bombardierungen Nordvietnams auf der Tagung des Exekutivausschusses in Windsor im Februar 1967 erinnerte und sich auch dem Appell des Papstes anschloß (epd, 13. 12. 67).

Häufiger als in den vergangenen Jahren war die Friedensfrage auch das beherrschende Thema bischöflicher Neujahrsansprachen. Wenn nicht alles täuscht, hat das gleiche Anliegen auch im deutschen Sprachraum bewußter Eingang in Predigten und Gottesdienste beider Konfessionen gefunden.

Der Papst selbst griff während der Weihnachtszeit das Friedensthema in fast jeder öffentlichen Ansprache auf, so z. B. in seiner Jahresschlußbilanz vor dem Kardinalskollegium. Drei Ansprachen waren ausschließlich der Friedensfrage gewidmet: die Radiobotschaft vom 23. Dezember (vgl. „Osservatore Romano", 24. 12. 67); die Ansprache während der Friedensfeier am Neujahrstag in St. Peter; die Ansprache während der traditionellen Neujahrsaudienz für das Diplomatische Korps.

Alle diese Bemühungen in Gesten und Worten sind zu verstehen auf dem konkreten Konfliktshintergrund, der sie veranlaßte und sie begleitete: die weiterhin gespannte Lage im Nahen Osten, die Bürgerkriegszustände in Nigeria, im Sudan und im Jemen; die Fortdauer des Vietnamkriegs und die Möglichkeit seiner Verschärfung trotz der — wie der Papst sie nannte — „rein symbolischen" Waffenruhe an Weihnachten und am Neujahrstag durch Ausdehnung des Konfliktes auf die Nachbarländer auf der einen und der Möglichkeit einer Waffenruhe auf Grund der gerüchteweise Andeutungen über die Verhandlungsbereitschaft der Nordvietnamesen auf der anderen Seite. Schließlich fiel in diese Zeit der unerwartete und besonders von der weniger amerikafreundlichen Presse vielkommentierte vorweihnachtliche Besuch Präsident Johnsons im Vatikan auf seiner Rückkehr aus Vietnam. Auf persönlichen Wunsch Johnsons und nicht des Vatikans arrangiert, traten die Differenzen zwischen den Gesprächspartnern nicht nur in den über den Verlauf des Gesprächs kursierenden Gerüchten, sondern auch in den anschließend veröffentlichten getrennten Erklärungen zutage. Dem gezielten Optimismus in der Erklärung Johnsons nach der einstündigen Unterredung zu einer für Staatsbesuche im Vatikan ungewöhnlichen Zeit — einen Tag vor Weihnachten um neun Uhr abends — („Wir haben die möglichen Wege zum Frieden diskutiert und uns in der Feststellung einig gefunden, daß eine ehrenhafte Beilegung noch möglich ist") standen die skeptisch-zurückhaltenden Formulierungen des vatikanischen Kommuniqués gegenüber. In ihm hieß es, der Papst habe dem Präsidenten „seine lebhaften und schmerzlichen Sorgen" angesichts eines Zustandes bekundet, „der ihn auf Grund des von ihm ausgeübten pastoralen Amtes und aus Gründen der Menschlichkeit zutiefst bekümmert" (zit. nach „Avvenire d'Italia", 24. 12. 67).

Welches Gewicht haben Worte?

Trotz Johnsons auffälliger Preisung des Papstes als Friedensvermittler und der Hervorhebung der Rolle der Kirchen in der Friedensarbeit in Rom und in der Fernsehansprache nach seiner Rückkunft in Washington konnte nicht verschleiert werden, daß der Papst konkrete Schritte erwartet, zu denen sich bisher nicht nur Hanoi, sondern auch Amerika nicht bereit fand. Welche Motive bei dem Besuch auch die vorherrschenden waren, der Gedanke an die Möglichkeit einer päpstlichen Vermittlung z. B. bezüglich der amerikanischen Gefangenen in Nordvietnam — das Anliegen wurde in der Audienz erörtert — oder der Zwang zu innenpolitischen Rücksichten — französische Zeitungen sprachen schlicht von einer „Wahlreise" („Le Monde", 26. 12. 67; „Témoignage chrétien", 28. 12. 68) —, der Besuch ließ die Distanzen deutlich erkennen. Noch am Vortag hatte der Papst in seiner Ansprache vor den Kardinälen erklärt: Viele hätten ihm nahegelegt, die eine kriegsführende Partei zur Einstellung der Bombardierungen aufzufordern. Er habe es getan und tue es noch „im Namen der Wehrlosen, die, wenn auch unbeabsichtigt, Opfer dieser militärischen Aktionen sind". Er fügte allerdings hinzu, er lade auch die andere Seite ein, „ein Zeichen ernsten Friedenswillens zu geben".

Welches Gewicht aber haben solche Worte gegenüber dem anwesenden und gegenüber dem abwesenden Gesprächspartner? Welches Gewicht haben die vielen hier nur annähernd aufgezählten Appelle und Gesten? Welche Wirkungen gehen von kirchlichen Erklärungen zu Konfliktsituationen etwa des Papstes zu Vietnam oder des Weltrates der Kirchen zum Bürgerkrieg in Nigeria aus? Sieht es nicht so aus, so formulierte der Papst selbst in seiner Neujahrsansprache, als sei es „wieder nur ein nutzloser Versuch, nur um die Zahl der bisher gescheiterten Bemühungen zu vermehren" („Osservatore Romano", 2. 1. 68). Und was vermögen die immer häufiger wiederholten Appelle mehr als das kollektive Bewußtsein wachzurütteln, oder bilden sie nicht gar — wie es der (reformierte) tschechische Theologe J. B. Soucek ausdrückte, „die Fortsetzung einer traurige(n) Geschichte großer und edler, ja prophetischer Worte, denen keine Taten folgten"? (Die Kirche als Faktor einer kommenden Welt, herausgegeben vom Ökumenischen Rat der Kirchen, Kreuz-Verlag Stuttgart 1966, S. 324).

Nun wird man gewiß nicht sagen können, es fehle seitens der Kirchen völlig an Taten. Jeder, der mit römischen Dingen befaßt ist, weiß, daß gerade unter dem gegenwärtigen Pontifikat kein diplomatischer Kanal, der zur Verfügung steht, ungenutzt bleibt, um zu vermitteln, Kontakte herzustellen, Not zu lindern. Analoge Aktionen, wenn auch der Struktur und den Voraussetzungen entsprechend mit weniger diplomatischem Aufwand, sind heute auch im Felde der Ökumene nachzuweisen. Und gelegentlich blieben Vermittlungserfolge nicht versagt: Man denke z. B. an Santo Domingo. Aber kann kirchliche Diplomatie in Konfliktsfällen heute mehr erreichen als sehr seltene und mehr oder weniger von zufälligen Interessenkonstellationen abhängige Ausgleichs- oder Vermittlungsdienste? Können die Kirchen in der Friedensfrage mehr tun als Warnungen aussprechen, Appelle formulieren und den Opfern des nichtverhinderten bewaffneten Konfliktes karitativ beistehen? Welches ist ihr moralisches, welches ihr tatsächliches Gewicht? Auf welche Weise können die Kirchen ihren Einfluß gewissermaßen langfristig geltend machen, um ein Klima des Friedens mitzuschaffen, um die den Konflikt auslösenden Faktoren zu entschärfen? Was vermögen die Kirchen, deren Aufgabe nicht das irdisch-politische Wohl der Menschheit als solches, sondern die Verkündigung und Vermittlung des Heils ist? Welchen Rückhalt finden ihre Initiativen im Volk?

Was vermag Diplomatie?

Bleibt man bei den aktuellen Konflikten: Welche Möglichkeiten haben die Kirchen, darauf einzuwirken? Gerade in den vergangenen Wochen wurde von vatikanischer Seite erhöhte diplomatische Aktivität gemeldet. Man hatte neue Bemühungen eingeleitet, um in Kontakt mit

Nordvietnam, mit der „anderen Seite" zu kommen. Sind aber reale Vermittlungschancen gegeben? Haben kirchliche Vermittler Aussicht, als unparteiische Vermittler akzeptiert zu werden, oder sind solche Möglichkeiten, auch wenn sie bestehen, nicht immer und in erster Linie abhängig von den gerade bestehenden Interessenkonstellationen? Entscheidet nicht immer, besonders wenn eine totalitäre Macht dahintersteht — und wer kann nachweisen, daß es bei demokratisch regierten Mächten sich nicht ebenso verhält —, das Gewicht des größeren Vorteils? Beide Dokumente, der Aufruf des Papstes vom 15. Dezember und die Erklärung des Weltkirchenrates, geißeln das Wiederaufleben und die Verschärfung nationaler und machtpolitischer Egoismen. Der Papst betont in seiner Neujahrsansprache an die Diplomaten die moralische Qualität der Diplomatie. Es gelte, die moralischen und geistigen Werte in ihre Tätigkeit einzubringen. Die beste Diplomatie sei diejenige, die die „offensten Formulierungen" finde und die Programme entwickle, „die die Interessen einer Nation oder einer Staatengruppe übersteigen und das Interesse aller zum Wohle der Menschheit ins Auge faßten" („Osservatore Romano", 9. 1. 68). Dennoch bleiben die handfesten nationalen und Gruppeninteressen. Jede Bemühung um die Festigung und den Ausbau einer internationalen Autorität mit dem Ziel der Schaffung einer Weltautorität, die, mit angemessenen Machtmitteln ausgestattet, zum Weltfrieden zwingen kann, kann wohl kaum gegen diese Interessen, sondern nur über sie, über deren Überlistung, um einen ethisch wenig qualifizierten Ausdruck zu gebrauchen, verwirklicht werden. Diese Autorität, als deren Vorläufer und Ausgangsbasis die Vereinten Nationen trotz ihrer offensichtlichen Schwächung angesehen werden — der neuerliche Aufruf des Weltkirchenrates hat unter diesem Aspekt die UN-Reise des Papstes von neuem bestätigt —, wird heute von Vertretern der Kirchen, den Friedensbewegungen und den Vertretern der Wissenschaft gleichermaßen gefordert (vgl. bes. C. F. v. Weizsäcker, Zumutungen des Friedens, in: Streit um den Frieden, München 1967, S. 31 ff.).

Gewicht der internationalen Institutionen

Soll das Ziel, wie es von *Pacem in terris* und *Populorum progressio* angestrebt wird, sich als realisierbares Fernziel und nicht als Utopie erweisen, bedarf es nicht nur einer „besonderen moralischen Anstrengung", sondern des äußersten Einsatzes aller Möglichkeiten der „konventionellen" Diplomatie. Soll deshalb das Wort der Kirchen vernommen, ihr Bemühen Gewicht erhalten, müssen die Kirchen in den sich verdichtenden internationalen Beziehungen präsent sein. Der stetige Ausbau der kirchlichen Vertretungen bei den internationalen Organisationen seit Pius XII., die neuerlichen Bemühungen um internationale Präsenz in der Friedensplanung, wie sie etwa von der Abteilung Kirche und Gesellschaft des Weltrates und der Kommission Iustitia et Pax verkörpert werden, sind durchaus Versuche solch realistischer Schritte (vgl. dazu: Die Kirche, die internationale Zusammenarbeit und die Organisation des Friedens, do-c Nr. 219–220, S. 1—11). Den internationalen Gremien und den klassischen Formen der Diplomatie, so unentbehrlich sie sind, steht jedoch nur ein begrenztes, wenn auch machtgefülltes Aktionsfeld zur Verfügung. Von Staatsmännern, von Regierungen, von internationalen Autoritäten, von den jetzt bestehenden oder realisierbaren zu erwarten, daß sie dafür sorgen, „daß Feindschaft, Haß und Mißtrauen aus dem menschlichen Geist verschwinden" (ebd.), hieße wohl nicht nur diese überfordern, sondern auch das Problem des Friedens mit seinen enormen individual- und sozialethischen Verwicklungen vereinfachen. Die politische Autorität ist nicht die Menschheit; die Regierung nicht das Volk. Eine solche Sicht der Friedensverwirklichung trüge der tatsächlichen Verfaßtheit der Gesellschaft nicht Rechnung, widerspräche der Realität der demokratischen Grundordnung, innerhalb welcher die Verantwortung letztlich nicht bei der Regierung, sondern bei der Gesellschaft liegt. Der amerikanische Jesuit J. McLaughlin hat in einer Entschließung auf der Tagung Pacem in terris II (im Juni 1967) sehr deutlich auf die Verschiebung der „letzten" Verantwortung von den Regierungen auf den einzelnen hingewiesen (im Wortlaut veröffentlicht in „Orientierung", 15./31. 8. 67): Je mehr die Menschheit sich entwickle, zu desto mehr Selbstbestimmung wachse sie heran. Demokratische Formen seien angesichts des Entwicklungsstandes der Menschheit angemessener als autoritäre. Die Regierung sei deshalb primär als Ausführungsorgan des Volkes anzusehen. „Das bedeutet eine individuelle Verantwortung."

Gesellschaftliche Macht und Einzelentscheidung

Freilich könnte auch hier übertrieben werden. Hat der einzelne wirklich solches Gewicht und können die Einflußmöglichkeiten gewissermaßen auf den Wahlakt reduziert werden? Wie weit reicht schon eine Wahlentscheidung? Folgen Parlamente und Regierungen trotz demokratischer Wahlentscheidung nicht politischen Eigengesetzlichkeiten, und zwar — mit Einschränkung jedenfalls — durchaus zu Recht? Steht die postulierte Entscheidungsfreiheit des einzelnen in einem feststellbaren Verhältnis zu den tatsächlich getroffenen Entscheidungen? Unsere gesellschaftliche Ordnung ist ja nicht nur demokratisch verfaßt. In ihr verdichten sich auch immer mehr die gesellschaftlichen Verflechtungen. Damit steigt die Abhängigkeit des einzelnen von der Gesellschaft. Der Handlungsraum des Individuums wird begrenzt. Diese Tatsache wird allzu leicht von den Vertretern jener Friedensideologien übersehen, die von einer irrealen individualistischen Gesellschaftsauffassung herkommen. Der einzelne vermag in der konkret verfaßten Gesellschaft nur in dem Maße zu wirken, in dem sein Wille auf die kollektive Bereitschaft der die Gesellschaft tragenden Kräfte trifft. Das gilt auch für die westlichen Demokratien. Es kann auch nicht übersehen werden, daß die demokratische Regierungsform noch nicht zur Selbstverständlichkeit geworden ist, daß die Ost-West-Spannung ja nicht nur auf Interessengegensätzen beruht, sondern daß auch weiterhin ideologische Antagonismen eine Rolle spielen, daß schließlich die kommunistischen Staaten totalitär — wenigstens im formalpolitischen Sinne — regiert werden. Zugleich droht in den westlichen Ländern eine Totalisierung von innen, eben durch die Verdichtung der gesellschaftlichen Verflechtungen, wenn es nicht gelingt, diese durch neue Formen gesellschaftlicher und politischer Willensbildung zu neutralisieren oder durch einen gleichlaufenden Prozeß der Personalisierung in ihren negativen Folgen einzugrenzen. Schließlich befindet sich die Gesamtgesellschaft geographisch und strukturell in unterschiedlichem Entwicklungsstand.

Die Kontrolle der gesellschaftlichen Macht und der staatlichen Gewalt bei den Frieden berührenden Entscheidun-

gen, bei drohendem Konflikt, kann nicht durch den abstrakten einzelnen, sondern nur durch die Vielzahl der gesellschaftlichen Kräfte, innerhalb welcher der einzelne seine spezifische Verantwortung hat, ausgeübt werden. Wie weit die Kirchen ihrem Wort auch Nachdruck und Einfluß zu geben vermögen, hängt also von ihrem Einfluß auf diese Kräfte, von ihrer Präsenz in ihnen und auf dem Wege der Ausführung von ihrer Zusammenarbeit mit ihnen ab. Haben die Kirchen hier reale Chancen, gehört zu werden? Gibt es Einwirkungsmöglichkeiten, die über den aufrüttelnden moralischen Appell und die Berufung auf die eschatologisch verstandene, aber dennoch innerweltlich anzustrebende Friedensverheißung des Evangeliums hinausgehen? Hängen diese Chancen, an der innerweltlichen Verwirklichung des Gemeinwohls der Menschheit, das den Krieg ausschließt, mitzuwirken, nicht letztlich von der Funktionsdichte ab, die die Gesellschaft den Kirchen zubilligt?

Werden die Kirchen überfordert?

Kann man dann aber in einer Periode wachsenden Funktionsverlustes der Kirchen, in einer Periode der Entkirchlichung erwarten, daß die Kirchen in den Bereichen gehört und geachtet werden, die nicht christlich oder eigentlich religiös gebunden, sondern im umfassendsten Wortsinn humane Aufgaben sind? Auf diesem wenig analysierten Hintergrund müßten die Friedensbemühungen der Kirchen wohl auch einmal gesehen werden. Es ist nicht zu leugnen, daß die Erwartungen, die man in der Friedensfrage in die Kirchen setzt, häufig in einem umgekehrten Verhältnis zu dem gesellschaftlichen Gewicht stehen, das man ihnen auf ihrem eigentlichen Wirkungsbereich, dem religiösen, zubilligt (F. Greiner, Die Kirchen in der modernen Gesellschaft, „Zeitschrift für Politik", November 1966, S. 386 ff.).

Werden also die Kirchen nicht überfordert? Und würden sie sich nicht selbst überfordern, wollten sie diese offensichtliche Diskrepanz einfach übergehen? Gibt es aber anderseits nicht auch das Phänomen, daß die moralische Autorität der Kirchen, wenigstens in Fragen wie der des Friedens, mit denen sich die Gesellschaft mehrheitlich, wenn auch unterschiedlich, identifiziert, weiter reicht als ihre religiöse. Die kirchlichen Friedensbekundungen beruhen jedenfalls teils aus naturrechtlichen, teils aus pragmatischen Erwägungen auf diesen Voraussetzungen. Der Aufruf des Papstes zum „Friedenstag", in dem das Humane dem Kirchlichen auch formal vorangestellt wird, macht das sehr deutlich. Wohl nicht ganz von ungefähr stellt O. B. Roegele die Frage, ob man denn in Rom den Mut verloren habe, die Friedensbotschaft von Bethlehem in ihrer christlichen Bedeutung in den Auseinandersetzungen um den Frieden ins Spiel zu bringen, da man auf kirchliche Initiative hin nun einen eigenen Friedenstag ausgerechnet in der Weihnachtszeit schaffe („Rheinischer Merkur", 28. 12. 67).

Aber abgesehen von dieser Frage, kann nicht geleugnet werden, daß die Kirchen als religiöse und moralische Autoritäten ein reales Gewicht bei politischen Entscheidungen, die die Friedens- oder Kriegspolitik beeinflussen können, haben. Die Tatsache, daß der Führer einer Weltmacht vor Wahlentscheidungen sich veranlaßt sieht, in der Vietnampolitik auf die katholische Wählerschaft seines Landes Rücksicht zu nehmen und in ungewöhnlichen, wenn auch wenig überzeugenden Formen die Übereinstimmung mit den Intentionen des Papstes nachzuweisen sucht, ist gewiß kein Beweis, wohl aber ein Indiz dafür.

In welcher Weise können aber die Kirchen diese mehr latenten Möglichkeiten psychologischer und moralischer Beeinflussung nutzen? Gewiß dadurch, daß die christliche Friedensbotschaft in der kirchlichen Verkündigung und nicht nur in den für die Weltöffentlichkeit bestimmten Aufrufen eine konkretere, eindringlichere Form erhält. Wenn in gewissen Strömungen der heutigen Theologie, vorab der Theologie des sozialen Lebens, sehr nachdrücklich von der kritischen Funktion der Kirche in der Gesellschaft, von der Notwendigkeit der kritischen Formung kirchlicher Urteilskraft gegenüber gesellschaftlichen und politischen Institutionen, Vorgängen und Entscheidungen gesprochen wird (vgl. dazu die Diskussion auf der Marienbader Tagung der Paulusgesellschaft im April 1967: Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 279), so ist die Friedensfrage gewiß hervorragender Anwendungsbereich solch kritischer Funktion. Wenn die Kirchen gerade aus ihrem „eschatologischen Vorbehalt" gegenüber allen innerweltlichen Entwicklungen zu dieser kritischen Funktion nicht zuletzt innerhalb des politischen Machtgefüges befähigt sein sollen, ohne deren Realität zu verdammen oder ideologisch zu verniedlichen, so können sie diese Funktion nur ausfüllen, wenn sie Bestandteil der gesamten kirchlichen Arbeit ist. Sie können ihre realen Wirkungsmöglichkeiten in der Friedensfrage wie in allen Grundproblemen gesellschaftlicher Existenz nur zur Geltung bringen durch einen langwierigen und intensiven pädagogischen Prozeß, in dem die der Kirche aufgetragene kritische Distanz, die selbstverständlich im Wissen um die Vielschichtigkeit der Fragen und nicht auf Unkenntnis in verdünnter ideologischer Atmosphäre beruhen darf, in die religiös-gesellschaftliche Formung ihrer Glieder eindringt. Nur in dem Maße, in dem das gelingt, dürfte auf die Dauer auch die Wirksamkeit der moralischen Appelle erhalten bleiben oder wachsen.

Kirchenspezifische Hemmnisse

Sind da aber nicht auch spezifisch kirchliche Hindernisse zu überwinden? Spielt nicht die traditionell enge Anlehnung der Kirche an die staatliche Autorität im Bemühen um diese Frage eine hemmende Rolle? Ist nicht für die Vietnamdiskussion in Amerika ein gewisser Bedarf der Überidentifizierung mit den amerikanischen Lebensidealen und Wertvorstellungen für den größeren Teil der katholischen Bevölkerung kennzeichnend? Wirkt nicht noch eine unkritische Haltung gegenüber gesellschaftlicher Autorität überhaupt nach? „Wer nicht sicher ist, ob es sich um einen gerechten Krieg handelt, darf die Verantwortung der Regierung überlassen . . ." Gegen diese Vereinfachung sei zwar im Verlauf der Zeit Einspruch erhoben worden (H. Weber, Krieg und christliche Moral heute, „Lebendiges Zeugnis", Dezember 1967, S. 62), aber im allgemeinen sei es bei der Lösung geblieben: „Die Obrigkeit wird es besser wissen; der einzelne, der Zweifel hat, sieht gewiß nicht alle Umstände, er hat keinen genügenden Einblick in die tatsächliche Lage usw." Beharrlich wirft man heute den Kirchen, der katholischen mehr als der evangelischen, vor, sie hätten während des letzten Krieges den einzelnen, der den Dienst verweigerte, respektiert, im übrigen aber ihn seinem eigenen Schicksal überlassen. Hier ist nicht über die konkreten Umstände

zu urteilen, die damals zu solchem Verhalten führten und es zu rechtfertigen schienen. Aber wirkt nicht etwas von diesem unkritischen Respekt gegenüber der Obrigkeit noch in dem am meisten kritisierten Passus der Papstbotschaft, über den Pazifismus mit indirektem Bezug auf die Wehrdienstverweigerung, nach (vgl. ds. Heft, S. 100)? Liegt hierin nicht noch eine gewisse Spannung zwischen Traditionsmomenten und der eigenen unmißverständlichen Haltung des Papstes? Es scheint, daß solche Polaritäten nur unter einer weiteren Voraussetzung überwunden werden können: durch eine gewisse Bereinigung der moraltheologischen Aussagen über den „gerechten" Krieg. Über die Zwiespältigkeit dieser Unterscheidung ist man sich heute einig. Dies zeigte auch die Diskussion über das Friedenskapitel in der Pastoralkonstitution. Auch über die moralische Qualifizierung des Atomkrieges gibt es keine Diskussionen mehr. Zu klären wäre aber wohl das Dilemma des „konventionellen" Krieges, in dem die militärischen Schäden nur noch einen Prozentsatz der Schäden der Zivilbevölkerung ausmachen. Müßte man nicht mehr noch als von der atomaren Bedrohung von hier ausgehen, um ein genügend differenziertes Urteil über Kriegshandlungen als Mittel internationaler Auseinandersetzung zu erhalten? Die Ausmaße allein sind kein ausschließliches Kriterium. Sie können aber Anlaß sein, die Frage als ganze moralisch fester in den Griff zu bekommen.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Die Weihnachtsseelsorgertagung in Wien Die vom Österreichischen Seelsorgeinstitut alljährlich veranstaltete Weihnachtsseelsorgertagung, die dieses Jahr vom 27. bis 29. Dezember stattfand, hatte als Thema: „Koinonia — Kirche und Brüderlichkeit". Die Teilnehmerzahl blieb wider Erwarten gegenüber der des Vorjahres zurück, erreichte aber immerhin ca. 350. Dieser Rückgang war wohl auch darauf zurückzuführen, daß das diesjährige Thema nicht als so interessant empfunden wurde, wie das die Seelsorge unmittelbar herausfordernde Thema des Vorjahres über die Bibel im Lichte der modernen Forschung. Auch dieses Jahr waren mehrere österreichische Bischöfe anwesend, ferner Gäste aus Deutschland und der Schweiz. Zum erstenmal sah man auch Teilnehmer aus den kommunistischen Staaten Jugoslawien, Ungarn und der Tschechoslowakei.

Die Tagung wurde durch das theologische Grundsatzreferat von Prof. M. *Löhrer* OSB, Rom, „Glaube und Mitmenschlichkeit" eröffnet. Der Referent versuchte an Hand von Vorgängen und Strömungen in den verschiedenen theologischen Disziplinen aufzuzeigen, wie stark heute das Moment der Brüderlichkeit in der theologischen Interpretation der menschlichen Existenz in den Vordergrund gerückt sei. Heute gehe der Trend offensichtlich dahin, in der Mitmenschlichkeit den eigentlichen Zugang zu einem konkreten Gottesverhältnis zu suchen. In einem interessanten Exkurs über die Wirkungen protestantischer Theologen wie Bultmann, Tillich, Bonhoeffer zeigte der Referent auf, wie sehr dieses Denken heute auch im katholischen Bereich Raum gewonnen habe. Der Widerhall dieser Theologen zeige, daß heute eine starke Tendenz wirksam sei, die Mitmenschlichkeit nicht nur neu zu akzeptieren, sondern zur Basis alles Denkens über Gott zu machen. Löhrer versuchte das Anliegen positiv zu interpretieren. Alle Aussagen des Glaubens beträfen ja unsere konkrete Wirklichkeit, in der wir dauernd auf Gott bezogen sind. Diese Wirklichkeit habe aber interkommunikativen Charakter, so daß man mit Recht sagen könne, daß wir in der Mitmenschlichkeit Gott erreichen. Löhrer führte dann das Problem auf seinen christologischen Kern zurück. Unsere Gottesbegegnung geschehe ja im Grunde über den Menschen Jesus. Der Glaube an Gott werde ja nur verwirklicht im Glauben an Christus. Christus habe aber selbst die Haltung des Glaubens in höchster Weise verwirklicht. Auch aus der Überlegung, daß der Glaube die Übernahme der Lebensform Christi ist, ergäbe sich die Einheit von Glaube und Mitmenschlichkeit. Im Vordergrund der Tagung standen aber angesichts der speziellen Themenstellung wohl weniger die theologischen Grundsatzgedanken als die Fragen der konkreten Verwirklichung der Brüderlichkeit in der Kirche nach den gegenwärtig geltenden gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten. Galt das zweite Referat von N. *Brox*, Dozent am Internationalen Forschungszentrum in Salzburg, mehr der Kritik der kirchlichen Verhältnisse, bemühte sich der dritte Referent, E. *Golomb*, Direktor des Instituts für kirchliche Sozialforschung in Essen, stärker um den Aufweis der Abhängigkeit des kirchlichen Lebens und seiner Sozialformen von der Gesamtgesellschaft. Brox meinte in bezug auf die Liturgie, viele Kirchenbesucher erführen nie, daß die Kirche nicht der Ort der Einsamkeit mit Gott, sondern der Ort der Gemeinsamkeit der Menschen vor Gott ist. Notwendig wären kleine überschaubare Gemeinden, Gruppen, in denen die Brüderlichkeit eine erfahrene Realität werden kann. Für die neuen möglichen Formen müßte Freiheit gewährt werden. Auch eine Vielzahl an Glaubensweisen müsse man akzeptieren.

Die gesellschaftlichen Voraussetzungen

Demgegenüber warnte Golomb vor einer Verwechslung der Brüderlichkeit mit der gefühlsstarken Primärerfahrung in der Familie und stellte das Thema auf den Hintergrund der Vielfalt der sozialen Formen und Beziehungen in der Gesamtgesellschaft.

Emphatisch verstandene Brüderlichkeit berge auch Gefahren in sich: Sie führt leicht zur Abschließung und zur Ablehnung des Ungleichen. Die Mitmenschlichkeit schränkt sich auf Kleingruppen ein, die Bezeichnung Bruder dient der sozialen Abgrenzung (Bundesbruder, Logenbruder usw.). Brüderlichkeit dieser Art löst bei den anderen Antipathie und Feindseligkeit aus. Im Innern der Gruppe droht der Zwang zur totalen Übereinstimmung.

Brüderlichkeit als Basis für das Zusammenleben aller Menschen müsse daher andere Züge haben. Sie entstehe auf der Grundlage von partieller Übereinstimmung und von Vertrauen. Damit aber Vertrauen wachsen könne, bedürfe es eines Rahmens von Institutionen, die vor Totalität und Schwärmertum schützen und ein optimales Verhältnis zwischen Abschließung und Aufopferung finden lassen. Brüderlichkeit darf nicht die soziale Vielgestaltigkeit beseitigen wollen, sondern muß sie bejahen.

Brüderlichkeit in der Kirche — so führte Golomb aus — muß mit der gesellschaftlichen Entwicklung und mit der kirchlichen Entwicklung im Einklang stehen. Brüderlichkeit in der frühen Kirche war daher anders als in jeder anderen kirchlichen Epoche: Maßgebend waren die Primärkontakte und die damit gegebenen starken persönlichen Beziehungen, während die rangmäßige Differenzierung gering sein konnte und die Amtsbefugnisse nicht institutionell gesichert werden mußten. In der weiteren Geschichte der Kirche lebte dieser Gedanke an die „Bruderschaftskirche", wie man diese Form nennen könnte, immer dann auf, wenn sich die Gläubigen ihrer Minderheitssituation bewußt werden. Immer aber ist der starke innere Zusammenhalt erkauft mit der sozialen Isolierung des einzelnen und der Randsituation der Kirche in der Gesellschaft.

Der Wandel der Kirchenstruktur werde heute sich sowohl in den Institutionen wie auch in den Formen der Kommunikation und in der Mentalität der Kirchenangehörigen zeigen müssen, wobei jeder Bereich in Abhängigkeit vom anderen stehe. Die Kommunikationsformen, die bisher im wesentlichen Einbahnen gewesen seien, während der Kommunikationsrückfluß nur zufällig und fragmentarisch war, müßten durch Beratungs- und Gesprächsgremien ergänzt und institutionalisiert werden. Es müßte auch Möglichkeiten legitimer Opposition geben, die nicht in die innere Emigration und Resignation führen, und Möglichkeiten friedlicher Konfliktslösung müßten erlernt werden. Die Kirche werde sich zudem entscheiden müssen zwischen dem Typ einer Klientenkirche mit Versorgung und einer Verantwortungskirche. Die Konsumentenhaltung, die die Kirche als eine Art „service-station" betrachte und für die minimale Leistung der Mitgliedschaft eine ständige Bereitschaft der Kirche zu religiösen Diensten erwarte, ohne daß man sich mit der Kirche weltanschaulich identifiziere, könne nur so überwunden werden.

Psychologische und pastorale Aspekte der Brüderlichkeit

Die Ausführungen von Golomb wurden nach der psychologischen Seite hin ergänzt durch das Referat von P. *Sbandi SJ,* Lehrbeauftragter für Pastoralpsychologie an der Theologischen Fakultät Innsbruck, über „Psychologische Voraussetzungen echter Brüderlichkeit". Er betonte, daß Brüderlichkeit die persönliche Reife der Partner voraussetzt, nämlich daß ein selbständiges Ich einem anderen selbständigen Ich gegenübertritt. Die kirchliche Praxis aber zeige eine gegenteilige Einstellung. Man redet vom Pfarrkind, Beichtkind usw. Sbandi warf die Frage auf, ob die Priesterbildung im Seminar für die menschliche Reife der künftigen Priester förderlich sei oder nicht. Denn ins Seminar trete der junge Mensch mit 18 Jahren, doch das Erwachsenwerden vollziehe sich erst in den Jahren danach.

Ferner müsse bedacht werden, daß jeder Mensch sein Denk- und Bezugssystem hat und daß die Erfolglosigkeit vieler Gespräche ihre Ursache nicht im schlechten Willen, sondern im Fehlen eines gemeinsamen Bezugssystems hat. Es gebe eben Grenzen, die nicht übersprungen werden können. Was man „Einstellungen" nennt, ist immer affektiv geladen und ändert sich nur sehr langsam. Man könne daher nicht erwarten, daß ein päpstliches Dokument oder ein Hirtenbrief rasche Änderungen bewirken.

Zum Problem Autorität sagte P. Sbandi, wenn die Tendenz heute dahin gehe, die Verantwortung über die Mitglieder der Gruppe zu verteilen, könnte man fragen, in welcher Weise es ermöglicht werden könnte, daß die Mitglieder einer Pfarrei an der Wahl des Pfarrers teilnehmen, oder wie der Klerus an der Leitung der Diözese teilnehmen könnte.

Mehr praktische Gesichtspunkte für die diakonische Gestalt der Kirche brachten die beiden letzten Referate der Tagung „Kirchliches Amt als brüderlicher Dienst" des Schweizer Pastoraltheologen A. *Müller,* Fribourg, und „Diakonie in der Gemeinde" von Domkapitular E. *Tewes,* München. Prof. Müller führte aus: Im Zeichen des Zweiten Vatikanums sei die paternalistische Führungsauffassung im Prinzip überwunden, die Mitverantwortung des ganzen Volkes Gottes anerkannt, so reichlich auch noch der psychologisch nicht mehr zeitgemäße Gebrauch von Vätern und Söhnen, Hirt und Herde ist. Unsere Sprechweise sollte sich angewöhnen, die Ämter in erster Linie auf Christus zu beziehen. Kirchliche Amtsautorität ist im Wesen brüderliche Autorität, da alle unter der Autorität des einen Meisters und Führers stehen und nur einige den besonderen Auftrag haben, die Autorität Christi in Erinnerung zu rufen.

Die Zeitsituation verlange, daß dieser theologische Sachverhalt auch psychologisch in Erscheinung trete.

Zu den aktuellen Forderungen eines brüderlich verwalteten Amtes führte Müller aus, daß sich jeder Amtsträger gewisse Einschränkungen seiner Vollmacht gefallen lassen müsse: Die Einrede von unten her mit Berufung auf die höhere Autorität und die Gesprächsmöglichkeit, ehe der Befehl das letzte Wort ist; dabei sei aber ein unwiderruflicher Befehl durchaus möglich. Eine Handhabung brüderlicher Autorität verlangt aber auch sehr viel vom Untergebenen. Vielfach besteht ein Obrigkeitskomplex, so daß die brüderliche Bereitschaft des Vorgesetzten ins Leere stößt.

Domkapitular Tewes sprach sich entschieden für die ortsgebundene Gemeinde aus, entgegen aller Kritik, die heute geübt wird. Denn es scheint, daß die Wohnstätte zu neuer Bedeutung kommt, ein Schwerpunkt des Daseins ist, wo die primären sozialen Beziehungen gelebt werden. Im Streben nach dem eigenen Haus ist das ja deutlich zu greifen.

Ortsgebundene Gemeinde hat Zukunft

Das seelsorgliche Modell der Diakonia dürfe nicht ein möglichst reiches Angebot an Messen sein, damit die Gläubigen ihre „religiösen Pflichten" erfüllen können, sondern die Bemühung um ein Klima, in welchem der Mensch Heimat und Heil erlangt. Unsere Maßstäbe dürfen nicht vom Rande her und von der Nivellierung genommen werden, sondern von der Mitte, was die Gemeinde Jesu zu sein hat. Das Sakrament hat im Denken und Handeln ein Übergewicht erhalten und wurde vom Vollzug der Gemeinde isoliert.

Die Gemeinde müsse wissen, daß sie Heilsträger für alle ist. Sie handle auch für die, die nicht da sind, und für die Not der Welt, weshalb die Fürbitten ein wesentlicher Teil des Gottesdienstes sind. Der Platz des Pfarrers nach dem Gottesdienst ist vor der Kirche. Er müsse auf alle Weise versuchen, die Anonymität zu durchbrechen und das Bekanntwerden untereinander herbeizuführen.

Für die Entwicklung eines Gemeinbewußtseins sei zudem unerläßlich, daß kleinere Zellen — „Teilgemeinden" —

gebildet werden. Von diesen Kleingemeinden würde das Leben der Pfarrgemeinde aufgefüllt werden.
Nicht vergessen werden dürfe die Sorge für die Armen, nämlich für alle, die ihre Existenz als gebrochen erfahren. In der nachkonziliaren Zeit wird viel Energie für andere Dinge verbraucht. Doch gerade hier müsse ein Aufbruch vor sich gehen. Man müsse die Fälle in der Pfarrgemeinde bekanntgeben, durch den Pfarrbrief und durch Mitteilung am Schluß des Gottesdienstes. Man müsse den Mut zu dieser heilsamen Provokation haben.

Die erste Plenarversammlung des holländischen Pastoralkonzils

Die erste Vollversammlung des „Pastoralkonzils" der niederländischen Kirchenprovinz (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 14f.), das Kardinal Alfrink in seiner Pressekonferenz in Doorn (14. 11. 66) als eine „gemeinsame pastorale Beratung" („Katholiek Archief" 22. Jhg., S. 3) definiert hat, fand am 3., 4. und 5. Januar 1968 in der Kapelle des Kleinen Seminars der Diözese Rotterdam von Noordwijkershout statt.
Eine überraschend große Anzahl von Pressevertretern sowie Funk, Fernsehen und Wochenschau waren bei der Eröffnung zugegen, die als „nicht sehr prunkvoll, nicht sehr feierlich, eher kühl und sachlich" charakterisiert wurde („De Tijd", 4. 1. 68). Der erst vor einem halben Jahr zum Pronuntius bei der niederländischen Regierung (KA 22/33, S. 833) ernannte Erzbischof A. Felici, Msgr. Etchegaray, Sekretär der Französischen Bischofskonferenz, der Bischof von Antwerpen, A. Daem, als Vertreter des belgischen Episkopats und drei holländische Missionsbischöfe nahmen als ausländische Beobachter teil. Aus Deutschland waren Msgr. G. Fittkau und Msgr. P. Wolff als Beobachter gekommen, die zuvor auch schon in Einzelsitzungen verschiedener Konzilsorgane teilgenommen hatten (u. a. an dem Studientreffen der Theologen und Kirchenrechtler des Pastoralkonzils in Doorn am 9. Januar 1967, bei der Versammlung der Vertreter der kirchlichen Organisationen und Vereine am 10. Januar 1967, bei der Zusammenkunft der Konzilsberater in Rotterdam am 19. Januar 1967). Unter den 168 gewählten, eingeladenen oder als Fachberater fungierenden Teilnehmern (davon waren 107 stimmberechtigt) waren Beobachterdelegierte von elf nichtkatholischen Kirchen und Glaubensgemeinschaften. Auch die Humanistische Union Hollands war der Einladung der Zentralkommission gefolgt und hatte einen Beobachter entsandt. (Diese Beobachterdelegierten sind zwar nicht stimmberechtigt, können sich jedoch als Mitglieder der Vollversammlung an den Diskussionen und Aussprachen beteiligen.)

Eröffnung und Verlauf

Diese erste Vollversammlung hatte zunächst darüber zu entscheiden, ob der von einer der fünfzehn Studienkommissionen unter dem Vorsitz von Prof. Loeff ausgearbeitete Entwurf einer Studienvorlage zur Frage „Autoritätsbegriff und Autoritätsausübung" der Plenarversammlung zur Beratung vorzulegen sei. Den Vorsitz hatte Kardinal Alfrink im Namen des holländischen Episkopats an einen Laien, Prof. Dr. J. Th. Snijders, Rektor der Universität Groningen, delegiert. Snijders gehörte der Studienkommission für „Fragen der kirchlichen Praxis" an.
Im Verlauf der kurzen, sachlichen Ansprache erklärte der Kardinal, diese Beratungsversammlung sei keine Provinzialsynode im kirchenrechtlichen Sinn, sondern eher eine Pastoralkonsultation, die „eine außerordentliche Informationsquelle sein" kann („De Tijd", 4. 1. 68). „Ich meine", so führte Kardinal Alfrink aus, „daß dieses Konzil nicht als ein Parlament betrachtet werden kann, das Beschlüsse faßt, welche die Bischöfe auszuführen haben. Doch nehme ich andererseits an, daß diese pastorale Beratung Ergebnisse hervorbringen wird, die von den Bischöfen im Hinblick auf ihre besondere Verantwortung mit großer Bereitwilligkeit zur Ausführung gebracht werden." Wohl um allzu kühnen Spekulationen vorzubeugen, betonte der Kardinal, daß der holländische Episkopat keinerlei Ursache habe, gegen irgend etwas innerhalb der Kirche aufzutreten, „weder gegen die Brüder im Bischofsamt noch gegen den Papst, den wir gläubig als den annehmen, den der Herr über die gesamte Kirche eingesetzt hat" (ebd.).
Der Vertreter der Niederländisch-Reformierten Kirchen, Prof. A. J. Bronkhorst, der die nichtkatholischen Kirchen und Glaubensgemeinschaften im Konzilsrat als deren gewählter Vertreter bei der Versammlung repräsentierte, dankte in deren Namen für die Einladung zur Teilnahme am Konzil, in das sie seit seinem Beginn in jeder Hinsicht einbezogen worden seien. Sie betrachteten es als ihre Aufgabe, darüber zu wachen, daß nicht irgendwelche „Klauseln" im Widerspruch zur Ökumenischen Bewegung stünden („De Tijd", 5. 1. 68).
Gleich zu Anfang der Beratungen am 4. Januar wurden drei Anträge gestellt (vgl. „De Tijd, 5. 1. 68):
Im Namen der Delegierten der Diözese Den Bosch forderte P. J. Kobussen OSA die Versammlung auf, gegen das Unrecht und die Rechtlosigkeit zu protestieren, worunter ein großer Teil der Menschheit zu leiden habe. Der holländischen Kirche solle es ein Anliegen sein, sich mit der Rassendiskriminierung, dem Nahostkonflikt, dem Hunger in der Welt, dem Krieg in Vietnam usw. zu befassen.
Namens der Delegierten aus der Diözese Groningen brachte Frau R. Capetti zwei Anträge ein:
1. Der holländische Episkopat werde gebeten, Maßnahmen zu ergreifen, um möglichst rasch die „Richtlinien für die Amtsführung der Priester" (bekanntgegeben anläßlich der von Kardinal Alfrink in Doorn abgehaltenen Pressekonferenz vom 13. 3. 67) zu verwirklichen. (Darin wird den vielen in Unsicherheit lebenden Priestern sowohl in ihrem persönlichen Leben als auch in ihrer Amtsführung Hilfe und Unterstützung zugesagt.) Besonders werde darum gebeten, in absehbarer Zeit Möglichkeiten zu schaffen, damit verheiratete Priester seelsorgerlich tätig sein können.
2. Man bedauere, daß das Grundsatzproblem der Amtsführung in der Kirche, das von entscheidender Bedeutung für die neue Gestalt der Kirche sei, nicht auf die Tagesordnung der ersten Plenarsitzung gesetzt wurde. Man bitte, dies bei der nächsten Vollversammlung zu tun. Ebenso sollte auch die Frage nach der Möglichkeit der weiblichen Amtsträger in der Kirche zur Sprache kommen.

Bericht über die Autorität

Die eigentlichen Beratungen galten dem Entwurf „Autoritätsbegriff und Autoritätsausübung in der Kirche". Er stieß, wie erwartet (vgl. „De Tijd", 27. 12. 67, sowie Artikelserie „Rapport over gezag" von P. H. Hoefna-

gels SJ in derselben Zeitung vom 28., 30. 12. 67 u. 2. 1. 68), auf scharfe Kritik. Der Bischof von Roermond, P. Moors, und P. Vrolijks OFM (im Namen der Ordensleute Hollands) haben sich durch ihre kritischen Ausführungen zum Vorlagenentwurf besonders exponiert. Der Bischof von Roermond bezeichnete das Schriftstück als zu einseitig vertikal ausgerichtet. Die Frage der Autorität im Hinblick auf die Gläubigen sei in dem Entwurf nicht behandelt, der daher unvollständig und wenig objektiv sei. Er empfahl, den Entwurf zur Überarbeitung an die (gegebenenfalls zu erweiternde) Studienkommission zurückzuleiten. Die Versammlung folgte dieser Empfehlung und verwies den Entwurf mit 81 gegen 26 Stimmen an die Studienkommission zurück. Der neubearbeitete Entwurf soll auf der nächsten Plenarversammlung vorgelegt werden („De Tijd", 5. 1. 68).
P. Vrolijks OFM schloß sich dieser Kritik an und bemängelte darüber hinaus u. a. den zu schmalen Unterbau der Vorlage und das Fehlen jeglichen Hinweises auf die Eigenverantwortlichkeit der Gläubigen. Überdies sei es recht und billig, der Gemeinde bei der Wahl ihres Pfarrers, ebenso wie bei deren Versetzung usw., ein Mitspracherecht einzuräumen.
Der Beobachterdelegierte der Remonstranten-Bruderschaft Hollands, Prof. L. J. Holk, der gleichzeitig stellvertretendes Mitglied des Konzilsrates ist, fand (nach „La Croix", 6. 1. 68) den Vorlagenentwurf sehr interessant, aber zu optimistisch. Denn die Erfahrung seiner Kirche habe gezeigt, daß eine zu große Freiheit eine Gemeinschaft nicht mehr „leitbar" mache, selbst wenn diese nicht allzu groß sei.

Autorität nicht außerhalb der Gemeinschaft

In seinem ausführlichen und kritischen dreiteiligen Kommentar hat Pater H. Hoefnagels SJ (in „De Tijd", 28., 30. 12. 67 u. 2. 1. 68 „Rapport over gezag" I., II. und III.) im ersten Beitrag (Untertitel „Hat die Kirche von heute dafür noch Platz?") den Bearbeitern dieses Schriftstücks zunächst bescheinigt, daß sie damit „der kirchlichen Gemeinschaft einen großen Dienst erwiesen" haben. Denn damit sei die Behandlung dieser Frage eine „unumgehbare Notwendigkeit" geworden. Weiter heißt es: die Vorlage „rückt die Problematik der kirchlichen Autorität in die richtige Perspektive, indem sie die lebendige Verkündigung und das persönlich verwirklichte Zeugnis betont. Sie weist deutlich auf jene Formen der Autorität hin, die unannehmbar geworden seien: Jene Lehrautorität, die von außen her autoritär vorschreibt, das Manipulieren mit dogmatischen Formulierungen, um genau die Grenzen der Rechtgläubigkeit zu bestimmen, das Bestreben, die Gläubigen durch kirchenamtliche Erklärungen am Gängelband zu führen, das Abwürgen jeglicher Neuerungsbemühungen, weil man damit dem Risiko zu entgehen glaubt."
Die kirchliche Autorität „soll weder bei noch außerhalb noch über der Gemeinschaft der Gläubigen stehen" (Vorlagentext). Vielmehr soll sich der Amtsträger als deren Exponent begreifen und im Dialog mit der tatsächlichen Glaubenspraxis stehen. Daraus ergibt sich die Fragestellung: „Wie muß die Struktur der Autorität beschaffen sein, damit sie als Aufbauelement einer gemeinschaftsgetragenen Autorität gelten kann?" Aber dies stehe so sehr im Hintergrund und werde dem Durchschnittsleser nicht bewußt. Man erhalte eher den Eindruck, als ob alles Bisherige verworfen und als ob das als einzige Alternative zum starren, kritiklosen Festhalten der bisherigen Formen verstanden werde.
P. Hoefnagels bemängelt, daß in dem „Rapport" der Zusammenhang zwischen der Verkündigung und der organisatorischen Aktivität der Kirche nicht beachtet wird. Ferner hätten die Urheber es versäumt, sich die Frage zu stellen, inwiefern diese ihre Haltung Ausgangspunkt für eine Reform der Autoritätsstruktur sein kann. Denn die Verfasser tendierten eher dahin, nur insofern die Beschlüsse der Autorität anzuerkennen, als sie deren Berechtigung einsehen. Würde dies einer vollständigen Demokratisierung der Lehrautorität der Kirche gleichkommen? Zum Schluß dieses Teilbeitrags stellt der Autor die „fundamentale Frage: .... welche Form von Demokratie ist mit dem Sendungsauftrag der Kirche vereinbar?"

Vorläufige Entschließungen

Als greifbares Resultat der zweitägigen Beratungen kam es zu einer Reihe von Resolutionen von unterschiedlicher Bedeutung. Fast alle wurden einstimmig und unter Beifall der Versammlung (also auch mit Zustimmung aller Bischöfe) angenommen.
Entwicklungshilfe: Unterstützung aller Initiativen — auch für den Frieden in der Welt —, Erkundung neuer Möglichkeiten auch in der eigenen Umgebung. (Die nächste Plenarsitzung im April soll sich hauptsächlich mit diesen Themen befassen.)
Zölibat: Höchste Priorität wird für die Probleme des Priesteramts gefordert. Eine eigene Kommission soll den Fragenkomplex untersuchen und Vorschläge für neue Perspektiven ausarbeiten. Die Bedeutung der kirchenrechtlichen Koppelung von Priesteramt und Zölibat soll ebenfalls zur Sprache kommen. Ebenso soll auch die Frage der Möglichkeit der Berufung von Frauen zum Priesteramt behandelt werden.
Der Vorlagenentwurf über die Frage der kirchlichen Autorität wird neu bearbeitet und der nächsten Plenarsitzung (die für den 8., 9. und 10. April 1968 am gleichen Ort vorgesehen ist) vorgelegt.
Andere Kirchen: die Zusammenarbeit der Verantwortlichen soll gefördert werden. Gegenseitige Anregungen und Empfehlungen sollen vorurteilslos geprüft werden und nicht unbeachtet liegenbleiben.
Innerkirchliche Organisation: Auf nationalem und diözesanem Niveau soll es zu besserer gegenseitiger Information über die Planung von Neuerungen auf dem Gebiet der Mission, der Priesterausbildung, der pastoralen Weiterbildung, der Katechese, der Jugend- und Erwachsenenbildung und — nicht zuletzt — der Finanzen kommen.
Ernennungen: Bei Anstellung von kirchlichen Amtsträgern sollen Verfahrensweisen gefunden werden, die auch ein Mitspracherecht von Beratungsorganen vorsehen.
Kontakt des Seelsorgeklerus untereinander soll gefördert werden, um Isolierung und Vereinsamung vorzubeugen. Dieser Kontakt soll informell auch mit den Gläubigen gehalten werden u. a. auch dadurch, daß man diese an seelsorglichen Funktionen teilnehmen läßt.
Kardinal Alfrink hat im Namen der Vollversammlung des Pastoralkonzils ein Telegramm an Papst Paul VI. geschickt, in dem er die Verbundenheit der holländischen Kirche mit der Gesamtkirche zum Ausdruck brachte und dem Papst in seinen Bemühungen um die Linderung der Not in den Entwicklungsländern und um den Frieden in Vietnam Unterstützung versprach.

Internationalisierung an der Kurie

Noch vor der Verwirklichung der Kurienreform, die laut Reskript von Kardinalstaatssekretär Cicognani (vgl. „Osservatore Romano", 31. 12. 67) — wohl wegen der Erkrankung des Papstes im vergangenen Oktober — erst am 1. März in Kraft treten soll, wurden wichtige personelle Veränderungen in den Kurialbehörden bekanntgegeben. Am 8. Januar trat der bisherige Leiter der Glaubenskongregation, Kardinal A. Ottaviani (77), zurück. Tags darauf wurde mitgeteilt, daß der Papst auch den Rücktritt von Kardinal Lercaro (76), des Erzbischofs von Bologna, als Vorsitzenden des Nachkonziliaren Rates für die Liturgiereform angenommen habe. Am 13. Januar meldete der „Osservatore Romano" den Rücktritt des 72jährigen Kardinals L. Traglia als Generalvikar des Papstes für die Diözese Rom. Kardinal Traglia, für dessen Rücktritt vor allem gesundheitliche Gründe angeführt wurden, übernahm das Ehrenamt eines Kanzlers der Römischen Kirche, das seit über einem Jahr, seit dem Tode des argentinischen Kardinals Copello, verwaist war. Zum neuen Leiter (Präfekten) der Glaubenskongregation berief der Papst den bisherigen Erzbischof von Zagreb und Präsidenten der jugoslawischen Bischofskonferenz, Franjo Šeper. Zum neuen Präfekten der Ritenkongregation, der nun in Personalunion auch dem Rat zur Durchführung der Liturgiereform vorstehen wird, wurde der 70jährige Schweizer Kardinal und ehemalige Abtprimas der Benediktiner, Benno Gut, bestellt. Nachfolger von Kardinal Traglia als Generalvikar der Diözese Rom wurde der erst vor kurzem zum Vorsitzenden der Päpstlichen Finanzkommission ernannte Kardinal A. Dell'Acqua. Sein Nachfolger in der Leitung der Finanzkommission ist der ehemalige Apostolische Delegat in Washington, Kardinal E. Vagnozzi. Am 15. Januar wurden zwei weitere Rücktritte bekanntgegeben. Es waren Kardinal G. Testa, der Präfekt der Ostkirchenkongregation, und Kardinal B. Aloisi Masella, der Präfekt der Sakramentenkongregation. Ihre Nachfolger wurden der frühere Dekan der Rota, Kardinal F. Brennan (Sakramentenkongregation), und der frühere Nuntius in Portugal, Kardinal M. de Fuerstenberg (Ostkirchenkongregation). Brennan ist Amerikaner, de Fuerstenberg Belgier. Letzterer galt vorübergehend als Kandidat für das Amt des Kardinalstaatssekretärs. Beide standen lange im kurialen bzw. im diplomatischen Dienst.

Ottaviani und Lercaro

Mit den Kardinälen Ottaviani und Lercaro scheiden zwei markante Kirchenfürsten aus dem Dienst der römischen Kurie aus, die das kirchliche Leben der letzten Jahre in sehr verschiedener Weise mitgeprägt haben. Beide gehörten zu den führenden Gestalten des Zweiten Vatikanums, Ottaviani als pointierter Vertreter der Minderheit, Kardinal Lercaro als einer der angesehensten Wortführer der Mehrheit, dem das Konzil eine Reihe fruchtbarer Anstöße, z. B. in der Debatte über das Kirchenschema, in der Aussprache über die Errichtung der römischen Bischofssynode, über die Liturgiekonstitution, über die Ostkirchen und über die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, besonders im Abschnitt Kulturförderung, verdankt. Lercaro genoß nicht nur als Vorsitzender des Liturgierates innerhalb des Weltepiskopats hohes Ansehen, er gehörte selbst zu den Pionieren der Liturgischen Bewegung und zu den Hauptpromotoren der konziliaren Liturgiereform. Bereits vor einem Jahr hatte er seinen Rücktritt als Erzbischof von Bologna und als Kardinal angeboten. Der Rücktritt war vom Papst nicht angenommen worden. Ihm wurde jedoch inzwischen ein Koadjutor mit Nachfolgerecht in der Person des früheren Bischofs von Mantua, E. Poma, beigegeben. Er bleibt aber als Erzbischof im Amt.

Kardinal Ottaviani gehörte als Sekretär des früheren Heiligen Offiziums zu den einflußreichsten Kardinälen der Kurie sowohl aufgrund seiner Stellung wie aufgrund seines persönlichen Formats. Er wurde von Papst Johannes XXIII. zum Vorsitzenden der Theologischen Vorbereitungskommission des Konzils und später zum Vorsitzenden der gleichnamigen Konzilskonmmission ernannt. Neben seiner Stellung im Heiligen Offizium führte er während der letzten zwei Jahre auch den Vorsitz in der Päpstlichen Kommission für Familienfragen und Geburtenregelung. Innerhalb dieser Kommission wie auch innerhalb der Theologischen Kommission des Konzils vertrat er in fast allen Fragen die beharrende Richtung. Wohl mehr als jeder andere römische Kardinal identifizierte er sich mit seiner Behörde als „Hüter des Glaubensschatzes", doch hatte man den mehr juristisch als theologisch geprägten Kardinal, der in praktischen Fragen durchaus pragmatischen Lösungen zuneigte, wohl zu Unrecht und allzu vereinfachend mit kirchlichem Konservativismus schlechthin gleichgesetzt.

Die Berufung Kardinal Šepers

Die Ernennung von Kardinal Šeper zu seinem Nachfolger, die manche überrascht hat, erscheint in mancher Hinsicht bedeutsam. Šeper war seit 1960 Nachfolger des bis zu seinem Tode zwangskonfinierten Kardinals Stepinac als Erzbischof von Zagreb. Mit seiner Amtszeit ist die stufenweise Annäherung zwischen der katholischen Kirche und dem kommunistischen Regime in Jugoslawien verbunden, an der der Kardinal selbst wesentlichen Anteil hatte. Obwohl der Regierung gegenüber eher konziliant, stimmte er dem Abkommen zwischen dem Vatikan und der jugoslawischen Regierung vom 25. Juni 1966 nur zögernd zu (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 410f.). Mit ihm tritt zum erstenmal ein Kardinal aus einem kommunistisch beherrschten Land an die Spitze eines römischen Dikasteriums. Da bisher gerade von kirchlichen Vertretern aus diesen Ländern Klage geführt wird, Rom fehle es bei den Verhandlungen mit kommunistischen Partnern über die Situation der Kirche in ihren Ländern oft an Sachkenntnis, dürfte die Neuernennung auch unter diesem Aspekt Beachtung verdienen. Kardinal Šeper ist während des Konzils als einer der Wortführer der Mehrheit in verschiedenen Fragen (Ostkirchen, Religionsfreiheit, Judenfrage, Diakonat) hervorgetreten, stand also gerade in entscheidenden Punkten im Gegensatz zu der von der Mehrheit der Kurie verkörperten Mentalität. Besonderes Aufsehen erregte seine Konzilsintervention zur Atheismusfrage, in der er nicht nur eine durchwegs dialogische Grundhaltung offenbarte, sondern auch die Mitschuld der Christen am atheistischen Phänomen bloßlegte. Der Kardinal gilt innerhalb seines Landes auch als konzilianter Gesprächspartner mit den Orthodoxen, auch wenn die ökumenischen Bemühungen in Jugoslawien erst in den Anfängen stecken. Nach einer Meldung von „La Croix" (10. 1. 68) wurde die Ernennung Šepers in Jugoslawien selbst in Regierungskreisen als Ehrung des Kardinals und seines Landes angesehen.

Er gilt keineswegs als dezidierter Anhänger moderner theologischer Strömungen, sondern als pastoral geprägter Kirchenführer mit theologischem Sachverstand, der allerdings aufgrund der Zwangsisolierung der jugoslawischen Kirche von den westlichen theologischen Strömungen bis zum Konzil mehr oder weniger abgeschnitten war. Obwohl niemals mit kurialen Ämtern betraut, tritt er seine Stellung nicht völlig unvorbereitet an: Er war Mitglied der Theologischen Kommission des Konzils und wurde mit der höchsten Stimmenzahl (140) auf der Bischofssynode in die Synodalkommission für Lehrfragen gewählt und vom Papst zu deren Vorsitzenden bestellt. Nicht zuletzt diese Funktion dürfte für die neue Stellung in der Glaubenskongregation maßgebend gewesen sein. Mit seiner Ernennung dürfte wohl auch der wichtigste Vorschlag der Synode, die Errichtung einer Theologenkommission zum Studium der modernen Glaubensfragen, der Verwirklichung nähergerückt sein.

In einem Interview nach seiner Ernennung bezog er sich ausdrücklich auf die projektierte Kommission, in der Theologen der verschiedenen Schulen dem Apostolischen Stuhl und vor allem der Glaubenskongregation „mit legitimer wissenschaftlicher Freiheit Hilfe leisten" sollen (KNA, 11. 1. 68). Obwohl zwischen ihm und dem Papst noch keine Details erörtert worden seien, rechne er „hundertprozentig" mit deren Errichtung. Seiner Ansicht nach soll diese jedoch kein von der Glaubenskongregation völlig unabhängiges Organ sein.

Neben der Ernennung von Šeper hat wohl die Versetzung Kardinal Dell'Acquas am meisten Aufsehen erregt. Mit ihm scheidet einer der erfahrensten päpstlichen Diplomaten aus dem unmittelbaren Dienst der Kurie aus, in der er drei Päpsten als Substitut im Staatssekretariat gedient hatte. Er galt lange Zeit als aussichtsreicher Kandidat für die Stelle des Kardinalstaatssekretärs, die mit dem Inkrafttreten der Kurienreform neu zu besetzen ist. Diese Möglichkeit schied allerdings bereits aus, als er im Herbst 1967 zum Präfekten der Päpstlichen Finanzkommission ernannt wurde. Die jetzige Umbesetzung dürfte wohl in erster Linie mit den Bemühungen des Papstes um die Reorganisation der Diözese Rom zusammenhängen, für die der Kardinal aufgrund seines Organisationstalentes und wohl auch wegen seiner Beziehungen zur italienischen politischen Umwelt prädestiniert erscheint. Ein nicht weniger bedeutender Schritt ist die Zusammenlegung des Vorsitzes der Ritenkongregation und des Römischen Liturgierates, dessen Funktionen nach dem Abschluß der nachkonziliaren Liturgiereform erlöschen. Die bisherigen Reformarbeiten (vgl. ds. Heft, S. 85) litten nicht zuletzt unter einem fühlbaren Antagonismus zwischen den beiden Behörden. Ihre gegenseitige Verquickung begann jedoch bereits mit der Ernennung des Sekretärs des Liturgierates zum Subsekretär der Ritenkongregation (Unterabteilung Liturgie). Die Auswirkungen der personellen Veränderungen und der engeren personellen Verzahnung der beiden Behörden auf die weiteren Arbeiten des Liturgierates und damit auf die Fortführung der Liturgiereformen läßt sich im Augenblick allerdings schwer ermessen.

Weiterer Schritt zur Internationalisierung

Die Berufung der Kardinäle Šeper und Gut bedeutet einen weiteren Schritt zu einer effektiven Internationalisierung der Kurie, die freilich im Blick auf die Gesamtreform nur ein formales Kriterium darstellt. An der Spitze der Glaubenskongregation befinden sich nach den jüngsten Neuernennungen drei Ausländer: Kardinal Šeper als Präfekt, der französische Erzbischof P. Philippe als Sekretär und der (ehemalige) Professor an der Universität Löwen, Ch. Moeller, als Subsekretär. Im Gegensatz zu Kardinal Šeper und Msgr. Moeller hat Erzbischof Philippe eine langjährige kuriale Laufbahn hinter sich, zunächst im Heiligen Offizium, zuletzt als Sekretär der Ordenskongregation. Von den neun bestehenden römischen Kongregationen und den drei päpstlichen Sekretariaten sind neun von Nichtitalienern geführt: Glaubenskongregation (Kardinal Šeper), Ritenkongregation (Kardinal Gut), Kleruskongregation (Kardinal Villot), Kongregation für das kirchliche Unterrichtswesen (Kardinal Garonne, bisher Propräfekt, nach dem Rücktritt des 90jährigen Kardinals Pizzardo [17. 1. 68] als Präfekt), Propaganda Fide (Kardinal Agagianian), Ostkirchenkongregation (Kardinal de Fuerstenberg), Sakramentenkongregation (Kardinal Brennan), Einheitssekretariat (Kardinal Bea), Sekretariat für die Nichtglaubenden (Kardinal König). Außerdem befindet sich auch an der Spitze der Kommission Iustitia et Pax und des Laienrates (in Personalunion) ein Nichtitaliener (Kardinal Roy), wie Kardinal König hat aber auch Kardinal Roy seinen Bischofssitz (Quebec). Da jedoch mit dem Inkrafttreten der Kurienreform mit weiteren personellen Veränderungen und Rücktritten zu rechnen ist, haben diese Hinweise in erster Linie chronologischen Wert.

Verbesserte Beziehungen Jugoslawien—Vatikan

Der Besuch des jugoslawischen Ministerpräsidenten Mika Spiliak am 10. Januar im Vatikan wurde nicht nur im westlichen Ausland mit lebhaftem Interesse registriert, sondern auch von der jugoslawischen Regierungs- und Parteipresse mit einiger Aufmerksamkeit bedacht. Man hatte dabei die Tatsache, daß es sich um den ersten Vatikanbesuch eines jugoslawischen Regierungschefs seit Kriegsende handelte, wohl etwas überbewertet, indem man sie mit den vorausgegangenen Besuchen sowjetischer Staatsmänner, des Außenministers Gromyko und des Staatspräsidenten Podgorny, in Beziehung setzte. Denn erstens handelt es sich bei Jugoslawien um ein kommunistisches Land sui generis. Seine Beziehungen zur kommunistischen wie zur westlichen Welt sind nicht auf seine kommunistischen Nachbarn übertragbar. Aber auch die innenpolitischen Verhältnisse sind auf Grund der Nationalitäten- und Konfessionsstruktur Jugoslawiens mit keinem anderen kommunistisch regierten Land vergleichbar. Zweitens handelte es sich bei dem Besuch Spiliaks nicht um erste Kontakte, sondern eher um einen — gewiß wichtigen — Schritt zur weiteren Verbesserung der Beziehungen zwischen den beiden Partnern, die durch die Unterzeichnung des Protokolls vom 25. Juni 1966 grundgelegt wurden (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 410). Die Durchführung des durch das Protokoll geschaffenen modus vivendi sah auch den Ausstausch quasidiplomatischer Vertreter vor, die ohne offiziellen diplomatischen Status die faktischen Rechte von Diplomaten genießen. Seit November 1966 amtiert in Belgrad Erzbischof M. Cagna als Apostolischer Delegat und zugleich als „Gesandter" (inviato) des Heiligen Stuhls bei der jugoslawischen Regierung und ein Vertreter der jugoslawischen Regierung im gleichen Rang in Rom.

Daß es sich bei der 45minütigen Audienz um keinen Höflichkeitsbesuch, sondern um ein „Arbeitstreffen" („Le Monde", 11. 1. 68) handelte, war bereits der Teilnehmerliste und den Ausführungen des vatikanischen Kommuniqués und der anschließend an die Audienz zwischen dem Papst und dem Ministerpräsidenten ausgetauschten Grußadressen zu entnehmen. Sie waren keineswegs rein protokollarisch. An dem Gespräch zwischen dem Papst und dem Ministerpräsidenten nahmen auch der jugoslawische Vertreter beim Vatikan und der als Unterhändler mit kommunistischen Regierungen bekannte jetzige Sekretär der Kongregation für Außerordentliche Angelegenheiten, Erzbischof A. Casaroli, teil.

Zwei wichtige Verhandlungsthemen

Zwei Themen, soviel ist dem Kommuniqué und den offiziellen Ansprachen, deren Wortlaut im „Osservatore Romano" (11. 1. 68) veröffentlicht wurde, zu entnehmen, standen im Mittelpunkt: die Friedensbemühungen und das Verhältnis zwischen katholischer Kirche und Staat in Jugoslawien. Spiliak sprach dem Papst „im Namen der Regierung und der Völker Jugoslawiens" seine Anerkennung für die Bemühungen um den Frieden aus, der heute ernstlich gefährdet sei, weil die „Gewaltpolitik" ständig neue Krisenherde schaffe. Deswegen habe Staatspräsident Tito den Papst auch bei seinem Vorhaben der Durchführung eines eigenen „Friedenstages" unterstützt. Der Papst dankte seinerseits für die Friedensbemühungen Jugoslawiens, die auf einen ehrenvollen Ausgleich auf dem Verhandlungswege abzielten, und versicherte, er wolle seine eigenen Bemühungen fortsetzen „trotz der vielfachen Schwierigkeiten und manchen Unverständnisses", auf das sie stoßen würden.

Mit diesen Sätzen wurden gewiß keine bloßen Höflichkeiten ausgetauscht. Auf Grund seines Dreiecksverhältnisses zu den kommunistischen Ländern und zu den Staaten der Dritten Welt befindet sich Jugoslawien in einer diplomatisch exponierten Lage, in der es sich in manchen Punkten mit den Vermittlungsbemühungen des Vatikans treffen dürfte. Das gilt vor allem für die Vietnampolitik. Paul VI. hatte bereits in einer Botschaft an Tito aus Anlaß des Amtsantritts von Erzbischof Cagna sehr betont der Hoffnung Ausdruck gegeben, „daß die jetzt hergestellten — offiziösen — Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem jugoslawischen Staat" auch im Bereich der Friedenspolitik zu einer Zusammenarbeit führen würden („Osservatore Romano", 12. 2. 67).

Hauptgesprächsthema waren jedoch die Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Jugoslawien. Hierin scheint sich seit dem Austausch von offiziösen Vertretern eine positive Entwicklung abzuzeichnen. Hatte Tito in seiner Botschaft an Paul VI. aus dem eben zitierten Anlaß sich auf den Wunsch beschränkt, daß sich die Beziehungen im beiderseitigen Interesse entwickeln mögen, so äußerte Spiliak jetzt seine „besondere Zufriedenheit" über die wiederhergestellten Beziehungen und gab zu verstehen, daß „die Beziehungen selbst zur Zufriedenheit beider Partner weiter entfaltet werden können". Die Regierung werde sich um gute Beziehungen zur katholischen Kirche wie zu allen Religionsgemeinschaften des Landes bemühen: „in der Überzeugung, daß die Menschen zur gleichen Zeit gute Gläubige und gute Bürger des eigenen Landes sein können". Stand in der Botschaft Pauls VI. an Tito noch die Forderung nach der „Achtung der Rechte und der legitimen Freiheit" der Katholiken bei gleichzeitiger Versicherung ihrer staatlichen Loyalität im Vordergrund, so griff der Papst den Hinweis auf die mögliche weitere Entfaltung der Beziehungen auf und sprach die Hoffnung aus, daß zur Zufriedenheit beider Partner „immer positivere Ergebnisse" erzielt werden mögen. Der Papst erinnerte sodann an die spezifisch religiöse Zielsetzung der Kirche und ihrer Arbeit in der Gesellschaft, die im Grunde eine staatsförderne Wirkung habe, da sie sich im Rahmen der legitimen Gesetze des Staates auf das sittliche, gesellschaftliche und staatsbürgerliche Leben positiv auswirke.

In welcher Beziehung und in welcher Richtung ist eine mögliche weitere Verbesserung der Situation der jugoslawischen Katholiken zu erwarten? Der jetzt als Präfekt der Glaubenskongregation nach Rom berufene Erzbischof von Zagreb, Kardinal Šeper, hatte in einem Interview mit der seit dem Konzil in Zagreb erscheinenden katholischen Zeitschrift „Glas Koncila" einige Wünsche der Katholiken an die Adresse des Staates formuliert: Erleichterungen beim Bau neuer Kirchen; Aufhebung der Restriktionen für die Kirchenpresse; Ermöglichung kirchlicher Information durch Rundfunk, Fernsehen und die nichtkatholische Presse; Möglichkeit der Benutzung öffentlicher Räumlichkeiten für kirchliche Veranstaltungen; Erleichterungen auf dem Gebiet der Erziehung und des Schulwesens (gegenwärtig kann Religionsunterricht nur in Kirchen und Sakristeien erteilt werden); Beseitigung aller faktischen Diskriminierungen und die Gleichstellung der Katholiken im öffentlichen Leben mit allen anderen Staatsbürgern. Die offensichtliche Bereitschaft der Regierung, mit dem Vatikan weiterzuverhandeln, läßt für die Erfüllung einzelner dieser Wünsche einiges hoffen. Die Regierung selbst hat ein wohlverstandenes Interesse daran, das Verhältnis zur katholischen Kirche weiter zu entspannen, weil sie sich davon einen positiven Einfluß auf die für Jugoslawien immer schwieriger werdende Nationalitätenpolitik erhofft.

Konfliktgefahren bestehen weiter

Zwei Hindernisse allgemeiner Natur bleiben jedoch bestehen: die ständige Gefahr der Verwicklung mit politischen Streitfragen auf Grund der engen Verquickung zwischen konfessionellen und nationalen Gegensätzen. Auf den Ernst dieser Gefahr deuten zwei Ereignisse aus letzter Zeit hin: der Vorwurf eines Mitglieds des Exekutivkomitees der Kommunistischen Partei Kroatiens, vor dem 11. Plenum des Zentralkomitees der Partei, die katholische Kirche mische sich in politische Fragen ein und mißbrauche den Glauben zur Durchsetzung politischer Ziele (nach KNA 12./15. 1. 68), und die Beschlagnahme der Dezembernummer 1967 der Monatszeitschrift „Glasnik sv. Antuna", die sich u. a. mit dem Verhalten der kroatischen Katholiken während des Krieges auseinandergesetzt hatte. Das zweite Hindernis bildet das Verhalten mancher Kommunisten in den mittleren und unteren Parteikadern, wo der Wille zur Verständigung, der Verzicht auf „faktische" Diskriminierung sich viel langsamer durchzusetzen scheinen als an der Parteispitze und bei der Regierung. Die Wochenzeitung „Politika" wies indirekt auf diesen Sachverhalt hin, als sie Anfang Dezember betonte, eine militante Form des Atheismus, der auf administrativem Wege die Religion bekämpfe, entspreche nicht dem Geist des Marxismus und der völligen Anerkennung der persönlichen Freiheit.

Kirche und Entwicklung in Lateinamerika

Im Rahmen der Lateinamerika-Woche vom 7. bis 13. Dezember 1967, die gemeinsam vom katholischen Bildungswerk, dem Iberoamerikanischen Forschungsinstitut der Universität und von Adveniat in Hamburg durchgeführt wurde, sprach auch der Bischof von Santiago de Veraguas in Panamá, (bisher) Generalsekretär und zweiter Vizepräsident des lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, Marcos McGrath. Während die Schautafeln einer parallellaufenden Ausstellung zum Thema „Lateinamerika — Kontinent im Aufbruch", die Informationen über die sozialen Verhältnisse des Kontinents enthielten, mit Parolen wie „Schuld ist der amerikanische Imperialismus" übermalt wurden — der SDS wurde dafür verantwortlich gemacht —, fanden die Ausführungen McGraths bedauerlicherweise erstaunlich wenige Zuhörer. Die Äußerungen des Bischofs über grundlegende Probleme der Kirche und der Entwicklung Lateinamerikas sollen deshalb in einigen entscheidenden Punkten referiert werden.

Eine eigene Theologie gefordert

Die Kirche Lateinamerikas, die sich nach den Aussagen des Bischofs nicht nur in struktureller, sondern auch in soziologischer, psychologischer und geistiger Hinsicht von der Kirche Europas und der USA unterscheide, befinde sich heute in einem „Prozeß ernster Selbstprüfung". Die Forderungen nach einer „lateinamerikanischen Theologie" seien ein Ausdruck sowohl für den Mangel an eigenen Theologen, so daß man sich vor allem am europäischen Denken orientieren müsse, sie bedeuteten aber auch die Notwendigkeit, die sozialen und geistigen Probleme des Kontinents in spezifischer Weise zu durchdenken. „Das Konzil hat bewiesen, daß sogar die besten Theologen Europas und Nordamerikas uns in der Lösung unserer dringendsten Probleme sehr wenig zu bieten haben, die sie natürlich nicht vollständig verstehen können." Gegenwärtig ließen sich „verheißungsvolle Ansätze" für das Ineinandergreifen von theologischer und religiöser Wirklichkeit in Lateinamerika erkennen. Dafür sei auch die Fühlungnahme zwischen Theologen und Soziologen kennzeichnend.

Ein schwerwiegendes Problem berührte McGrath mit der Frage nach den ausländischen Geistlichen innerhalb der Kirche Lateinamerikas. Entscheidend sei, daß die Führungspositionen in den Händen der Einheimischen lägen, sonst könnten zusätzliche ausländische Probleme importiert werden, die im Lande gar nicht bestehen.

Nach Bischof McGrath ist Entwicklung im Verständnis von *Populorum progressio* das dringende Problem des Kontinents. Welches ist die Rolle der Kirche vor diesen Aufgaben? „Das Charakteristikum der Kirche in Lateinamerika wird sich ausprägen durch ihre Haltung zur Entwicklung." Nach einer vierhundertjährigen Phase mit überwiegend statischer Struktur werde heute ein radikaler Mentalitätswandel gefordert. Die geographisch konzipierte Kirchenverfassung, das katholische Schulsystem „im Dienste der Reichen", auch das einseitige sakramental orientierte Verständnis des Gottesdienstes sei im Abbau begriffen. Der Verfall alter Strukturen, Urbanisation und wachsendes Proletariat, die Not auf dem Lande, die Radikalisierung der Universitätsjugend, der Einfluß des Marxismus auf die Intelligenz machten es für die Kirche unerläßlich, sich um die Entwicklung zu kümmern.

Die Anstrengungen sollten jedoch nicht nur auf der Befürchtung beruhen, daß die Kirche von den neu entstehenden Strukturen ausgeschlossen werden könnte oder daß sie der Kommunismus überrunde. Die Kirche könne den Forderungen der Sozialenzykliken, die „die radikale Änderung unserer sozialen Struktur verlangen", nicht gerecht werden, wenn sie nicht auch in der Praxis bemüht sei, sowohl im kirchlichen als auch im öffentlichen Bereich neue Verhältnisse zu schaffen. Es wirke „beinahe komisch", daß gerade die lateinamerikanischen „Kapitalisten", die selbst oder deren Väter „gegen den Einfluß der Kirche gekämpft haben", heute „von der Kirche eine stärkere Arbeit gegen die Kommunisten" erwarteten, „aber immer in ihrem kapitalistischen Verständnis".

Das größte Entwicklungsproblem liege in der Aktivierung und Ausbildung der großen Massen, die die Ausflucht in den Alkohol suchten und in ihrer Armut zu „Räubern" würden; „die Menschen, die psychisch so fatalistisch und passiv sind, daß man sich ihrerseits keine Initiativen vorstellen kann". Der Prüfstein der sozialen Mentalität der Reichen sei darin zu sehen, ob sie die Entwicklung der großen Massen der Armen, die in einigen Ländern sogar die Mehrheit darstellten, für möglich hielten. „Diese soziale Mentalität, diese Überzeugung, dieser Glaube an die Menschen kann nur von der Kirche erweckt werden. Und ohne diese Überzeugung werden wir immer nur von der Entwicklung der schon Entwickelten reden."

Lehrreich seien die Erfahrungen der Kirche in Kuba gewesen. „Auch wenn wir klar sagen können, daß die radikalen Strukturwandlungen, die jetzt eingeführt worden sind, das Schicksal der Armen nicht viel gebessert haben und sogar ihre Freiheit beschränkten, so sehen wir doch nicht minder klar die Wirkungslosigkeit vieler Aktivitäten der früheren Kirche in Kuba." Sie sei nicht schwächer als andere Kirchen gewesen, und sie habe auch nicht das Regime an die Macht gebracht. Daß die Kirche soviel „für die Erziehung der Reichen" und sowenig für „die Bildung der Arbeiter und Bauern" getan habe, sei heute als ein deutlicher Fehler erkennbar. „Diese Lektion müssen wir annehmen."

Die häufig geäußerte Forderung nach einem völligen Bruch der Kirche mit den bisherigen Strukturen bezeichnete Bischof McGrath als „gleichgewichtsstörend und naiv". „Wir müssen uns fragen, was eigentlich die gegenwärtigen Strukturen ersetzen könnte, und wir müssen gestehen, daß wir es nicht wissen; und jene wissen es auch nicht."

Der Bischof skizzierte kurz den von CELAM entworfenen pastoralen Aufgabenplan für die lateinamerikanische Kirche: 1. Die Ausbildung des Menschen unter demographischen, politischen, sozio-ökonomischen, bildungsmäßigen und kommunikativen Rücksichten. 2. Die Vertiefung von Katechese und Theologie. 3. Die Erneuerung der Liturgie. 4. Die Darstellung der sichtbaren Einheit der Kirche. 5. Die Betonung der Ökumenischen Bewegung. 6. Allgemeine Koordination.

Formung des sozialen Gewissens

Die Hervorhebung der fundamentalen menschlichen Anliegen begründete McGrath damit, „daß auch das sakramentale Leben der Kirche in den vitalen Problemen des Volkes wurzelt und dort erst zu einer lebendigen Botschaft wird". Deshalb müsse die Formung des sozialen

Gewissens vorrangige Aufgabe sein und die Verwirklichung der Soziallehre angestrebt werden. Dafür bedürfe es sowohl „technischer" als auch „ideologischer" Vorbereitungen. Letzteres sei die eigentliche Aufgabe der Kirche. „Wenn sie sich nun da und dort auch an der technischen Formung beteiligt, dann eigentlich nur, insofern andere diese Aufgabe nicht wahrnehmen." Das sei der Fall im Genossenschaftswesen, in den Schulen, in den Alphabetisierungskampagnen durch Radiostationen etc. „Das geschieht zur Zeit weit und breit in Lateinamerika."
Dieses Engagement der Kirche sei zwar gegenwärtig „notwendig", aber auch „gefährlich". Denn ein neuer „klerikaler Paternalismus" könnte Platz greifen, wenn sich die Kirche nicht „rechtzeitig" von diesen Aufgaben zurückziehe, das heißt, sobald einschlägige Institutionen dafür bestehen. „Klugheit und Erkennen des rechten Augenblicks" entschieden über den Zeitpunkt, wann sich die Kirche wieder auf ihre „eigentliche Mission" beschränken müsse.
Die Bewegungen unter den städtischen Volksmassen und unter der Landbevölkerung machten „neue Weisen der Glaubensverkündigung" erforderlich, da die traditionellen Formen abgelöst würden. Diese müßten „in den wirklichen Problemen der Christen unserer Tage" verankert sein. Die Neuorientierung dürfe sich nicht auf den Priester beschränken. Ein dringliches und ungelöstes Problem sei die Betreuung der studierenden Jugend, die vielfach der Kirche feindlich gesinnt sei, da sie „für jene zur Stelle war, die bezahlen konnten, nicht aber für die Unbemittelten". Ein weiteres entscheidendes Aufgabenfeld seien die Kommunikationsmittel, in denen die Kirche noch kaum Einfluß gewonnen habe.
Wie überall zeige auch in Lateinamerika die Liturgiereform „ihre Licht- und Schattenseiten". Die Volkssprache in der Liturgie sei durch den hohen Anteil der Analphabeten unabdingbar, es bedürfe ferner einer „offenen und leichtverständlichen Darstellung der Geheimnisse unserer Erlösung". Das einfache Volk dürfe aber nicht „seiner gefühlsgebundenen Frömmigkeit beraubt" werden. Die ersten Neuerungsversuche hätten bereits ermutigende Resultate gebracht.
Wie überall werde auch in den lateinamerikanischen Ländern die „Institution" angegriffen. „Wer da etwas zu ändern hat, ist klar; wieviel zu ändern ist, ist nicht so klar." Von zahlreichen Priestern werde das überpfarrliche Apostolat noch abgelehnt, aber Fortschritte seien nicht mehr zu leugnen. Die Ordensleute begännen ebenfalls, die Dimensionen der Weltkirche sachgerecht einzuschätzen. McGrath rechtfertigt auch die zahlreichen Tagungen und Zusammenkünfte unter den lateinamerikanischen Bischöfen; sie könnten von außerhalb als übertrieben betrachtet werden. „Wir sind nur wenige für viele Aufgaben. Wir müssen unsere Talente, unsere Gedankengänge und unsere Überlegungen zusammenrücken. Nur wenige Bischöfe haben Soziologen oder Theologen zur Verfügung. Diejenigen, die in Vertretung ihrer Bischöfe oder ihrer Bischofskonferenzen an unseren Tagungen teilnehmen, kehren alsbald in ihre Länder und in ihre Diözesen zurück, um anderen Priestern, Ordensleuten und Laienführern die empfangenen Instruktionen weiterzugeben . . ."
Abschließend hob Bischof McGrath die Verantwortung der Weltkirche für Lateinamerika und die Bedeutung der Kirche seines Kontinents innerhalb der kirchlichen und politischen Vorgänge auf Weltebene hervor. Dabei würdigte er auch die Leistungen der deutschen sowohl kirchlichen als auch staatlichen Einrichtungen zugunsten Lateinamerikas und der gesamten Entwicklungswelt. Die über 4000 Deutschen im Dienst der Kirche Lateinamerikas würden zahlenmäßig nur noch von Spanien übertroffen. „Es ist meine Erfahrung", so sagte der Bischof wörtlich, „daß zum Beispiel die Hilfe von Misereor auf sozialem Gebiet viel mehr erreicht als durch ähnliche Geldsummen erreicht wird, die von verschiedenen Regierungen kommen." Diese private Hilfe der Christen gelange „ohne viel diplomatische und politische Umwege" an die Stellen, wo sie gebraucht und auch sinnvoll verwandt werde. Die Opfer der deutschen Christen hätten im deutschen Volk und seiner Regierung das soziale Bewußtsein für die Dritten Welt geweckt. Sie seien auch ein Mittel, „in unseren Ländern das soziale Gewissen der Reichen und der Verantwortlichen der Regierungen zu wecken".

Vorgänge und Entwicklungen

Ein ökumenischer Versuch theologischer Anthropologie

Zu den grundlegenden Dokumenten, in denen die Kommission Faith and Order mit dem Zweiten Vatikanum in etwa gleichgezogen hat, gehört das Votum „Gott in Natur und Geschichte", vorgelegt auf der letzten Konferenz in Bristol. Pfarrer Lukas Vischer, Direktor der Studienabteilung des Weltrates der Kirchen, hatte in seinem Bericht darüber vor dem Zentralausschuß in Heraklion gesagt, diese Studie sei der Weg zur theologischen Anthropologie, die nächste Studie habe den Titel „Der Mensch in Natur und Geschichte", weil die Kommission ebenso wie die Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" vom Kriterium des „Humanum" gesagt habe, eine Besinnung über das Wesen des Menschen führe ins Zentrum der kirchlichen Probleme (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 469). Im Vergleich der ökumenischen und der katholischen Position zur Frage der Hermeneutik (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 30), wurde es versäumt, ausdrücklich auf diese Intention hinzuweisen.
Sie ist bereits in der Studie „Gott in Natur und Geschichte" wirksam. Eine Skizze ihrer Konzeption und ihrer Grundgedanken gehört zu den fundamentalen Bausteinen des ökumenischen Dialogs, der in der bevorstehenden 4. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen zu Uppsala einem Höhepunkt zustrebt. Das Dokument ist nicht ein Beschluß von Faith and Order, sondern ein Bericht von 33 engzeiligen Folioseiten für die Kommission. Unter den 15 Mitarbeitern findet man außer Lukas Vischer, Genf, auch die Professoren H. Berkhof, Holland, J. A. Sittler, USA (bekannt durch sein Insistieren auf einer kosmischen Christologie), Voronow, UdSSR, und den Vertreter des Moskauer Patriarchen beim Weltrat in Genf, Erzpriester V. Borovoj. Die theologische wie anthropologische Pluralität der kirchlichen Realitäten ist durch diese Zusammensetzung einigermaßen gewahrt. Es fehlt allerdings ein Theologe der Jungen Kirchen.

Der Gott der Bibel und die Glaubenskrise

Das Dokument hat 13 Kapitel mit anschließenden Empfehlungen und Vorschlägen von eigenem Gewicht für die künftige Arbeit von Faith and Order. Die Einleitung geht ähnlich wie die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums *Gaudium et spes,* der man wohl ein ökumenisches Konzept zur Seite stellen wollte, und wie das Fuldaer Lehrschreiben der Deutschen Bischofskonferenz (22. 9. 67) von der Glaubenskrise aus, der Frage, ob der Gott der Bibel und die Traditionen der Kirche überhaupt noch eine Beziehung zum modernen wissenschaftlichen Weltbild haben. Es vertritt die Überzeugung, daß ein positiver Dialog zwar möglich ist, die Kirchen und die Christen aber darauf nicht vorbereitet sind.
Kapitel II und III klären aus dem Alten und dem Neuen Testament die Besonderheit der Offenbarung Gottes gegenüber den Religionen. Gott hat sich selbst geoffenbart (so auch die Konstitution *Dei Verbum*), und zwar durch geschichtliche Taten am Volke Israel, das durch den Bund Jahwes aus der Umwelt der „Natur" wie der Naturreligionen herausgehoben wurde. Das Christusereignis ist die Bestätigung wie auch der Wendepunkt des Bundesverhältnisses. Die Auferstehung und die Geistausgießung nimmt eine eschatologische Zukunft vorweg. So „entsteht" (!) die Kirche und erneuert das Leben durch die Botschaft von der vollständigen Rechtfertigung der Gottlosen. Die Grenzen zwischen Israel und den Heiden fallen. Das doppelte Ereignis der Kreuzigung Christi wie seiner Auferstehung gibt das letzte Geheimnis der Schöpfung bekannt. Die Inkarnation ist nicht, wie die christliche Theologie es meistens verstanden hat, „eine große Notstandsmaßnahme", um die Menschheit zur ursprünglichen Vollkommenheit zurückzubringen, sie leitet vielmehr die Vollendung der Schöpfung ein, und diese Vollendung ist ein wesentlich höheres Werk als die Schöpfung: „All dies vermittelt uns das Bild einer großen Bewegung vom Tieferen zum Höheren, die durch Entfremdung und Krisen, aber auch durch Versöhnung und Rettung hindurchgeht und so auf ihr letztes Ziel gerichtet ist, eine verklärte Menschheit in voller Gemeinschaft mit Gott."

Was ist „Natur"?

Kapitel IV klärt die verwendeten Begriffe „Natur", „Schöpfung", „Welt", „Geschichte". Obwohl die Studie das Wort Natur beibehält, weil sich der moderne Mensch daran gewöhnt hat, schärfer als die Bibel zwischen menschlicher und außermenschlicher Wirklichkeit zu unterscheiden, wird festgestellt, daß die Bibel kein Äquivalent für Natur in diesem Sinne einschließlich der Totalität der außermenschlichen Wirklichkeit kennt, denn sie macht nicht diese Trennung zwischen Mensch und Umwelt und versteht „Natur" nicht griechisch als immanente Größe oder Entwicklung. Das NT gebraucht statt „Natur" das Wort Schöpfung oder gar das Verbum „schaffen" (z. B. Röm. 8, 18—25). „Welt" (Kosmos) bedeutet wie Universum (ta panta) im Epheserbrief „menschliche Welt", meist die Welt im Aufstand gegen Gott. In allen Fällen ist die Welt eine Schöpfung Gottes, der Mensch ist der Knotenpunkt darin. Die Sicht der Welt ist insofern geozentrisch, weil sich die Offenbarung an den Menschen wendet, nicht aber weil die Existenz anderer Wesen geleugnet wird.
Biblische und moderne Sicht, so legt Kapitel V dar, kommen in ein neues Gespräch „durch ein vertieftes Verständnis der biblischen Sprache und ein noch höher entwickeltes Verständnis des Wesens und der Selbstbegrenzung der wissenschaftlichen Sprache". Wesentlich sei, daß die Schöpfung als „ein Eröffnungsakt der Geschichte nicht vollkommen ist". Was Genesis 1, 31 „sehr gut" nennt, bedeutet nicht „perfekt". Warum aber, so fragt die Studie, klammerte sich die Kirche jahrhundertelang an das statische Weltbild der griechisch-römischen Philosophie, warum widerstand sie so energisch der Historisierung der Natur? Sie muß jetzt dieses Erbe revidieren und zum dynamischen Weltbild der biblischen Prophetie zurückkehren. So klar hat *Gaudium et spes* diese Wendung wohl nicht gesehen oder vollzogen. Das Prinzip der Kontinuität verhinderte das.
Sauber wird sodann das Verhältnis von Natur und Mensch, seine Abhängigkeit von der Natur und sein Herrsein über sie entfaltet (Kapitel VI). Der Mensch ist ein Teil der Natur, er wird von ihr ernährt, aber auch bedroht und herausgefordert, ja durch die Natur wird der Mensch zum Menschen. Er leitet und verändert die Natur. „Das Produkt wird zum Führer, das ist die größte Wende." Der Mensch ist also auch Herr der Natur. Aber — „der Sinn der Natur übersteigt menschliches Verstehen". Ihre Überfülle und Unerschöpflichkeit, ihre Absurditäten (was der Mensch aus seiner begrenzten Sicht so nennt) spiegeln auf ihre Weise die Majestät und Unerforschlichkeit des Schöpfers wider. Zwei Vorstellungen von der Beziehung des Menschen zur Natur werden ausgeschlossen: 1. daß der Mensch hauptsächlich als „Außenseiter" der Träger von „Existenz" ist. Diese Existenz ist in die Natur eingebettet; 2. daß der Mensch ein Produkt der Natur sei. Indem er existierend die Führung der Evolution übernimmt, entsteht „ein vollkommen neues Element".

Natur — Mensch — Sünde — Tragik

Es folgt Kapitel VII von der Verantwortung des Menschen und seiner Sünde auf Grund seines großen Privilegs, daß er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist: vom Mißbrauch seiner Freiheit. Hier ist eine Kluft zwischen der biblischen und der modernen Weltanschauung, auch in der Beurteilung des Todes und des Leidens. Der Tod ist das Zeichen und Siegel des unvollkommenen Lebens der Menschen, wie Christus mit der Auferstehung erwiesen hat. Die Herrschaft des Auferstandenen, seine vollkommene Menschlichkeit in der Beziehung zu Gott und zu den Mitmenschen erschließt eine dritte Dimension in der Geschichte Gottes mit den Menschen (Kapitel VIII).
Problematisch wird die Verschiedenheit von christlichem Glauben und Naturwissenschaft im Verhalten zur Technik (Kapitel IX). Die mehrdeutige Weise, in der viele Christen neue Erfindungen kritisieren und sich doch ihrer bedienen, sei ein Grund zum Schämen. Die Technik ist nicht in sich sündig. Hier muß die christliche Kirche eine kritische Funktion ausüben, aber nicht unfair vom Turm zu Babel sprechen. Sie muß drei Fragen an die Technik stellen: 1. Welche Art Herrschaft sie ausübt, 2. welches die Ziele der technischen Herrschaft des Menschen sind — etwa Eingriffe in die genetischen Gesetze, und 3. welches die Auswirkungen der tatsächlichen technischen Herrschaft des Menschen sind, etwa seine seelische Deformation zum „Massenmenschen", seine nervöse Hysterie, seine Knechtschaft unter die technischen Mittel bis zum möglichen

Atomtod. Die Symptome der vielbeklagten Langenweile, die zu vielen Exzessen führt, zeigen, daß es höchste Zeit ist, ein neues Verständnis des Menschseins zu finden und auch den Sinn der Einheit der Menschheit theologisch zu erkennen, obwohl diese Einheit tatsächlich ein Werk der technischen Zivilisation oder technologischen Revolution ist (Kapitel X). Aber die verschiedenen Quellen der Universalgeschichte können nicht getrennt werden, da der Fortschritt von Technik, Wissenschaft und Praxis nicht abgesehen von dem Einfluß des Evangeliums verstanden werden kann. In jedem Falle übt die gegenwärtige Bewegung hin zu einer Einigung der Menschheit und ihrer Geschichte einen starken Druck auf alle christlichen Kirchen aus, mit größerem Ernst und Eifer als bisher die weltweite Einheit der christlichen Kirche zu suchen.
In diesem Zusammenhang lehrt das Evangelium, daß Christus zwar die Kräfte des Geistes hervorruft, gleichzeitig aber die des Antichrist. Hier sieht wohl der Bericht schärfer die Wirklichkeit als ein gewisser Optimismus von *Gaudium et spes*, der ja auch auf dem Konzil beanstandet wurde. Dennoch wird eine Verbindung zwischen der Heilsgeschichte und der Profangeschichte einschließlich der Universalgeschichte bejaht. Die Offenbarung ist inmitten all der Zweideutigkeiten der Geschichte nicht exklusiv, sondern inklusiv. Der Gott, der die menschliche Existenz zu einer geschichtlichen Existenz macht, befreit den Menschen aus der verwirrenden Gefangenschaft der Naturmächte. Gottes Souveränität über den Menschen und die Freiheit des Menschen in der Geschichte sind im christlichen Glauben zwei Seiten derselben Realität (Kapitel XI). Aber das Bekenntnis zu Gottes Vorsehung entschuldigt nicht Verantwortungslosigkeit etwa im Gebrauch der Kernenergie.

Geschichte und Vollendung

Gegen den Glauben vieler christlicher Kreise, der Heilsweg zur Vollendung werde im Sinne spätjüdischer Apokalyptik durch die totale Katastrophe führen, stellt Kapitel XII eindeutig klar, daß dieser Weg durch Kontinuität zur Erneuerung der Schöpfung verläuft, unbeschadet der Diskontinuität, die aber der Kontinuität dient: „Da es eine gewisse Kontinuität zwischen der Geschichte und der Vollendung gibt, muß die These eines Kontrastes zwischen Geschichte und Vollendung zurückgewiesen werden. Natürlich kommt der Mensch hier an die Grenze dessen, was gedacht oder gesagt werden kann. Dennoch sollte mutig festgestellt werden, daß die Alternative der Vollendung als einer zeit- und bewegungslosen Ewigkeit dem christlichen Glauben fremd ist. Die Historisierung des Lebens ist als Gottes eigenes befreiendes Werk erfahren worden." Auch die dunklen Seiten und der Mißbrauch der technischen und medizinischen Wissenschaften kann die Vorahnung einer Erneuerung der Natur zur Vollendung nicht widerlegen. Aber die bestehende Gefährdung weist darauf hin, daß diese Wissenschaften noch Instrumente in Händen des nicht erneuerten Menschen sind. „Diese Ambivalenz ist auch eine Vorahnung der Tatsache, daß das Reich Gottes nur durch die tiefgreifende Krise des göttlichen Gerichts kommen wird."
Das letzte Kapitel umschreibt „unsere Situation in der Geschichte: Interpretation und Engagement". In der Frage, ob wir die Geschichte, die „Zeichen der Zeit", richtig interpretieren können, stehen die Meinungen gegeneinander. Aber es heißt, das „Nein" scheidet zwischen Interpretation und Engagement, was unmöglich ist. „Das Engagement schließt immer Entscheidung für etwas und gegen etwas anderes ein. Buße ist immer Reue in bezug auf konkrete Taten." Allerdings gebe es für die Interpretation der Geschichte „keine klare und absolute Autorität. Die Kirche besitzt keine Garantie gegen schwere Fehler auf diesem Gebiet", etwa im Urteil über die Französische Revolution. Wer dächte hier nicht an analoge Eingeständnisse möglicher Irrungen in dem erwähnten Lehrschreiben der Deutschen Bischofskonferenz?
Der Bericht für Faith and Order traut am Schluß dem Ökumenischen Rat der Kirchen „eine besondere Aufgabe" in dieser Deutung der Geschichte zu. Aber wenn man daran denkt, wie in den letzten zwanzig Jahren die biblische Theologie einer gültigen Deutung den Boden weithin entzogen hat (vgl. das Dokument über Hermeneutik in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 26), so bleiben hier viele Fragen, vor allem die nach dem prophetischen Lehramt, offen, das übrigens ein Pius XII. einmal hinsichtlich der spanischen Revolution dem Dichter Georges Bernanos zuerkannt hatte!

Wie Glaube überhaupt möglich ist

Die „Empfehlungen" gehen von der Einsicht aus, daß Faith and Order in einer Zeit (1928) begonnen hat, als das Reden über Gott, Offenbarung und Glauben noch nicht in derselben Weise wie heute in Frage gestellt war. Damals war lediglich die Sicherheit der verschiedenen kirchlichen Traditionen erschüttert. Heute aber steht man vor der Frage, wie Glaube überhaupt möglich ist und wie er in einer säkularisierten Welt verkündet werden kann. Daher folgt als Vorschlag 1 eine Studie über die christliche Anthropologie mit Berücksichtigung der umfassenden Vorarbeiten der Kommission „Kirche und Gesellschaft", die seit der Genfer Weltkonferenz von 1966 ein tieferes Verständnis des „Menschseins in Christus" fordert.
Zu den Brennpunkten dieser Anthropologie gehört die Frage, „inwieweit ist die menschliche Natur etwas Gegebenes, und in welchem Maße ist sie wandlungsfähig? Wo liegen die zulässigen Grenzen für menschliche Eingriffe und Kontrollen?" Ferner die christliche Einstellung zum Tod, zur Entwicklung und nicht zuletzt die Annahme der Tatsache, daß die Kirchen immer tiefgreifender in eine durch Naturwissenschaften und Technologie geprägte Weltgesellschaft hineingezogen sind samt dem erforderlichen Dialog mit der Naturwissenschaft, besonders auf dem Gebiet der Kybernetik und Eugenik. Bei allen diesen Themen sollte man sich auf diejenigen konzentrieren, die unmittelbar die Verantwortlichkeit des Menschen für die Zukunft der Erde und der Menschheit betreffen, also genau jene Fragen, die auch die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* angeschnitten hat, allerdings immer noch unter dem Einfluß einer merkwürdigen moraltheologischen Sicherheit, die mehr auf antiken Prinzipien als auf Tatsachenanalysen beruht. Beide Dokumente, der erste bahnbrechende Versuch von Faith and Order, der weitere in der gewählten Richtung zur Folge hat, wie die Konzilskonstitution, die schließlich auch nur ein Versuch ist, sind geistige Experimente des Aufbruchs in einer Epoche des Überganges. Von beiden Seiten sind die Weichen so gestellt, daß die notwendige Zusammenarbeit gesichert ist. Insofern sind sie von epochaler Bedeutung.

Wohin steuert die griechisch-orthodoxe Kirche?

Der Erzbischof von Athen und Primas von ganz Griechenland, Hieronymos Kotsonis, gab Anfang November 1967 ein umfassendes Reformprogramm für die griechische Kirche bekannt („Ekklesia", 1. 11. 67 u. 15. 11. 67), in dem er sich vor allem um eine Anpassung der griechischen Kirche im Sinne einer inneren Erneuerung, einer sozialen Reform und intensiveren Zusammenarbeit mit den übrigen orthodoxen Schwesterkirchen bemüht.

Die geplante Neuordnung, die in der westlichen Presse — wohl auf Grund der undurchsichtigen Verhältnisse in Griechenland — kaum erwähnt wurde, soll sich in Etappen und über einen Zeitraum von zehn Jahren vollziehen. Sie sieht eine neue Einteilung der Diözesen vor, welche der veränderten geographischen und soziologischen Lage Rechnung trägt. Die Zahl von 79 Diözesen, oft durch Abwanderung in die Städte entvölkert und dadurch zu groß geworden, wird auf 40 begrenzt. Die Diözesen sollen ca. 200 000 Gläubige zählen, während die riesige Erzdiözese Athen in mehrere Bezirke unterteilt wird. Parallel dazu sollen gemäß einem umfangreichen pastoralen Programm die für die Landpfarreien und die Arbeiterklasse bestimmten Priester eine Spezialausbildung erhalten.

Förderung des Klerus

Ein zweiter Programmpunkt ist die allgemeine Förderung des Klerus. Die hier anstehenden Probleme sind besonders drängend. Von etwa 8000 Klerikern der griechischen Kirche haben nur 300 eine abgeschlossene Hochschulausbildung. 1800 sind nur im Seminar ausgebildet worden, haben also die mittlere Reife. Die restlichen 6000 Priester weisen nur die allgemeine Pflichtschulbildung aus. Die Priesterkandidaten müssen also moderner ausgebildet, die bereits geweihten Priester immer wieder neu weitergebildet werden. Vor allem ist der Mangel an qualifizierten Klerikern für die Intellektuellen- und Arbeiterseelsorge zu beheben. Die Bischöfe sollen ärmer und anspruchsloser leben, die erschreckende Ungleichheit in der Besoldung der Kleriker, vor allem bei den sog. Stolgebühren, soll beseitigt werden. Die Berufswahl dürfe nicht von den materiellen Einkünften abhängen. Als erstes Zeichen der Sorge für den Klerus verfügte Hieronymos, daß alle Einkünfte des Erzbischofs außer dem Monatsgehalt ab September 1967 einem Krankenhaus für Geistliche zufließen sollen. Vom 1. Juni bis 31. August 1967 sollen diese Einkünfte den Erdbebengeschädigten zugute kommen.

Hieronymos will die Kluft zwischen einem oft anachronistischen und verachteten Klerus und der intellektuellen Jugend überbrücken, eine Kluft, die auch in der Kirche noch nicht überwunden ist; denn viele Theologen mit abgeschlossener Ausbildung lassen sich nicht zum Priester weihen, obwohl Kirchen, vor allem in ländlichen und entlegenen Gegenden, aus Mangel an Priestern geschlossen werden müssen.

Ein dritter Schwerpunkt ist die stärkere Aktivierung des Laien, der enger mit dem kirchlichen Leben verbunden sein und verantwortlich daran teilhaben soll. So ist für die Ernennung der Metropoliten die vorherige eingehende Konsultierung der Laien vorgesehen. Damit will man zu der in der alten Kirche gepflegten Praxis der Wahl zurückkehren. So sollen die Kandidaten für das Bischofsamt jeder vakanten Diözese erst vorgestellt und dann von den Gläubigen, vom Ortsklerus sowie von der vom Heiligen Synod gesandten Bischofskommission gemeinsam gewählt werden. An der Wahl des Erzbischofs von Athen können nun alle residierenden Bischöfe teilnehmen. Damit will man den Intrigen und dem Feilschen um Bischofssitze ein Ende setzen. Die Bischofssynode soll in Zukunft weniger zentralistisch arbeiten. Zweimal im Jahr wird sie zur Beratung eines sorgfältig ausgearbeiteten Programms zusammentreten. Alle Bischöfe können an den Arbeiten teilnehmen, auch Priester, Diakone und Laien, letztere jedoch ohne Stimmrecht.

Schließlich soll die tätige Nächstenliebe stärker zum Zuge kommen; die Kirche soll der Gesellschaft wirklich dienen. So ist eine Kampagne für den sozialen Dienst vorgesehen. Jede größere Pfarrei soll ihre „Caritas" und ihre „Diakonissinnen" haben. Geeignete Priester sollen für die Arbeit in den Sozialhilfeorganisationen speziell ausgebildet werden; die Tätigkeit der Klöster soll sich auch im kulturell-wirtschaftlichen Bereich fördernd auswirken. Erzbischof Hieronymos hat bereits mit der Verwirklichung begonnen: die wenigen neuernannten Bischöfe gehören der Zoe-Bewegung an und sind aufgeschlossene Persönlichkeiten. Priester werden von ihm in die Dörfer geschickt, um verwaiste Pfarreien zu besetzen.

Kirche und Regierung

Desgleichen hofft der Erzbischof, die griechische Kirche werde in den kommenden acht bis zehn Jahren ihre finanziellen und wirtschaftlichen Verhältnisse so weit ordnen können, daß sie dann von der Besoldung durch die Regierung unabhängig sein wird. „Denn die Kraft der Kirche muß sich auf die Frömmigkeit und Liebe des Volkes stützen; hat sie aber beide, so bedarf sie keiner anderen Stütze" („Akropolis", 18. 5. 67). In einem Interview mit dem Südwestfunk (vgl. „Orientierung", 15. 9. 67) erklärte Kotsonis, die Ablehnung der Besoldung des Klerus durch die Regierung sei eine Frage der „Anständigkeit der Kirche". Im gleichen Interview betonte er, daß es von seiten der Regierung keine „Säkularisierungsgelüste" gebe, sondern wenigstens die mit ihm in Kontakt stehenden Minister „sehr kirchlich gesinnt" seien. Zum Vorwurf, „Handlanger der Militärdiktatur" zu sein, erklärte der Erzbischof, es gebe keinen Grund, „den Heros der Kirche gegen die neue Regierung" abzugeben. In Meinungsverschiedenheiten zwischen Kirche und Regierung habe er seine Meinung frei geäußert und auch durchgesetzt.

Inwieweit sich hier eine Tendenz zur allmählichen Loslösung vom Staat abzeichnet, muß vorerst noch dahingestellt bleiben. Es dürfte kaum anzunehmen sein, daß die Regierung einer völligen Trennung von Kirche und Staat zustimmen wird. Eher dürfte sie gegenwärtig dahin tendieren, die Kirche als Instrument für ihre Zwecke einzusetzen. Daß hier ein Konflikt droht, zeigt die Tatsache, daß der hochangesehene Erzbischof von Saloniki, Metropolit Panteleimon, Anfang Januar 1968 unter Hausarrest gestellt wurde, da er sich geweigert hatte, die traditionelle Neujahrsmesse in Anwesenheit von Vertretern der Militärregierung zu feiern. Die dem Erzbischof unterstellten Priester hatten sich seiner Weigerung angeschlossen. Diese Gewaltmaßnahme wurde von Erzbischof Hieronymos und vom Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel verurteilt. Beide haben sich mit dem Erz-

bischof Panteleimon solidarisch erklärt. So wird man Hieronymos wohl kaum, wie es in westlichen Presseberichten geschah, als „Handlanger der Militärdiktatur" bezeichnen können. Eher dürfte er um einen von der griechischen Tradition her notwendigen Ausgleich zwischen Militärregierung und Kirche bemüht sein. O. Clément, ein in ökumenischen Kreisen bekannter orthodoxer Publizist („Informations Catholiques Internationales", 1. 12. 67), stellt fest, Hieronymos habe sich auf seiner Reise in den Norden des Landes im Spätsommer 1967 klar mit der Regierung solidarisch erklärt und der Armee gedankt, daß sie Griechenland „vor der Katastrophe bewahrt" habe. Derselbe Autor hatte anderseits in seinem Artikel „Die Kirche Griechenlands im Sturm" („Réforme", 27. 5. 67) die von der Armee vorgenommenen Verhaftungen als eine im Grunde vorbeugende Verteidigungsmaßnahme hingestellt, die erfolgte, um das Land vor Kommunismus und Bürgerkrieg zu retten, und die auch auf dem Hintergrund der Revolutionen von 1944/45 und 1947/49 sowie der unbestreitbaren „Existenz eines populären Antikommunismus" gesehen werden müsse. Während er in seinem ersten Artikel („Réforme", a. a. O.) den Erzbischof als eine außerordentliche Persönlichkeit beurteilt, auch wenn er meint, eine „Neigung" zur „Illusion" einer „hellenisch-christlichen Kultur" festzustellen, so behauptet er in seinem späteren Beitrag („Informations Catholiques Internationales", a. a. O.) eine starke Annäherung des Erzbischofs an das Militärregime. Man wird jedoch auf dem Hintergrund der letzten Ereignisse nicht ohne weiteres dem Urteil zustimmen, daß die Kirche in Griechenland ein wenig die gleiche Rolle zu spielen scheine wie die Partei in autoritären Staaten. Immerhin erklärte der Erzbischof doch in seiner Inthronisationsansprache: „Alle Menschen, ohne Unterschied von Geschlecht, Rasse, Nationalität, Klasse oder religiöser, philosophischer, politischer und sozialer Überzeugung sind unsere Brüder... Die Gewissensfreiheit sowie die politische und soziale Freiheit des Einzelnen gehören zum Wesen der menschlichen Persönlichkeit", die „unverletzlich" ist („Akropolis", 18. 5. 67). Daß diese Sätze nicht aus voller Überzeugung gesprochen sind, wird man nicht annehmen dürfen, daß sie aber nicht im Gegensatz zum autoritären Regime stehen *müssen,* dürfte einleuchten.

In seiner Einleitung zu seinem Reformprogramm schreibt Hieronymos („Ekklesia", 15. 10. 67): „Das Fundament unserer Nation ist die Kirche", „die kirchliche Erneuerung wird unser nationales Gebäude festigen", „der christliche Glaube hat den Hellenismus zu voller Entfaltung gebracht und ihn in der Form der griechisch-christlichen Kultur zu einem Gemeingut der Menschheit gemacht".

Hierarchie und Volk

Clément sieht auch darin ein Zusammengehen des Erzbischofs mit dem Regime, zumindest insofern, als er sich damit die von ihr vertretene Ideologie der „hellenisch-christlichen Kultur" zu eigen gemacht habe. Auch dieses „Zusammengehen" zwingt jedoch nicht notwendig zur Annahme einer Unterwürfigkeit des Erzbischofs gegenüber dem Regime. Gerade durch die Flucht des Königs nach Rom dürfte die Position des ersteren sehr schwierig und noch undurchschaubarer geworden sein, da er einerseits dem Königshaus sehr nahesteht und ein persönlicher Freund des Königs ist, andererseits aber auch mit der Militärregierung leben muß.

Angesichts des Reformprogrammes selbst stellt O. Clément die Frage: „Wer wird diese Reform leiten, und in welchem Geist wird sie durchgeführt werden?" Kenner der griechischen Kirche, so führt er aus, befürchten, bei dieser Reform sei die Reaktion des gläubigen, oft blind handelnden Volkes nicht berücksichtigt worden. Weder der Erzbischof noch die intellektuelle Elite in den Laienbewegungen würden das Volk genügend kennen. Der Erzbischof lebe noch zu sehr im Milieu des Königshofes, das mehr spiritualistisch als orthodox sei. Gerade der soziale Charakter der vorgesehenen Reformen sei insofern eine „Gefahr", als er tief in die traditionellen Formen der orthodoxen Religiosität einschneide und deren Kern, den patristischen Geist, das liturgische und mystische Leben, anzutasten scheine. Die Tatsache, daß Hieronymos „dem orthodoxen Mönchstum in seinem ‚Plan' eine nur soziale Ausrichtung gibt, während doch die letzte Intentionalität der griechischen Kirche stets charismatisch und kontemplativ gewesen ist, läßt eine gefährliche Akzentverschiebung erkennen" (ebd.). Eine einseitig „okzidental" orientierte „Reform" würde auf den heftigen Widerstand eines großen Teiles des gläubigen Volkes stoßen und die Gefahr einer Spaltung heraufbeschwören. Vor allem die „Altgläubigen", die noch dem alten Julianischen Kalender anhängen, rund anderthalb Millionen, seien bereit, jede „Erneuerung" der Kirche zunichte zu machen. Andere Gruppen, vor allem die Athos-Klöster, reagierten sehr empfindlich auf alles, was die Integrität des Ritus und Glaubens zu bedrohen scheine. Bereits die Annäherung an die ökumenische Haltung des Patriarchen Athenagoras habe in diesen Kreisen Unruhe ausgelöst. In der Zeitschrift „Typos", dem Organ des traditionellen Flügels der griechischen Kirche, warnte einer der angesehensten Wortführer des Athos-Mönchtums, Theoklitos, vor unionistischen Tendenzen.

Dem steht entgegen, was Hieronymos in seiner Inthronisierungsansprache, die bereits die wesentlichen Punkte seines Reformprogramms vorwegnahm, ausführte, daß er unter Anpassung an die Zeit nicht eine Minderung der Bedeutung der „Heiligen Überlieferung und der Väterweisheit" verstehe, sondern deren „Verbindung mit dem gegenwärtigen Leben": Das heutige Kerygma müsse allen eine Antwort geben, den jungen Menschen, den Arbeitslosen, den Wissenschaftlern, Arbeitern, Handwerkern und Bauern wie den Kranken und Krüppeln („Akropolis", a. a. O.). Damit aber gibt der Erzbischof zu erkennen, daß er sich der tiefen kirchen- und kulturgeschichtlichen Wurzeln der griechischen Religiosität durchaus bewußt ist. In seinem Bemühen um Erneuerung des Mönchstums ist wohl doch das Bemühen vorherrschend, dieses zu heben, damit „unsere heiligen Klöster aufhören, fast nur noch archäologische und historische Denkmäler zu sein und Stätten des Tourismus, sondern damit sie erneut Zentren geistlichen Gespräches und geistlicher Erneuerung werden" („Ekklesia", 1. 6. 67). Eine andere Frage ist es allerdings, inwieweit er in der eigentlichen Tendenz seiner Bestrebungen richtig verstanden wird. Clément meint, Griechenland werde heute in seiner Tiefe von einem Säkularisierungsprozeß erschüttert, vor dem die Kirche in den „Mythos" von der „griechisch-christlichen Kultur" fliehe. Die griechische Kirche sei in der Geschichte stets die Kirche der Verfolgten gewesen. Heute drohe sie, die Kirche einer Partei, der Verfolger, zu werden. Darin liege die Gefahr einer antiklerikalen Entladung des Volkes.

Die Kirchen, das kommunistische China und die Vereinten Nationen

Als am 29. November 1967 die UN-Vollversammlung zum achtzehntenmal die Aufnahme der Volksrepublik China in die Vereinten Nationen ablehnte, nahm man nur wenig Notiz von dieser Entscheidung. Wahrscheinlich hat sich die Welt schon zu sehr an diese jährliche Ablehnung gewöhnt, man hatte kein anderes Ergebnis erwartet. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die Abstimmung einhelliges Lob findet, ganz im Gegenteil verstärken sich außerhalb der UN die Bemühungen verschiedenster Gruppen und Institutionen um eine Beendigung der bisherigen Isolierung Chinas.

Daß sich allerdings christliche Kreise in der letzten Zeit besonders aktiv in dieser Richtung engagierten, hätten viele vor einigen Jahren noch für unmöglich gehalten, ja selbst heute erscheint manchem dieser Schritt noch als verfehlt und ungeheuerlich.

Die im Oktober 1967 vom Dritten Weltkongreß für das Laienapostolat geforderte Anerkennung der Volksrepublik China und deren Aufnahme in die UN konnte aber kaum überraschen, man griff damit im Grunde nur auf länger zurückliegende Initiativen des Papstes zurück, der in seinem Friedensappell vor der UN-Vollversammlung am 4. Oktober 1965 (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 650) erstmals eine Neubesinnung und Neubestimmung der Weltorganisation proklamierte: „Ihre Berufung ist es, nicht nur einige, sondern alle Völker zu verbrüdern. Ein schwieriges Unterfangen? Ganz sicher. Das ist aber Ihr Unterfangen, Ihr edles Unterfangen... Wirkt dahin, daß jene, die sich von Euch abgewendet haben, zurückkehren. Überlegt, wie jene, die ihm noch nicht angehören, in Ehre und mit Loyalität zu Eurem Pakt der Brüderlichkeit gerufen werden können. Macht, daß die noch Außenstehenden das gemeinsame Vertrauen wünschen und verdienen, und seid dann edelmütig, es ihnen zu gewähren."

Beachtung der politischen Realitäten

Begreiflicherweise löste damals dieser Aufruf — je nach Standpunkt der Kommentatoren — die unterschiedlichsten Reaktionen aus. Zwar war kein Staat vom Papst namentlich erwähnt worden, doch konnte kaum ein Zweifel bestehen, daß mit „jenen, die sich abgewendet haben", Indonesien gemeint war, das am 7. Januar 1965 wegen Malaysia seinen Austritt erklärt hatte (und nun seit 1966 wieder mitarbeitet), und daß der Hinweis auf „jene, die ihm noch nicht angehören", auch auf die Nichtmitgliedschaft Pekings gezielt war.

Während der amerikanische Senator J. William Fulbright seine Hoffnung zum Ausdruck brachte, „daß Amerika China gegenüber jene Großmut an den Tag legen wird, die einer großen Nation gut zu Gesicht steht, und daß die USA den Rat von Papst Paul VI. befolgen werden" (J. W. Fulbright: Die Arroganz der Macht, Hamburg 1967, S. 167), sprachen Nationalchinesen und deren amerikanische Partner damals von einer Fehlinterpretation der Ausführungen des Papstes. Da sie diese Behauptung aber anscheinend nicht an Hand des Textes beweisen konnten, griffen sie wiederholt auf „das offizielle Organ des Vatikans", den „Osservatore Romano", zurück, der in einem Leitartikel unter der Überschrift „Die Kirche und die universale Gemeinschaft der Staaten" am 18. Oktober 1965 betont hatte, es gebe Leute, die diesen Worten des Papstes „eine präzise politische Absicht" beigemessen hätten, die wirkliche Universalität bedeute aber nicht die arithmetische Summe der Nationen; sie setze aber die Konvergenz eines jeden über wirksame Anerkennung von und Respekt vor dem Naturgesetz, dem Fundament der Vereinten Nationen, voraus (vgl. „Free China Review", August 1966, S. 15, und „National Review", 31. 5. 66, S. 520). Diese Argumentation, eingebaut in größere Artikel beider Zeitschriften gegen die Aufnahme Pekings und gegen eine neue China-Politik der USA, konnte angesichts verschiedener weiterer Bemühungen des Papstes aber schon bald nicht mehr ausreichen, um seine Stellungnahme abzuschwächen.

Was Papst Paul VI. meinte, als er in seiner Weihnachtsansprache 1965 davon sprach, man müsse „vergeben können und eine neue Geschichte anfangen, in der die Beziehungen unter den Menschen nicht beherrscht werden von Macht und Gewalt und nicht vom wirtschaftlichen Vorteil oder vom Stand der zivilen Entwicklung, sondern von einem höheren Begriff der Gleichheit und Solidarität", machte er mit seinem Telegramm vom Silvestertag 1965 „an den Präsidenten der Volksrepublik China, Mao Tse-tung", deutlich, in dem er diesen zur Mithilfe bei einer gerechten Lösung des Vietnam-Konfliktes aufforderte: „Das Prestige, das China heute genießt, zieht zu Recht die Aufmerksamkeit der Welt auf sich. Eine Intervention Ihrerseits würde Sie in den Augen der Menschheit ehren ... (und so) bitten wir Sie, diesen Aufruf zusammen mit unseren besten Wünschen anzunehmen, die wir vor Gott an der Schwelle des neuen Jahres für das chinesische Volk aussprechen."

Ein denkwürdiger Appell

Natürlich können die Gegner dieses Vorstoßes, denen bei der Erwähnung von „Prestige" und „Aufmerksamkeit der Welt" im Zusammenhang mit China nicht wohl zumute war, darauf verweisen, daß der Appell unbeantwortet blieb und sich in Vietnam nichts geändert hat. Allerdings hatte wohl auch kaum jemand ernsthaft eine sofortige Reaktion oder gar Annäherung erwartet. Dafür bestehen zu viele ideologische Barrieren, die sich in nunmehr achtzehn Jahren angehäuft haben. Wichtig aber scheint doch zu sein, daß der Papst dennoch ein Zeichen des guten Willens setzte, daß er die Isolierung und Nichtbeachtung durchbrach und so vielleicht den Beginn eines langwierigen Prozesses des Umdenkens einleitete.

Seine Ansprache vom 6. Januar 1967 in St. Peter unterstrich noch einmal diese Bemühungen, alles zu tun, um die aufgerichteten Trennmauern zu durchbrechen. Ging der Papst doch so weit, gerade in einer Zeit, da erschreckende Schilderungen über Auswüchse der „Großen Proletarischen Kulturrevolution" die Zeitungen füllten und selbst ehemalige Befürworter einer Anerkennung Rotchinas Peking die Unterstützung versagten, von Verständnis für „den Umbruch der gegenwärtigen geschichtlichen Phase seiner Entwicklung von den alten und statischen traditionellen Formen seiner Kultur zu den unausweichlichen neuen, die aus den industriellen und sozialen Strukturen des modernen Lebens hervorgehen", zu sprechen und erneut Kontakte „mit denen, die dem heutigen chinesischen Leben auf dem Festland vorstehen", vorzuschlagen; Kontakte, „wie wir sie mit jenem Teil des chinesischen Volkes, mit dem wir freundschaftliche Be-

ziehungen unterhalten, haben" (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 60).
Damit war auch Nationalchina, d. h. die Republik China auf der Insel Taiwan (Formosa) unter Tschiang Kai-schek angesprochen, mit dem der Heilige Stuhl seit langem diplomatische Beziehungen unterhält, die gerade am 24. Dezember 1966 von Rom durch eine Erhebung der Apostolischen Internuntiatur zu einer Apostolischen Nuntiatur aufgewertet worden waren. Daß es aber gerade Nationalchina ist, das jegliche Verbindung und Kontaktaufnahme zur Volksrepublik China anprangert und zu verhindern sucht und außerdem für sich das Recht in Anspruch nimmt, in der UN das gesamte chinesische Volk zu vertreten, machte die Ansprache des Papstes noch bezeichnender. Der Papst steht innerhalb der christlichen Kirchen keineswegs allein.
Bereits am 21. November 1958 äußerte sich die 5. „World Order Study Conference" des „Nationalrates der Kirchen" in Ohio — ebenso wie kurz darauf der „Rat für christlich-soziale Aktion" der „United Church of Christ" — positiv zu einer Anerkennung Pekings. Fast gleichzeitig mit den ersten Äußerungen des Papstes in dieser Beziehung veröffentlichten die Quäker Vorschläge für eine neue China-Politik (A New China Policy — Some Quaker Proposals, New Haven 1965), und auch die unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen tagende Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft sprach sich im Juli 1966 für eine UN-Aufnahme der Volksrepublik China aus.
Fast parallel dazu bemühten sich besonders in den USA verschiedene Gruppen um diese neue Politik, so die Organisation „Americans for Reappraisal of Far Eastern Policy" (ARFEP) und eine Reihe von Professoren während der Senats-Hearings über China im März 1966. Was hier an Entkrampfung, Beseitigung von Emotionen und Hinwendung zur Sachlichkeit geleistet wurde, führte allerdings noch nicht zu greifbaren Ergebnissen. Energischer Gegner dieser neuen Strömungen ist — was man teilweise gut verstehen kann — die nationalchinesische Regierung auf Formosa, geht es doch um ihren Sitz, ihr Prestige, vielleicht ihr Fortbestehen. Es dürfte schwer sein, einen für alle Betroffenen erträglichen Ausweg aus dieser Sackgasse zu finden. Eine Reorganisation der UN aber, die heute offensichtlich an vielem krankt, wird deshalb nicht nur von Peking gefordert, sondern von der Mehrzahl der Mitglieder, da man so eventuell auch das China-Problem besser lösen könnte.

Politische Hintergründe

Dabei war die Frage der Repräsentation der Volksrepublik China bereits im Jahre 1949 — kurz nach der Machtübernahme der Kommunisten und noch vor Niederlassung der fliehenden Tschiang-Kai-schek-Anhänger auf Formosa — vom damaligen Außenminister an die Vereinten Nationen herangetragen worden, die auch im Januar 1950 im Sicherheitsrat und Ende desselben Jahres in der Vollversammlung darüber berieten. Zum damaligen Zeitpunkt — zumindest bis Mitte 1950 — waren selbst die USA, die sich bis heute nicht zu einer Beendigung der Isolation Rotchinas durchringen konnten, aufgeschlossen für einen Wechsel in der Vertretung Chinas bei der UN, wie aus einer Veröffentlichung von J. F. Dulles eindeutig hervorgeht, der darin u. a. zum Ausdruck brachte, die kommunistische Regierung Chinas solle in die Vereinten Nationen aufgenommen werden, wenn sie die Fähigkeit beweise, „China ohne ernstlichen inneren Widerstand zu regieren". Daran schloß Dulles die Überlegung: „Kommunistische Regierungen beherrschen heute mehr als 30 Prozent der Weltbevölkerung. Vielleicht gefällt uns die Tatsache nicht; in der Tat, sie gefällt uns ganz und gar nicht. Aber wenn wir eine Welt-Organisation haben wollen, dann sollte sie repräsentativ für die Welt sein, wie sie nun einmal ist" (J. F. Dulles: War or Peace, New York 1950, S. 190/191).
Verschiedene Ereignisse oder Umstände führten schließlich dazu, daß diese Haltung sich änderte und die Anerkennung Pekings 1950 abgelehnt, von 1951 bis 1960 regelmäßig nicht auf die Tagesordnung der UN gesetzt und seither erfolglos diskutiert worden ist. Eng verbunden waren sie alle mit dem Geschehen in den USA, wo auch heute noch wegen des Einflusses und Einspruches der Amerikaner in der UN das Zentrum des Widerstandes gegen die Mitgliedschaft der Volksrepublik China zu suchen ist.
Erheblichen Einfluß auf die Entwicklung der Beziehungen zum kommunistischen China — in Form einer Bremse — übte die fast vier Jahre währende antikommunistische Propaganda und Verdächtigungskampagne von Joseph McCarthy, dem ehemaligen Senator von Wisconsin, aus.
Glaubt man den Ausführungen von Richard Rovere in seinem Buch „Senator Joe McCarthy" (New York, Harcourt 1959, S. 122 ff.) über den Ursprung und die Zielsetzungen der Kampagne des katholischen Senators, so waren kirchliche Kreise daran nicht unbeteiligt. Die Mentalität, die sie möglich machte und begleitete — sie war angesichts der Christenverfolgungen in den kommunistischen Staaten und besonders in Rotchina verständlich — und der auch Vertreter der Hierarchie anhingen, hat die rein abwehrende Haltung gegenüber Rotchina wesentlich mitgeprägt.
Ein weiterer Grund für die ablehnende Stellung gegenüber Festland-China lieferte der Korea-Krieg, ja selbst heute klammern sich viele Peking-Gegner an diese blutige Auseinandersetzung. Es wird zwar noch einige Zeit dauern, bis alle Hintergründe und diplomatischen Bemühungen dieses Konfliktes offengelegt werden, aber heute läßt sich doch schon mit ziemlicher Sicherheit sagen, daß die im Januar 1951 von den UN ausgesprochene Verurteilung Chinas als „Aggressor" im Korea-Krieg fragwürdig war und bestimmt im Jahre 1967 nicht mehr aufrechterhalten werden kann (vgl. K. M. Panikkar: Botschafter in beiden China, Frankfurt 1956, S. 124 ff.). Hinter dem nordkoreanischen Angriff auf Südkorea vom Juni 1950 stand sicher die Sowjetunion, doch wurde nicht sie als Aggressor verurteilt, sondern Nordkorea und später die Volksrepublik China, als diese bei ständigem Näherrücken der unter amerikanischem Oberbefehl stehenden, aus 16 Nationen stammenden UN-Streitmacht gegen die chinesischen Grenzen den Nordkoreanern zu Hilfe eilte.

Nationalchinesische Befürchtungen

Daß Nationalchina mit Hilfe einer eifrigen China-Lobby ständig bemüht ist, seine Position zu behaupten und Anhänger dafür zu werben, ist eigentlich normal, die Methode jedoch, z. B. alle Professoren, die eine Überprüfung der amerikanischen China-Politik empfehlen, als „sogenannte China-Experten" von vornherein zu disqualifizieren und als Kommunistenfreunde zu verdächtigen,

behindert aber gewiß auch die notwendig sachliche Auseinandersetzung und birgt die Gefahr in sich, daß nun die Gegenseite alle Behauptungen Formosas als pure Propaganda bezeichnen kann.
Ausdruck für die Befürchtung eines Teiles der Bevölkerung Formosas war ein „Offener Brief an das amerikanische Volk" vom 15. Mai 1966 (vgl. „Free China Review", Juni 1966, und „Freies Asien" vom 26. 9. 66), unterzeichnet von mehr als 1600 Professoren, darunter neben ausländischen Fakultätsmitgliedern der katholischen Fu-Jen-Universität auch deren Präsident, Erzbischof Paul Yü Pin.
Darin wurde zwar festgestellt, „daß das Pekinger Regime das chinesische Volk haßt", daß amerikanische Professoren „Friedenskrämer" sind, und ihr Vorschlag einer „Eindämmung ohne Isolierung" ein Widerspruch in sich selbst ist, ja daß man das Regime „wirkungsvoll isolieren" müsse und das Handelsembargo nicht aufheben dürfe, da dies „einer Auffüllung der Nahrungsmittelvorräte des Feindes gleich" käme. Es wurde auch feierlich erklärt, daß sie „niemals die USA in einen Krieg mit den chinesischen Kommunisten verwickelt sehen möchten". Sie distanzierten sich aber nicht von dem erklärten Ziel Formosas, nämlich einem „Angriff auf das Festland", dem „einzigen Weg, um den Ursprung der Geißel zu beseitigen" („Free China Review", August-Nummer 1966).

Ein Interview des Erzbischofs Yü Pin

In einem Gespräch mit Pater Mario von Galli (vgl. „Ruhr-Wort", Jhg. 6/24) beklagte sich Erzbischof Yü Pin über die westliche Politik und das westliche Christentum, die er nicht verstehen könne. Er fügte hinzu, das Rad der Geschichte könne man nicht zurückdrehen, und sagte zu den Aufgaben der Kirche im Hinblick auf China, „nicht sich machtpolitisch vor den Chinesen zu schützen, wie das bis in vatikanische Kreise beobachtet wird, ist ihre Mission, sondern die Ansatzpunkte Chinas für das Christentum genauestens zu studieren und mit Kühnheit ihre Entwicklung auch auf neuen Wegen zu versuchen".
Wohl niemand wird bestreiten können, daß auf Formosa in dieser Hinsicht wertvolle und für die Zukunft der Kirche Chinas notwendige Arbeit geleistet wird. Ob in der caritativen oder Bildungsarbeit, in der Publizistik oder theologischen Forschung, überall arbeitet man auf Formosa mit Energie und neuen Ideen an einem in chinesischer Kultur verankerten Christentum. Hier versucht man das zu verwirklichen, was auf dem Festland begonnen, dann jedoch durch den kommunistischen Vormarsch teilweise mit Brutalität gestoppt wurde. Aus dieser Erfahrung heraus, aus dem Erleben des Zusammenbruchs mühsamer Arbeit und dem Ende jeglicher missionarischer und fast aller religiöser Betätigung sowie aus der Furcht, auch der inzwischen auf Formosa gelegte Neubeginn könne bei einem Ende der Isolierung Pekings oder gar einer Aufgabe Formosas durch die Amerikaner wiederum umsonst gewesen sein, ist das Unbehagen eines Teiles der christlichen Bevölkerung über die Schritte des Papstes in Richtung Peking natürlich zu verstehen. Kann diese aus der Angst herrührende Haltung aber die Gefahren einer andauernden Isolierung beseitigen?

Gestärktes chinesisches Selbstbewußtsein

Peking und seine Verbündeten fordern „die Wiederherstellung der legitimen Rechte Chinas in den Vereinten Nationen", die Gegner dieser Aufwertung greifen auf alte Begründungen zurück und versuchen mit Hinweisen auf Pekings Anspruch auf „die Führungsrolle in der Weltrevolution", auf Einmischungen und Niederlagen außerhalb sowie die Vorgänge innerhalb Chinas diese Anträge zunichte zu machen. Zugleich läßt sich eine zunehmende Selbstisolierung Chinas feststellen, in der viele Beobachter eine „dem chinesischen Weltbild gemäße traditionelle Position" („Neue Zürcher Zeitung", 21. 10. 68) zu erkennen glauben. Wahrscheinlich muß man hierbei aber doch Ursache und Wirkung unterscheiden, da manche Begründung für die heute feststellbare Ansicht Chinas, man sei „die Bastion des sozialen Fortschritts und der Zivilisation, die wieder einmal von den ‚Barbaren' gefährdet ist" (ebd.), in der seit 1949 von außen auferlegten Isolierung gefunden werden kann. Inzwischen verweist Peking mit Stolz darauf, daß man auch ohne UN und ihre nützlichen Unterorganisationen, trotz strengen Handelsembargos der USA und vieler ihrer Verbündeten, trotz des Rückzugs sowjetischer Techniker und Beendigung wirtschaftlicher Hilfe aus Moskau das Land aufgebaut, Ansehen oder zumindest Beachtung gefunden und eigene Kernwaffen entwickelt hat. „Die gegenwärtige Situation, in der die Vereinigten Staaten die Mehrheit in den Vereinten Nationen kontrollieren und große Teile der Welt beherrschen", so lautet das rotchinesische Urteil bereits 1958, „ist eine vorübergehende Lage, die sich eines Tages ändern wird. Chinas Lage als armes Land, das seiner Rechte im internationalen Leben beraubt ist, wird sich ebenfalls wandeln. Ein armes Land wird ein reiches Land sein, ein Land ohne Rechte wird zu einem Land werden, das von seinen Rechten Gebrauch machen kann" („Pekinger Volkszeitung", 27. 10. 58). Zielstrebig versucht China, die Zwangsisolierung zu überwinden und Gegenkräfte aufzubauen. Es wandte sich gegen ein „Monopol der Imperialisten und reaktionären Staaten" in Sportangelegenheiten und setzte deshalb den Olympischen Spielen die „Wettspiele der Neuaufstrebenden Kräfte" (GANEFO) gegenüber; es bettelt nicht mehr inständig um UN-Aufnahme, sondern wies bereits 1965 (nach dem Austritt Indonesiens) auf die Möglichkeiten einer stärkeren Gegen-UN hin, es boykottierte die Internationale Konferenz der Rotkreuzgesellschaften, lehnte Weizengeschenke zu Zeiten von Hungersnöten vom Roten Kreuz und den USA ab und fühlt sich natürlich weder an einen Atomsperrvertrag noch ein Teststop-Abkommen gebunden, es sagte Moskau den Kampf an und schafft sich Organisationen afro-asiatischer Gesinnungsgenossen oder Sympathisierender.
Hier liegt wohl die größte Gefahr. Der allmähliche „Übermut" Pekings steigert sich dadurch noch und kann zudem leicht wegen der Nichtbindung an irgendwelche Beschlüsse und Vereinbarungen sowie wegen der durch die Isolierung — ob auferlegt oder gewollt — bedingten Fehleinschätzung der Ziele, Beweggründe, Politik und Einstellungen der Außenwelt die Grenzen überschreiten und weltweite Katastrophen einleiten. Die von kirchlicher Seite geförderten Entspannungsversuche erscheinen dadurch auf einem sehr realpolitischen Hintergrund.

Nachkonziliare Dokumentation

Kardinal Bengsch über christliche Mündigkeit

Nachstehend veröffentlichen wir einen Hirtenbrief des Bischofs von Berlin, Alfred Kardinal Bengsch, der am zweiten Weihnachtsfeiertag in allen Kirchen Ost- und West-Berlins verlesen wurde. Thema des Briefes sind die nachkonziliare Entwicklung und ihre Auswirkungen auf das Glaubensbewußtsein. Das Schreiben mündet in die zwei Forderungen: innerkirchliche Diskussionen ja, aber keine Art von Klassenkampf; mündiger Glaube ja, aber nicht ohne Unterscheidung der Geister, die kirchliches Verhalten erst zu mündigem Glauben macht.

Nachdem ihr in euren Familien und euren Gemeinden das Fest der Geburt des Herrn gefeiert habt, möchte ich euch allen auch von mir aus die Gnade unseres Erlösers, seinen Frieden und seine Freude wünschen.

Zum Weihnachtsfest in diesem Jahr des Glaubens aber sollten wir uns alle im Bistum den Gebetswunsch aus der Liturgie des Festes zu eigen machen: Das Licht des menschgewordenen Wortes, durch den Glauben in unseren Herzen entzündet, strahle wider in unserem Leben.

Denn daß unser Glaube lebendig sei und unser Leben forme und sich so in der heutigen Welt bewähre — dies allein ist die erste und entscheidende Frage für die Kirche und den einzelnen Christen. Und in all den vielen Fragen, die uns sonst gestellt sind und uns manchmal bedrängen, ist diese erste immer mitgegeben.

Laßt uns deshalb nicht müde werden, solchen mündigen Glauben zu erbeten, ihn zu stärken und zu vertiefen.

Mit diesem Wunsch verbinde ich gern und von Herzen meinen Dank an die vielen von euch, die sich — auch unter Opfern — im Glauben bewährt, um Vertiefung und Weiterbildung bemüht und anderen geholfen haben.

In unserem Diasporabistum ist es wohl berechtigt, sich daran zu erinnern, daß die Kirche auch in der Vergangenheit nicht nur von der Treue, sondern auch von der Initiative und der reifen Selbständigkeit der Gläubigen mitgetragen wurde. Denn leider wird heute oft das Glaubensleben der Vergangenheit summarisch als traditionsgebundener Brauchtumskatholizismus abgetan. Solche Pauschalurteile sind nicht gerade ein Zeichen von Mündigkeit und auch nicht von der Fähigkeit, die heutige Situation und ihre Aufgaben zu beurteilen.

Innerkirchlicher Klassenkampf

Mündig im Glauben ist nach der Lehre der Apostel, wer nicht mehr „von jedem Wind einer Lehre im Trugspiel der Menschen geschaukelt und umhergetrieben wird", sondern zur Einheit des Glaubens und zum Maß der Fülle Christi gelangt (vgl. Eph. 4, 14). Es ist Irrtum oder Irreführung, wenn heute vielfach die Mündigkeit des Gläubigen als Ziel eines innerkirchlichen Klassenkampfes dargestellt wird. Nach dem Urteil der Heiligen Schrift ist eine solche Auffassung ebenso unmündig wie ein Klerikalismus, der das geistliche Amt und die geistliche Vollmacht als eine weltliche Herrscherstellung mißversteht. Beides verstellt den Weg zu Christus und seiner Fülle und deshalb auch zur Mündigkeit des Glaubens.

Ich bin überzeugt, daß wir die Fragen rechter Zusammenarbeit und notwendiger Verbesserungen in der Kirche nur lösen können, wenn wir gemeinsam und unbeirrt den Weg zum mündigen Glauben suchen. Laßt mich dazu zwei Hinweise geben:

Wir sind deshalb Christen, weil Gott uns gerufen hat. Denn mit seiner schöpferischen Liebe berief er uns in Christus zur Kindschaft. Und wir bleiben Christen, wenn wir ihn anrufen als den Vater unseres Herrn Jesus Christus. Dieser heilbringende „Dialog" ist der Grund christlichen Lebens. Und auch die Kirche ist, wie ihr Name in der Sprache des Neuen Testamentes bedeutet, die von Gott zusammengerufene Gemeinschaft, die ihm in gemeinsamer Danksagung antwortet (vgl. 1 Kor. 1, 1—9). Deshalb kann gläubiges Leben nicht bleiben und reif werden, wenn diese Antwort des Gebetes verstummt. Und die Kirche, selbst wenn sie noch eine glänzende Organisation wäre und an vielen Stellen sich nützlich engagierte, hätte ihr eigentliches Wesen verraten und auch ihre eigentliche Bedeutung für die Welt verloren, sobald sie nicht mehr mit Lob, Dank und vertrauensvoller Bitte sich ihrem Herrn zuwendet. Sie tut es stellvertretend für die ganze Menschheit. So dient sie am wirksamsten zum Heile der Welt, wenn sie im Gebet dem Lamm Gottes die Antwort der Braut gibt und dadurch die Menschheit mit Gott verbindet.

Wir suchen mit Recht heute auf allen Ebenen das Gespräch — fruchtbar aber und vor allem christlich wird es nur sein, wenn wir zugleich das Gespräch mit Gott suchen.

Wir üben oft viel Kritik; aber aufbauen wird sie nur, wenn wir unsere Maßstäbe und Ziele betend vor dem Angesicht Gottes prüfen. Wir müssen manche schwerwiegende Frage diskutieren, aber richtige und zugleich christliche Entscheidungen werden wir nur fällen, wenn wir auch das Bedrängende und Ungelöste in das Licht Gottes stellen und seinen Geist erflehen. Es wäre ein tödlicher Verlust, wenn die kirchlichen Gemeinschaften der Raum des Geredes wären, aber nicht mehr des Gebetes. Mündiger Glaube könnte darin nicht wachsen. Denn mündiger Glaube wächst nur dort, wo im Namen Christi gebetet wird, wo ein Christ sich einfügt in das Gebet des Hohenpriesters Christus, wo er sein Herz einübt in das Wort der Liebe und des Gehorsams, das Jesus zum Vater spricht und das Sinn und Ziel aller Werke Gottes ist.

Denken wir in diesem Jahr oft daran, daß die Feier der heiligen Eucharistie auch die vollkommenste Weise des Betens im Namen Christi ist. Und vergessen wir nicht, daß auch über dem gemeinsamen Beten jeder christlichen Familie die Verheißung des Herrn steht: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen."

Unterscheidung der Geister

Das Kennzeichen des reifen Glaubens ist das sichere Gespür dafür, was vom Geiste Gottes kommt und was gottesfeindlich ist. Der mündige Christ erkennt, ob ihn oder andere der Hauch des Geistes Gottes treibt oder die Ichsucht oder eine Zeitströmung. Er unterscheidet, was kirchlich ist und was unkirchlich, was wesentlich ist und was der Änderung unterworfen.

Diese Kraft der Unterscheidung ist aber, nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift, eine Gabe des Gottesgeistes, die wir erbeten müssen (vgl. 1 Kor. 12, 10).
Fachkenntnis, Forschung, Analyse sind Sache der natürlichen Begabung; und sie geringachten hieße den Schöpfer beleidigen. Aber was dies alles für das christliche Leben und die Gemeinschaft der Kirche bedeutet, kann der Mensch nur in der Kraft des Heiligen Geistes erkennen.
Der im Glauben Unmündige, so lehrt uns der Apostel Paulus, ist daran zu erkennen, daß er „nach dem Fleische" urteilt, das heißt: nach rein irdischen, nur diesseitigen Maßstäben, Leitbildern, Interessen. Aber so ist niemals zu erfassen, was von Gott kommt (vgl. 1 Kor. 2, 12—16).
Die Versuchung zum rein menschlichen, also christlich unzureichenden Urteil ist heute größer als je zuvor. Denn jede Meinung kann mit den heutigen Nachrichtenmitteln fast auf der ganzen Welt allgegenwärtig sein, und für jede gibt es ein reiches Angebot an Argumenten. Daher braucht der Glaube heute lebensnotwendig die Gabe der Unterscheidung. Und es ist — christlich beurteilt — naiv, zu meinen, die Hinweise der Heiligen Schrift seien überholt, daß der Satan sich in der Gestalt eines Lichtengels zeigen kann, die Werke Christi dagegen auf den bösen Geist zurückgeführt werden (vgl. 2 Kor. 11, 13; Mark. 3, 22).
Man kann durchaus als wahre Erfüllung des Christentums schildern, was dem Geiste Christi widerstreitet. Man kann als Intention des Konzils hinstellen, was die Kirche zerstört. Umgekehrt kann man das wahrhaft Kirchliche als schädlich darstellen, aber auch leicht jedes eigene Konzept mit dem Glanz der Unfehlbarkeit umgeben.
Dennoch ist der mündige Glaube diesem verwirrenden Angebot nicht hilflos ausgeliefert; er kennt das Unterscheidungszeichen des Christlichen: das Kreuz unseres Herrn. Wo in einer Lehre, einem Programm, einer Aktion das Kreuz Christi fehlt, ist sie nicht christlich.
Und die Mündigkeit im Glauben kann daran gemessen werden, wie einer das Kreuz Christi versteht und sein Kreuz dem Herrn nachträgt.
Mündigkeit im Glauben kann aber niemals erreicht werden, wenn wir nicht zuerst im eigenen Herzen die Unterscheidung des Christlichen üben und erkennen, was vom Geiste Gottes kommt und was vom bösen Geiste. Wir müssen lernen, unsere Abhängigkeit von Idolen, unsere Selbsttäuschung und die Rechtfertigung der eigenen Trägheit und Bequemlichkeit zu durchschauen. Zum mündigen Glauben gehört ein mündiges Gewissen. Das aber ist kein selbstfabriziertes Ethos, sondern feines Empfinden für den Willen Gottes (vgl. Phil. 1, 9—10). Christliche Reife bedeutet, wie die Heilige Schrift sagt, „gegenüber dem Guten weise, gegenüber dem Schlechten aber einfältig" sein (Röm. 16, 19).
Ich bin überzeugt, daß auch heute der häufige Empfang des Bußsakramentes eine Hilfe dazu ist und reiche Gnade schenkt. Zum mindesten betrügt sich und andere, wer dieses Sakrament geringachtet und zugleich keine andere Form der Buße in seinem Leben übt.
Die Unterscheidung des Christlichen, die Erkenntnis des Willens Gottes für das eigene Leben und die Entscheidung zu dem gottgewollten Weg ist auch der Sinn der Exerzitien. Deshalb können auch sie nach wie vor eine große Hilfe zum Mündigwerden im Glauben sein.
Ihr seht gewiß auch aus der eigenen Lebenserfahrung, daß es bei dem Gebet und dem Bemühen um den mündigen Glauben nicht um irgendein Anliegen geht, sondern um das Fundament des christlichen Lebens und der kirchlichen Gemeinschaft in der heutigen Zeit, um eine große Aufgabe, die uns allen, Priestern und Gläubigen, gestellt ist.
Ich bin überzeugt, daß unser gemeinsames Mühen schon seinen Segen in sich trägt. Es wird uns Vertrauen und Zuversicht geben, uns innerlich klar und frei machen, uns in Christus verbinden, so verschieden wir auch sind, und uns befähigen zur Verantwortung und zum Dienst der Liebe.

Der Jesuitengeneral zur Rassenfrage in den USA

Bereits im Dezember 1966 hatte ein Schreiben des Generalsuperiors Pedro Arrupe an die lateinamerikanischen Jesuiten über Probleme der sozialen Gerechtigkeit (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 164) die Bemühungen des Ordens um eine Neuorientierung im sozialen Bereich deutlich gemacht. Auf dieser Linie liegt auch der vorliegende Brief an die 8000 Ordensmitglieder der nordamerikanischen Assistenz, in dem die Unzulänglichkeiten des Ordens gegenüber den Problemen der Rasse und der Armut deutlich aufgezeigt werden. Es bleibe bei allen positiven Leistungen der Jesuiten eine Tatsache, schreibt der General, „daß die Gesellschaft Jesu ihr Personal und ihre sonstigen Hilfsmittel nicht entfernt in angemessenem Umfang für ein Apostolat verwendet hat, das der Not der Neger entspräche". Der in englischer Sprache verfaßte Brief ist mit dem 1. November 1967 in Rom datiert. Er wurde allerdings erst später bekannt und erst vor kurzem im Wortlaut zugänglich. Eine deutsche Übersetzung ist bisher nicht veröffentlicht worden. Die Situationsanalyse des US-amerikanischen Rassenkonflikts und des damit eng verbundenen Problems der Armut (vgl. dazu Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 482), die Kritik am Verhalten des eigenen Ordens und das erforderliche Aktionsprogramm entbehren aller aus römischen Dokumenten vertrauten Euphemismen.

Der Ernst der gegenwärtigen Krise zwischen den Rassen in den Vereinigten Staaten und deren bedenklicher Zusammenstoß mit der christlichen Lehre und Praxis veranlassen mich, an Sie diesen Brief zu richten. Das geschieht in dem Bewußtsein großer Verantwortung und nach Beratung mit den amerikanischen Provinzialen und anderen Personen, die den Bereich der Rassenbeziehungen kennen. Das Problem ist dringend und kompliziert. Es ist nicht leicht, niederzuschreiben, was ich Ihnen sagen möchte, aber ich weiß, Sie werden meine Worte in dem Geiste lesen, in dem sie geschrieben sind.
Die Rassenkrise ist vor allem anderen mit einer Herausforderung an unsere Ehrlichkeit im Bekenntnis des christlichen Menschenbildes verbunden. Von unserer Antwort auf diese Herausforderung und von der gleichgesinnter Menschen wird es abhängen, inwieweit die Lösung der Krise christlichen Charakter tragen wird. Und dies wiederum wird bestimmen, ob sich die Krise zu einer großen menschlichen Leistung oder zu einem großen menschlichen Versagen entwickeln wird.

Zum erstenmal in ihrer tragischen Geschichte mit verfassungsmäßiger Sklaverei, legaler Segregation und jetzt sozialer Diskriminierung zeigt die bedeutende Gruppe der amerikanischen Neger mit wachsender Selbstachtung und wachsendem Selbstvertrauen überzeugende Merkmale ihrer Entschlossenheit, die ihr zustehende Rechtsstellung als Menschen und erwachsene Bürger durchzusetzen. Die erfolgreiche Verfolgung dieses Zieles wird sich nicht nur dem Neger, sondern allen, die mit ihm für die Verwirklichung der menschlichen Gleichheit kämpfen, ein bleibendes Ansehen verschaffen. Wenn andererseits der Widerstand von seiten der feindlichen weißen Gesellschaft bei extremer Reaktion durch die militanteren Neger dieses Bestreben zunichte macht, wird nicht nur eine historische Gelegenheit verloren sein, sondern ein dauernder Bruch im Gefüge des nationalen Lebens wird zu einer schrecklichen Möglichkeit werden.
Angesichts einer solchen Krise müssen die Kräfte aufrichtiger Menschen so geordnet werden, daß sichergestellt ist, daß die reichen Möglichkeiten der Bewegung für die Menschenrechte nicht in destruktivem Zusammenstoß verschwendet werden. Was ist die Rolle der Gesellschaft Jesu in ihrem Dienst an der Kirche und in ihrer Treue zum Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils in diesem Zeitpunkt einer verzweifelten menschlichen Notsituation? Handelt es sich nicht darum, ihre Söhne anzuregen, daß sie sich in Zusammenarbeit mit gutwilligen Menschen darum bemühen, alle Bereiche der amerikanischen Institutionen und Verfahrensweisen zu einer Umwelt zu gestalten, in der die Menschenwürde und die Rechte aller anerkannt, respektiert und geschützt werden?

Rassenbeziehungen und Armut

Rassenbeziehungen und Armut sind nicht notwendigerweise und überall zwei Aspekte desselben Problems. Aber in den Vereinigten Staaten kann das Problem rassischer Diskriminierung tatsächlich kaum unabhängig vom Armutsproblem betrachtet werden. Denn vor allem unter den Hunderten und Tausenden rassisch Ausgebeuteter bewahrheitet sich in erschütternder Weise die treffende Beschreibung der Armen durch meinen Vorgänger, Pater Johannes B. Janssens, in seiner *Instruktion über das soziale Apostolat* vom 10. Oktober 1949.
In dieser Instruktion bat P. Janssens uns Jesuiten dringend um das Verständnis dessen, „was es bedeutet, ein ganzes Leben in ärmlichen Verhältnissen zu verbringen, ein Glied der niedersten Klasse der Menschheit zu sein, von anderen Menschen ignoriert und von oben herab betrachtet zu werden; nicht in der Öffentlichkeit auftreten zu können, weil man keine anständigen Kleider oder die angemessene gesellschaftliche Erziehung besitzt; das Mittel zu sein, wodurch andere reich werden; von Tag zu Tag nur von bescheidenster Nahrung zu leben und nie über den nächsten Tag Gewißheit zu besitzen, gezwungen zu sein, entweder unter seiner oder über seine Kraft zu arbeiten, allen Gefahren für Gesundheit, Ehre und Reinheit der Seele ausgesetzt; tage- und monatelang arbeitslos zu sein, gequält von Müßiggang und Armut; nicht fähig zu sein, die Kinder anständig zu erziehen, vielmehr gezwungen zu sein, sie den bekannten Gefahren in den Straßen, der Krankheit und dem Leid auszusetzen; viele von denen betrauern zu müssen, die aus Mangel an der erforderlichen empfindsamen Sorge in der Blüte ihrer Jugend vom Tod weggerafft wurden; sich niemals einer anständigen Erholung für Seele und Leib zu erfreuen; und zur gleichen Zeit gerade jene Menschen um sich zu beobachten, für die man arbeitet und die in Reichtümern schwimmen, sich überflüssigen Komforts erfreuen, sich den freien Studien und den schönen Künsten widmen, beladen von Ehre, Autorität und Lob.“ Die Armen verlangen mit Recht angemessene Teilhabe an den Vorteilen des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts. Sie suchen ernsthaft nach Führern, die sie befähigen, ihren gerechten Anteil am Reichtum der Welt zu sichern — Führer, die sie vom Elend beständiger Armut erlösen und sich freimachen für ein Leben in voller Menschenwürde. Wenn sie in dieser Revolution der steigenden Erwartungen nicht in der freien Welt notwendiges Mitgefühl und Hilfe finden können, dann könnten sie versucht sein, sich an andere Führer und an andere Systeme zu wenden, die christlichen Wahrheiten und demokratischen Idealen feindlich entgegenstehen.

Das Problem Amerikas

Die Unruhen und das Blutvergießen, die den Rassenkampf in den Vereinigten Staaten begleiten, haben uns eine schreckliche Vorwarnung von der Gefahr gegeben, die im Lande lauert, wenn nicht wirksame Maßnahmen getroffen werden, schnell und ehrlich, um die Ungerechtigkeit zwischen den Rassen und die quälende Armut zu beseitigen.
Die wichtigsten Gruppen, die von den Belastungen der Diskriminierung und der Armut am schwersten bedrückt werden, sind die Neger in allen Gebieten des Landes, die Mexikaner im Südwesten, die Puertoricaner, die in Großstädten, wie vor allem New York und Chicago, zusammengeschart sind, die Indianer, die zum größten Teil in den Reservaten im Westen leben und die Saisonarbeiter, die nach den Gegebenheiten der Jahreszeit den Ernten nachfolgen. Da die Negerminorität das größte und tragischste Opfer darstellt und im Zentrum des nationalen Anliegens steht, möchte ich die Beziehungen zwischen Negern und Weißen besonders betonen, im Bewußtsein der Tatsache, daß vieles von dem Gesagten auch auf die anderen Gruppen anwendbar ist, die von Diskriminierung und Armut betroffen sind.
Die Vereinigten Staaten erfreuen sich einer anerkannten Position in der freien Welt. Deshalb trägt die Nation die schwere Verantwortung, ihre Probleme der Diskriminierung und Armut innerhalb ihrer eigenen Grenzen zu lösen, damit ihre Anstrengungen nicht mißtrauisch betrachtet werden, wenn sie sich an der Lösung dieser Probleme in anderen Weltteilen beteiligt.
Mit Recht sind die Amerikaner stolz auf die politische und moralische Philosophie, wie sie in der Unabhängigkeitserklärung von 1776 formuliert wurde: „Wir halten diese Wahrheiten für selbsteinsichtig, daß alle Menschen gleichgeschaffen wurden, daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet wurden, daß zu diesen das Leben, die Freiheit und das Streben nach Glück gehören.“ Die Erklärung bezog sich ausdrücklich auf Gott, auf den Schöpfer, auf den höchsten Richter der Welt und überantwortete die junge Nation ausdrücklich seiner göttlichen Vorsehung. Mit Recht freuen wir uns über diese feierliche und überlegte Bekräftigung des politisch-religiösen Glaubens des amerikanischen Volkes. Aber dieser politisch-religiöse Glaube genügte nicht. Diese Ideale haben sich nicht von selbst

erfüllt. Der Rassismus verbreitete sich im ganzen Staat, im Norden wie im Süden.
Nach Gottes Vorsehung hat jetzt jedoch eine neue und hoffnungsvolle Ära in den Rassenbeziehungen begonnen. Der Oberste Gerichtshof hat in seiner mit Recht berühmten Entscheidung in den *School Segregation Cases* vom 17. Mai 1954 und in folgenden entsprechenden Entscheidungen klar und beständig zum Ausdruck gebracht, daß die obligatorische Rassentrennung unvereinbar mit „gleichem Gesetzesschutz" ist und daß jedes Gesetz, jede offizielle Maßnahme und offizielle Verlautbarung mit rassischer Diskriminierung verfassungswidrig ist. In dieser Entscheidung hat der Gerichtshof seine Demut, seinen Mut und seine Standhaftigkeit in unnachgiebigem Verfolg amerikanischer Ideale manifestiert.
Der Führung des Obersten Gerichtshofes folgend, hat der amerikanische Kongreß vor kurzem auf Bundesebene mehrere Gesetze erlassen, um die Bürgerrechte gegen rassische Diskriminierung zu schützen und um die Gleichheit in den wirtschaftlichen Möglichkeiten für alle Personen zu fördern. Außerdem haben viele Einzelstaaten innerhalb ihrer gesetzgeberischen Zuständigkeiten auf den Gebieten der Erziehung, der öffentlichen Wohlfahrt, der Beschäftigungsbedingungen und des Wohnungswesens Gesetze gegen die Diskriminierung erlassen. Dies alles sind hoffnungsvolle und ermutigende Fortschritte in dem langen und schmerzlichen Kampf für Gerechtigkeit und Nächstenliebe zwischen den Rassen.
Ich habe auf die Schwierigkeiten gegen den Fortschritt in den Rassenbeziehungen von der Unabhängigkeitserklärung bis heute hingewiesen, um eine wichtige historische Lehre zu unterstreichen. Ein Grundsatz garantiert noch nicht die Praxis. Und das gilt nicht nur für den politischen Grundsatz, sondern auch für den religiösen. Denn der Rassismus mit all seinen häßlichen Äußerungen, unter dem Druck verfassungswidriger Gesetze oder aufgrund unchristlicher Praktiken, im öffentlichen Leben oder im privaten, ist objektiv ein moralisches und religiöses Übel. Als solches kann es nie durch staatliche Gesetze oder Gerichtshöfe *adäquat* behoben werden. Es muß *auch* im Gewissen der Menschen behoben werden. Die amerikanischen Jesuiten können und dürfen dabei nicht beiseite stehen.

Diskriminierung und christliches Gewissen

Die Ideale der Unabhängigkeitserklärung von menschlicher Freiheit und Gleichheit vor Gott sind in der Theologie der Universalkirche enthalten. Die Würde der menschlichen Person, die Einheit der menschlichen Rasse und die Gleichheit aller Menschen entsprechen genau dem Gehalt des christlichen Evangeliums, das unseren gemeinsamen Ursprung, unseren gemeinsamen Sinn, unsere gemeinsame Erlösung und unser gemeinsames Schicksal verkündet. Diese Grundwahrheiten unseres Glaubens verlangen und inspirieren die übernatürliche Liebe für jedes menschliche Wesen als Sohn des Vaters und als Bruder in Christus, aus diesem Grund auch unser übernatürlicher Eifer für Gerechtigkeit und Nächstenliebe zwischen den Rassen. Wir tun deshalb dem christlichen Menschenbild Gewalt an, wenn wir zwischen Neger und Weißem unterscheiden und auf der Basis dieser Unterscheidung so handeln, als schuldeten wir dem Neger weniger Gerechtigkeit und Liebe als dem Weißen.
Es erübrigt sich gewiß in einem Schreiben an meine Mitbrüder, ausführlich auf die Lehraussagen der Kirche über Gerechtigkeit und Liebe zwischen den Rassen einzugehen. Diese Lehren sind Ihnen gut bekannt. Am 29. Oktober 1967 hat Papst Paul VI. geäußert: „Der Rassismus in seinen verschiedenen Formen ist in klarer Weise und wiederholt vom Zweiten Vatikanischen Konzil als eine Beeinträchtigung der Menschenwürde, als ‚dem Geiste Christi fremd' und ‚Gottes Plan zuwider' verurteilt worden." Der Papst bezog sich dabei besonders auf den folgenden Abschnitt in der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen:*
„Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, daß die Schrift sagt: ‚Wer nicht liebt, kennt Gott nicht' (1 Joh. 4. 8).
So wird also jeder Theorie oder Praxis das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk bezüglich der Menschenwürde und der daraus fließenden Rechte einen Unterschied macht.
Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht."
In Bezugnahme auf die rassischen Verhältnisse in den Vereinigten Staaten betonte die amerikanische Hierarchie in der Stellungnahme von 1958 über *Diskriminierung und christliches Gewissen,* daß „der Kern des Rassenproblems moralischer und religiöser Natur ist". Abschließend sagten die Bischöfe:
„Aus diesem Grunde hoffen und beten wir ernsthaft, daß verantwortungsbewußte und nüchterne Amerikaner aller religiösen Bekenntnisse und in allen Gegenden des Landes dem Agitator und dem Rassisten die Führung abnehmen. Es ist von großer Bedeutung, daß wir jetzt handeln und entschieden handeln. Alle Menschen müssen ruhig, mutig und betend handeln, bevor es zu spät ist.
Zum Wohle unserer Nation rufen wir alle auf, aus ihren Herzen Bitterkeit und Haß zu entfernen. Die Aufgaben, denen wir gegenüberstehen, sind wirklich schwierig. Die von christlicher Liebe geleiteten Herzen werden jedoch diese Schwierigkeiten überwinden.
Es ist klar, diese Probleme sind entscheidend und dringend. Möge Gott dieser Nation die Gnade geben, dem Anruf gerecht zu werden, der ihr gilt. Um künftiger Generationen von Amerikanern willen, ja um der ganzen Menschheit willen, dürfen wir nicht versagen."
Die Wahrheiten unseres Glaubens, die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Äußerungen der amerikanischen Hierarchie sind klar und verpflichtend. Deshalb erhebt sich auch sogleich eine entscheidende Frage: war das historische Zögern der amerikanischen Bürger in der Erfüllung der Unabhängigkeitserklärung bedauerlicherweise begleitet von einem entsprechenden Zögern der Gesellschaft in der Verwirklichung der gesamten christlichen Lehre?

Soziale Gewissenserforschung

Es wirkt läuternd, sich ins Gedächtnis zu rufen, daß vor dem Bürgerkrieg einige amerikanische Ordenshäuser Negersklaven besaßen. Es macht demütig, sich zu erinnern, daß bis vor kurzem manche Einrichtungen der Jesuiten

geeignete Neger nicht zuließen, selbst dort, wo bürgerlich-rechtliche Verbote gegen Integration im Schulwesen nicht bestanden, und das selbst katholischen Negern gegenüber. Es kann in Verlegenheit bringen, wenn vermerkt wird, daß bis zur Gegenwart einige unserer Einrichtungen das praktiziert haben, was kaum mehr als eine Scheinintegration des Negers bezeichnet werden kann. Es ist heilsam für uns, über diese Tatsachen nachzudenken.

Es ist allerdings richtig, daß sich die Jesuiten in der Geschichte der amerikanischen Assistenz durch treue und wirksame Arbeit unter vielen Minderheitengruppen ausgezeichnet haben. In den Vereinigten Staaten besitzen wir einen langen und stolzen Bericht über die Arbeit mit den Indianern und mit den irischen, italienischen, deutschen und slawischen Einwanderern des neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhunderts. Gegenwärtig identifizieren sich Jesuiten in hervorragender Weise mit dem Apostolat unter den Puertoricanern im Großstadtgebiet von New York, und die Tätigkeit der Jesuiten für die Mexikaner in El-Paso verdient hervorgehoben zu werden.

Trotzdem, das Ergebnis des Dienstes am amerikanischen Neger ist weit hinter dem zurückgeblieben, was es hätte sein sollen. In den letzten Jahren gab es zwar tatsächlich große Pioniere, wie die Patres John LaFarge und John Markoe und andere, die ihnen gefolgt sind. Diese amerikanischen Jesuiten haben trotz Mißverständnis und selbst Opposition, bisweilen sogar innerhalb des Ordens, heroische Taten in ihrer Arbeit mit dem Neger vollbracht. Leider beruhte unser Apostolat für den Neger in den Vereinigten Staaten hauptsächlich auf persönlicher Initiative und sehr wenig auf einer gemeinsamen Anstrengung der Gesellschaft. Im Zeitalter der Masseneinwanderung aus Europa in die Vereinigten Staaten haben unsere Männer den ausgebeuteten Armen, denen sie durch ethnische und religiöse Bande verwandt waren, hervorragende Dienste geleistet. Aber in den seitdem vergangenen Jahrzehnten, in denen sich die Einwanderergruppen in wirtschaftlicher Hinsicht, im Erziehungswesen, politisch und sozial emporgearbeitet haben, hat die Gesellschaft dahin tendiert, sich mehr und mehr mit der Mittelklasse, einem weißen Segment der Bevölkerung, zu identifizieren.

Es wäre eine gesunde Übung für jeden von uns, einzeln und als Glieder der Jesuitengemeinschaften, das Gewissen zu erforschen und zu fragen, warum in der Vergangenheit so wenig von unserem Bemühen auf die Arbeit für und mit dem Neger verwendet wurde. Erlauben Sie mir, einige mögliche Antworten vorzubringen: das Versagen, die praktischen Konsequenzen des christlichen Menschenbildes voll einzuschätzen; die unkritische Hinnahme gewisser stereotyper Vorstellungen und Vorurteile dem Neger gegenüber, die in der Jugend aufgenommen und durch die Ausbildung in der Gesellschaft nicht wirksam beseitigt wurden; die Isolierung viel zu vieler Jesuiten von den tatsächlichen Lebensbedingungen der Armen und somit der meisten Neger; eine unbewußte Konformität mit den diskriminierenden Denk- und Handelnsformen der umgebenden weißen Gesellschaft; eine unausgesprochene Furcht vor Repressalien, die man bisweilen gegen jene beobachten kann, die am aktiven Negerapostolat teilnehmen; die falsche Vorstellung, daß wir uns selbst, da bereits andere Priester und Ordensleute dem Neger dienen, von der Verpflichtung ausnehmen können, einen entscheidenden Beitrag im Kampf um Gerechtigkeit und Nächstenliebe zwischen den Rassen zu leisten; mangelndes Verständnis dafür, daß die Gesellschaft Jesu, obwohl dem Dienst an der gesamten Menschheit verpflichtet, in besonderer Weise dem Dienst an den Armen Christi verpflichtet ist. Weitere Erwägungen werden sich Ihnen aus dem eigenen Studium und der persönlichen Erfahrung ergeben.

Ich bin jedoch glücklich, gegenwärtig unter uns zunehmende apostolische Sorge gegenüber dem Neger zu beobachten. Es sind ermutigende Zeichen dafür, daß die amerikanischen Jesuiten der christlichen Verpflichtungen bewußter werden, wenn jetzt den jüngeren Leuten überall in der Assistenz die Möglichkeit geboten wird, in direkter Aktion mit dem Neger sich persönlich zu engagieren. Darüber hinaus sind weitere Zeichen für diese wachsende Bewußtheit die häufigen öffentlichen Vorträge von Jesuiten über das Rassenproblem, die zahlreichen Artikel über Gerechtigkeit zwischen den Rassen in Publikationen der Jesuiten, die wachsende Betonung rassischer Angelegenheiten in Lehrplan und außerplanmäßigen Tätigkeiten der High Schools, der Colleges und der Universitäten der Gesellschaft Jesu.

Wenn man die Leistungen für das Apostolat der Rassenbeziehungen in Vergangenheit und Gegenwart richtig einschätzt, dann bleibt es dennoch eine Tatsache, daß die Gesellschaft Jesu ihr Personal und ihre sonstigen Hilfsmittel nicht entfernt in angemessenem Umfang für ein Apostolat verwendet hat, das der Not der Neger entspräche. Die recht ungenügenden sozialen Leistungen unserer Jesuitenscholastiker, in unseren Pfarreien, Exerzitienhäusern, High Schools, Colleges und Universitäten können zusammengefaßt werden als unser Versagen in der Vergangenheit, die christlichen Wahrheiten über Gerechtigkeit und Liebe zwischen Rassen nach unserer Berufung als Jesuiten in adäquater Weise sich zu vergegenwärtigen, zu predigen, zu lehren und zu praktizieren.

Was muß getan werden?

Wir müssen in die Zukunft schauen. Auf der Basis persönlichen und gemeinschaftlichen Zeugnisses wirklicher Armut Christi muß unser Apostolat tadelfrei ausgeübt werden. Die Bedürfnisse der Welt und die Situation der Armen stellen den Auftrag und den Anstoß dar, daß wir unsere eigenen Lebensgewohnheiten neu formen. Die ignatianische Liebe zur Armut sollte uns anleiten, so zu handeln, „daß unser gesamtes Apostolat vom Geiste der Armut geformt wird" (C. G. XXXI, 18—4). Bevor wir uns an andere um Hilfe wenden, ist es da nicht an der Zeit, daß wir Wege und Mittel überlegen, die persönlichen Ausgaben und die der Gemeinschaft zu reduzieren und dadurch den Armen Christi zu helfen und uns mit ihnen zu identifizieren? Ich bin zuversichtlich, daß unser traditioneller guter Wille und unsere Großzügigkeit in dieser Hinsicht nicht versagen werden. Es wird ein Test auf unsere Ehrlichkeit in der Liebe zu den Armen Christi sein. „Was nützt es, meine Brüder, wenn einer sagt, er habe den Glauben, und er hat keine Werke? Kann etwa der Glaube ihn retten? Wenn ein Bruder oder eine Schwester kein Kleid besitzen und Not leiden an der täglichen Nahrung, und jemand von euch spricht zu ihnen: ‚Geht in Frieden, wärmt und sättigt euch!' aber ihr gebt ihnen nicht, was sie brauchen für den Körper, was nützt das? So ist auch der Glaube, wenn er keine Werke hat, in sich tot" (Jak. 2, 14—17).

Damit mein Brief nicht als bloße Äußerung allgemeiner Prinzipien und negativer Kritik erscheint, halte ich es für

angebracht, folgende Richtlinien aufzustellen, die für Denken und Handeln der Jesuiten bei der Bekämpfung des doppelten Übels der rassischen Ungerechtigkeit und der Armut in den Vereinigten Staaten wegweisend sein sollen.

1. In Koordination mit den gegenwärtig durchgeführten soziologischen Untersuchungen sollen die Provinziale mit ihren Konsultoren und die örtlichen Oberen mit ihren Gemeinschaften ihre Aufgaben, ihr Personal und die übrigen Hilfsmittel ernsthaft neu in Augenschein nehmen, um die effektivste Anwendungsmöglichkeit ihres Potentials auf die schwerwiegenden Probleme von Rasse und Armut herauszufinden. Dieses Potential soll dann kräftig und mutig im Dienste an den Armen Christi Anwendung finden.

2. Vom Noviziat an sollen unsere jüngeren Mitbrüder gründlich mit den Grundsätzen der sozialen Gerechtigkeit und der Nächstenliebe vertraut gemacht werden. Mit besonderer Berücksichtigung der Erfordernisse ihrer akademischen Ausbildung soll den Priestern, Scholastikern und Brüdern die Möglichkeit für persönliche Erfahrungen mit den praktischen Problemen gegeben werden, die sich in den städtischen Zentren und auf dem Gebiet der rassischen Diskriminierung stellen. Die Oberen sollten sich bewußt sein, wie notwendig es ist, echte Experten für die Rassenbeziehungen auszubilden.

3. Die Tatsache, daß es nur sehr wenige Neger unter den Jesuiten in den Vereinigten Staaten gibt, ist Anlaß zur Sorge. Berufungen unter den Negern sollen nicht nur bewußt gefördert werden, vielmehr sollten auch, wo das nötig ist, den Negern besondere Möglichkeiten geboten werden, um sich auf den Eintritt in die Gesellschaft vorzubereiten.

4. Die Gerechtigkeit und die Liebe zwischen den Rassen sollen bei der Erklärung der christlichen Lehre als ein integraler und entscheidender Bestandteil unseres Glaubens und unserer Verpflichtung gelehrt werden. Jede Form von rassischer Segregation und Diskriminierung, wie unterschwellig und pragmatisch sie auch sein mag, soll in allen unseren Einrichtungen gänzlich ausgeschaltet werden.

5. In den High Schools, Colleges und Universitäten müssen wir verstärkte Anstrengungen machen, um den Eintritt begabter Neger zu ermutigen und besondere Programme einrichten, um den benachteiligten Negern zu helfen, den Zulassungsbedingungen nachkommen zu können. Zu diesem Zweck sollen besondere Stipendien und andere finanzielle Unterstützungen in Anspruch genommen werden. Wir sollten unseren Einfluß dafür geltend machen, um Konferenzen, Seminare, Arbeitskreise, Vorlesungen und Ähnliches zu leiten oder zu fördern, die sich mit Themen wie offener Wohnungsmarkt, gleiche Beschäftigungsbedingungen, Förderung nach Verdienst, Gesundheitswesen, sanitäre Verhältnisse und Gesundung der Städte befassen. In den Colleges und Universitäten müssen wir die Errichtung von Instituten für menschliche Beziehungen und städtische Probleme forcieren; durch Forschung und Aktionsprogramme können diese Einrichtungen eng mit der Erneuerung der großstädtischen Gebiete, in denen sie liegen, verknüpft werden. Wie es bereits vielfach geschieht, sollen besondere Programme als anerkannte außerplanmäßige Tätigkeiten gefördert werden, die die Studenten in persönlichen Kontakt und zu persönlichem Dienst an den Menschen in den Stadtkernen bringen. Außerdem muß ernsthaft überlegt werden, ob es dienlich ist, Jesuiten Lehrstellen an den Neger-Colleges und High Schools in den Stadtzentren zu geben. Schließlich müssen wir unseren Einfluß geltend machen, daß befähigte Neger zu Arbeiten in den Fakultäten und Verwaltungsgremien der Institutionen der Jesuiten eingestellt werden.

6. In unseren Pfarreien müssen wir uns ernsthaft mit den Pfarrangehörigen auseinandersetzen, so daß der Neger dort wirklich willkommen ist und daß ihm geholfen wird, in jeder Weise am gesamten Pfarrleben teilzunehmen. Auf den Kanzeln soll ein häufiges Thema die christliche Lehre von sozialer Gerechtigkeit und Liebe mit besonderer Bezugnahme auf das Rassenproblem sein.

7. In unseren Exerzitienhäusern sollen die geistlichen Übungen so geleitet werden, daß sie ebenso eine soziale wie eine Individualmoral fördern und so ein ganzheitliches Christentum einprägen. Diese Blickrichtung ist von großer Bedeutung, da viele, wenn nicht die meisten unserer Exerzitanten in einer Stellung sind, in der sie die Entwicklung sozialer Gerechtigkeit und Liebe in beruflichen Stellungen, im Geschäft, in den Gewerkschaften, in der Politik und in der allgemeinen Annahme durch die Öffentlichkeit zu fördern, aber auch zu beeinträchtigen vermögen. Es braucht wohl kaum wiederholt zu werden, daß aus keinem Grund und in keinem Exerzitienhaus eine nach rassischen Prinzipien getrennte Aufnahme zulässig ist.

8. In unserer Sodalenarbeit müssen wir besondere Anstrengungen machen, um die Sodalen mit apostolischem Eifer zu erfüllen, die unchristlichen Barrieren rassischer Vorurteile und Diskriminierung niederzureißen. Besondere Aktionsprogramme müssen durchgeführt werden, um ihre Verpflichtung zu vertiefen und ihre apostolische Wirksamkeit zu steigern.

9. Bei Vertragsabschlüssen über Käufe und Dienstleistungen müssen wir besonders beachten, daß wir nur jene Geschäfte und Baufirmen beauftragen, die für die Regeln gleicher Beschäftigungsbedingungen eintreten und sie tatsächlich praktizieren.

10. Wir müssen die Zusammenarbeit mit den Unternehmungen anstreben, die von ehrlichen, intelligenten und mutigen Menschen, von Katholiken und Nichtkatholiken, von Gläubigen und Ungläubigen gemacht werden, um einen wirklichen Beitrag zur Sache der Gerechtigkeit und Liebe zwischen den Rassen zu leisten. Je nach den Umständen müssen wir deshalb Organisationen behilflich sein wie den Diözesankommissionen für menschliche Beziehungen, den Diözesanräten für Rassenfragen, den verschiedenen interkonfessionellen und konfessionsfreien Gruppen, die ergeben und wirksam für das gemeinsame Ziel arbeiten.

Einige konkrete Programmpunkte

Zusätzlich zu diesen mehr allgemeinen Direktiven und um deren Effektivität zu steigern, möchte ich folgendes Vorgehen empfehlen.

In nächster Zukunft werden die Patres Provinciales für jede Provinz Berater ernennen, deren Pflicht es sein wird, besondere Empfehlungen entsprechend den Ergebnissen von Diskussionen auf Provinzebene und in den Gemeinschaften aufzustellen, wie eine jede Provinz oder Region am besten den allgemeinen obengenannten Direktiven nachkommen kann. Die Resultate sollen den Provinzialen vor dem Frühjahrstreffen 1968 vorgelegt werden.

Ich schlage vor, daß sich unter diesen Empfehlungen an erster Stelle ein Bericht befindet über die Möglichkeit, mit kirchlicher Genehmigung besondere Jesuitenresidenzen in einer oder mehreren größeren Städten jeder Provinz, und zwar in einem Wohngebiet armer Neger, einzurichten. Jene, die in einem solchen Haus wohnen werden, wären bereit, ein der Umgebung angepaßtes Leben der Armut zu führen, um den demütigen und armen Christus unter denen gegenwärtig zu machen, denen sie dienen und unter denen sie leben.

Zweitens soll ein Vorschlag unterbreitet werden über die Möglichkeit, einen hauptamtlichen Leiter für das Rassenapostolat in einer jeden Provinz oder Region zu berufen. Wer für das Rassenapostolat bestimmt wird, soll dafür durch intensive Ausbildungskurse über besondere innerstädtische Probleme vorbereitet werden. Auf diese Weise werden sie intellektuell und psychologisch dafür geeignet, den geistlichen und materiellen Nöten der Armen mit Verständnis und Mitgefühl zu begegnen.

Es ist meine Hoffnung, daß diese Residenzen in den städtischen Zentren bereits vor Ende 1968 ihre Tätigkeit aufnehmen.

Erlauben Sie mir zum Schluß die Versicherung, daß ich die schwierige Aufgabe, die sich uns stellt, klar erkenne. Ich sehe, daß sich einige in ihren Einstellungen zu Rassenfragen prüfen und diese in Einklang mit den kirchlichen Lehren bringen müssen. Ich erkenne ferner, daß das aufgezeigte Apostolat an manchen Stellen außerhalb der Ordensgemeinschaft negative Reaktionen bewirken kann. Ich bin mir bewußt, daß mit der Möglichkeit gerechnet werden muß, daß die finanziellen Unterstützungen in den Tätigkeitsbereichen, in denen wir engagiert sind, nachlassen. Ich weiß, daß die treue Ausübung dieses neuen Dienstes vertiefte Hingabe und ausdauernden Eifer erfordern wird. Großer übernatürlicher Mut wird unerläßlich für die Opfer sein, die wir bringen müssen, um unser Personal und unsere Hilfskräfte so einzusetzen, daß wir den schreienden Nöten unserer Brüder in Christus gerecht werden, die unter rassischer Abwertung und unmenschlicher Armut leiden.

Aber die eifrige Ausübung und die ausdauernden Bemühungen dieses Apostolats werden den großen Trost bieten, daß wir eine neue Ära beschleunigen, in der alle Menschen die wohlbegründete Hoffnung haben, in der Fülle gottgegebener Würde leben zu können. Wenn wir diesem Auftrag gerecht werden, geben wir lebendiges und sichtbares Zeugnis für die Kraft, die Integrität, die Glaubwürdigkeit und die Relevanz der christlichen Botschaft in einer Welt, die in bezug auf die Ehrlichkeit der Christen, wenn nicht sogar gegenüber dem Christentum selbst, immer skeptischer wird.

Schließlich müssen wir Jesuiten überzeugt sein, daß unsere Arbeit im Rassenapostolat nur insoweit wirksam sein wird, als es von dem Geist dessen durchdrungen ist, der sagt: „Daran sollen alle Menschen erkennen, daß ihr meine Jünger seid, daß ihr einander liebet."

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Wie steht es um die Liturgiereform?

Einen angemessenen Überblick über den Stand der Liturgiereform und ihre Probleme zu gewinnen fällt gegenwärtig nicht leicht. Dafür lassen sich mehrere Gründe anführen. Zunächst: Gerade im deutschen Sprachraum erlegt man sich bei der Durchführung der Reformen Mäßigung auf. Das gilt nicht nur für die Zulassung liturgischer Experimente, deren Risiko man zu Recht oder zu Unrecht scheut; es gilt auch für die Information der Öffentlichkeit. Die seit Oktober 1967 bei den Verlagen Benziger (Einsiedeln) und Herder (Freiburg i. Br.) erscheinende, von den Liturgischen Instituten in Fribourg, Salzburg und Trier herausgegebene Zwei-Wochen-Schrift „Gottesdienst" bietet zwar eine Vielzahl von Einzelinformationen und wertvolle liturgiepädagogische Hinweise für den Klerus, ihr Informationshorizont bleibt aber auf ihren unmittelbaren Zweck, auf die pastorale Hilfestellung für den Klerus, beschränkt. Zum anderen gilt aber auch: Diskussionen über Zielvorstellungen, Grenzen und Gefahren der Reform finden zwar unter dem Klerus und in kleinen katholischen Zirkeln statt, aber vermögen kaum das Interesse des großen Publikums zu erwecken. Das mag man vom Standpunkt der kirchlichen Führung und der fachlichen Arbeit aus beruhigend finden. Es erspart lautstarke Polemiken und erleichtert einen ruhigen, zielsicheren Übergang. Versteht man aber Liturgie nicht als einen eingezäunten kirchlichen Sonderbezirk, dessen Regeln dem kirchlichen Amt und der Liturgiewissenschaft und deren gesetzesgemäße Durchführung dem Klerus anvertraut sind, sondern als Geschehen, in das die ganze Kirche aktiv einbezogen ist, so gewährt die gewiß legitime Ruhe keinen hinreichenden Trost. Es könnte sich in ihr auch Unfähigkeit zu innerkirchlicher Kommunikation oder, was keineswegs unbedenklicher wäre, Desinteresse der Laienschaft verbergen.

Immer stärkere Differenzierung

Für die Berichterstattung ergibt sich daraus das Problem: wie diesen inneren Zirkel sprengen und das gesamtkirchlich Wesentliche und Interessierende herausstellen, ohne die Substanz zu verkürzen oder sich von Oberflächenphänomenen beeindrucken zu lassen? Daneben bestehen aber auch praktische Schwierigkeiten. Es gibt zwar zahlreiche Einzelmeldungen und -berichte aus einzelnen Ländern und Kontinenten. Sie reichen aber für einen umfassenden und auch im Detail zuverlässigen Überblick nicht aus. Selbst die Diskussion auf der Synode vermittelte nur bruchstückhafte Eindrücke. Sie bezog ja nicht die ganze Reform ein, sondern beschränkte sich auf die Struktur der künftigen Eucharistiefeier und auf das Stundengebet. Und selbst innerhalb dieses beschränkten Problemkreises vermitteln die Diskussionen, aber auch die Abstimmungen kein abgerundetes Bild, sei es über den Stand der Reform in den verschiedenen Teilkirchen, sei es über die Meinung des Weltepiskopats. Das amtliche Nachrichtenbulletin des römischen Liturgierates „Notitiae", das seit 1965 in regelmäßiger Folge erscheint, gibt zwar Aufschluß über die Aktivitäten des Rates, über die wichtig-

sten römischen Verlautbarungen und die verschiedenen Approbationsgesuche der Bischofskonferenzen. Aber die amtlichen Akten allein ergeben noch kein Bild von der Vielfalt an Initiativen, Versuchen, Situationen und Konflikten, die die nachkonziliare liturgische Erneuerung in aller Welt ausgelöst hat. Würde man nur das beachten, was sich bisher amtlich niedergeschlagen hat, übersähe man die Vielfalt der faktischen und mentalen Unterschiede in den verschiedenen Ländern und Kontinenten. Würde man sich aber auf Wiedergabe des publizistischen Echos verlegen, verbliebe man an der Oberfläche von Neugier und Sensation. So bezeichnend, so notwendig und so wertvoll die verschiedenen Experimente, wie sie in letzter Zeit von einzelnen Gruppen in Holland und in den Vereinigten Staaten durchgeführt wurden, auch sind, sie bleiben doch auf relativ kleine Gruppen beschränkt und können als solche unabhängig von ihrer sachlichen Beurteilung nicht als repräsentativ für das tatsächliche oder präsumierte liturgische Engagement in der Gesamtkirche gewertet werden. Neben diesen experimentierfreudigen Unternehmungen darf das wohl weiterverbreitete Phänomen eines ausgeprägten liturgischen Desinteresses in den westlichen Ländern nicht unterschätzt werden (vgl. dazu P. Van Bergen, La crise de la liturgie: vers un diagnostic, „Paroisse et liturgie", Nr. 5, 1967, S. 463). Schließlich darf man nicht die sehr disparate Situation etwa zwischen Europa und den Missionsländern übersehen. Gerade aus letzteren Ländern sind aber trotz einiger wertvoller Hinweise zur Liturgiereform (vgl. E. Nkongolo, Afrikanische Liturgie, in „Wort und Wahrheit", April 1966, S. 315 ff.) und zur Erneuerung von Liturgie und Kirchenmusik in den südeuropäischen Ländern, in Afrika und Lateinamerika („Concilium", Februar 1967, S. 131 ff.) kaum zusammenhängende Überblicke zu gewinnen. Was bleibt, ist das Filigran an Einzelversuchen, örtlichen Anpassungen und gelegentlichen Konflikten. Die liturgische Reformarbeit weist einen solchen Umfang auf und hat sich gleichzeitig nach ihren geographischen und sachlichen Anwendungsbereichen so sehr differenziert, der Stand der Verwirklichung der einzelnen Reformen ist so unterschiedlich, daß nur das annähernd festgehalten werden kann, was für die Gesamtkirche gilt, und nicht auch die Vielfalt örtlicher und regionaler Differenzierungen.

Was ist bisher verwirklicht?

Das, was bisher an Reformen verwirklicht wurde, ist dokumentiert durch die amtlichen päpstlichen Dokumente und die beiden Instruktionen des nachkonziliaren Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution vom 26. September 1964 (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 262 f.). Daneben wären als weitere Marksteine der bisherigen Reformen auch die Instruktion über die Kirchenmusik vom 7. März 1967 und die Instruktion über die Feier der Eucharistie vom 4. Mai 1967 zu nennen. Da der Inhalt dieser Dokumente als bekannt vorausgesetzt werden kann, braucht hier nicht darauf eingegangen zu werden.

Sucht man nach den wesentlichen Inhalten der bisherigen Reformen, so beziehen sich diese neben den rituellen Vereinfachungen und Veränderungen in der Meßfeier und bei der Spendung einzelner Sakramente vor allem auf zwei Komplexe: die Zulassung der Muttersprache und die Neuverteilung der gesetzgeberischen Kompetenzen. Der Prozeß sprachlicher Adaptation verlief sogar rascher, als ursprünglich vorauszusehen war. Schon heute kann man sagen, daß in diesem Punkte die Liturgiekonstitution des Konzils die extensivste Interpretation gefunden hat, die möglich war. Verzögerungen in Rom, wo die vom Liturgierat erarbeiteten Dekrete vor ihrer Veröffentlichung auf Grund von Einwänden aus anderen Dikasterien längere Zeit zurückgehalten wurden, vermochten diesen Prozeß nicht wesentlich zu verlangsamen. Der im letzten Jahr eher gewachsene Widerstand einzelner organisierter Minderheiten, der Traditionalistenbewegung in den USA, der Internationalen Una-Voce-Bewegung, die sich im deutschen Sprachraum vor allem in der Zeitschrift „Nunc et Semper — Eine katholische Korrespondenz für Kirche und Papsttum" ein Sprachrohr geschaffen hat (vgl. dazu die durchwegs verständnisvolle, wenn auch im Ergebnis zurückweisende Analyse des Innsbrucker Liturgiewissenschaftlers H. B. Meyer in den „Stimmen der Zeit", August 1967, S. 73 ff.), haben ihn nicht verhindert. Nach sukzessiver Zulassung des Gebrauchs der Muttersprache beim Stundengebet, bei der Sakramentenspendung und in der Eucharistiefeier ist dieser Adaptationsprozeß, begleitet von zahlreichen, aber die Grundstruktur der liturgischen Handlungen noch nicht verändernden rituellen Vereinfachungen inzwischen bei seiner letzten Etappe angelangt. Bereits die „Instructio altera" vom 7. Mai 1967 enthielt die Erlaubnis zur Einführung der Muttersprache auch in den Kanon der Messe. Diese Erlaubnis wurde damals, wie es in einer Verlautbarung des römischen Liturgierates hieß, auf Grund wiederholten Drängens „zahlreicher" Bischofskonferenzen (vor allem aus dem angelsächsischen Raum) erteilt. Nach Approbation der — zur Pflicht gemachten — neuen Kanonübersetzung durch Rom kann seit dem ersten Adventssonntag auch im deutschen Sprachgebiet die ganze katholische Messe in der Muttersprache gefeiert werden. Es handelt sich dabei freilich um eine Kannvorschrift, die keineswegs überall gleichmäßig angewandt wird.

Volkssprache und liturgische Gesetzgebung

Erscheint dieser Vorgang von den Zielvorstellungen der Reform her gesehen nur als ein kleiner Schritt, so darf er als Moment einer unwiderruflichen Gesamtentwicklung doch nicht unterschätzt werden. Die Liturgiekonstitution des Konzils enthielt zwar, wie der bisherige Präsident des römischen Liturgierates, Kardinal Lercaro, in seinem letzten Rundschreiben an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen betont („Notitiae", Juli/September 1967, S. 289 ff.), für den Gebrauch der Muttersprache „keinerlei Grundsatzrestriktionen". Doch übte sie in dem entscheidenden Abschnitt 36 noch äußerste Zurückhaltung, wünschte die Erhaltung des Lateins in den lateinischen Riten, „soweit nicht Sonderrecht entgegensteht", und sah den „erweiterten Raum" für die Muttersprache zunächst „vor allen in den Lesungen und in einigen Orationen und Gesängen", enthielt also im wesentlichen den Stand nach der Veröffentlichung der Instruktion vom 26. September 1964. Es besteht wohl auch kein Zweifel, daß eine große Zahl von Bischöfen, vermutlich sogar die Mehrheit, bei der Verabschiedung der Konstitution nur einen beschränkten Gebrauch der Muttersprache ins Auge faßten. Papst Paul VI. selbst hatte damals noch als Erzbischof von Mailand in der Liturgiedebatte gefordert: Der Gebrauch des Lateins „bleibe fest und unangefochten in den Teilen des Ritus erhalten, die sakramental und im eigent-

lichen Sinn des Wortes priesterlich sind" (vgl. den Wortlaut der Intervention in: J. Ch. Hampe, Die Autorität der Freiheit, Band 1, S. 509). Der in Wechselwirkung zwischen dem römischen Liturgierat und den verschiedenen Bischofskonferenzen beschleunigte Prozeß erwies sich aber nicht nur als unaufschiebbar. Er wird von der überwiegenden Mehrheit der katholischen Bevölkerung nicht nur akzeptiert, sondern auch begrüßt. Das haben zahlreiche Umfragen in verschiedenen Ländern bestätigt. Ob die Motive der Bejahung dabei immer den Zielsetzungen der Reform entsprechen, kann dabei offengelassen werden. Gegen fragwürdige kultische oder „priesterliche" Interpretationen des Lateins hat sich jedenfalls der gleichfalls von Kardinal Montini zitierte Grundsatz Augustins durchgesetzt, es sei besser, „daß uns die Sprachgelehrten tadeln, als daß die Leute aus dem Volk uns nicht verstehen" (in Ps. 138, 20). Das bedeutet natürlich nicht, daß damit auch schon alle Argumente der Traditionalistenbewegung und Klagen von Kirchenbesuchern über die „neue" Liturgie entkräftet sind. Obwohl von Sprachästheten vielfach an die Oberfläche des Lateins gespült, berühren diese doch eine tiefere und ernster zu nehmende Problemschicht, in der sich die eigentlichen Auseinandersetzungen zwischen den Reformern und ihren Gegnern um das Grundverständnis und die künftige Gestalt der Liturgie abspielt. Heute ist man sich, nicht zuletzt durch die ersten muttersprachlichen Erfahrungen belehrt, weitgehend darüber einig, daß der Gebrauch der Muttersprache eine vorher latent wirksame Krise erst voll sichtbar gemacht hat: Die aktive Teilnahme der Gemeinde am liturgischen Vollzug ist nicht so sehr eine Frage der sprachlichen „Verständigung" als vielmehr der Vollziehbarkeit des liturgischen Aktes und seiner anthropologischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen. Damit hat man sich aber ungewollt über das Sprachproblem der liturgischen Kernfrage genähert.

Nicht gleiches gilt für die eingangs erwähnte zweite Forderung: die Beteiligung der Bischofskonferenzen an der liturgischen Gesetzgebung. Zwar ist diese quantitativ ebenfalls weitgehend realisiert. Die Agenden der Bischofskonferenzen sind mit zahlreichen liturgischen Fragen angereichert. Doch gibt es bisher keine befriedigende Beteiligung der Episkopate an der Reform der liturgischen Gesetzgebung als Ganzer. Trotz der Fülle des Materials beschränkte sich ihre bisherige Tätigkeit zunächst auf die Beauftragung und Verabschiedung der Übersetzung liturgischer Texte, auf die Erlassung von Durchführungsbestimmungen von römischen Instruktionen und Dekreten und auf die Überwachung bzw. Durchführung der von Rom zugelassenen liturgischen Experimente. Die vorläufigen Grenzen sind hier durch Abschnitt 38 der Liturgiekonstitution gezogen, der bestimmt, daß die Anpassung an die verschiedenen Gemeinschaften, Gegenden und Völker „unter Wahrung der Einheit des römischen Ritus im Wesentlichen" zu geschehen habe. Innerhalb dieser Rahmenbestimmung hängt es aber weitgehend von den nationalen und regionalen Episkopaten selbst ab, wieweit sie sich in ihrem Zuständigkeitsbereich und darüber hinaus in Absprache mit Rom in den Erneuerungsprozeß der Liturgie aktiv und nicht nur rezeptiv-vollstreckend einschalten. Der mögliche Rahmen aktiven Mitwirkens ist auch im deutschen Sprachraum keineswegs ausgeschöpft.

Bezüglich der Übersetzungen brachte allerdings bereits das erste Durchführungsdekret, das Motuproprio *Sacram Liturgiam*, eine Einschränkung, an die man sich inzwischen widerstandslos gewöhnt hat. Während in der Liturgiekonstitution von einer Anerkennung oder Bestätigung der Übersetzungen durch Rom keine Rede ist, verlangte dieses Dekret zunächst die Approbation und dann (nur noch) die Bestätigung aller Übersetzungen durch Rom (vgl. Zwei Fassungen des Motuproprio *Sacram Liturgiam*, Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 357). Laut päpstlicher Anordnung sind also alle liturgischen Übersetzungen gleich welcher Art und welchen Gewichts an die Bestätigung durch Rom gebunden. Zudem behält sich die Glaubenskongregation die Überprüfung der Übersetzungen auf ihre Lehrrichtigkeit hin vor. Bei allem Verständnis für Einheitlichkeit im gegenwärtigen Übergangsstadium stellt sich aber doch die Frage, ob hier nicht zu formale Kriterien angelegt werden. Die Konfirmierung von Diözesanproprien ist gewiß kein Vorgang von solch gesamtkirchlichem Gewicht, daß er Rom vorbehalten bleiben müßte. Beispielsweise könnte die Konfirmierung der „interpretatio germanica formulae benedictionis panis et vini in honorem S. Adelaidis Virginis" für die Erzdiözese Köln gewiß auch der zuständigen Diözesankommission überlassen werden (vgl. „Notitiae", April/Juni 1967, S. 310). Die Einfügung des „Denn" beim Brotwort in der deutschen Kanonübersetzung durch die Glaubenskongregation ist gewiß kein theologisch oder biblisch besonders relevanter Vorgang, der den Eingriff der zentralen Kirchenleitung notwendig machte. Mehr Vertrauen in die Bischofskonferenzen, wie sie auf der Bischofssynode der ehemalige Substitut im Staatssekretariat und jetzige Generalvikar für die Diözese Rom, Kardinal A. Dell'Acqua, während der Liturgiediskussion auf der Synode von den römischen Behörden gefordert hat, bringt die Sache gewiß besser voran als unverständliche administrative Formalismen.

Die Arbeit des römischen Liturgierates

Trotz der Bedeutung des bereits bisher Verwirklichten stehen die Hauptreformen noch aus. Daß es sich bei bisher durchgeführten Reformen um nicht viel mehr als um eine erste Etappe handelt, wird bereits deutlich, wenn man sie mit dem Gesamtreformprogramm der Liturgiekonstitution und den bisherigen Arbeiten des römischen Liturgierates vergleicht. Insgesamt wird man wohl auch von der Arbeit des Liturgierates sagen können, daß durch sie auch die Gesamtreform rascher vorangebracht wurde, als man noch vor drei Jahren angesichts der Differenziertheit der Materie und der zahlreichen Widerstände hatte rechnen können. Nimmt man die verschiedenen Informationen, die durch mehrere Pressekonferenzen des Sekretärs des Liturgierates, A. Bugnini, durch die Mitteilungen des amtlichen Organ des Rates „Notitiae" und durch die Berichterstattung des Kardinals Lercaro vor der Bischofssynode im Oktober vorigen Jahres bekannt geworden sind, zusammen, kann man sich eine ungefähre, wenn auch nur sehr formale Vorstellung von dem bisherigen Arbeitsvolumen des Rates machen.

Nach der Relatio von Kardinal Lercaro besteht der Rat gegenwärtig aus 42 Mitgliedern, die von ungefähr 200 auf 42 Arbeitsgruppen verteilten Experten unterstützt werden. Neben den ständigen Konsultoren wurden auch wiederholt Ad-hoc-Berater hinzugezogen. Man hat sich dabei nicht ausschließlich an katholische Experten gewandt, sondern bei ökumenisch relevanten Themen auch

Vertreter der Ökumene befragt. Bis zum 1. Mai 1967 (eine neuere Aufstellung steht nicht zur Verfügung) wurden nicht weniger als 228 Entwürfe zu den verschiedenen Materien der Gesamtreform erarbeitet. Bis zu dem genannten Zeitpunkt wurden im ganzen 12157 Geschäftsvorgänge registriert. 539 Dekrete bezogen sich auf Konfirmierungsakte für einzelne Länder und Diözesen, 219 betrafen Ordensleitungen. Bezieht sich die Masse der Geschäftsvorgänge auch auf gesamtkirchlich unerhebliche Details, so verbleiben dennoch zahlreiche Entwürfe von Gewicht. Bisher sind außer den in den erwähnten Instruktionen enthaltenen Bestimmungen über die Anwendung der Muttersprache und die Vereinfachung der Riten in Kraft getreten: der Konzelebrationsritus, der Ritus der Kommunion unter beiderlei Gestalten [beide am 7.5.65], dessen Anwendungsfälle gegenüber der Liturgiekonstitution durch die „Instructio altera" wesentlich ausgedehnt wurden (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 263); ein Grundschema für das Fürbittgebet der Gläubigen (die konkrete Textfassung ist den Bischofskonferenzen bzw. den einzelnen Diözesen überlassen). Verabschiedet und zum Experiment zugelassen wurden bisher überdies: der Ritus der Erwachsenentaufe mit der Neuordnung des Katechumenats, die Werktagsperikopenordnung, der Begräbnisritus für Erwachsene. In Deutschland befinden sich gegenwärtig nur die beiden letzteren im Experiment. Auf die Erprobung des Ritus für die Erwachsenentaufe mit dem mehrstufigen Katechumenat wurde verzichtet, da, wie zur Begründung angeführt wird, Erwachsenentaufen heute noch seltene Ausnahmefälle bilden. Dies wird bestätigt durch die Konfessionsstatistik der Bundesrepublik, nach der etwa 94 Prozent der Gesamtbevölkerung einer der christlichen Konfessionen angehören. Diese Situation dürfte sich wohl auch in absehbarer Zeit kaum ändern. Es sei dahingestellt, ob man sich nicht dennoch mehr Mühe gerade um diesen Ritus machen sollte, da es doch Gruppen und Gemeinschaften gibt, wo Taufen von Erwachsenen auch in Deutschland häufiger registriert werden, z. B. Studentengemeinden. In Frankreich bietet sich bereits heute eine wesentlich andere Situation, da man in Fällen von völlig ungläubigen Eltern die Kindertaufe häufiger verweigert und anderseits die Zahl der Konfessionslosen besonders innerhalb der jungen Generation gewachsen ist.
Fertiggestellt, aber noch der Approbation des Papstes bedürfen: die Reform des liturgischen Kalendariums; die Reform des Breviers; das Grundschema für den neuen Ordo missae in der Form der der Bischofssynode vorgelegten „missa normativa"; der Ritus der Kindertaufe; der Trauungsritus. Die beiden letzteren sollen in nächster Zeit zum Experiment zugelassen werden. Der Ritus der Diakonats-, Priester- und Bischofsweihe wird gegenwärtig von der Glaubens-, der Riten- und der Sakramentenkongregation überprüft. Noch in Bearbeitung befinden sich u. a. der Firmungsritus, der Ritus der Krankenölung und der Ritus für den Kommunionempfang außerhalb der Eucharistiefeier. Die Reform des Ritus des Bußsakraments wurde erst im Oktober 1966 in Angriff genommen. Die Ausarbeitung befindet sich noch im Anfangsstadium.

Was bringt die große Liturgiereform?

Diese Aufstellung sei ergänzt durch einige Angaben von Th. Maertens in dem über die Arbeiten des römischen Liturgierates sehr gut informierenden Beitrag „Que deviennent le mouvement et la réforme liturgiques?" in „Revue Nouvelle" (15. 11. 67). Nach Maertens wird die „große" Liturgiereform einschneidende Veränderungen des liturgischen Kalenders bringen. Entfallen werden die Quatemberzeiten. Verschiedene kirchliche Feiertage — Maertens nennt Epiphanie, Himmelfahrt, Fronleichnam — sollen auf den jeweils nachfolgenden Sonntag verlegt werden. Nicht erfüllt wird der Wunsch nach einem gleichbleibenden Ostertermin: Die Gespräche mit den Orthodoxen hatten zu keinem Ergebnis geführt; die katholische Kirche könne aber nicht für sich allein eine Entscheidung treffen. Indessen ist man übereingekommen, daß die orientalischen Katholiken Ostern zum gleichen Termin wie die Orthodoxen feiern und in den westlichen Ländern die Orthodoxen zum gleichen Termin wie die Kirchen des Westens. Wesentlich vereinfacht ist der Ritus der Kindertaufe: eine einzige Bekreuzigung, ein einziger und — wie Maertens bemerkt — weniger imprekatorischer Exorzismus. Die heidnisch-kultischen Salbungsriten, die neben den Exorzismen am befremdlichsten wirkten, entfallen: „Weniger Riten, aber bewußteres Verhalten; weniger Sakrales, aber dafür — so hoffen wir — mehr Glaube und Gemeinschaft." Der Ritus der Kinder- und der Erwachsenentaufe strebt danach, mehr die Gemeinschaftsförmigkeit der Heilsvermittlung als das bloße individuelle Heil sichtbar zu machen. Gemeinschaftstaufen in einem feierlichen Rahmen zu bestimmten Zeiten des Jahres sollen deshalb gegenüber Einzeltaufen, die selbstverständlich weiter möglich sind, den Vorrang erhalten.
Eine ähnliche Entwicklung sieht Maertens sich bei der Reform des Bußsakraments anbahnen. Obwohl man gegenwärtig noch keineswegs feststellen könne, wie die Grundstruktur des künftigen Ritus aussehen werde, so ist Maertens doch der Meinung, daß sich auch hier der Zug zu den Feiern in der Gemeinschaft, wie sie sich in einzelnen Ländern und Gemeinschaften bereits in letzter Zeit stärker durchsetzten, behaupten wird (vgl. dazu auch die theologischen und pastoralen Überlegungen zu „öffentlichen Beichten" von A. Höfer im „Seelsorger", März 1967). Entscheidend ist nach Maertens, „daß die Kirche ein Zeichen der Buße und der Bekehrung setzt, in das sich der einzelne stellt". Diese Bußfeiern in Gemeinschaft, die bereits von der Liturgiekonstitution angeregt werden, sollen im wesentlichen aus einem Wortgottesdienst mit Gewissenerforschung, Sündenbekenntnis und Absolution bestehen. „Nichts erlaubt zu sagen, ob diese individuell oder kollektiv sein wird." Maertens sieht aber einen Hinweis auf die zweite Möglichkeit in der Tatsache, daß Rom z. B. den kongolesischen Klerus zur Spendung der Generalabsolution unter bestimmten Bedingungen autorisiert hat.
Der Begräbnisritus ist von den bisher erarbeiteten Riten der einzige, der auch in Deutschland bereits in verschiedenen Pfarreien erprobt wurde. Wie man hört, wird er bei den Pfarrern, die zur Erprobung autorisiert waren, in der Grundstruktur positiv aufgenommen. Zwei bezeichnende Merkmale: dem Priester werden viel größere Möglichkeiten der Anpassung an die jeweilige Situation und an das jeweilige Publikum gegeben; die Begräbniszeremonien sollen stärker die Hoffnung auf die Auferstehung, mehr eschatologische Zuversicht als die Angst vor Gericht und Hölle widerspiegeln. Der Ritus werde schlicht „menschlicher". Schließlich soll innerhalb des Begräbnisritus, innerhalb des Sterbegottesdienstes und bei der Begräbnisfeier selbst der Verkündigung und damit der

Heilsinterpretation des Todes mehr Raum gegeben werden. Dieser Zielsetzung dienen vor allem Schriftlesung und Homilie, die im neuen Ritus vorgesehen sind. Die Homilie soll die bisherige Gepflogenheit der Würdigung des Verstorbenen durch den Liturgen ersetzen. Dadurch soll allzu Menschliches, das dem christlichen Verständnis des Todes und seiner Darstellung durch die Kirche als unangemessen erscheint, möglichst ausgeschaltet werden. Der neue Ritus (nicht zuletzt die Homilie) stellt allerdings an den Liturgen sehr hohe persönliche Anforderungen. Es bedarf also einer sehr bewußten Verkündigung, um dem heterogenen Publikum, das bei Begräbnissen vorausgesetzt werden muß, etwas von der Heilshoffnung der Kirche wirksam mitzuteilen.

Wie wird die künftige Meßfeier aussehen?

So wichtig die bisher genannten Reformen sind, Kernstück aller Liturgie ist und bleibt die Feier der Eucharistie. Sie gewinnt de facto an Gewicht noch dadurch, daß sie auf Grund unserer heutigen Arbeits- und Freizeitverhältnisse und wohl nicht ganz ohne kirchliches Zutun, vom individuellen Sakramentenempfang abgesehen, beinahe zur einzigen gottesdienstlichen Feier des ganzen Kirchenvolkes geworden ist. Für viele ist die Mitfeier der Sonntagsmesse der einzige liturgische Vollzug geworden, an dem sie regelmäßig teilnehmen.

Wie wird die künftige Gestalt der Messe aussehen? Bisher wurden vom römischen Liturgierat fertiggestellt: der Entwurf der „missa normativa"; vier neue Kanongebete, von denen drei neben dem bisherigen römischen Kanon Anwendung finden sollen, und ein erster Entwurf zur Meßfeier ohne Volk. Nur die ersten beiden Entwürfe wurden der Ersten Vollversammlung der Bischofssynode zur Stellungnahme vorgelegt. Als Grundcharakteristik der „missa normativa" kann festgehalten werden: Im Gegensatz zum bisherigen Ordo missae, der vom Modell der Privatmesse ausging und erst an zweiter Stelle die Rubriken der gesungenen Messe berücksichtigte, handelt es sich bei der „missa normativa" um die Meßfeier mit Volk, die mit einem Lektor, wenigstens einem Ministranten, mit einer Schola oder wenigstens einem Kantor in Gemeinschaft gefeiert wird.

Bei der Ausarbeitung der „missa normativa" ging man von den beiden Leitsätzen der Konzilskonstitution aus: „Der Meß-Ordo soll so überarbeitet werden, daß der Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten ..." (Abschnitt 50); und: „Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein" (Abschnitt 34). Der Entwurf besteht aus vier Teilen und der Entlassung: Meßbeginn (Begrüßung der Gemeinde durch den Zelebranten, von der Gemeinde mitvollzogener Bußakt mit verkürztem Confiteor und der Absolution durch den Zelebranten, wahlweises Singen oder Rezitieren des Kyrie oder des Gloria); Lesegottesdienst (Oration, zwei Lesungen — nur an Sonn- und Feiertagen —, Zwischengesänge, Evangelium, Glaubensbekenntnis — an Sonn- und gebotenen Feiertagen—, das Fürbittgebet der Gläubigen, von dem es im Kommissionsbericht heißt, es sei als „strukturelles Element" zu betrachten und sei deswegen für alle Meßformen verpflichtend); die Eucharistiefeier (kurzer Ritus der Gabenbereitung — alle Elemente, die den eigentlichen Ritus des eucharistischen Opfers vorwegzunehmen scheinen, sollen verändert oder weggelassen werden —, das eucharistische Hochgebet, das Gebet des Herrn mit den Vorbereitungsgebeten zur Kommunion, die Kommunionfeier). Der Ritus der Kommunion des Priesters und der Gläubigen sollen dabei enger verbunden werden, damit, wie es in dem Kommissionsbericht heißt, „die ganze Gemeinschaft der Familie Gottes als eine einzige Handlung erscheine". Auf Wunsch vieler Gläubiger und Priester soll vor der Oration nach der Kommunion eine Zeit der Stille eingelegt werden. Der Ritus der Entlassung ist bereits nach den jetzt geltenden Rubriken weitgehend umgestaltet und dürfte in der Grundform erhalten bleiben. Jedoch soll die Segensformel nach den Gegebenheiten des Ortes und der Zeit wechseln können.

Noch ein Wort zu den neuen Kanongebeten: Die erste Form des eucharistischen Hochgebets bleibt der heutige römische Kanon. Dieser Vorrang ist aber ein formaler, weil in allen Meßfeiern nach dem neuen Ritus einer der neugeschaffenen, aber noch nicht approbierten Canones verwandt werden kann. Ein Zweifaches ist mit den neuen Kanontexten erreicht: Sie sind wesentlich kürzer, gedanklich zusammenhängender und durchsichtiger als der römische Kanon (vgl. dazu die kurze Beschreibung in „Gottesdienst", 6. 11. 67). Der Priester kann zwischen den verschiedenen Möglichkeiten wählen: Eine in der Tat nicht geringe Auflockerung der Rubrikenstarre, bedenkt man, daß bis ins Konzil hinein der römische Kanon in seiner bisherigen Form als unantastbar galt. Maertens sieht in dieser Wahlmöglichkeit „nur einen ersten Schritt zu einer größeren Wahlfreiheit, ja selbst zur Komposition von Kanongebeten moderner Inspiration und Spiritualität" (die also nicht bloß Repristinationen urkirchlicher Texte darstellen). Da der Priester auch zwischen mehreren Orationen wählen könne und gelegentlich sogar das Recht erhalte, eigene zu formulieren, gehe man bewußt auf eine Mehrzahl verschiedener Messen zu. Handelt es sich bei dieser optimistischen Prognose auch um langfristigte Entwicklungen und nicht um die nächste Zukunft, so zeigt sich darin doch deutlich, daß die Ausmaße der Reform und die durch sie ermöglichten weiteren Entwicklungen jetzt schon größer und folgenreicher sind, als man zunächst glauben mochte.

Das gilt auch für die Brevierreform, die bekanntlich ebenso wie der Entwurf der „missa normativa" der Bischofssynode vorgelegt worden war. Vom bisherigen Stundengebet bleiben als „cardo totius Officii" die Laudes und die Vesper, die (drei) kleinen Horen (von denen wahlweise nur eine verpflichtend ist). Die Komplet soll in verkürzter Form wieder ihren ursprünglichen Sinn als Abendgebet der Kirche zurückerhalten. Die Matutin soll zu einem meditationsnahen Leseoffizium umgestaltet werden. Von Bedeutung für alle Gläubigen werden vor allem die Laudes und die Vesper sein, weil man sich bemüht, sie wieder zu wirklichen Volksliturgien zu gestalten, wobei die Möglichkeit einer echten Verbindung zwischen Vesper und den nach dem Konzil neubelebten Wortgottesdiensten besteht. Maertens äußert sich allerdings skeptisch, ob die Schaffung solcher Formen schon genüge oder ob der neugeschaffene Reichtum an liturgischen Feiern auch voll ausgenützt werden könne. Das liturgische Beten werde besonders in katholischen Kerngruppen (Gruppen der Katholischen Aktion, Jugendgruppen, Familienkreise), die sich ihre eigenen gemeinschaftlichen Gebetsformen geschaffen haben, als „traditionell" und „starr" empfunden, während die Liturgiker letztere als zu „ereignishaft" und

zu subjektiv ansähen. Man könnte also, und das gilt wohl für die Gesamtreform, fragen, ob schon eine echte Begegnung zwischen liturgischem Vollzug und seinen anthropologisch-gesellschaftlichen Voraussetzungen stattgefunden hat.

Bedeutete die Bischofssynode einen Einschnitt?

Wie hier seinerzeit berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 580), haben die beiden Entwürfe, die seit längerer Zeit bereitstanden, zu denen der Papst aber noch die Meinung des Weltepiskopats hören wollte, zwar mehrheitlich die Zustimmung der Synode gefunden. Doch war diese Zustimmung keineswegs einhellig. Wohl erhielten alle Vorschläge zur Brevierreform die notwendige Zweidrittelmehrheit, bei wichtigen Vorschlägen zur Meßreform wurde die Zweidrittelmehrheit an Ja-Stimmen aber nicht erreicht. Auf die Frage, ob die Grundstruktur der „missa normativa" gefalle, antworteten nur 71 Synodalen mit Placet, 43 stimmten dagegen, 62 meldeten Vorbehalte an. Auf die Frage, ob drei Pflichtlesungen eingeführt werden sollten, fiel das Abstimmungsergebnis ähnlich aus: 72 stimmten dafür, 59 stimmten dagegen, 41 machten Vorbehalte geltend. Sähe man allerdings bloß die Abstimmungszahlen, ergäbe sich ein schiefes Bild. Die Zustimmung zu den einzelnen und zur Gesamtreform war jedoch größer, als man nach der Diskussion und unmittelbar nach den Abstimmungen glaubte. Die Zustimmungen mit Vorbehalt tendierten keineswegs bloß auf Einschränkungen der vorgeschlagenen Reformen. Sie kamen auch aus der entgegengesetzten Richtung. Zahlreiche Bischöfe wünschten noch breitere Variationsmöglichkeiten und vor allem größere Vollmachten für die Bischofskonferenzen bei der Anpassung der liturgischen Gesetzgebung. Freilich konnte auch die restriktive Kritik kaum überhört werden. Sie bezog sich allerdings mehr auf das Allgemeine und Grundsätzliche: auf die Warnung vor dem Traditionsverlust der Kirche auch in der Feier des Gottesdienstes, auf die Warnung vor der Tendenz der Entsakralisierung (wobei allerdings wie schon vorher bei der Diskussion über die Mischehe ein sehr vager Begriff von Sakralität verwandt wurde, der der gegenwärtigen Diskussion um die Säkularisierung und ihre Konsequenzen für den liturgischen Vollzug kaum gerecht wurde); auf die Warnung vor zu vielen Vereinfachungen und Veränderungen. Solche Einwände waren wohl auch durchaus verständlich. Die in liturgischen Fragen ausgebrochene Experimentierfreudigkeit hat manche erschreckt; die neuen Formen verlangen von den Bischöfen wie vom gesamten, vor allem dem älteren Klerus ein Maß an Umstellung, das in der Kirche bisher kaum geläufig war. Schließlich bestanden Einwände auch von der Sache her. Die Einführung dreier Bibellesungen, von der auch die deutsche Bischofskonferenz wünschte, daß sie bloß fakultativ bleibe, mag manche pastoral-liturgischen Argumente für sich haben. Dennoch führt eine Häufung von Lesungen nicht nur zur Verlängerung des Gottesdienstes, sondern zur Ermüdung — schon vor der Predigt. Schließlich hatte wohl auch das Argument etwas für sich, daß man sich vor einer Magie des Wortes ebenso hüten müsse wie vor der Magie der Sakramente (Leserzuschrift in „Gottesdienst", 27. 11. 67).

Die ungelösten Probleme

Im Rückblick kann man feststellen, daß die Synode die Reform als Ganze keineswegs in Frage gestellt hat. Wohl dürfte aber auf Grund der Diskussionen und Abstimmungen deren Durchführung verzögert werden. Bedeutsamer ist aber wohl, was die Synode wie die sie begleitende Diskussion an ungelösten Hintergrundproblemen der Liturgiereform sichtbar gemacht hat. Es fehlt gegenwärtig nicht an Stimmen, die vor einem neuen Rubrizismus warnen, die immer wieder mahnen, es komme nicht darauf an, andere, vielleicht vernünftigere, praktikablere Rubriken zu schaffen, sondern man müsse Liturgie wieder in einer ursprünglicheren Form vollziehen lernen (vgl. dazu auch das Protokoll einer Diskussion zwischen internationalen liturgischen Experten während der Synode in Rom, ido-c-doss. 67—40 vom 2. 11. 67). Sie fordern deshalb mehr Freiheit und mehr Mut zur persönlicheren und adaptierteren Gestaltung von Gemeinde zu Gemeinde. Als das wichtigste formale Prinzip erscheint hier die Überwindung starrer liturgischer Gesetzlichkeit. Ohne Zweifel gibt es da starke Widerstände, doch scheint die Reform als Ganze durchaus Raum für eine solche Entwicklung zu lassen. Wieweit dieser Raum ausgefüllt und stufenweise noch erweitert werden kann, hängt vermutlich nicht von Rom, sondern von den Bischöfen, vom Klerus und von den Gemeinden ab.

Erst am Anfang der Probleme?

Ein gegenwärtig schwer zu überwindendes Dilemma ist nicht zu übersehen. Eine weniger starre, dem Liturgen und der Gemeinde mehr Freiheit der Gestaltung lassende Liturgie erfordert auch einen veränderten Priestertyp. Mut zu liturgischer Gestaltung und zum gemeindeförmigen Vollzug setzt eine entsprechende Formung des künftigen Priesters voraus. Priesterausbildung und liturgisches „Können" bedingen sich gegenseitig.

Dies ist aber wohl nur ein vergleichsweise vordergründiger Aspekt eines tieferliegenden Problems, das Liturgen und Gemeinde gleichermaßen betrifft. Während die einen bereits in einer spürbaren Vereinfachung der liturgischen Zeichen und Gesten eine anthropologische Verkürzung sehen, neigen die anderen dazu, die ganze traditionelle Gestalt der Liturgie und die Voraussetzungen ihres Vollzugs in Frage zu stellen. Man hat seine gesellschaftlichen Dimensionen wieder stärker entdeckt: ein unbestreitbares Verdienst der Liturgischen Bewegung. Man erkennt den notwendigen Bezug zwischen Liturgie und christlichem Lebensvollzug im Bereich des „Profanen" an. Man gibt der fundamentalen Gemeinschaftsbezogenheit der liturgischen Handlung mehr Raum, ist aber unsicher über die Art und Weise ihrer Verwirklichung. Es bleibt die ungelöste Frage, wie eine Liturgie als Vollzug der Gemeinde verwirklicht werden kann, so daß tatsächlich menschliche Gemeinschaft entsteht und der einzelne in ihr Zugang zum sakramentalen Kern des Geschehens finden kann. Diese Unsicherheit dürfte bei den Liturgiewissenschaftlern als weniger akut empfunden werden als bei manchen Seelsorgern und Gemeindemitgliedern. Sie sollte aber wohl dennoch stärker in die jetzige Reform einbezogen werden, auch wenn dadurch manches Provisorium länger andauern müßte. Überwunden kann solche Unsicherheit auf die Dauer nur werden einerseits durch ein gründliches Studium der anthropologischen Voraussetzungen des liturgischen Vollzugs, anderseits durch Zulassung von Experimenten in für die Gesamtkirche charakteristischen Gemeinschaften, die nicht dem Zufall und nicht völlig Außenseitergruppen überlassen werden. Unter beiden Gesichtspunkten hat man besonders im deutschen Sprachraum bisher zuviel Zurückhaltung geübt.

Die gegenwärtige Frauenpolitik der SED

Leitgedanke für die Frauenarbeit der SED ist die Heranführung und Einbeziehung der Frauen in das öffentliche Leben. Die Frauen sollen aus ihrer häuslichen Atmosphäre herausgelöst, zur öffentlichen Mitarbeit für den „Sieg des Sozialismus" angespornt und zu Klassen- und „Staatsbewußtsein" erzogen werden. Durch Erziehung und Ausbildung sollen sie befähigt werden, in möglichst allen Berufen gleichberechtigt — auch in der mittleren und höheren Ebene — tätig zu sein, am politischen Leben aktiv sachkundig teilzunehmen und zu Haus ein „sozialistisches" Familienleben mit einer „sozialistischen" Kindererziehung zu gestalten. Über die Berufstätigkeit der Frau und deren gesellschaftliche Aktivität, die mit einer gewissen Herauslösung aus ihrem häuslichen Pflichtenkreis einhergeht, soll eine stärkere „Sozialisierung" ermöglicht werden, wobei die Erziehungsaufgaben zunehmend der Schule und den Kinder- und Jugendorganisationen zufallen.

Dabei bleibt für die SED die Einbeziehung der Frauen in das politische Leben vornehmlich eine machtpolitische Frage. Wer politischen Einfluß auf die Frauen hat, der kann sich auf einen großen Volksteil stützen. Unter den Bedingungen der mitteldeutschen Wirtschaft ist aber die weitgehende Eingliederung aller Frauen in den Arbeitsprozeß von entscheidender Bedeutung für einen wirtschaftlichen Aufschwung und damit letztlich für eine innere Konsolidierung des Ulbricht-Regimes. Nach Angaben des Statistischen Jahrbuches der DDR 1966 sind von 17 047 933 Einwohnern Mitteldeutschlands 54,3 % (9 264 586) weiblichen Geschlechts. In den Großstädten ist der Frauenüberschuß am stärksten. Auf 100 Männer kommen in Ost-Berlin 129, in Dresden 124, in Leipzig 123 Frauen. Der Durchschnitt liegt in Mitteldeutschland bei 119. Die Alterspyramide ist dabei sehr ungünstig. In den Jahrgängen über 60 Jahren stehen 1 469 000 Männern 2 206 000 Frauen gegenüber. Erst unter 30 Jahren gibt es einen zahlenmäßigen Ausgleich. Da die Bevölkerungsstruktur in Mitteldeutschland durch die Kriegsfolgen und die Fluchtbewegung jüngerer und mittlerer Jahrgänge ziemlich ungünstig ist, braucht die Wirtschaft dringend die Arbeitskraft der Frau. Die Bevölkerung im arbeitsfähigen Alter hat seit 1950 um rund zwei Millionen abgenommen und beträgt heute 9 924 360, darunter 5 129 141 Frauen und Mädchen zwischen 15 und 60 Jahren (Statistisches Jahrbuch der DDR 1966, S. 34).

Bis 1980 werden sich die Proportionen nicht verbessern und wird die Überalterung zunehmen. Während 1965 58,2 Personen von Hundert der Wohnbevölkerung im arbeitsfähigen Alter waren, werden es 1980 nur 57,1 sein. Der Tiefstand wird 1970 mit 54,5 erwartet (Inge Hieblinger „Frauen in unserem Staat", Ost-Berlin 1967, S. 82). In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, daß mit 15,8 Geburten auf 1000 Einwohner (1966) die „DDR" die viertniedrigste Geburtenrate in der Welt hat, so daß auch von dieser Seite keine Vermehrung der Arbeitskraftreserven zu erwarten ist.

Angesichts dieser Umstände müssen notgedrungen auch die letzten Arbeitskraftreserven der Frauen freigesetzt werden. Heute sind etwa 46,7 % der Berufstätigen in Mitteldeutschland Frauen. Von allen Frauen zwischen 15 und 60 Jahren sind bereits 76 % berufstätig („Neuer Weg", Heft 5, 1967, S. 240). Es ist jedoch zu berücksichtigen, daß ein Teil der Frauen nicht vollbeschäftigt ist. Zwar gibt es bis heute in Mitteldeutschland noch keine gesetzliche Arbeitspflicht für Frauen, jedoch wird im „Gesetzbuch der Arbeit" die Arbeit, entsprechend seinen Fähigkeiten, als die „moralische Pflicht jedes Bürgers" deklariert, so daß zumindest ein moralischer Druck ausgeübt werden kann.

Politische Leitlinien

Die Reserven an weiblichen Arbeitskräften sind bereits heute schon weitgehend ausgeschöpft. Bis 1980 kann der Anteil weiblicher Beschäftigter um höchstens 2 % zunehmen. Es genügt der SED aber nicht, nur für die weitere Mobilisierung weiblicher Arbeitskraftreserven einzutreten, sondern sie trachtet vornehmlich aus politisch-ideologischen Motiven danach, die Frauen zu qualifizieren und ihnen auch in bestimmtem Ausmaß unter dem Motto verwirklichter Gleichberechtigung Leitungsaufgaben zu übertragen. Für die Frauenpolitik der SED ergeben sich daraus folgende Einzelaufgaben:

a) Die SED muß stetig propagieren, daß die aktive Mitarbeit der Frau im beruflichen und gesellschaftlichen Leben das wichtigste Attribut ihrer Gleichberechtigung ist. Dabei hat die SED bei Männern und Frauen „Widerstände" und „Vorurteile" zu überwinden. Die SED muß erstreben, daß möglichst die gesamte weibliche Bevölkerung in den Arbeitsprozeß eingereiht wird und daß von den Frauen nicht mehr der Haushalt, sondern die Berufsarbeit als Lebenszentrum angesehen wird. Die ständige „Nur"-Hausfrau gilt in der von der SED geprägten öffentlichen Meinung im allgemeinen als eine Frau zweiter Klasse, die sich noch nicht von der Haussklaverei zu befreien vermocht hat und demzufolge rückständig ist.

b) Die SED muß dafür Sorge tragen, daß mittels der Berufslenkung die Frauen sich nicht nur traditionell weiblichen, sondern zunehmend technisch-naturwissenschaftlichen Berufen zuwenden.

c) Die SED muß durch Qualifizierung die Qualität der weiblichen Arbeitskräfte verbessern und die Frauen anspornen, sich weiterzubilden und für spezialisiertere Tätigkeiten ausbilden zu lassen.

d) Die SED muß in den Betrieben und Verwaltungen — meist gegen den Widerstand der Männer — durchsetzen, daß Frauen gemäß ihrer Ausbildung auch die entsprechenden Positionen in der mittleren oder höheren Ebene einnehmen.

e) Um den verheirateten Frauen und Müttern eine berufliche Tätigkeit zu ermöglichen, gilt es ein möglichst vollständiges Netz sozialer Einrichtungen zu schaffen (Kinderkrippen, Horte, Gemeinschaftsküchen, Waschsalons, Dienstleistungsbetriebe) und die weitere Technisierung der Einzelhaushalte zu fördern.

f) Die SED muß durch moralischen Druck einen Einfluß auf die Männer ausüben, die Festlegungen des Familiengesetzbuches (§ 10, Abs. 1) im Alltag zu beherzigen, worin u. a. festgelegt ist: „Beide Ehegatten tragen ihren Anteil bei der Erziehung und Pflege der Kinder und der Führung des Haushalts."

Bei der Verwirklichung der Frauen-Kaderpolitik der SED werden neben den Betrieben staatliche Institutionen, insbesondere der „Demokratische Frauenbund Deutsch-

lands“ (DFD), die Frauenausschüsse in den Betrieben und LPG und der Freie Deutsche Gewerkschaftsbund (FDGB) eingeschaltet. Der DFD (1,3 Millionen Mitglieder, davon 67,4 % berufstätig und 32,6 % Hausfrauen) konzentriert sich in seiner Arbeit in jüngster Zeit vornehmlich auf die nichtberufstätigen Frauen bzw. auf die Frauen, die im Handwerk und in Kleinbetrieben tätig sind (der DFD darf keine Betriebsgruppen unterhalten), während sich um die Frauen in den Betrieben und Behörden vornehmlich die Frauenausschüsse und der FDGB (von 6,4 Millionen Mitgliedern 2,9 Millionen, d. s. 45 %) kümmern.

Präsenz im industriell-landwirtschaftlichen Bereich

Welche Ergebnisse hat die SED-Kaderpolitik bei der forcierten Heranziehung der Frauen bisher aufzuweisen? Zunächst muß man feststellen, daß es der SED gelungen ist, die Masse der Frauen in zumindest quantitativ zufriedenstellender Weise in das Berufsleben einzugliedern. Zwar ist das Motiv für die Berufstätigkeit vieler Frauen nicht eine „sozialistische“ Überzeugung, sondern vorwiegend wirtschaftlicher Art (Ermöglichung des Lebensunterhalts bei Ledigen, Zusatzanschaffungen bei verheirateten Frauen) bzw. bei einem Teil auch ideell-moralische Motive (Bedürfnis nach Kontakt mit anderen Menschen, Anhänglichkeit an den erlernten Beruf.
Wenn die SED-Führung auch zahlenmäßig mit der Eingliederung der Frauen in das Berufsleben zufrieden sein kann, so ist das qualitative Verhältnis — nach Selbsteinschätzung der SED — noch unzulänglich. Die meisten Frauen sind infolge unzureichender fachlicher Ausbildung oder durch Widerstände der Männer nur in den untersten Lohngruppen tätig. Gegenwärtig sind nur 18 % der Industriefacharbeiter Frauen, wobei noch beachtet werden muß, daß es sich nur zum Teil um Facharbeiter in technischen Berufen handelt und daß teilweise die Facharbeiterausbildung nicht der ausgeübten Tätigkeit entspricht. Im VEB Carl Zeiss Jena sind 79 % aller Produktionsarbeiterinnen in den unteren vier (von acht) Lohngruppen eingeordnet. Auch in der Landwirtschaft verrichten im Durchschnitt zwei Drittel der Frauen die anfallenden Handarbeiten.
Die SED-Kaderpolitik ist in ihrer Ausbildungssteuerung bestrebt, insbesondere junge Mädchen und Frauen von einfachen ungelernten bzw. typischen Frauenberufen abzulenken und im Kampf gegen vielfältige Widerstände stärker für technische Berufe zu interessieren.
Bereits der Schulunterricht hat in Mitteldeutschland die Aufgabe, die SED-Frauenpolitik wirksam zu unterstützen. Jungen und Mädchen werden auf der Grundlage völliger Gleichberechtigung in allen Fächern gemeinsam unterrichtet. Das gilt auch für Nadelarbeit, Werkunterricht und Wehrerziehung, d. h., auch die Jungen lernen in der Schule nähen, stopfen, flicken, und die Mädchen werden ebenfalls zu den Übungsstunden der „Gesellschaft für Sport und Technik“ herangezogen. Die Oberschule hat darüber hinaus allen Schülern eine berufliche Grundausbildung zu vermitteln. Der polytechnische Unterricht umfaßt eine Ausbildung im Betrieb oder in der Landwirtschaft. Jungen und Mädchen lernen dabei mit Werkzeugen, Werkstoffen und Maschinen umzugehen und werden in Probleme des Arbeitsablaufs und der Arbeitsorganisation eingeführt. Später, in der neunten Klasse, beginnt die berufliche Grundausbildung in Zuordnung auf den künftigen Beruf. Nach Abschluß des zehnten Schuljahres beginnt für die Schüler der Erweiterten Oberschule die spezielle Berufsausbildung. In der Regel erhalten heute die mitteldeutschen Abiturienten mit dem Abitur auch einen Facharbeiterbrief. Vielfach übt jedoch der polytechnische Unterricht und der praktische Einsatz in den Betrieben auf die Oberschülerinnen keine werbende, sondern eine abschreckende Wirkung aus, so daß sie mit allem Nachdruck gerade wegen schlechter Erfahrungen sich Frauenberufen zuwenden möchten.
Bei der Berufslenkung der Schulabgängerinnen wird über die Arbeitskraftverteilungspläne Druck auf die Berufsentscheidung ausgeübt. Für typische Frauenberufe (Schwester, Friseuse, Kosmetikerin, Stenotypistin) gibt es nur wenig Lehrstellen, aber eine starke Nachfrage, dagegen müssen in die zahlreichen freien Lehrstellen im Bereich der unmittelbaren Industrieproduktion die Mädchen vielfach mit sanfter Gewalt — meist mangels anderer Alternativen — hineingedrängt werden.
Es kann nicht verkannt werden, daß auch heute noch viele Mädchen und Frauen in Mitteldeutschland nur an eine zeitweilige Berufstätigkeit denken, daher auf typische Frauenberufe ohne langwierige Ausbildung ausweichen und wenig Eigeninitiative für eine berufliche Weiterbildung entwickeln, obwohl in vielen Bereichen ein relativ großzügiges Förderungsprogramm für die berufliche Qualifizierung von Frauen vorhanden ist. Die SED stößt dabei jedoch nicht nur bei den Frauen, sondern auch bei den Männern auf aktiven bzw. passiven Widerstand.

Eine aufschlußreiche Umfrage

Nach einer Untersuchung der soziologischen Abteilung an der Martin-Luther-Universität in Halle im März 1965 in einigen Betrieben der Elektrochemie und Plaste waren von den befragten ledigen Arbeitern 15 % gegen und nur 27 % ohne Einschränkung für die Berufstätigkeit ihrer künftigen Ehefrau. Für eine zeitweilige Berufstätigkeit unter Berücksichtigung bestimmter Umstände (z. B. bis zur Komplettierung der Wohnungseinrichtung, Anschaffung eines Autos bzw. bis zur Geburt des ersten Kindes etc.) votierten 58 %.
Auch die Werkleiter, Meister und Ingenieure und andere Vorgesetzte haben sowohl gegen die Qualifizierung als auch gegen die Beförderung von Frauen wegen der erhöhten Fluktuation Bedenken. Die Fluktuationsquote weiblicher Arbeitskräfte ist infolge Schwangerschaften, familiärer Belastungen und Krankheiten tatsächlich höher als bei männlichen Beschäftigten. Für die Betriebsfunktionäre gibt es einen Widerstreit der Interessen: einerseits sind sie an der rationellen Planerfüllung interessiert und daher darauf bedacht, daß sich die betriebliche Ausbildungsförderung in späteren Leistungen für den Betrieb niederschlägt, andererseits haben sie das politische Soll der Frauenförderung zu erfüllen.
Es gibt Klagen, daß Frauen nicht führen und sich nicht genügend durchsetzen können. Wochenlang wurde in der Ost-„Berliner Zeitung“ darüber eine Leserdiskussion geführt. In manchen Bereichen werden weibliche Führungskräfte absichtlich durch erhöhte Anforderungen „getestet“, um sie bald wieder versetzen zu können. Auch kommt es vor, daß sie absichtlich in Positionen beschäftigt werden, in denen sie die erworbenen Kenntnisse nicht oder nur unzureichend auswerten können.
Die berufliche Weiterbildung stößt auch auf Schwierig-

keiten, weil trotz beträchtlicher Anstrengungen die Hilfe für die Frauen durch Dienstleistungsbetriebe, Technisierung des Haushaltes (1965 entfielen auf 100 Haushalte nur 29,6 Kühlschränke und 33 Waschmaschinen einfacher Art) sowie Betreuungseinrichtungen für die Kinder noch vielfach unzureichend ist und zahlreiche Männer eine mit der Berufs- und Hausarbeit zu verbindende Qualifizierung der Frauen für überflüssig bzw. unvereinbar mit den häuslichen Aufgaben der Frau halten. Wiederholt wurden Appelle zur Überwindung dieser Widerstände veröffentlicht.

In Zeitungen, in Zeitschriften, im Film, in Versammlungen wird versucht, Frauen und Männern einzuhämmern, daß sich die Berufstätigkeit der Frau fördernd für eine gute Ehegemeinschaft auswirke. Dabei wird stets die tatkräftige Mithilfe des Mannes im Haushalt als unabdingbare Notwendigkeit hingestellt. Einerseits wirke sich die kameradschaftliche Arbeitsteilung im Haushalt positiv auf die Familienatmosphäre aus und ermögliche die Weiterentwicklung der Frau, andererseits störe die Abneigung des Mannes gegen eine Berufsarbeit der Frau — so die SED-Propaganda — die Harmonie der Ehe.

Beruflicher Aufstieg unter Widerständen

Die SED-Führung hat den Einsatz von Frauen in mittlere und leitende Positionen der Wirtschaft zu einer Prestigefrage gemacht. Die Tätigkeit in diesen Positionen gilt als ein Beweis für verwirklichte Gleichberechtigung, für die Befreiung der Frau und für echte Demokratie. Die Parteiführung der SED ist bestrebt, Widerstände bei der Frauenförderung auszuräumen und den Betriebs- und Verwaltungsfunktionären deutlich zu machen, daß die Förderung der Frauen nicht nur eine volkswirtschaftliche, sondern in erster Linie eine politisch-ideologische Frage ist, wobei kleinlicher Betriebsegoismus überwunden werden müsse.

Die Zahlenangaben über den Anteil der Frauen in leitenden und mittleren Funktionen differieren. Minister Dr. Pfeffer gibt in einem Artikel in der Zeitschrift „Die Arbeit" (Heft 3, 1967, S. 16) für 1965 an, daß die leitenden Positionen in der Industrie zu 6 % und die mittleren zu 15,2 % von Frauen besetzt sind (bis 1970 werden 16,5 % bzw. 25 % gefordert).

In der Landwirtschaft ist das Verhältnis offenbar noch ungünstiger als in der Industrie: 1965 waren von 15 092 LPG-Vorsitzenden nur 146 Frauen, wobei von den rund 400 000 mitarbeitenden weiblichen LPG-Mitgliedern 46 830 eine abgeschlossene Ausbildung (Hoch- oder Fachschule, Meister- oder Facharbeiterprüfung) aufzuweisen hatten.

Da dem FDGB in den Betrieben auch alle Aufgaben der Sozialversicherung zugefallen sind, sollen im FDGB bereits 41 % aller Führungspositionen mit Frauen besetzt sein. Auf dem Gebiet der Sozialarbeit sind die Frauen in den Betrieben relativ einflußreich.

Die SED-Führung erstrebt, den Anteil der Frauen in mittleren und leitenden Positionen allmählich dem Anteil der Frauen an der Zahl der Berufstätigen anzupassen. Die Verwirklichung dieser Aufgabe gilt für die SED-Führer als eine Grundfrage für die Errichtung der vollentfalteten sozialistischen Gesellschaft, womit sie auch gegenüber Westdeutschland einen gesellschaftlichen Vorsprung erzielen wollen. Zur Erreichung dieses Ziels ergeben sich für die SED-Kaderpolitik in der Industrie folgende Einzelaufgaben, die u. a. in einer „Anordnung über die Aus- und Weiterbildung von Frauen für technische Berufe und ihre Vorbereitung für den Einsatz in leitenden Tätigkeiten" vom 7. Juli 1966 ihren Niederschlag gefunden haben:

a) Zunächst sollen die Betriebs- und Gewerkschaftsleitungen (nicht nur wie bisher die Kaderleiter) zusammen mit der Betriebsparteileitung eine exakte Bedarfsermittlung durchführen. Im Zusammenhang damit sollen der Ausbildungsgang und die künftigen Tätigkeitsmerkmale individuell geplant werden. Die Ergebnisse dieser Ermittlungen und Planungen sollen in die Betriebskollektivverträge und die Frauenförderungspläne einfließen. Die für leitende und mittlere Positionen vorgesehenen Frauen sollen in einer Kadernomenklatur zusammengefaßt und in die Kaderentwicklungsprogramme aufgenommen werden.

b) Mit den Frauen, die für eine berufliche Weiterbildung vorgesehen sind, sollen individuelle Aussprachen geführt werden. Dabei sollen auch die berufliche und private Perspektive sowie Einzelfragen der künftigen Tätigkeit, die Zeitplanung für die Qualifizierung und notwendige Erleichterungen während der Qualifizierung erörtert werden. Die Betriebs- und Gewerkschaftsleitungen sollen materielle und ideelle Anreize für die Qualifizierung schaffen und propagieren. Die Qualifizierung und Einarbeitung soll in Zukunft vorwiegend während der Arbeitszeit ermöglicht werden, um Überbelastungen außerhalb der Arbeitszeit zu reduzieren.

c) Die nächste Etappe gilt den eigentlichen Maßnahmen zur Vorbereitung auf die Leistungstätigkeit. Bei den Betriebs- und Abteilungsleitern sollen Planstellen geschaffen werden, in denen Frauen mit Leitungsmethoden vertraut gemacht und einzelne Bereiche in selbständiger Verantwortung bearbeiten können.

d) Danach sollen die Frauen befähigt sein, selbständig Leitungsaufgaben als Brigadier, Meister, Abteilungsleiter, Ingenieur zu erfüllen. Freiwerdende Frauenpositionen sollen auf Grund einer Weisung des Ministerrats wieder vorrangig mit Frauen besetzt werden.

Frauen im Hochschulwesen

1965 waren von 108 313 Studierenden an den Universitäten und Hochschulen der DDR 28 134 weiblichen Geschlechts, das sind rund 26 % (Statistisches Jahrbuch der DDR 1966, S. 474). Hingegen beträgt der Anteil der Oberschülerinnen in den letzten beiden Klassen noch knapp 50 %. Auch in Mitteldeutschland studieren die meisten Frauen Pädagogik, Sprachen und Medizin. Für einige wichtige technisch-naturwissenschaftliche Fachrichtungen liegen aus dem Jahre 1965 und 1966 interessante Zahlen vor, danach erhöhte sich der Prozentsatz weiblicher Studenten bei den Immatrikulationen wie folgt: Mathematik von 12,5 % (1965) auf 16 % (1966); Regelungstechnik von 5,1 % auf 10 %; Starkstromtechnik von 2,4 % auf 5,4 %; Theoretische Elektronik von 4 % auf 14 %; Ingenieurökonomie von 26,8 % auf 38,5 %; Hochschule für Verkehrswesen (Dresden) von 12,9 % auf 21 %; Hochschule für Ökonomie von 43 % auf 55 %; Bergakademie Freiberg 9,9 % auf 13 %; Technische Hochschule für Chemie Leuna-Merseburg von 18,5 % auf 26 % („Das Hochschulwesen", Heft 2, 1967, S. 101).

Die SED ist mit dem erreichten Stand noch keineswegs zufrieden. Bis 1970 soll z. B. der Anteil der weiblichen

Zulassung in den mathematisch-naturwissenschaftlichen Disziplinen von 29,3 % (1963) auf 47,5 % steigen, in den technischen Wissenschaften von 4,2 % auf 30,9 %.
Zwar gibt es über den Anteil der Frauen am Lehrkörper der Hochschulen keine exakten Zahlen. An der Leipziger Karl-Marx-Universität betrug er im Studienjahr 1965/66 3,6 %, wobei die Zahl der weiblichen Wissenschaftskader nach oben abnimmt. Im Universitätsdurchschnitt sind 29 % der Assistenten, 14,2 % der Oberassistenten und 10,2 % der Wahrnehmungsdozenten Frauen. Bis 1970 soll der Frauenanteil am Lehrkörper von 3,6 auf 10 % ansteigen. Auch im Wissenschaftsbereich spielen Probleme der Fluktuation aus gesundheitlichen und familiären Gründen eine erhebliche Rolle.
Bei einer Befragung hat sich herausgestellt, daß die meisten Institutsdirektoren zwar bereit sind, Studentinnen den Weg in die wissenschaftliche Laufbahn zu ebnen. Aber nur 36 % der Leiter von Kliniken und Instituten sprachen von guten Erfahrungen mit Frauen in der wissenschaftlichen Arbeit, 25 % von bedingt guten Erfahrungen, 11 % von unbefriedigenden Ergebnissen. Insgesamt wurde bedauernd festgestellt, daß junge Naturwissenschaftlerinnen einen Beruf vorziehen, der ihnen eine bessere Sorge für die Familie ermöglicht.
Studentenehen werden staatlicherseits kaum gefördert. Der Frauen- und Mutterschutz ist — im Vergleich zu den Betrieben — an den Universitäten unterentwickelt, so daß dadurch die Fluktuationsquote der Studentinnen und jungen Wissenschaftlerinnen relativ hoch ist. In jüngster Zeit gibt es Anstrengungen der SED, den sozialen Problemen der Studenten größere Aufmerksamkeit zu widmen. In einigen Artikeln und Leserbriefen der Zeitschrift „Das Hochschulwesen" wurde die gegenwärtige Haltung der staatlichen Stellen kritisiert und die Unterbringung von Studentenehepaaren bzw. ledigen Müttern unter den Studentinnen in spezielle Heime gefordert, in denen auch eine Kinderbetreuung gewährleistet ist.

Frauen innerhalb der SED

Obwohl die SED-Führung sich aus politisch-ideologischen und wirtschaftlichen Motiven für die Verwirklichung der Gleichberechtigung der Frauen mit aller Konsequenz einsetzt, ist in der Führung der SED der Frauenanteil sehr bescheiden. Während immerhin 45 % der FDGB-Mitglieder und 46 % der FDJ-Angehörigen weiblichen Geschlechts sind und auch in halbwegs richtigen Proportionen in diesen Organisationen Funktionen in der mittleren Ebene innehaben, beträgt der Frauenanteil in der SED — nach dem Bericht an den VII. Parteitag (April 1967) — nur 26,5 %.
Wenngleich seit 1946 auch innerhalb der SED beharrlich gefordert wurde, mehr Frauen zu schulen und sie in verantwortliche Funktionen aufrücken zu lassen, ist der Anteil der Frauen in hohen Leitungsfunktionen außerordentlich gering. Von den 90 hauptamtlichen Sekretären der 15 SED-Bezirksleitungen sind bei den Wahlen 1966/1967 nur drei Frauen gewählt worden, wobei zwei Bezirkssekretärinnen für Wissenschaft, Volksbildung und Kultur und eine für Agitation und Propaganda verantwortlich sind.
Unter den 170 Mitgliedern und Kandidaten des Zentralkomitees der SED befinden sich nur 20 Frauen unterschiedlichen politischen Gewichts. Dem Zentralkomitee gehören u. a. an: die ehemalige Justizministerin und jetzige Vorsitzende der vom Staatsrat berufenen Gesetzgebungskommission Hilde Benjamin, die Volksbildungsministerin Margot Honecker und die ehemalige stellvertretende Vorsitzende des Ministerrats und jetzige Präsidentin der Notenbank, Margarete Wittkowski, sowie die Professoren Lene Berg und Hanna Wolf, die sich als Leiterinnen der beiden höchsten Kaderbildungsstätten der SED verdient gemacht haben, und die ehemaligen Kandidatinnen des Politbüros, die heute politisch relativ einflußlos sind: Edith Baumann und Luise Ermisch. An dieser Stelle sei auch erwähnt, daß die erste Vorsitzende des DFD und ehemalige Kandidatin des SED-Politbüros, Elli Schmidt, wegen ihrer „versöhnlerischen" Haltung am 17. Juni 1953 sich noch immer in der politischen Versenkung befindet. Elli Schmidt gehört nicht mehr dem Zentralkomitee an, sondern wirkt als Leiterin des Instituts für Bekleidungskultur.
Bisher gab es in der Geschichte der SED noch nie ein weibliches Mitglied des Politbüros. Allerdings gehörten jeweils eine, mitunter auch zwei Frauen dem Politbüro als Kandidatinnen an, wobei die Kandidatinnen wechselten. Gegenwärtig ist die LPG-Vorsitzende Margarete Müller (Jahrgang 1931) Kandidatin des Politbüros. Es gilt als sicher, daß sie angesichts ihrer unzureichenden fachlichen und politischen Qualifizierung im Politbüro nur weibliche Repräsentationspflicht erfüllt.
Wirklichen Einfluß in der SED haben jedoch die weiblichen Mitglieder der Zentralen Partei-Kontrollkommission (ZPKK) Elli Hempel, Hanni Gläser und Erna Warnke sowie die Vorsitzende der Bezirkspartei-Kontrollkommission in Gera, Gerda Holzmacher. Einst hatte Herta Geffke in der parteiinternen Justiz eine wenn auch unauffällige Schlüsselposition inne, wobei sie sich durch absolute Willfährigkeit in den Säuberungskampagnen „bewährte". Ebenso haben Hanna Wolf als Direktorin der Parteihochschule und Lene Berg als deutsches Mitglied des Redaktionskollegiums der internationalen Kommunistenzeitschrift „Probleme des Friedens und des Sozialismus" einen Einfluß.
Zusammenfassend kann man aber feststellen, daß nur wenige Frauen in den SED-Führungsgremien politisches Profil haben. Die SED-Führung scheint wegen weiblicher Repräsentanz in diesen Gremien sich nicht so beharrlich wie in anderen Bereichen anzustrengen. Allerdings muß man dabei auch bedenken, daß die Masse der Frauen offenbar sich noch scheut, in die SED einzutreten, und dort viele weibliche Parteimitglieder nicht an einer Parteikarriere interessiert sind.

Frauen im Staatsapparat und in der Justiz

Im Staatsapparat sind die Frauen sehr unterschiedlich vertreten. Eigenartigerweise hat die „Volkskammer" als das formell höchste, aber faktisch bedeutungsloseste Organ, das am wenigsten Einfluß auf die Entwicklung hat, den größten Frauenanteil. Von den 500 Abgeordneten der „Volkskammer" sind 137 Frauen (4. Wahlperiode). In den Bezirkstagen beträgt der Anteil weiblicher Abgeordneter im Durchschnitt sogar 32 %. Wenn auch der politische Einfluß von mitteldeutschen „Volksvertretern" relativ gering ist, so spiegelt sich in diesem hohen Frauenanteil jedoch nicht nur Repräsentation wider. Die unter der strengen Kontrolle der Partei zu leistende „gesellschaftliche" Arbeit der Abgeordneten ist

ziemlich umfangreich. Unter diesem Aspekt kann nicht übersehen werden, daß der relativ hohe Anteil weiblicher „Volksvertreter" bei der Erziehung der übrigen Frauen zum Mitdenken und zur Mitarbeit teilweise positive Auswirkungen hat. Unter den weiblichen Abgeordneten dominieren Repräsentanten verschiedener Betriebe, Berufe und Einrichtungen.

Im Ministerrat (39 Mitglieder) ist nach dem augenblicklichen Stand nur eine Frau vertreten, die zugleich dem Zentralkomitee der SED angehört: Margot Honecker. Mit großer Wahrscheinlichkeit würde die SED-Führung noch mehr Frauen in den Ministerrat hineinziehen, jedoch ist offenbar das Angebot qualifizierter Frauen für ein Ministeramt noch relativ gering.

Im „Staatsrat der DDR", dem kollektiven Staatsoberhaupt, sind von 24 Mitgliedern fünf Frauen. Bei der Auswahl dieser Frauen soll offenbar zum Ausdruck kommen, daß Frauen in Mitteldeutschland infolge der Frauenpolitik der SED hohe Stellungen im öffentlichen Leben einnehmen können. Zu den weiblichen Staatsratsmitgliedern gehören: die Oberbürgermeisterin von Potsdam, Brunhilde Hanke, die Rektorin der Technischen Universität Dresden, Prof. Lieselotte Herforth, die LPG-Vorsitzende Else Merke, die Assistentin des Werkleiters der VEB Schiffswerft „Neptun", Rostock, Annie Neumann, und die Chemieingenieurin Christel Pappe. Annie Neumann war lange Zeit Mitglied des Zentralrates der FDJ, und Else Merke ist noch heute Mitglied des Präsidiums der „Demokratischen Bauernpartei".

Besonders hoch ist der Anteil der Frauen im Bildungswesen, in den Einrichtungen der Gesundheitsfürsorge und der Sozialarbeit sowie in der Justiz. Zwei Drittel aller an den Bezirks- und Kreisgerichten sowie in den Staatlichen Notariaten Beschäftigten (Stand März 1966) sind Frauen. Bei den Richtern beträgt der Frauenanteil bereits 31,4 %, bei Notaren 28 %, bei den Gerichtssekretären 59 % und bei den Gerichtsvollziehern 18,5 %. Bei den Schöffen beträgt der Frauenanteil bereits 42,3 %. Allerdings nimmt die weibliche Repräsentanz nach oben hin ab. Aber immerhin sind 19,1 % der Kreisgerichtsdirektoren Frauen, bei den Direktoren bzw. stellvertretenden Direktoren der Bezirksgerichte liegt der Frauenanteil bei 15,6 %.

Gerade im Justizwesen haben Frauen aus den unteren Stellungen gute Aufstiegschancen. Von der Protokollführerin führt z. B. mittels Fern- und Abendstudium ein relativ gerader Ausbildungsweg zum Richter oder Staatsanwalt. Zahlreiche Richterinnen wurden auf diese Weise gefördert und qualifiziert. Für diese Förderungsmaßnahmen gibt es ebenso wie in der Produktion jedoch Widerstände a) bei den Frauen selbst, weil sie wenig Neigung oder für ein Abendstudium auch keine Möglichkeit haben, b) bei den Vorgesetzten, die nicht gern befähigte Mitarbeiter durch Qualifizierung verlieren möchten und die zum Teil auch von der Güte dieser nebenberuflichen Qualifizierung nicht sehr überzeugt sind.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß es der SED-Führung gelungen ist, den größten Teil der Frauen für die Berufsarbeit zu gewinnen, die Studien- und Berufslenkung der Frauen zu intensivieren, verschiedene Qualifizierungseinrichtungen zu etablieren und zahlreiche Frauen für die Ausnützung der Förderungsmöglichkeiten zu interessieren. In Mitteldeutschland sind die Aus- und Weiterbildungschancen der Frauen in der Industrie, Landwirtschaft, Wissenschaft, Verwaltung, im Bildungswesen und in der Rechtsprechung sowie in den Massenorganisationen und der SED heute größer als die Auslastung dieser Förderungs- und Schulungseinrichtungen.

Es kann nicht übersehen werden, daß insbesondere in der mittleren Ebene der jeweiligen Tätigkeitsbereiche die Kaderpolitik der SED schon beträchtliche Erfolge verbuchen kann. Die SED-Kaderpolitik hat es vermocht, die Qualifizierung zahlreicher Frauen zu organisieren und den Einsatz in entsprechende Positionen — ungeachtet mancher Widerstände — durchgesetzt zu haben. Zwar gibt es angesichts vieler Faktoren, u. a. auch Generationswechsel, noch einen erheblichen Mangel an weiblichen Führungskräften, doch ist die SED intensiv bemüht, diesen zu überwinden.

Soziale Fürsorgemaßnahmen?

Die SED-Führung hat veranlaßt, daß auf der Grundlage eines Beschlusses des Ministerrates vom 20. Oktober 1966 bei der Ost-Berliner Deutschen Akademie der Wissenschaften der Wissenschaftliche Beirat „Die Frau in der sozialistischen Gesellschaft" gegründet wurde, der sich in seiner Forschungsarbeit den Problemen der Entwicklung und Förderung der Frauen und Mädchen in der DDR widmen soll. In diesem Beirat sind angesehene Soziologen, Mediziner, Psychologen, Juristen, Pädagogen, Philosophen sowie einige Wirtschafts-, Partei- und Staatsfunktionäre tätig. Als Vorsitzender dieses Beirates fungiert der Präsident der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Prof. Hartke. Bisher erschienen bereits einige Einzelveröffentlichungen mit Arbeitsergebnissen.

Bis heute ist noch offen, wie die SED mit der niedrigen Geburtenrate auf die Dauer fertig wird. An sozialer Fürsorge mangelt es nicht: Vierzehnwöchiger Schwangerschafts- und Wochenurlaub bei Weiterzahlung des Nettoverdienstes, kostenlose Entbindung, Geburtsbeihilfen zwischen 500 und 1000 MDN und anderes. Es fragt sich aber, ob die Maßnahmen zur Einbeziehung der Frauen in das berufliche und gesellschaftliche Leben sowie die beruflichen und politischen Förderungsmaßnahmen sich in der Praxis familienfreundlich auswirken. Die Masse der Frauen in Mitteldeutschland ist aber angesichts der von der SED vorangetriebenen Gleichberechtigung — ungeachtet einzelner Nachteile — selbstbewußter und gesellschaftlich aktiver geworden. Von zahlreichen berufstätigen Frauen wird anerkannt, daß die SED viel für die Frauenförderung getan hat.

Die Frauen sind jedoch durch die an sie gestellten Anforderungen im Beruf, öffentlichen Leben und Haushalt ungewöhnlich stark belastet, was u. a. auch im hohen Krankenstand seinen Niederschlag findet. Wenn auch der gesellschaftliche Status angehoben wurde, so haben die Frauen einen erheblichen Preis für diese Errungenschaft zu zahlen.

Die forcierte Gleichberechtigung hat dazu beigetragen, daß auch bei den berufstätigen Frauen die Bindung an Religion und Kirche lockerer wird. Die Frauen wurden in ihrer großen Mehrheit aus ihrer häuslichen Umgebung herausgelöst. Der Einzelhaushalt mit der individuellen Kindererziehung ist heute aufgelockert, weil die Zeit der berufstätigen Frau und Mutter begrenzt ist. „Hilfen" des Staates bei der Erziehung und Betreuung der Kinder werden zunehmend begrüßt, ohne daß die darin enthaltenen Gefahren gesehen werden.

In diesem Artikel wurde von einem Vergleich mit der

Bundesrepublik abgesehen, obwohl die Frauen-Enquete der Bundesregierung Ansätze zu einem Vergleich gegeben hätte. Es kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, daß in zahlreichen Punkten die Verwirklichung der Gleichberechtigung der Frau in der Bundesrepublik weniger weit fortgeschritten ist. Der Prozentsatz der Frauen im gehobenen Dienst ist z. B. meist niedriger als in Mitteldeutschland, die Aufstiegschancen sind vielfach schlechter, ebenso wird eine Qualifizierung durch die Betriebe weniger gefördert. Jede Frau hat zwar auch in der Bundesrepublik die Freiheit, sich emporzuarbeiten und durchzusetzen, während in Mitteldeutschland die Förderung der Frauen jedoch zu einer der wichtigsten Aufgaben der Kaderpolitik der Partei gehört. Wer sich in Mitteldeutschland den Kaderförderungsplänen anpaßt, kann sich dort leichter qualifizieren und aufsteigen.

Tendenzen in der sowjetischen Jugend

Die Fünfzig-Jahr-Feier der „Großen Sozialistischen Oktoberrevolution" veranlaßte Historiker, Wirtschaftler, Politologen und Soziologen in Ost und West, über Ursachen, Wirkung und Fortwirkung des russischen Oktober unter den verschiedensten Aspekten erneut nachzudenken und, soweit dies möglich ist, Bilanz zu ziehen. Während dabei in den offiziellen, mehr oder weniger parteiamtlichen sowjetischen Publikationen Reden und Feiern der Oktober als Anfang einer neuen — und zwar der entscheidenden — Epoche der Weltgeschichte gefeiert und immer noch ein auf die Weltrevolution ausgerichteter patriotischer Messianismus verkündet wird, muß man sich die Informationen, die einem über die konkrete gesellschaftliche Situation der heutigen Sowjetunion ohne das Pathos einer Fünfzig-Jahr-Feier Auskunft geben können, schon mühsamer zusammensuchen. Was man dabei zutage fördert, sind einzelne Mosaiksteinchen, Bruchstücke, die kein ganzes Bild ergeben. Dennoch ist es sinnvoll zu versuchen, diese Mosaiksteine, soweit sie erreichbar waren, zusammen- oder besser zunächst nur aneinanderzufügen, in der Hoffnung, daß sie doch am Ende einigen Aufschluß über Richtungen, Tendenzen, Strömungen und Entwicklungslinien in der konkreten gesellschaftlichen Wirklichkeit der Sowjetunion geben, die erst später einmal vielleicht zu einer Synthese gebracht werden können. Die im folgenden angeführten Beispiele zeigen dabei, daß es solche neuen Strömungen und Versuche einer Neu- und Umorientierung gibt, wobei natürlich immer offenbleibt, inwieweit der einzelne von ihnen erfaßt, beeinflußt und geprägt ist oder völlig außerhalb von ihnen steht. Ebenso muß offenbleiben, ob und in welchem Maße sie für das Denken und Empfinden der Mehrheit der Sowjetbürger repräsentativ sind.

„Väter und Söhne" in der Sowjetgesellschaft

Noch bis vor kurzem wies die Sowjetpresse es mit Entrüstung zurück und bezeichnete es als eine „Erfindung der bürgerlichen Propaganda", daß man in der sowjetischen Gesellschaft von einem Generationskonflikt sprechen könne. Erstmals hat nun die neugegründete, für Presseleute bestimmte Zeitschrift „Shurnalist" in ihrer ersten Nummer (Februar 1967) zugegeben, daß es in der sowjetischen Gesellschaft wirklich das Problem „Väter und Söhne" gebe und daß dieses Problem im Interesse dieser Gesellschaft ernsthaft analysiert werden müsse. Wenn hier von einem „Konflikt" die Rede ist, so dürfte dieser, wenn auch freilich nur zum Teil, zunächst einmal durch das allgemeine Generationsproblem bedingt sein. Der neuen Generation, den Söhnen und Töchtern der heutigen Schicht der Funktionäre, Industriemanager, Betriebsdirektoren und Parteibürokraten, die in der Sowjetgesellschaft zu Amt und Würden gelangt sind, fehlen die entscheidenden Voraussetzungen für eine kritiklose Übernahme ideologischer Thesen. Die „Große Sozialistische Oktoberrevolution", heraufgespielt mit durchsichtigem ideologischem Pathos, ist für sie zunächst nur ein Kapitel in propagandistisch gefärbten Lehrbüchern; den „Großen Vaterländischen Krieg", der immerhin für den Sowjetpatriotismus noch eine große Rolle spielte und spielt, erlebten sie nur als Kinder. Die jetzige gesellschaftliche Wirklichkeit jedoch ist ihnen aus eigener Anschauung bekannt; diese können sie mit den Theorien und Ansprüchen der Parteiideologen vergleichen, deren ausgefahrene Denkgeleise und deren ideologisches Vokabular sie langweilt. Diese „Jugend singt nicht die pathetischen Parteilieder eines Lebedew-Kumatsch, sie ist sich vielmehr einig in ihrer Vorliebe für einen Bulat Okudshawa, dessen Lieder, bar aller politischen Akzente, durch ihre einfühlsame Menschlichkeit die umgebende Unaufrichtigkeit überwinden helfen" (C. Gerstenmaier, Geistige Auseinandersetzung mit dem Erbe der Revolution, „Ostprobleme", 17. November 1967, S. 622).

Dennoch bedeutet diese apolitische Einstellung nicht, daß diese Generation, die sich selbst die „vierte Generation" nennt, ihrer revolutionären Vergangenheit gegenüber gleichgültig wäre oder daß sie, wenn sie die Väter verurteilt und sich von ihnen distanziert, auch „die ursprüngliche Reinheit der revolutionären Idee" (Jewtuschenko) verurteile. In den „Vätern" verurteilt sie jene, welche den Stalinismus zuließen, jene, welche aus Mangel an Mut ihren Teil zu dieser Entwicklung beigetragen oder aus ihr, unter dem Deckmantel der Ergebenheit an die Revolution, Profit geschlagen haben. Das Argument, man müsse diese Tatsachen „im Rahmen der geschichtlichen Entwicklung" sehen, verfehlt bei ihnen seine Wirkung; sie stellen die moralische Autorität der „Väter" überhaupt in Frage. Sie wollen die Welt, die Geschichte und den Menschen aus eigener Erfahrung und durch persönliche Reflexion kennen- und verstehenlernen und nicht in ideologischer Verfremdung. Was sie verlangen, drückt der Leitartikel der ersten Nummer von „Shurnalist" (Februar 1967) so aus: „Die Leute fordern mit immer größerem Nachdruck ihr Recht auf freie Entscheidung, auf freies Denken und Handeln."

Für diese Freiheit riskieren sie ihre Berufsausbildung und den Verlust gerade jener „Freiheit", die für sie nur eine Pseudo-Freiheit ist. So ist heute bekannt, daß 1956/57 im Zusammenhang mit den Aufständen in Ungarn und Polen an der Leningrader Universität etwa 4300 Studenten relegiert wurden. Etwa gleichzeitig deckte der Sicherheitsdienst in Tiflis illegale Studentengruppen auf, die sich regelmäßig zu freimütiger Diskussion trafen und ihre politischen Anschauungen handgeschrieben oder verviel-

fältigt verteilten. Zwischen ihnen und den Sicherheitstruppen kam es in Tiflis zu blutigen Zusammenstößen. Die Zahl illegal angefertigter Amateursender soll zunehmen. Mit ihnen wird westliche Tanz- und Jazzmusik ausgestrahlt und werden westliche Nachrichten weitergegeben. Im Herbst 1964 kritisierte die „Literaturnaja Gazeta", daß in Bjelaja Cerkow, einer Stadt von 50 000 Einwohnern, 200 solcher Sender entdeckt und beschlagnahmt wurden. Die Amateure waren ausschließlich Jugendliche, die scharf bestraft wurden (vgl. J. G. Görlich, Moskaus Sorgen mit Jugend und Intelligenz, „Politische Studien", September/Oktober 1967, S. 538—543).

Gegenüber diesen für die Sowjetgesellschaft „gefährlichen" Strömungen betonen seit einigen Jahren die Parteiideologen die geistige und ideologische Kontinuität zwischen „Vätern" und „Söhnen" sowie die Gemeinsamkeit ihrer Ziele. So schreibt z. B. S. Pawlow, Erster Sekretär des ZK des Komsomol, in einem Leitartikel der „Prawda" vom 27. Juni 1965 (dem Tag der sowjetischen Jugend) unter dem Titel „Die Jugend ist treu den kommunistischen Idealen": „Unserer jungen Generation liegt nicht die Rolle des selbstzufriedenen Erben, der alles das, was geschaffen und errungen wurde, wie selbstverständlich hinnimmt . . ., die junge Generation tritt anders in das Leben ein . . . Doch von ihren Vätern nimmt [sie] mit auf den Weg das Wichtigste — den revolutionären Enthusiasmus, die Klugheit des Denkens, die Erfahrung der Vergangenheit und das auf die Zukunft gerichtete Streben." Und die „Iswestija" nimmt ein Jahr später (13. 9. 66) den gleichen Gedanken auf: „Eine Gesellschaft, in der die Söhne so stolz sind auf ihre Väter und die Väter so sehr an ihre Söhne glauben, ist unerschütterlich."

Die Krise des Komsomol

Dieser Konflikt zwischen „Vätern und Söhnen" wirkt sich auch in den kommunistischen Jugendverbänden des Komsomol aus. Symptomatisch ist in diesem Zusammenhang, daß ganz offen von einer Krise des Komsomol gesprochen wird. Sie äußert sich u. a. in der Auffassung vieler Komsomolzen, daß ihre Organisation überflüssig sei; sie zeigt sich im Protest der 16- bis 18jährigen (z. B. im Komsomol der Schuljugend) gegen jede Bevormundung und Gängelung durch die Ortskomitees, in der Abnahme der örtlichen Mitgliederzahl, in der Gleichgültigkeit der Komsomolzen gegenüber der politischen Bildungsarbeit.

So führte z. B. das Komsomolkomitee des Obninsker Instituts für Physik und Energetik über die Einstellung der jungen Ingenieure und Wissenschaftler (die im allgemeinen ihre Hochschulausbildung im Alter von 22 bis 24 Jahren beenden) zur gesellschaftspolitischen Tätigkeit eine Umfrage durch. Von 215 Befragten erklärten 76,3 %, sie würden sich „aus Pflicht" mit gesellschaftspolitischer Arbeit abgeben, 14 % täten dies „mit Vergnügen" und 9 % „mit großer Unlust". Von einer moralischen Befriedigung bei dieser Arbeit oder von einem persönlichen Nutzen kann dabei keine Rede sein. Daraufhin suchte die „Komsomolskaja Prawda" (21. 6. 67) die Gründe für diese „anormale" Situation festzustellen und „fand" sie in den Ortskomitees des Komsomol, welche den jungen Spezialisten oft keine „ernsthafte" Arbeit zuteilen. Auch die Leiter der wissenschaftlichen Forschungsinstitute seien für diese Situation mitverantwortlich, da sie nicht selten das ziemlich verbreitete Vorurteil teilen, daß nur wissenschaftliche „Nieten" sich mit gesellschaftspolitischer Tätigkeit befassen und daß diese im Grunde genommen reine Zeitvergeudung sei.

Desgleichen stellt A. M. Rumjanzew, der Vizepräsident der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, fest („Dem jungen Wissenschaftler", „Komsomolskaja Prawda", 8. 6. 67), er habe in den verschiedenen Ländern viele junge Leute kennengelernt, die zwar über ein großes und fundiertes Fachwissen verfügten, vor allem auf mathematisch-naturwissenschaftlichem Gebiet, in den Fragen der Weltanschauung jedoch, bzw. in den Fragen eines staatsbürgerlichen Bewußtseins, völlig hilflos seien. Die Ursache hierfür sieht Rumjanzew im „Zurückbleiben der Gesellschaftswissenschaften hinter den Naturwissenschaften". Die ersteren hätten, vor allem bei den jungen Wissenschaftlern, an Prestige verloren. Wörtlich schreibt er: „Wenn ein Pädagoge vor unsere Hochschuljugend tritt und auf die sie bewegenden Fragen nicht antworten kann oder will, dann lästern die Studenten über die Gesellschaftswissenschaften überhaupt." Dies gelte insbesondere von den Studenten der technischen und naturwissenschaftlichen Hochschulen. Die Wissenschaften würden von ihnen so eingeteilt: „Naturwissenschaften", „übernatürliche Wissenschaften" (Wissenschaften, welche völlig neue Gebiete erforschen) und „widernatürliche Wissenschaften", womit die Gesellschaftswissenschaften gemeint seien. Auf diesem Hintergrund ist daher auch der Beschluß des ZK der KPdSU über „Maßnahmen zur weiteren Entwicklung der Gesellschaftswissenschaften und zur Hebung ihrer Rolle im kommunistischen Aufbau" zu sehen („Prawda", 22. 8. 67). Zur Überbrückung dieser Diskrepanz zwischen den persönlichen und gesellschaftlichen Interessen rät die „Komsomolskaja Prawda", beide harmonisch miteinander zu verbinden.

Typisch ist auch die Antwort, welche ein Komsomolze einem alten Parteiveteranen von 1918 gab, der ihn fragte, warum er denn an den politischen Bildungszirkeln nicht mehr teilnehme: „Wir schauen nicht so sehr in die Vergangenheit, sondern in die Gegenwart und in die Zukunft. Was uns interessiert, ist das Leben, so wie es ist. Und dieses Leben wollen wir in seiner Tiefe ausloten" („Komsomolskaja Prawda", 3. 2. 65).

Diese kritische Situation veranlaßte das ZK des Komsomol, in Zusammenarbeit mit dem Präsidium der Akademie der Wissenschaften der UdSSR und dem Ministerium für mittlere und höhere Fachschulen, am 15. Mai 1967 in Moskau eine wissenschaftlich-theoretische Allunionskonferenz „Sozialismus und Jugend" einzuberufen, an der über 400 Wissenschaftler (Philosophen, Historiker, Soziologen, Wirtschaftswissenschaftler, Psychologen, Pädagogen, Juristen) und 200 Arbeiter und Aktivisten des Komsomol teilnahmen. Der Zweck der Konferenz geht aus der auf ihr gehaltenen Ansprache des Sekretärs des ZK des Komsomol, J. V. Torsuew, hervor: „Wir erwarten von der Wissenschaft nicht nur Interesse für die Probleme der Jugend, sondern in erster Linie praktische Richtlinien . . . Wir wollen den Wissenschaftlern jene Probleme aufzeigen, mit denen sich im Augenblick die Arbeiter und Aktivisten des Komsomol auseinandersetzen." Die allgemeine Bedeutung der Konferenz kennzeichnet J. V. Torsuew so: „Wir müssen ein exaktes und detailliertes soziales Porträt der jungen Generation erarbeiten als Ergebnis des objektiven Prozesses der gesellschaftlichen Entwicklung. Wir hoffen, daß die Konferenz und die sich anschließende gemeinsame Zusammenarbeit von Komso-

mol und Wissenschaft unser Wissen bereichern und uns helfen wird, unsere atheistische Erziehungsarbeit an den Jugendlichen wirksamer und effektiver aufzubauen" („Issledovatelskij Bjulleten", 17. 5. und 2. 10. 67).
Damit hat — dies können wir mit einiger Sicherheit schließen — die Leitung des Komsomol praktisch ihre Ausweglosigkeit aus dieser Situation zugegeben und ihren Bankrott erklärt. Es wird weiter klar, daß alle vorausgegangenen Maßnahmen zur Gewinnung der Jugend nicht den gewünschten Erfolg hatten. Das ZK des Komsomol erwartet nun die Rettung der Situation von der Wissenschaft, die jedoch selbst Mühe haben dürfte, ihre relative Freiheit von den Dogmen des Marxismus-Leninismus zu wahren.

Gibt es nihilistische Tendenzen?

Lassen sich die hier aufscheinenden Tendenzen irgendwie auf einen Nenner bringen? Kommen sie aus tieferen Schichten der Persönlichkeit und deuten sie etwa gar auf einen in der Tiefe vor sich gehenden Wandlungsprozeß hin? Hier ist zu vermerken, daß in der sowjetischen Presse recht häufig das Wort „Nihilismus" wiederkehrt. In seinem Vortrag auf der Tagung über die „Siege der wissenschaftlich-atheistischen Weltanschauung in der UdSSR in den letzten 50 Jahren" an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU (11./12. 5. 67) spricht S. A. Šimkus von „Unbestimmtheit, Indifferenz, Skeptizismus oder gar Nihilismus, vor allem unter der Jugend" und nennt derartige „Einstellungen in politischer wie in ideologischer Hinsicht ein großes Übel". Diese Tendenzen dürften nicht optimistisch beurteilt werden, sondern man müsse auf sie mit den notwendigen inhaltlichen wie formalen Änderungen in der wissenschaftlich-atheistischen Propaganda reagieren („Nauka i religija", August 1967, S. 10—11).
Wenn S. A. Šimkus hier von „Nihilismus" spricht, so darf dieser nicht mit dem uns geläufigen Begriffsinhalt dieses Wortes gleichgesetzt werden. Vielmehr hat dieser Ausdruck in der sowjetischen Presse heute einen ganz bestimmten Inhalt und nur in diesem Sinn wird er auch hier gebraucht. E. Huber charakterisiert diesen Nihilismus so: Der „Nihilismus der sechziger Jahre unseres Jahrhunderts [in der Sowjetunion] beinhaltet Gleichgültigkeit und einen Widerwillen gegenüber politischen und philosophischen Problemen sowie im Rahmen des Möglichen auch gegenüber der ‚gesellschaftlich-nützlichen Arbeit'."
Er äußere sich im Schlagwort: „Laßt uns in Ruhe und laßt uns leben!" Dieses Schlagwort bringe eine Art „Eremitentum", eine Art „innerer Emigration" zum Ausdruck, könne aber auch die Tendenz zu einem neuen Romantizismus anzeigen. Am häufigsten jedoch drücke es das Streben nach ganz banalem materiellen Lebensgenuß aus, den Wunsch, besser zu wohnen, zu essen und sich zu kleiden (vgl. Alcune tendenze nell'intelligencija sovietica, „Russia cristiana", Dezember 1967, S. 30—34).
Wenn diese Jugend leben will, so will sie es auf ihre Weise tun. Sie möchte sein wie die andern, wobei mit „den andern" die Jugend im „Westen" gemeint ist; daher ihr übergroßes Interesse an westlicher Musik, Kunst und Kleidung. So ist z. B. bekannt geworden, daß die Miliz bei Razzien auf dem Moskauer Schwarzmarkt über 10000 Jugendliche festnahm, die sich Jazzplatten, Beataufnahmen und Hemden (die Mädchen Nylonstrümpfe und Lippenstifte) besorgt hatten. Viele von den Verhafteten seien zum Arbeitseinsatz nach Sibirien geschickt worden (vgl. „Politische Studien", a. a. O.). Die sowjetische Jugend möchte heraustreten aus dem Gleichschritt eines uniformistischen Denkens und Lebens, auch und gerade in diesen „äußeren" Dingen. Diese an sich natürliche Tendenz jeder Jugend wird jedoch in der sowjetischen Gesellschaft zu einem Aufschrei: „Lieber möchte ich tatsächlich wahnsinnig werden, nur um nicht allen ähnlich sein zu müssen!" (C. Gerstenmaier, „Ostprobleme", 22. 9. 67, S. 528.) Dieser leidenschaftliche Protest eines jungen sowjetischen Intellektuellen gegen jeden gesellschaftspolitischen Konformismus deutet in seiner Radikalität auf tiefere Gründe für die „Allergie" der Jugend und Intelligenz gegenüber einer erstarrten, institutionalisierten Ideologie hin. Selbst Jugendkriminalität, Alkoholismus, Rowdytum usw. (die UdSSR hat, im Gegensatz zu anderen sozialistischen Ländern, wie Ungarn oder Jugoslawien, bisher noch keine Statistiken zur Kriminalität veröffentlicht) hängen nur vordergründig mit Langeweile, Überdruß, apathischer Resignation sowie mit einem nihilistischen Skeptizismus zusammen. Sie dürften in einem inneren Unbefriedigtsein tieferer Art gründen. Die „routinemäßige Wiederholung der ‚Wahrheiten' von gestern ... gibt der Jugend keine befriedigende Antwort auf die Frage nach dem ‚Sinn des Lebens'. Die Ideologie vermag sich ihr nicht als ‚die Wahrheit' zu offenbaren, die zu finden für so viele das vornehmste Gebot ist" („Ostprobleme", a. a. O.).

Mensch oder gesellschaftlicher Produktionsprozeß?

Daß hier ein tieferes Problem liegt, zeigt sich auch in der Kritik, welche I. Solowewa in ihrem Diskussionsbeitrag „Was bleibt, ist das Menschsein" am rationalistischen Menschentyp des Soziologen Janow übt („Literaturnaja Gazeta", Nr. 24, 14. 6. 67). Solowewa sieht in den Janowschen Rationalisten durchaus auch den positiven Grundzug der Sachlichkeit und nennt sie „das Salz und die Blüte unserer jungen technischen Intelligenz"; doch trifft ihre Kritik, wenn auch etwas überspitzt formuliert, durchaus ins Wesentliche. Als einzigen Wert kenne er (der Rationalist) die Arbeit, sie allein sei interessant für ihn; sein ganzes Leben bestehe in restloser Hingabe an die Wissenschaft. Alle seine Anstrengungen gelten dem Kollektiv. Er denke dabei weder an Ruhm oder Karriere noch an Geld und Belohnung. Als Beispiel führt I. Solowewa die Frau eines Wissenschaftlers — eine Bekannte von ihr — an, die ihrem Mann davonläuft, weil sie „mit einer Rechenmaschine nicht zusammenleben" könne. Von ihm sagt sie (mit etwas Übertreibung, wie I. Solowewa zugibt), in seinem Leben gebe es keinen Platz, kein Gefühl noch auch nur ein Wort für die Liebe. Dafür habe er keine Zeit. So kenne er auch keine Freunde — nur Kollegen. Doch „Liebe, Freundschaft, Schönheit und Glück sind von ihrem Wesen her nicht rational", fährt I. Solowewa fort. Wer einmal versuche, das vernünftige Maß für das Wagnis der Liebe zu finden, werde vielleicht das Maß finden, doch die Liebe verlieren.
Diese „Rationalisten" seien zwar für die Gesellschaft von großem Nutzen. Viele von ihnen gäben sich der Arbeit bis zum Letzten hin. „Doch was ist dieses Letzte, das sie so selbstlos weggeben?" fragt I. Solowewa. Es ist ihre Liebesfähigkeit, ihre Güte, ihr Feingefühl. Was sie weggeben, ist im Grunde genommen ihr Menschsein. Dem Argument Janows, der gesellschaftlichen Produktionspro-

zeß sei kein Kindergarten, hält sie entgegen, er vergesse dabei, daß der Mensch kein Abfallprodukt des gesellschaftlichen Produktionsprozesses sei; sie schließt ihren Beitrag mit einer im Grunde vernichtenden Kritik: „Die Schaffung der materiellen gesellschaftlichen Basis ist selbstverständlich ein großes Ziel; aber Basis — wofür? Offensichtlich für das Glück des Menschen! Doch die Schaffung der materiellen Basis für das Glück hat ja nur dann einen Sinn, wenn gleichzeitig mit ihr der Mensch geschaffen wird, der zum Glück auch fähig ist."

Der hier geschilderte Rationalismus teilt mit dem „Nihilismus" die Gleichgültigkeit gegenüber politischen und ideologischen Fragen, sieht jedoch im Unterschied zu diesem im wissenschaftlich-technischen Fortschritt den höchsten Wert. Diesen Rationalismus charakterisiert V. P. Čertkov so: Die Natur des Rationalismus hat sich heute gewandelt. Früher waren die Rationalisten reine Intellektuelle, sie kannten keine gesellschaftliche Arbeit, keine gesellschaftliche Praxis. Heute dagegen erheben sie die produktive schöpferische Tätigkeit des Menschen so sehr, daß für sie nur noch der kalte Intellekt übrigbleibt. Sie sehen den Menschen nur noch als Produktionseinheit. „Wir untersuchen den Menschen insbesondere in seinem Beruf und vergessen dabei, daß sein erhabenster Beruf darin besteht, auf Erden Mensch zu sein" („Komsomolskaja Prawda", 27. 8. 64).

Im Widerspruch zur kommunistischen Moral?

Hier zeigt sich, daß der Mensch sich nicht restlos in das Getriebe des gesellschaftlichen Produktionsprozesses einschalten läßt, ohne daß er als Einzelner wie im Zusammenleben in Familie und Gesellschaft in Konflikte und Spannungen gerät. Die existentiellen Fragen nach dem Sinn des Lebens, der Bestimmung des Menschen, nach Gut und Böse, nach der Liebe zum Nächsten, nach Leid und Trost wie nach der Gestaltung des Familienlebens sind Fragen, die den Menschen als Menschen angehen und auch den „Sowjetmenschen" heute, 50 Jahre nach dem glorreichen Oktober, stärker interessieren als die Fragen einer atheistischen, ideologisch verbrämten Welterklärung. Alle atheistische Erziehungsarbeit hat bis jetzt diese Fragen nicht beantworten können.

Diese Problematik bildet auch den Kern eines Theaterstücks „Das traditionelle Treffen", von V. Rozov, das in der vorjährigen Spielsaison einen einzigartigen Erfolg hatte und eine heftige Diskussion auslöste. Es stellt das Treffen ehemaliger Studienkameraden dar, die gleichzeitig ihre Ausbildung beendet hatten und sich nach 25-jähriger Trennung wiedersehen. Zur Sprache kommen das Generationsproblem im allgemeinen wie das Problem der individuellen Entwicklung. Im Kern steht die Frage, wie und wer muß man sein, um wirklich Mensch genannt werden zu können. Gerade diese Frage rief starken Widerspruch und heftige Kritik hervor. Der Autor läßt sie durch die Hauptperson des Stückes beantworten; nach dessen Ansicht müsse der Mensch in erster Linie an und für sich gut sein, unabhängig von seiner gesellschaftlichen Stellung und Funktion. An dieser These entzündete sich die Diskussion, in der es Widerspruch und Zustimmung gab („Sovetskaja Kultura", 11./13. 5. 67). Die sich lange hinziehende Auseinandersetzung wurde schließlich durch einen redaktionellen Artikel in der „Sovetskaja Kultura" (9. 9. 67) autoritativ beendet, der einen streng orthodoxen Standpunkt einnahm. Dem Autor wird darin vor allem vorgeworfen, daß bei ihm die Arbeit im Leben des Menschen einen zu geringen Raum einnehme und er die geistigen Werte unabhängig von ihr beurteile. Vielmehr schreibe er bei der sittlichen Beurteilung des Menschen der Ethik und nicht der Arbeit eine normierende Funktion zu. Dies stehe im Widerspruch zu den Forderungen der kommunistischen Moral. Mit einem Zitat Lenins sucht der Autor dieses redaktionellen Artikels alle Versuche zu unterbinden, das kommunistische Menschenbild der offiziellen Ideologie anzutasten oder gar umzudeuten. Bereits 1920 hatte Lenin in seiner Rede von dem Dritten gesamtrussischen Kongreß des kommunistischen Jugendverbandes Rußlands „Über die Aufgaben der Jugendverbände" gesagt: Eine „Sittlichkeit, die aus einem übernatürlichen, klassenlosen Begriff abgeleitet wird, lehnen wir ab... Es gibt keine Sittlichkeit außerhalb der menschlichen Gesellschaft, das ist Betrug ... An eine ewige Sittlichkeit glauben wir nicht ... Die Sittlichkeit dient dazu, daß die menschliche Gesellschaft höher steige ..." (V. I. Lenin, Über die Religion, Berlin 1958, S. 65 ff.). Mit diesem Zitat stellt die Redaktion der Zeitung „Sovetskaja Kultura" die Treue zum ideologischen Erbe Lenins als den „unzerstörbaren Eckpfeiler" der kommunistischen Gesellschaft hin.

Hier dokumentiert sich das existentielle Dilemma des heutigen Sowjetkommunismus: der Mensch ist in seinen Wesensbezügen nicht manipulierbar.

Hier liegt vielleicht auch der Ausgangspunkt zu einer Entwicklung auf einen echten Humanismus hin, der vorgegebene Strukturen des Menschen achtet und schützt. Dieses existentielle Dilemma hat Adam Schaff in seinen beiden Büchern „Marx oder Sartre" (Europa Verlag, Stuttgart 1964) und „Marxismus und das menschliche Individuum" (Europa Verlag, Wien 1965) offen zugegeben. Der Marxismus habe in seinem Versuch einer allumfassenden Wirklichkeitseinholung den Einzelmenschen innerhalb der Gesellschaft vernachlässigt und müsse daher das Problem der menschlichen Existenz erst noch aufarbeiten. Diese Aufarbeitung dürfte jedoch nicht nur eine theoretische Aufgabe, sondern ein der konkreten sowjetischen bzw. sozialistischen Gesellschaft noch aufgegebener Vollzug sein, der, so können wir annehmen, sich immer stärker durchsetzen wird. Versuche allerdings, in diesem Fragen nach dem Menschen und dem Sinn des Lebens einen Ansatz zu einem Suchen und Fragen nach Gott zu entdecken oder in ihnen gar einen „religiösen Neubeginn" zu sehen, muß man wohl als verfrüht und unbewiesen bezeichnen. Sie lassen sich durchaus auch im Rahmen eines atheistischen oder marxistischen Humanismus erklären.

Die alten und die jungen Literaten

Der unter der Jugend und Intelligenz gravierende Konflikt „Väter und Söhne" trifft in besonderer Weise auch auf die sowjetischen Schriftsteller zu. Dies zeigte sich z. B. beim Vierten sowjetischen Schriftstellerkongreß im Mai 1967, auf dem u. a. das Problem des schriftstellerischen Nachwuchses sowie der staatlichen Zensur zur Sprache kam. Dabei zeigte sich, daß das Nachwuchsproblem in der Sowjetliteratur nicht ein Problem des Nachwuchses ist, des Mangels an jungen Literaten, sondern ein Problem des Vertrauens der Alten in die Jungen und der Jungen in die Alten. Die alten, konservativen Kräfte befürchten, die Jungen würden in ihrem betont selbständigen Denken die traditionelle revolutionäre proletarische Gesinnung nicht

weiterführen, während umgekehrt die schriftstellernde Jugend für „literarische Funktionärsarbeit" kein großes Interesse aufzubringen vermag. Diese Situation spiegelt sich auch in der Überalterung des Schriftstellerverbandes und seiner leitenden Organe. Bezeichnend für die Spannung zwischen Partei und Schriftsteller ist der stürmische Applaus, den O. Hontschar, Vorsitzender des ukrainischen Schriftstellerverbandes, erhielt, als er sagte: „Der allerstrengste, kleinliche Redakteur und selbst der unsichtbare Mensch mit dem fest in die Hand gepreßten Farbstift müssen begreifen, daß an einer Einschränkung des Gedankens eines sowjetischen Künstlers, an einer Begrenzung des Wirkungskreises der Literatur nur ein primitiver Geist interessiert ist, ein Karrieremacher, ein gußeiserner Dogmatiker, aber dem arbeitenden Menschen, unserem Volk, unserer Partei bringt es nur Nutzen, wenn der Schaffensraum der Literatur größer ist" („Literaturna Ukrajina", 26. 5. 67; deutsch bei P. Hübner, Die Alten und die Jungen, „Wort und Wahrheit", Oktober 1967, S. 626).
Diese Tendenz gegen jede Bevormundung in der Literatur darf jedoch nicht als antikommunistische Haltung mißverstanden werden. Man distanziert sich zwar von der Partei, bejaht aber das System. Hierher gehören die Vertreter des „modernen Liberalismus" sowie der „liberalen Konservativen". Die ersteren sind „geschworene Feinde" des Stalinismus und suchen dessen Erbe auf jede Weise zu eliminieren, während die „liberalen Konservativen" die Entstalinisierung „begrüßten und bewußt nachvollzogen" haben, die Parteihegemonie jedoch rückhaltlos anerkennen. Zu ernsteren Auseinandersetzungen kam es dagegen zwischen den Parteikadern und der sog. „legalen Opposition", für die vor allem der Dichter Solshenizyn (vgl. seinen Angriff gegen die Parteizensur) sowie der Chefredakteur der sich an der Treue zur Wahrheit und zu den Tatsachen orientierenden Literaturzeitschrift „Novy mir" repräsentativ sind. Beide „bewegen sich in ihren Werken hart an der Grenze des Erlaubten und führen einen nicht enden wollenden Krieg mit den Zensoren" (C. Gerstenmaier, Geistige Auseinandersetzung mit den Erben der Revolution, „Ostprobleme", 17. 11. 67, S. 619 ff.). Diese Gruppe ist tief in der russischen, slawophilen Tradition verwurzelt und nicht selten religiös geprägt. Weltanschaulich stehen sie meist „außerhalb des Parteikanons".

Opposition der jungen Literaten

Darüber hinaus gibt es eine kleine Gruppe eigentlicher Gegner des Systems, deren Schrifttum meist in der sog. Untergrundliteratur veröffentlicht wird. Zum Teil bekannt geworden sind im Westen die Zeitschriften „Syntaxis" und „Bumerang" (1959/1960), „Phönix 1961", „Sphinx" (1965) und „Phönix 1966". Die von A. Ginsburg redigierte Zeitschrift „Syntaxis" war noch vorwiegend unpolitisch orientiert, während die jungen Dichter des „Phönix" „durch die Heftigkeit ihres antikommunistischen Engagements" überraschten („Ostprobleme", a. a. O.). Sie betonten vor allem die „kompromißlose Forderung nach Freiheit".
Demgegenüber greift die „Sphinx"-Gruppe bei ebenso entschiedener Kritik an der „Diktatur des Kommunismus" auf „jene geistigen Kräfte" zurück, die „Rußland als ein Numinosum anbeten"; in ihren Versen wird die „Liebe zum ‚Heiligen Rußland' " beschworen. Ein weiteres Merkmal der „Sphinx-Dichter" ist ihre „offenkundige Religiosität", wobei es allerdings schwierig ist, über die Art dieser Religiosität etwas Genaueres auszusagen.
„Phönix 1966", als letzte im Westen bekanntgewordene Untergrundzeitschrift, wurde z. T. von früheren Mitarbeitern des „Phönix 1961" herausgegeben. Die Kritik der Autoren von „Phönix 1966" ist „differenzierter als die des ersten Phönix-Bandes". Im Schluß des redaktionellen Artikels dieses Bandes heißt es: „Ihr könnt diese Schlacht gewinnen, diesen Krieg aber werdet ihr verlieren. Den Krieg, der schon begonnen hat für die Demokratie und für Rußland . . . und in dem die Gerechtigkeit unaufhaltsam siegen wird . . ."
Die meisten Anhänger der Untergrundliteratur gehören der Gruppe SMOG an, nach einigen die Abkürzung für „smelost'", „mysl'", „obraz", „glubina" (Mut, Gedanke, Gestalt, Tiefe), nach anderen für „samoe molodoe obstschestwo geniew" (Jüngste Gesellschaft der Genies). Diese Organisation konzentriert sich hauptsächlich auf Moskau und Leningrad, scheint aber auch in weiteren Teilen der Sowjetunion verbreitet zu sein. Sie hat sich die Bewahrung des kulturellen Erbes Rußlands und der vorrevolutionären Tradition in der Kunst zum Ziel gesetzt.
Am 22. Januar 1967 wurden einige Autoren des „Phönix 1966" verhaftet, so u. a. J. Galanskow, A. Ginsburg, A. Dobrowolskij, V. Laschkowa, welche nach einjähriger Untersuchungshaft am 12. Januar 1968 zu mehrjähriger Haft verurteilt wurden. Ihnen wurden „subversive Kontakte" zu der im Ausland tätigen russischen Emigrantenorganisation NTS (Narodnyj Trudovoj Sojuz = Volksunion des Schaffens) vorgeworfen.
Daß es sich bei den Mitgliedern der Phönix-Gruppe um eigentliche Gegner des Systems handelt, zeigen z. B. die Verse von N. Nor aus „Phönix 1961", die in „Grani" (Frankfurt, Nr. 52, 1962) veröffentlicht wurden (deutsche Übersetzung „Ostprobleme", 17. 11. 67):

Wir sind sehr wenige. Wir sind sehr schwach . . .
Ihr droht uns mit Verbannung,
mit Gittern aus Eisen . . .
und sagt uns: „Schwört ab! . . .
Und singet das Lob unserm trefflichen Kohl!"

Mögen wir wenige sein, mögen wir schwach sein!
Aber wir preisen nicht euren Kohl.
Schon längst ist uns übel davon!
Wir brauchen Nahrung für Hirn,
für die freien Gedanken!
Wir brauchen Freude und Glauben,
brauchen klaren Verstand!

Mögen wir wenige sein! Mögen wir schwach sein!
Unaufhaltsam jedoch wächst unsere Zahl.
Und eure finstere Küche,
die den Duft nicht kennt von köstlichen Speisen,
in der Pfeffer und Salz und prickelnde Würze
verschlossen sind in den Schränken,
eure finstere Küche voll Modergeruch,
sie steht auf faulendem Holz!
Wir werden die Bretter zerbrechen!

Mögen wir wenige sein!
Wir warten! Wir glauben!
Und sollten wir fallen:
unsere Stunde kommt!

Diese Feindschaft gegen das System hat tiefere kulturgeschichtliche Wurzeln. Die sowjetischen Schriftsteller erhoben immer auch einen „sittlichen Anspruch, prüften und verwarfen die bestehende Gesellschaft, malten sich eine bessere aus. Mehr noch als im Westen waren . . . sie moralische Personen besonderen Schlages. Das blieben sie nach 1917, wiewohl mit geminderter Autonomie und gezügelter oder gelenkter Einbildungskraft" (A. Kaempfe, Grundstrukturen der Sowjetliteratur, „Merkur", Oktober 1967, S. 924). B. Meissner sieht die „politische Bedeutung" dieser regimefeindlichen Literaten darin, daß sie „die unartikulierte Meinung in den breiten Schichten der sowjetischen Gesellschaft zum Ausdruck bringen" und damit eine quasiparlamentarische Funktion ausüben. Auch J. Jewtuschenko vertrat diese Auffassung in einem Interview in der jugoslawischen „Borba" (5. 9. 65): „In Rußland bildeten die Dichter stets eine geistige Regierung", die beständig, keinem Anschlag und keiner Ablösung unterworfen sei. Auf diesem Hintergrund offenbaren Verhaftung und Verurteilung oppositioneller Schriftsteller und Dichter zu Arbeitslager und Irrenanstalt sowie die „geradezu hysterischen Haßausbrüche in der sowjetischen Presse" (vgl. z. B. „Prawda", 27. 6. 65) die Nervosität und Furcht der Partei, die ihre Autorität nur mit Gewaltmaßnahmen durchzusetzen zu können glaubt.

Kurzinformationen

„Evangelische Kommentare" (Monatsschrift zum Zeitgeschehen in Kirche und Gesellschaft) lautet der Titel eines neuen repräsentativen evangelischen Organs, das aus dem Zusammenschluß der Zeitschriften „Kirche in der Zeit", des „Evangelischen Literaturbeobachters" und der „Evangelischen Welt" (Evangelischer Pressedienst, Bielefeld) erwachsen ist. Es erscheint im Kreuz-Verlag, Stuttgart, im Format der „Lutherischen Monatshefte" und der „Herder-Korrespondenz" im Umfang von 56 Seiten. Als Herausgeber zeichnen *Martin Fischer,* Berlin, *Focko Lüpsen,* Bethel, *Jürgen Moltmann,* Tübingen, *Georg Picht,* Heidelberg, *Ludwig Raiser,* Tübingen, *Wolfgang Trillhaas,* Göttingen, *Carl-F. von Weizsäcker,* Ingelheim. Chefredakteur ist *Günter Heidtmann.* Jeweils folgt auf kurze Kommentare ein redaktioneller Leitartikel ohne Namen zu einem besonderen Thema, in der ersten Nummer vom Januar 1968 mit sehr kritischen Fragen: „Jubiläum — aber keine Reformation" zu den Gedenkfeiern vom 31. Oktober 1967 (S. 6—12). Es schließen an Aufsätze von *Jürgen Moltmann:* „Existenzgeschichte und Weltgeschichte" (Auf dem Wege zu einer politischen Hermeneutik des Evangeliums), *Hans Hermann Walz* über „Neuer Nationalismus", *Christian Schütze:* „Außerparlamentarische Opposition in der Bundesrepublik", sodann „Berichte und Analysen", u. a. von *Erwin Wilkens:* „Aspekte der gegenwärtigen Situation der EKD", *Joachim Lell:* „Zur ersten römischen Bischofssynode" usw. Die Dokumentation bringt u. a. von *Ludwig Raiser* und *Günter Howe* Gedanken „Zur Nichtverbreitung von Kernwaffen — Ein Problem der Friedenssicherung".

Ein Gesetzentwurf der Bundesregierung sieht **die Befreiung der Entwicklungshelfer vom Wehrdienst** vor. Dafür kommen alle Wehrpflichtigen in Frage, die eine Annahmebescheinigung eines staatlich anerkannten Entwicklungsdienstes (der Deutsche Entwicklungsdienst DED, die katholische Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe AGEH, die evangelische Organisation Dienste in Übersee) vorweisen können. Die Freistellung ist bis zum 21. Lebensjahr möglich. Mit dieser Regelung ist jedoch nicht beabsichtigt, so Staatssekretär *Udo Hein* vom Bundesministerium für wirtschaftliche Zusammenarbeit, Wehrdienstverweigerer als Entwicklungshelfer auszusenden: diese Möglichkeit soll nur den Wehr- und Ersatzdienstpflichtigen geboten werden. Laut einer öpd-Meldung (21. 12. 67) haben bisher mehr als 36 000 Wehrdienstverweigerer in der Bundesrepublik die Freistellung vom Wehrdienst beantragt. Bis zum Herbst 1967 wurden 21 000 Anträge anerkannt.

In der bei der zweiten Zusammenkunft angekündigten raschen Folge hat vom 30. Dezember 1967 bis 3. Januar 1968 **die dritte Tagung der gemeinsamen Arbeitsgruppe Rom—Canterbury,** diesmal in La Valetta (Malta), stattgefunden (über ihre Zusammensetzung vgl. die vorausgehenden Tagungsberichte HK 21, 472). Es wurde ein Bericht erstellt, der die beiden Kirchen gemeinsamen Glaubensüberzeugungen darlegt und gleichzeitig die Punkte erwähnt, in denen bisher keine Übereinstimmung erzielt werden konnte, so daß weitere Studien notwendig sind. Der unveröffentlichte Bericht wurde sowohl dem Papst wie dem Erzbischof von Canterbury vorgelegt. „Church Times" (12. 1. 68) weiß zu berichten, die Aussprache habe sich nach den Erfahrungen der vorherigen Begegnungen auf die Offenbarung und ihre Gestaltwerdung im Leben der Kirche konzentriert. Zugrunde gelegen hatte ein „Statement of Faith", eine Art Glaubensdokument, das von dem anglikanischen Bischof *McAdoo* und Weihbischof *Butler* (Westminster) ausgearbeitet worden war. Der daraus sich ergebende neue Bericht enthält konkrete Empfehlungen über den weiteren Dialog und die mögliche praktische Zusammenarbeit. Das Pressekommuniqué gedachte Maltas als dem Ort, an dem der Apostel Paulus schiffbrüchig wurde, und dankte für den großherzigen Empfang durch die Maltesische Bevölkerung wie durch den katholischen Erzbischof *Michael Gonzi.* Die Verlautbarungen tragen einen sehr zuversichtlichen Charakter. Die Tatsache, daß Kardinal *Heenan* Erzbischof *Ramsey* eingeladen hat, anläßlich der Gebetsoktav in der Kathedrale von Westminster zu predigen, unterstreicht die von beiden Seiten gewünschte gute Atmosphäre. Es ist das erste Mal, daß ein Erzbischof von Canterbury (von dem Kardinal Heenan nach dessen Besuch beim Papst Paul VI. öffentlich erklärt hatte, die Kirche kenne keinen Erzbischof von Canterbury seit Kardinal Pole) in Westminster die Kanzel besteigt.

Ein **Diskussionsmodell zur interkonfessionellen Vereinbarung über die Mischehe** legte Pfarrer *Ferd. Barth,* Mitarbeiter des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Bensheim, im „Materialdienst", 1968, Heft 1, vor. In sieben Punkten wird festgestellt, daß eine Vereinbarung zwischen den Kirchen über die Gültigkeit bekenntnisverschiedener Ehen notwendig sei, daß beide Kirchen verkündigen sollten, die Ehe sei nach Gottes Willen ausschließlich und unauflöslich. Dies sei eine ausreichende Grundlage für folgende Vereinbarungen: wollen bekenntnisverschiedene Partner eine Ehe eingehen, so besuchen sie sowohl den katholischen wie den evangelischen Pfarrer, um die übliche Prüfung der Ehefähigkeit und des Ehewillens vornehmen zu lassen. Ein Versprechen konfessioneller Erziehung der Kinder ist nicht vorgesehen, wobei es jeder Kirche unbenommen bleibe, den ihr zugehörenden Ehepartner dazu zu verpflichten. Wollen sich nun die Brautleute nicht römisch-katholisch trauen lassen, so sollte der Priester der öffentlich-rechtlichen Konsensabgabe vor dem Standesbeamten beiwohnen, nicht aber der evangelischen Trauung, da diese keinen Rechtscharakter hat. Beschränkungen kirchlicher Rechte werden den Eheleuten nicht auferlegt, also auch nicht die Fernhaltung von den Sakramenten. Solange diese Vereinbarung

nicht besteht, sollte von evangelischer Seite so verfahren werden, als gebe es sie bereits, um durch Vorleistung das Rechtsmodell zu erproben (epd, 4. 1. 68). Prof. *Wilhelm Dantine,* Wien, begleitete diese Veröffentlichung mit dem Vorwurf, das Zögern Roms komme aus der „Angst vor Prestigeverlust des priesterlichen Handelns überhaupt und der Angst, gesellschaftliche Positionen zu verlieren" (epd, 2. 1. 68).

Vom 13. bis 15. 12. 67 fand unter dem Vorsitz von Kardinal *Suenens* in Brüssel **eine regionale Arbeitssitzung der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax** statt. Die Tagung stand unter dem Thema „Die Rolle der Kirche in den hochentwickelten Ländern bei der Förderung von Gerechtigkeit, Entwicklung und Frieden in der Welt" (der „Osservatore Romano" hatte zwar das Treffen in seiner Ausgabe vom 15. November 1967 angekündigt, aber nicht darüber berichtet). Außer dem Präsidenten der Kommission, *M. Roy,* und dem Substitut des Staatssekretariates, *G. Benelli,* waren auch andere Vertreter der Kurie anwesend. Die übrigen rund 50 Teilnehmer setzten sich u. a. zusammen aus Vertretern der nationalen Kommissionen für Gerechtigkeit, Entwicklung und Frieden aus Westeuropa (25) und Nordamerika (3), aus Beobachtern der UN, der Bank für Wiederaufbau und Entwicklung, aus Vertretern der Caritas Internationalis, des Weltrates der Kirchen sowie der Pax-Christi-Bewegung. Ziel der Brüsseler Zusammenkunft war die Erarbeitung der Grundlinien für die zukünftige Zusammenarbeit der nationalen Kommissionen untereinander und mit der Päpstlichen Studienkommission sowie mit den verschiedenen nationalen Friedens- und Entwicklungsorganisationen. Diskutiert wurden: die Neugründung weiterer nationaler Kommissionen in Italien, Kanada, Irland, in der Schweiz, in den Niederlanden und in Luxemburg; die Zusammenarbeit mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf. Übereinkunft herrschte über die notwendige Dezentralisierung des Apparates von *Iustitia et Pax* und über ihre Zielsetzungen. Sie soll keine direkte Entwicklungshilfe betreiben, sondern vor allem für Entwicklungsaufgaben erzieherischer und bildender Art wirken sowie der Regierung und der Öffentlichkeit ihrer Länder Anregungen für Entwicklungshilfe geben. Angenommen wurden drei Empfehlungen an die Gesamtkommission: Diese solle 1. ihre Dienstfunktion auf die nationalen Kommissionen ausdehnen, 2. ihre Zusammensetzung im Sinne einer wahren Repräsentation der „Dritten Welt" erweitern, 3. sollen bei Verlautbarungen der Hierarchie über einschlägige Probleme von internationaler Bedeutung die Nationalkommissionen vorher in geeigneter Weise konsultiert werden (NC News Service, 16. 12. 67, „Informations Catholiques Internationales", 1. 1. 68, S. 15). Als eine Konsequenz dieser Tagung wurde in Deutschland kurz vor Weihnachten eine Kommission „Katholischer Arbeitskreis für Entwicklungshilfe", in dem die Aktionen „Misereor", „Adveniat", der Deutsche Caritasverband, das ZK der deutschen Katholiken sowie das Katholische Büro in Bonn vertreten sind und der die Funktion einer nationalen Kommission von „Gerechtigkeit und Friede" darstellt. Ihre Aufgabe ist es, die bereits in Deutschland bestehenden Organisationen zu koordinieren.

Im Zuge der laufenden Kurienreform ernannte Paul VI. **zehn Residentialbischöfe zu Mitgliedern der Kongregation für Ordens- und Säkularinstitute.** Laut Motu proprio *Pro comperto sane* vom 6. 8. 67 nehmen diese einmal im Jahr an der Vollsitzung ihrer Kongregation zur Behandlung der wichtigsten Geschäftsvorgänge teil. Es sind: *G. Flahiff CSB,* Erzbischof von Winnipeg (Kanada); *F. Cueto Conzalez OFM,* Bischof von Tlalnepantla (Mexiko); *V. Cahill,* Erzbischof von Canberra (Australien); *M. Perantoni OFM,* Erzbischof von Lanciano (Italien); *A. Tabera Araoz CMF,* Bischof von Albacete (Spanien); *A. F. Le Bourgeois CJM,* Bischof von Autun (Frankreich); *J. Leiprecht,* Bischof von Rottenburg (Deutschland); des weiteren gehören zu ihnen die drei Generalsuperioren *P. Arrupe* (Jesuiten); *L. Ricceri* (Salesianer) und *S. Kleiner* (Zisterzienser).

Papst Paul VI. hat die Mitglieder des **„Rates der Vierundzwanzig" der Kongregation für Evangelisation der Völker** ernannt. Dieser Rat setzt sich zusammen aus zwölf Vertretern der Missionsgebiete, vier Vertretern von Gebieten mit „missionsähnlichem" Charakter, vier Vertretern von Missionsorden und vier der Päpstlichen Werke für die Glaubensverbreitung. Der Rat tritt zweimal jährlich zusammen, seine Mitglieder werden auf fünf Jahre berufen. Ernannt wurden als Vertreter der Missionsgebiete für fünf Jahre die Bischöfe: *P. Cheng,* Tainan (Formosa); *V. Youn,* Su Won (Korea); Erzbischof *J. Kwao Amuzu Aggey,* Lagos (Nigeria); Bischof *Vendargon,* Kuala Lumpur (Malaysia); Erzbischof *Mulindwa,* Bukavu (Kongo-Kinshasa); Bischof *J. Tran-Van-Thien,* My-Tho (Vietnam); Erzbischof *J. Cordeiro,* Karachi (Pakistan); Bischof *P. Verschuren,* Helsinki; Erzbischof *A. Tsiahoana,* Diego-Suarez (Madagaskar); Weihbischof *X. R. Delargey,* Auckland (Neuseeland); Erzbischof *A. Morapeli,* Maseru (Lesotho); Erzbischof *J. Zoa,* Yaoundé (Kamerun); als Vertreter „missionsähnlicher" Gebiete: Bischof *C. de Provencheres,* Aix-en-Provence; *G. J. Gray,* Saint Andrews (Schottland); *G. Polio,* Otranto (Italien); Bischof *B. Arango Henao,* Barranca Bermeja (Kolumbien). Zum „Missionsrat" gehören weiter vier Vertreter der Päpstlichen Missionswerke; darunter Prälat *K. Mund,* der Präsident des Päpstlichen Werkes für Glaubensverbreitung in Aachen. Gleichzeitig hat der Papst sieben neue Kardinäle in die Leitung der Kongregation berufen: *Döpfner* (Deutschland), *Larraona* (Kurie), *Villot* (Kurie), *Garonne* (Kurie), *Samoré* (Kurie), *Parente* (Kurie) und *Dell'Acqua* (Rom). Die Tatsache, daß neben dem „Rat der Vierundzwanzig" das Leitungsgremium der Kardinäle erweitert wurde, deutet darauf hin, daß die Funktionen des ersteren, anders als es das Missionsdekret (Abschnitt 29) vorsah, im wesentlichen auf denselben Status reduziert bleibt wie der Status der Residentialbischöfe in den anderen Dikasterien.

Zur **Friedensbotschaft des Papstes (15. 12. 67)** wurden neben Zustimmung auch kritische Vorbehalte geäußert, die sich vor allem auf jenen Passus bezogen, in dem der Papst die Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen zu verurteilen schien. Der Papst wandte sich an einer Stelle seiner Botschaft gegen jene, die unter dem Motto des „Friedensideals" nur ihre Feigheit bemänteln und Angst davor haben, „ihr Leben in den Dienst ihres Landes und ihrer Brüder zu stellen". Friede sei kein *„Pazifismus,* hinter dem man eine feige (vile) und träge (pigra) Lebensauffassung verbergen kann" („Osservatore Romano", 16. 12. 67). Der *Ökumenische Rat der Kirchen* hat die Botschaft des Papstes grundsätzlich begrüßt (vgl. ds. Heft, S. 57). Der Weltrat distanzierte sich aber indirekt von diesem Passus durch den Hinweis, daß die Friedensliebe für einige den Einsatz von Waffengewalt rechtfertige — selbst wenn sie den Krieg als ein Übel ansehen —, während für andere die Methoden der Kriegführung eine solche „Gewissensbelastung" bedeuten, daß sie zur „Verweigerung des Militärdienstes" gleichsam gezwungen würden. Die Gewissensfreiheit müsse als Grundrecht des Menschen „unbedingt geschützt werden". Ebenso bedauert Präses *J. Beckmann* in einem Interview mit dem epd (19. 12. 67) die Papstäußerung und weist den Vorwurf der Feigheit und Verantwortungslosigkeit zurück. Eine vermittelnde Interpretation, die auch schon auf der Pressekonferenz vom 15. 12. 67 in Rom zu hören war, gab das Präsidium der Pax-Christi-Bewegung in Deutschland. Die Botschaft wende sich nur gegen jene, die „aus unedlen Motiven" den Wehrdienst verweigerten. Ursache des wenig nuancierten Passus dürfte nicht zuletzt die kurze Entstehungszeit des Dokuments gewesen sein. Wie aus dem Staatssekretariat verlautete, wurde das Dokument dort ohne angemessene Hinzuziehung der dafür von der Sache her zuständigen Kommission *Iustitia et Pax* in vier Tagen, zwischen dem 4. und 8. 12. 67, erarbeitet.

Der **Besuch einer Delegation des Einheitssekretariats in Moskau und Leningrad** im Dezember 1967 folgte einer Einladung

des Moskauer Patriarchen *Alexij* zu einem Gedankenaustausch mit Professoren der Theologischen Akademie von Leningrad und Moskau über die Soziallehre der katholischen Kirche in den letzten 70 Jahren. Die Reise ist gleichzeitig auch eine Antwort auf das Referat des Metropoliten *Nikodim*, des Leiters des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, auf der Genfer Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" im Sommer 1966 (vgl. HK 21, 420ff.), in dem dieser einen Dialog mit der römisch-katholischen Kirche über ihre gegenwärtige Soziallehre vorgeschlagen hatte. Wohl deswegen befand sich unter den Begleitern von Bischof *Willebrands* auch *P. Pavan*, einer der Mitautoren der beiden Sozialenzykliken Johannes' XXIII. Gesprächspunkte waren: die Zuständigkeit der Kirche im sozialen Bereich, die Entwicklung der kirchlichen Eigentumslehre, die Rolle des Christen in einer Gesellschaft mit unterschiedlicher Sozialstruktur, die Frage der sozialen Gerechtigkeit und des Friedens unter den Nationen. Das Abschlußkommuniqué betont die große Bedeutung dieses ersten Dialogs für die zukünftige Zusammenarbeit zwischen beiden Kirchen. Die Aussichten für weitere fruchtbare Kontakte seien — dies gehe aus den Berichten *J. M. Willebrands* hervor — gegenwärtig günstiger als je zuvor" (epd, 21. 12. 67). *J. Long*, ein Mitarbeiter des Einheitssekretariats, der zur Delegation gehörte, erklärte zur TASS-Meldung, daß bei den Gesprächen tiefe Meinungsverschiedenheiten aufgetreten seien, die Diskussionen hätten zwar „verschiedene Gesichtspunkte, aber keine fundamentalen Divergenzen" gezeigt („Informations Catholiques Internationales", 1. 1. 68, S. 23). Der „Osservatore Romano" (17. 12. 67) spricht von „außerordentlich nützlichen Kontakten" zwischen den Experten beider Kirchen und sieht „neue Möglichkeiten der Zusammenarbeit".

Mit dem 1. Februar 1968 treten die **neuen Statuten der Katholischen Aktion Spaniens** in Kraft, die zwei Jahre lang Anlaß zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen Hierarchie und Laienschaft gewesen sind (vgl. HK 21, 405). Die VI. Vollversammlung der spanischen Bischofskonferenz billigte das 127 Artikel und zahlreiche Zusatzbemerkungen umfassende Dokument am 29. November 1967 (der Wortlaut in „Ecclesia", 9. 12. 67). Der Kommentar des ACE-Organs „Ecclesia" beschränkte sich praktisch auf eine Inhaltswiedergabe, ohne auch nur die weitergehenden Auseinandersetzungen um einige ungelöste Kernfragen zu erwähnen. Zwar erlaubt der neue Artikel 100 die demokratische Wahl der Leiter der Pfarr- und Diözesanorganisationen, und der Vorsitzende der Kommission für das Laienapostolat, der Erzbischof von Madrid, *C. Morcillo González*, hob das auf einer Pressekonferenz auch entsprechend hervor, das Streben der Laien nach eigenverantwortlicher Initiative wurde jedoch nicht erfüllt. Diese negative Entscheidung der Bischöfe in der Verabschiedung der Statuten war Anlaß für den Rücktritt des Präsidenten der Akademiker-Union, *E. Miret Magdalena*, Anfang Januar (NC News Service, 8. 1. 68). Weitere leitende Persönlichkeiten haben ihren Rücktritt bereits angekündigt. Der Bischof von Gerona, *N. Jubany Arnau*, betonte anläßlich der Tagung der Bischofskonferenz in einem Interview, daß in der gegenwärtigen Epoche alle Ordnungen in Wandlung seien und daß deshalb auch die neuen Statuten nichts Definitives darstellen könnten. „Es sei sehr wohl möglich, daß einige Aspekte der neuen Statuten in nicht allzu ferner Zeit revidiert werden müssen" („ABC", 3. 1. 67).

Der Papst hat eine **Friedensmission zur Beilegung des Bürgerkrieges in Nigeria** veranlaßt, die von dem Iren Msgr. *D. Conway* und dem Franzosen *G. Rocheau* von der Caritas Internationalis geleitet wird. Am 2. Januar 1968 gaben sie in Lagos eine Erklärung ab (vgl. DIA, 2. 1. 68), in der die Sorge des Papstes „für alle, gleich welcher Region oder Konfession", die unter „der Gewalt und dem Blutvergießen" leiden, zum Ausdruck gebracht wird. Inzwischen wurde den Gesandten von beiden Bürgerkriegsparteien Hilfe für ihre Mission zugesagt. *Rocheau* und *Conway* wollen die Möglichkeiten einer besseren Versorgung der Bürgerkriegsopfer untersuchen und im Auftrag des Papstes zwischen den feindlichen Parteien vermitteln. In einem Leitartikel der Wochenzeitung „L'Effort camerounais" (14. 1. 68) wird jedoch die Befürchtung geäußert, die Feindseligkeiten würden sich in den nächsten Wochen noch verstärken. Der Chef der nigerianischen Bundesregierung hat erneut eine baldige Beendigung des Zustandes der Sezession angekündigt. Die Regierung hat neue Banknoten in Umlauf gebracht, wodurch Biafra die Beschaffung von Waffen und Munition unmöglich gemacht werden soll. Gleichzeitig bemüht sich Lagos weiterhin um militärische Hilfe aus London und Moskau.

Nachdem die **portugiesische Politik in Afrika** am 10. und 15. November bereits Anlaß für Kritik von seiten der Vereinten Nationen gewesen war, sind auch schwerwiegende Beschuldigungen gegen das Regime Salazar aus kirchlichen Kreisen bekanntgeworden. Nach „NC News Service" (14. 11. 67) hat ein afrikanischer Priester aus Moçambique ebenfalls vor den Vereinten Nationen die Kolonialregierung „wilder Barbarei" angeklagt und die portugiesischen Missionare der Komplizenschaft mit den „kolonialistischen Verbrechen" bezichtigt. Die Kirche selbst sei in Moçambique in Gefahr, da sie sich zumeist mit dem Regime identifiziere und deshalb bei der zu erwartenden Vertreibung der Portugiesen das gleiche Schicksal erwarten müsse. Die Regierung habe sogar angeordnet, den Religionsunterricht nur in portugiesischer Sprache zu erteilen. Am 15. November veröffentlichte „Informations catholiques internationales" einen Beitrag des Erzbischofs *R. M. Tchidimbo* von Conakry (Guinea), der die portugiesische Regierung ebenfalls kolonialistischer Methoden beschuldigt. Die afrikanische Bevölkerung werde ihrer Freiheit beraubt und an der eigenständigen Entwicklung gehindert. Die Äußerung des „legitimsten Wunsches" nach der „Unabhängigkeit des eigenen Landes" habe Salazar mit der Deportation von Priestern nach Portugal geahndet. Tchidimbo nennt die Namen von acht angolesischen Priestern, die gegenwärtig in Portugal interniert seien. Sie seien zum Teil gefoltert und monatelang in Gefängnissen festgehalten worden. Der „schmerzlichste Aspekt" sei die Tatsache, daß sie jetzt von portugiesischen Priestern selbst überwacht würden. „Wir beobachten hier eine vollkommene Verwirrung von Kreuz und Fahne", erklärte der Erzbischof. Persönlichkeiten, die nach der Unabhängigkeit ihres Landes strebten, würden als Kommunisten verdächtigt. Die sozialen Leistungen Portugals in seinen afrikanischen Kolonien wollte der Erzbischof nicht bestreiten. Nach KNA (2. 1. 68) haben der Klerus von Lissabon und der Weihbischof *A. de Castro Xavier Monteiro* in Telegrammen an Erzbischof Tchidimbo die Äußerungen zurückgewiesen und als „verleumderische Beschuldigung" bezeichnet. Die angolesischen Priester würden nicht von portugiesischen Geistlichen bespitzelt, vielmehr habe man sie in Ordenshäuser aufgenommen, um sie vor dem Gefängnis zu bewahren.

Über den **„positiven Ökumenismus" in Brasilien** veröffentlichte „Réforme" (Paris, 6. 1. 68) ein Interview mit dem presbyterianischen Pastor *José Borgos dos Santos* in São Paulo. Dieser war von 1954 bis 1962 Moderator der Presbyterianischen Kirche von Brasilien und von 1959 bis 1964 Vizepräsident des Reformierten Weltbundes. Er erklärt u. a., es sei den „Liberalen" der einen Kirche leichter, mit den „Liberalen" der anderen, also der römisch-katholischen Kirche, Verbindung zu halten als mit den „Konservativen" der eigenen Kirche. Innerhalb der römisch-katholischen Kirche sei ein erheblicher Stimmungsumschwung wahrzunehmen. Der Bischof von Campinas, der ihn früher als jungen Pfarrer verfolgt habe, sei heute sein bester Freund. Die jungen brasilianischen Priester seien geradezu „Partisanen des Ökumenismus", da diese Haltung der brasilianischen Mentalität mehr entspreche als die doktrinäre Strenge des herbeigerufenen Klerus aus Spanien. Vor dreißig Jahren haben die Bischöfe noch ihren Gläubigen das Lesen der Bibel verboten, heute sei eine neue römisch-katholische Übersetzung der Bibel erschienen, man könne sie billig an jedem

Kiosk kaufen. Die Einführung der portugiesischen Muttersprache in die Messe erlaube es dem Klerus, mehr Kontakt mit dem Volk zu bekommen. Er zitiert den Anklagebrief der 300 Priester (HK 22, 10) als einen Beweis für die Auswirkung des liturgischen Kontaktes. Oft würden presbyterianische Pfarrer eingeladen, außerhalb der Messe in katholischen Kirchen zu predigen, und katholische Priester singen zu evangelischen Gottesdiensten. Eine Verbindung zur Ernennung von *Jorge Mejia* in Buenos Aires, Chefredakteur von „Criterio", zum Generalsekretär der Abteilung Ökumene im Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) wird nicht gezogen.

Gegenwärtig bestehen in Bolivien Spannungen wegen der **Einführung der Zwangszivilehe.** Die Bischöfe des Landes sind bemüht, Einfluß auf das Parlament zu gewinnen, um eine Regierungsvorlage zu Fall zu bringen, nach der nur noch die standesamtliche Eheschließung verbindlichen Charakter haben soll. Die Befürworter des neuen Familiengesetzentwurfes würden „ihre Verantwortung gegenüber der Wählerschaft in einer katholischen Nation vergessen", argumentieren die Bischöfe. Sie lehnen auch die kürzlich verabschiedeten Gesetze zur Erleichterung der Ehescheidung ab, sie erklären sich aber zu einer Zusammenarbeit zwischen Pfarreien und Standesämtern bei Taufen und Eheschließungen bereit. Die Hierarchie könne jedoch nicht tolerieren, heißt es in ihrer Stellungnahme zum neuen Familiengesetz, „daß das staatliche Register zu einer verpflichtenden Vorbedingung für die Sakramentenspendung wird" (vgl. „Noticias Aliadas", 10. 1. 68). In einem Schreiben an den Staatschef *R. Barrientos* betonte der Kardinal *J. Clemente Maurer* von Sucre: wollte man diese Vorschrift wirklich durchführen, dann gäbe es „nicht genügend Gefängnisse im Lande, um alle Bischöfe, Priester und Laien unterzubringen, die sich verpflichtet fühlen, ein Gesetz zu mißachten, das sich eindeutig gegen ihr Gewissen richtet". Die Forderung nach Vorrangigkeit der standesamtlichen Trauung vor der kirchlichen Eheschließung sei für die Kirche „demütigend" („Noticias Aliadas", 16. 12. 67). Wenn das geplante Gesetz die kirchliche Eheschließung ausschließlich in den Gewissensbereich der Gläubigen verlege und ihr keine rechtliche Verbindlichkeit zuerkenne, dann könne der Gesetzgeber, so der Kardinal in seinem Schreiben an Barrientos, logischerweise auch keine legalen Sanktionen für religiöse Akte auferlegen.

Über das **Wirtschaftswachstum in der Dritten Welt** hat „Problèmes Africaines et du Tiers Monde" eine Aufstellung von *G. Blardone* veröffentlicht (No. 424, 11. 1. 68). 65 Länder, über die hinreichende Unterlagen zugänglich waren, wurden dabei erfaßt. Darunter befinden sich auch Rotchina und Nordvietnam, nicht jedoch Cuba. Von diesen 65 Ländern verzeichnen 47 im Zeitraum von 1958 bis 1965 wirtschaftliche Fortschritte, wobei die demographische Entwicklung mitberücksichtigt wurde. Von den 23 aufgeführten lateinamerikanischen Ländern (darunter auch Puerto Rico und British Guayana) zeigen Honduras, die Dominikanische Republik und Costa Rica eine stagnierende, Paraguay, Uruguay und Haiti sogar eine rückläufige Entwicklung. In zwölf der 23 lateinamerikanischen Staaten liegt das jährliche Pro-Kopf-Einkommen unter $ 300. Indien und Ceylon weisen stagnierende Wirtschaftsentwicklungen auf. Von den aufgeführten 13 asiatischen Ländern liegen nur zwei über der jährlichen Einkommensgrenze von $ 300: Singapore und Hongkong. Für Rotchina wird „nach westlicher Schätzung" die Zahl von $ 95 angegeben. Nur in Ghana und auf Mauritius liegt von allen aufgeführten 17 Staaten das jährliche Pro-Kopf-Einkommen über $ 200. In Kenya und Südrhodesien stagniert die Wirtschaftsentwicklung, in Marokko, Senegal, Malawi und Congo-Kinshasa ist sie rückläufig. Die acht aufgeführten Staaten des Nahen Ostens verzeichnen eine wirtschaftliche Aufwärtsentwicklung. Zypern, der Libanon und Israel liegen über der Einkommensgrenze von jährlich $ 300, Israel sogar bei 1070. Die Schätzungen für die jährlichen per-capita-Einkommen wurden von Bankinstituten im Jahre 1966 veröffentlicht.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

AUER, Johann. **Dogmatische Gedanken zum Priesterbild von heute.** In: Geist und Leben Jhg. 40 Heft 6 (Dezember 1967) S. 423—442.

Im Rahmen eines Heftes, das den geistlichen Berufungen gewidmet ist und einen Kommentar von Friedrich *Wulf* über „Wesen und Aufgaben der Säkularinstitute nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil" bringt (S. 442—458), entwirft Auer auf 2 Kor. 5 hin seine dogmatischen Gedanken zum Priesterbild. Er hebt das Priestertum Christi, das „etwas ganz anderes" sei, vom Priestertum der Religionen wie des Judentums ab, und hier wieder den Unterschied des Priesterbildes des Tridentinum von dem des Zweiten Vatikanum. Seine Grundelemente sind „Teilhabe an der Sendung und Aufgabe Christi" am Dienst der Versöhnung, insofern auch Stellvertretung Christi, aber nicht mehr primär vom Kultdienst her zu verstehen, sondern „unmittelbar und allein von der Sendung Christi her". Doch mit seiner Verkündigung muß es am Weltverständnis und am Weltverhältnis derer anknüpfen, die es gewinnen will. Unser Fehler sei gewesen, daß „wir die Spannung zwischen unserer personalen Beziehung zu unserem Christus ... und dieser Welt, in der wir zu wirken haben, immer wieder dekompensieren".

BUCHRUCKER, Armin-Ernst. **Die Repräsentation des Opfers Christi im Abendmahl in der gegenwärtigen katholischen Theologie.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 13 Heft 4 (1967) S. 273—296.

Mit geschärftem Spürsinn horcht der Verfasser die neuere katholische Literatur zur Meßopfertheologie ab, teils erfreut über die verhältnismäßig konsequente Behauptung der „Vergegenwärtigung" des *einmaligen* Opfers Christi, teils stutzig werdend über neue Nuancen in der Dogmatik von Schmaus, der erklärt, dem Kreuzesopfer fehle seine Integration durch das Opfer der Kirche (S. 287). Also doch wieder ein „Verdienst", oder kein „Verdienst"? Was sagen die päpstlichen Dokumente, u. a. *Mediator Dei*, der Katechismus, der neue Schott, die Vatikanische Konstitution über die Heilige Liturgie: „Erstaunlicher Wandel. Nichts deutet mehr auf den propitiatorischen Charakter des Meßopfers hin!" Und dann wieder die alten Töne in Pauls VI. *Mysterium fidei*. Ergebnis: „Der propitiatorische Charakter der Messe kommt ganz klar zum Ausdruck. Täuscht nicht überhaupt die Repräsentationstheorie?..." Es bleibt „der große Zwiespalt Roms, der Zwiespalt, der sich durch die ganze römische Theologie zieht, das et — et: Schrift *und* Tradition, Gnade *und* Werke, Dankopfer *und* Sühnopfer..." Also bleibt der lutherische Protest von Kirchenpräsident Sucker bestehen.

FEIL, Ernst. **Erwägungen über die Rede vom Gesetz.** In: Una Sancta Jhg. 22 Heft 4 (1967) S. 276—290.

„Zur Fragwürdigkeit juridischer Terminologie und Denkform als Verstehenshorizont in Glaube und Theologie" lautet der Untertitel über eine katholische Variante zum lutherischen Problem „Gesetz und Evangelium". Trotz G. Söhngen wird seit Thomas von Aquin immer noch das Evangelium als „Lex Nova" behandelt, in Abweichung von der biblischen Grundlage, wo „Gesetz Christi" nur einmal (Kol. 3, 5) im aszetischen Sinne vorkomme. Feil interpretiert dann diesen Begriff paulinisch in Übereinstimmung mit exegetischen Arbeiten von Schlier: es gebe bei Paulus keine Stelle, wo er vom „Gesetz Christi" nicht antithetisch zum jüdischen Gesetz redet. Diese Dialektik dürfe nie übersehen werden, was in der kanonistischen Terminologie leider legalistisch geschehe. Der Beitrag steht in gewisser Übereinstimmung mit Grundlinien des Zweiten Vatikanums, wie sie Joh. Neumann (s. u.) an anderer Stelle rein kanonistisch entwickelt.

MARGOT, Jean-Claude. **L'indissolobulité du Mariage selon le Nouveau Testament.** In: Révue de Théologie et de Philosophie Bd. XVII Heft VI (November/Dezember 1967) S. 399—403.

Der Autor will keine exegetische Analyse aller neutestamentlichen Stellen hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe geben, sondern einige bibeltheologische Erwägungen zu einigen markanten Stellen der Lehre Jesu und des Apostels Paulus. Zur Lehre Jesu stellt er zwei Thesen auf: die Aussagen Jesu über die Ehe stehen im Zusammenhang mit seiner Polemik gegen die pharisäische Gesetzeskasuistik. Jesus stellt den menschlichen Tra-

ditionen den Willen des Schöpfergottes gegenüber, indem er die Unauflöslichkeit der Ehe wieder bekräftigt. Hinsichtlich der Lehre Pauli legt der Verfasser dar, daß z. B. 1 Kor. 7 auf bestimmte Fragen der korinthischen Gemeinde antwortet. Auch wenn die Situation, der sich Paulus gegenübersieht, anders ist als die, in der Jesus sprach, so gebe er doch die wesentlichen Punkte der Lehre Jesu wieder. Seine vierte These lautet: die Gemeinschaft mit Christus ist die Grundlage eines positiven Verständnisses und einer positiven Ethik der Ehe.

MUSSNER, Franz. **Luk. 1, 48 f.; 11, 27 f. und die Anfänge der Marienverehrung in der Urkirche.** In: Catholica Jhg. 21 Heft 4 (1967) S. 287—294.

Mußner gibt zunächst eine exakte formgeschichtliche Exegese der betreffenden Marienperikopen und erweist ihren „Sitz im Leben" als erste Zeugnisse einer Marienverehrung in der Urkirche. Die zweite Perikope könnte bei ungenauer Übersetzung zu der Meinung führen, Jesus habe durch seinen Einspruch gegen die Seligpreisung der Frau eine Marienverehrung abgelehnt. Nach C. F. D. Moule (Anmerkung 18) bedeutet im klassischen Griechisch der Einspruch Jesu keine Zurückweisung, sondern eine Modifizierung, wie auch der evangelische Lukaskommentar von Grundmann zeigt. Die berichtete Korrektur Jesu stellt Maria in die Schar jener hinein, die das Wort Gottes hören und bewahren. Die Struktur der „Marienverehrung" des Lukasevangeliums bewahrt diese vor ungesunder Verabsolutierung, „indem Lukas die Verehrer der Mutter Jesu auf den Weg des Glaubens und des Gehorsams gegen Gott verweist". Anschließend gibt Bernhard Langenmeyer OFM durch einen Beitrag über „Konziliare Mariologie und biblische Typologie" Anregungen zum ökumenischen Gespräch über Maria (S. 295—316).

RAHNER, Karl. **Zur Neuordnung der theologischen Studien.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 93 Heft 1 (Januar 1968) S. 1 bis 21.

In diesem Beitrag nimmt Karl Rahner zu dem im Auftrag der deutschen Bischöfe ausgearbeiteten Entwurf einer Neuordung der katholischen theologischen Studien Stellung. Einleitend betont er, daß diese Frage auch Gegenstand der „öffentlichen Meinung" sein müsse, an der vor allem auch die jungen Theologen selbst interessiert sein dürften. Anschließend legt Rahner kurz den Reformentwurf dar, um dann zu kritischen Anmerkungen überzugehen. Als „entscheidendes Mißbehagen" an dieser Reform bezeichnet es der Autor, daß dem Entwurf keine auf das Ganze der Theologie gerichtete wissenschaftliche Reflexion vorausgegangen sei und geht dann auf einige konkrete Punkte ein. Sodann legt Rahner seinen eigenen Entwurf einer Studienreform als eine „positive Alternative" vor.

SMOLKA, Eva Maria. **Kirchenreform zwischen „moderner Theologie" und Bekenntnisbewegung.** In: Pastoraltheologie Jhg. 56 Heft 12 (Dezember 1967) S. 508—517.

Der aus der evangelischen „Arbeitsgemeinschaft für Kirchenreform" hervorgegangene Beitrag ist insofern interessant, als hier eine gebildete Frau davor warnt, die existentiale Interprepation des NT mit der Kirchenreform zu verkoppeln, weil diese exegetische Methode wegen ihrer Kompliziertheit die Laien von einer verantwortlichen Beteiligung am Leben der Kirche fernhalte und nur zu einer einseitigen Herrschaft, wenn nicht gar Diktatur der Exegeten führe. Vollends täuschend sei die auch vorkommende Verknüpfung von Restauration mit moderner Theologie. Die Frage, welche Theologie denn nun einer Kirchenreform zuträglich sei, könne leider nicht beantwortet werden. Am besten löse man die Kirchenreform völlig von den theologischen Richtungen. Der Aufsatz gibt einen realistischen Einblick in die innerevangelischen Probleme.

VORGRIMLER, Herbert. **Zur Theologie der Buße.** In: Lebendige Seelsorge Jhg. 19 Heft 1 (Januar 1968) S. 1—3.

Vorgrimler eröffnet ein Sonderheft über „Neue Ordnung der Buße", das das abstrakte Reden von Buße in die pastorale Praxis übersetzt und über die Bußordnung der Bischöfe weit hinausgeht. Anton *Mayer* treibt „Die Erforschung der Schuld" (S. 4 bis 8) sehr in die konkreten Verhältnisse der Umwelt, er nennt den Beitrag „Versuch einer Soziologie der Buße", die hart an das beruhigte individuelle Gewissen der Gläubigen stößt. Die umfassendsten Anregungen gibt Walter *Dirks:* „Buße nicht nur vor Gott" (S. 9—20). Er kennzeichnet die Buße als Conversio zu Gott und den Mitmenschen, führt zur Erkenntnis der gemeinsamen Schuld und den Möglichkeiten der Versöhnung innerhalb der Familie. — Unter den sonstigen Beiträgen fällt auf Alfred *Weitmann* „Erneuerung der kirchlichen Buß- und Fastenpraxis" (S. 25—30) sowie Bruno *Dreher:* „Sakramentale Bußformen" (S. 31—36), u. a. die von dem verstorbenen Bischof Bekkers eingeführte „öffentliche Beichtfeier" und ihr Verhältnis zur unaufgebbaren Privatbeichte, ferner die öffentliche Bußfeier und gemeinsame Bußberatung.

Philosophie und Anthropologie

MARLÉ, R. **Cristianesimo e secolarizzazione.** In: La Civiltà Cattolica Jhg. 119 Heft 2821 (6. Januar 1968) S. 34 bis 52.

In einem ersten Abschnitt klärt der Autor das Problem der Säkularisation, worunter er die unbestreitbare Tatsache versteht, daß die konstitutiven Wirklichkeiten des menschlichen Lebens (kulturellen, politischen, wissenschaftlichen u. a.) dahin tendieren, sich gegenüber den vom religiösen oder sakralen Bereich ausgehenden Normen oder Institutionen zu einer immer größeren Autonomie hinzuentwickeln. Ihre Wurzeln sieht der Autor bis ins Mittelalter hineinreichen und mit der Französischen Revolution und dem Rationalismus zusammenhängen. Die Tatsache der Säkularisation ist für den Christen eine Frage und eine Aufgabe. Es geht also darum, dieses Phänomen richtig zu verstehen, zu beurteilen und die richtige Einstellung zu ihm zu finden. Der Autor stützt seinen Beitrag im wesentlichen auf protestantische Auffassungen (Barth, Gogarten, Bonhoeffer, Cox) und charakterisiert abschließend die katholische Einstellung.

MOLTMANN, Jürgen. **Existenzgeschichte.** In: Evangelische Kommentare Jhg. 1 Heft 1 (Januar 1968) S. 13—20.

Über allgemeine Probleme der Hermeneutik im gegenwärtigen Krisenbewußtsein (Dilthey, Bultmann, K. Marx) drängt die Untersuchung zu der Frage, warum man genötigt sei, gerade die biblischen Texte zu predigen und zu verstehen. Solange die Theologie sich nicht dieser Frage stelle, bleibe sie im Traditionalismus. Im Abschnitt V „Zur politischen Hermeneutik" wird die Lösung versucht: die formgeschichtliche Methode führt auf die Sprache des Apostolats, eines Kerygma, das „ungleichzeitig" in seiner Zeit war. Wenn wir das nicht sehen, lesen wir die Bibel nur als Urkunde der Religion oder Tradition. Moltmann interpretiert das Eingehen der kosmologischen Metaphysik in das Evangelium durch die Zweinaturenlehre als legtime Antwort auf die Frage nach dem Elend des Menschen, ebenso wie die spätere Wendung zur Anthropologie. Immer stehe die Not der Identitätsfrage des Menschen im Hintergrund. Die Konstante des Kerygmas sei die Scheidung der Geister durch das Kreuz Christi, aber die Invariante sei die Ausrichtung auf die Zukunft Christi, d. h. auf reale politische Veränderungen als Zeichen der Gottesherrschaft zur Überwindung des menschlichen Elends: Das Reich Gottes kommt zu den Mühseligen und Beladenen, zu den Erniedrigten und Beleidigten, und es entfesselt die soziale und politische Phantasie.

OBERHAMMER, G. **Die Gottesidee in der indischen Philosophie des ersten nachchristlichen Jahrtausends.** In: Zeitschrift für Katholische Theologie 89. Band Heft 4 (1967) S. 447—457.

Dieser Beitrag steht in einer theologischen Zeitschrift und ist deshalb erwähnenswert, weil die typologische vergleichende Betrachtungsweise des Verfassers einen Vorgang aufdeckt, der in jeder Religion zu beobachten ist, die nach dem Axiom *fides quaerens intellectum* eine Theologie als rationales System hervorbringt. Dieser Vorgang besteht in dem Versuch, religiösen Glauben und philosophische Reflexion zu einer Synthese zu bringen. Die hierbei auftretenden Spannungen sind nach der objektiven Seite hin die Spannung zwischen den positiv gesetzten Glaubensinhalten und den notwendigen Wesenstrukturen des Seins, denen, nach der subjektiven Seite hin, die Spannung zwischen existentiellem Glaubensvollzug und rationalem Verstehen entspricht. In dieser Spannung steht auch der Christ, und er kann im Spiegel anderer Religionen und deren Theologie seine eigene Position deutlicher sehen.

Death. In: Continuum Vol. 5 No. 3 (Herbst 1967) S. 457—566.

Das Todesproblem steht im Zentrum dieser Nummer der amerikanischen katholischen Quartalschrift. Die Realität des Todes wird unter philosophischen und theologischen Gesichtspunkten behandelt, auch als literarisches Thema kommt der Tod zur Sprache. „Tod als Nichts", „Tod als Möglichkeit", „Tod als Erfüllung" (Michael Schmaus) lauten einige der Beiträge. Weitere Artikel widmen sich der Behandlung des Todes in den Werken von Seneca, Heidegger, Unamuno und Rilke. Ein längerer Aufsatz untersucht das moderne britische Drama unter dem Aspekt der Todesfrage. In einem weiteren Aufsatz, der sich mit dem Verhältnis von Psychologie und Tod befaßt, wird darauf hingewiesen, daß „jede Kenntnis über den Ursprung der Todesfurcht fehlt".

Gesellschaft und Kultur

BLAGONRAWOW, Anatoly. **Weltraumfahrt und Weltraumforschung nach dem gegenwärtigen Stand.** In: Universitas Jhg. 22 Heft 12 (Dezember 1967) S. 1245—1251.

Blagonrawow ist in Moskau mit Problemen der Weltraumforschung befaßt und ist einer der russischen Mitarbeiter der UNESCO. Sein Bericht über den heutigen Stand und die Zukunftsaussichten der mit dem Weltraum befaßten Wissenschaften ist recht optimistisch. Die Eroberung des Weltraums sei eines der „überragendsten Probleme . . ., die sich der Menschheit stellen". Die ganze Menschheit werde von der Weltraumforschung „bewegt". Die großen und kostspieligen Anstrengungen auf diesem Gebiet werden damit gerechtfertigt, daß der Forscher nicht auf der Erde bleiben dürfe, wenn er „die Naturerscheinungen bis auf den letzten Grund erfassen" wolle. Aber auch viele Fragen über die Erde selbst seien nur durch Vordringen in den Weltraum lösbar. Blagonrawow zeigt die wichtigsten Leistungen auf diesem Forschungsgebiet sowohl von seiten der Amerikaner als auch der Russen auf und betont die Notwendigkeit der Zusammenarbeit bei all diesen Forschungsprojekten. Es spiele keine Rolle, welches Land die erste Mondexpedition durchführen werde.

CIERCO, Eduardo, **Diversas posturas españolas ante el control de nacimientos.** In: Hechos y Dichos No. 382 (Januar 1968) S. 37—42.

Im September 1967 fand in Madrid ein internationaler Medizinerkongreß statt, der sich mit den Fragen der Geburtenregelung zu befassen hatte. Auf Grund der Leitung dieser Tagung, die vorwiegend spanischen Vertretern anvertraut worden war, waren die Entschließungen überwiegend konservativer und restriktiver Tendenz. Der Autor widmet seinen Betrag dem Echo dieses Kongresses in der spanischen Presse und Zeitschriftenliteratur und vermag damit ein weit differenzierteres Bild von der Einstellung Spaniens zu Fragen der Familienplanung und der Dienlichkeit von Antikonzeptiva zu vermitteln. Er bezieht auch die Auseinandersetzungen um die Dokumente der Päpstlichen Kommission für Geburtenregelung ein sowie die Behandlung des Themas auf dem Weltlaienkongreß in Rom, im Oktober letzten Jahres.

GÖTZ, Christian. **Ist die DDR ein Staat der Jugend?** In: Gewerkschaftliche Monatshefte Jhg. 19 Heft 1 (Januar 1968) S. 27—41.

Gerade die allgemeine Überzeugung, daß es sich bei der Wiedervereinigungspolitik um sehr langfristige Probleme handelt, mache es notwendig, mit besonderer Aufmerksamkeit die Haltung und die Situation der Jugend in der DDR zu verfolgen. Ein weiterer Grund liege in der Tatsache, daß bereits heute führende Positionen in Politik und Wirtschaft von der jüngeren Generation bekleidet würden. Der Autor bietet einen umfassenden Überblick, wobei er sich auf „Originalunterlagen" stützt, auf „Propagandamaterial" aber verzichtet. Er befaßt sich mit den rechtlichen und theoretischen Grundlagen der Jugendpolitik in der DDR, mit der ideologischen und weltanschaulichen Erziehung und stellt „Bildung und Arbeit" als „zentrale Begriffe" der Erziehungspolitik heraus. Er vergleicht die Idealvorstellungen der SED vom jungen DDR-Bürger mit den Ergebnissen der offiziellen Jugendpolitik, widmet einen Abschnitt der militärischen Erziehung und faßt die Maßnahmen zur „geistigen Gewinnung" und „organisatorischen Erfassung" der Jugend zusammen. Abschließend wird das Verhältnis der DDR-Jugend zur BRD beleuchtet und die Frage angeschnitten, inwieweit von einer Opposition innerhalb der Jugend die Rede sein kann.

KOGON, Eugen. **Impressionen aus Sowjet-Asien.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 23 Heft 1 (Januar 1968) S. 21—32.

Kogon berichtet über seine Eindrücke einer Sibirienreise, die interessante Einzelheiten aus dem wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und wissenschaftlichen Bereich bieten. Seine Reise führte ihn zunächst nach Nowosibirsk, dem Zentrum der Sibirischen Abteilung der Adademie der Wissenschaften der UdSSR. Dort arbeiten Tausende von Wissenschaftlern, für die alles, was sie für ihre Forschung brauchen, zur Verfügung gestellt wird. Die Natur- und Ingenieurswissenschaften haben dort offensichtlich den Vorzug. In Irkutsk, dem zweiten Ziel der Reise, einer ständig wachsenden Stadt von knapp 500 000 Einwohnern, strömt die Jugend der gesamten Sowjetunion zusammen. An der Technischen Hochschule der Stadt unterrichten in 39 Abteilungen 1800 Lehrkräfte fast 20 000 Studierende. Kogon vermittelt in seinen Eindrücke ein lebendiges Bild von den enormen Anstregungen der Sowjetunion, das unermeßliche Energiepotential Sibiriens auszunutzen. Dies dürfte [illegible] Auswirkungen auf die internationale Politik haben. Über Alma Ata, der Hauptstadt von Kasachstan, und Taschkent führte ihn der Weg zurück nach Moskau.

RENDTORFF, Rolf. **Israel und der Zionismus.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 23 Heft 1 (Januar 1968) S. 41—49.

In diesem Artikel sucht der Autor die von J. Bloch aufgeworfene und diskutierte Frage zu beantworten: „Kann man für Israel und gegen den Zionismus sein?" Bloch selbst beantwortet diese Frage klar mit Nein. Der Autor zeigt auf, daß sich aus der gegenwärtigen Wirklichkeit sehr verschiedene Antworten ergeben. Schon in Israel selbst gebe es jüdische Staatsbürger, deren Loyalität keinem Zweifel unterliegt, die aber dennoch keine Zionisten sind, was die verschiedensten Gründe haben kann. Auch außerhalb Israels gibt es viele solcher Menschen. Sodann wendet sich der Autor der Frage zu, ob man von einem jüdischen Volk sprechen könne, und stimmt Bloch zu. Es gebe nach ihm keine in der jüdischen Tradition verankerte und vor ihr zu rechtfertigende Definition des Judentums, die von der Dimension „Volk" absehen sowie die Dimension „Religion" übergehen könne. Damit ist die Frage aufgeworfen, ob es möglich sein würde, das Judesein unter Verzicht auf das nationale Element zu bewahren und zugleich einen Platz in der neugewählten Volksgemeinschaft zu gewinnen. Die geschichtlichen Versuche, am Fall der deutschen Juden, müssen als gescheitert angesehen werden. So beantwortet der Autor die oben aufgeworfene Frage, daß man nicht das eine ohne das andere bejahen könne.

SIEBENMANN, Gustav. **Miguel Angel Asturias — Träger des Nobelpreises für Literatur 1967.** In: Universitas Jhg. 22 Heft 12 (Dezember 1967) S. 1281 bis 1288.

Der letzte Nobelpreis für Literatur wurde dem guatemaltekischen Schriftsteller und Politiker Asturias — als dem zweiten Lateinamerikaner überhaupt — erteilt. Aus diesem Anlaß gibt der Erlangener Romanist Siebenmann eine Einführung vorwiegend in das Romanwerk des mittelamerikanischen Dichters (die in deutschen Sprache zugänglichen Werke sind aufgeführt). Durch seine Abstammung (Asturias' Mutter war Indianerin) ist der Schriftsteller sehr eng mit der indianischen Welt verbunden. Das in zweifacher Hinsicht: bereits seit seiner Studienzeit ist Asturias sowohl mit der Maya-Kultur, vor allem ihrer Religion und ihren Mythen, befaßt als auch mit den sozialen Problemen, die die Indios in Guatemala betreffen (bereits seine Dissertation aus dem Jahre 1923 behandelt dieses Thema). Die überall durchscheinende soziale Thematik der Werke Asturias' führt zur Frage nach dem „engagierten Dichter". Diesen Begriff möchte Asturias durch „verpflichtet" ersetzt wissen. Das brachte der Dichter in einem in diesem Aufsatz referierten Interview zum Ausdruck: „Die gute Absicht ersetzt nicht die Könnerschaft; genau das ist es, was mich an den ‚engagierten Autoren' so oft stört. Der ‚verpflichtete Autor' ist auch dazu verpflichtet, noch größere Meisterschaft und noch mehr künstlerisches Vermögen zu beweisen." Das Urteil Siebenmanns: „In seiner Anstrengung, diese beiden Verpflichtungen zu erfüllen, liegt die eigentliche Leistung und das hohe Verdienst von Miguel Angel Asturias."

Kirche und Ökumene

KÄSEMANN, Ernst. **Erwiderung an Ulrich Asendorf.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 6 Heft 12 (Dezember 1967) S. 595—597.

In der vorausgegangenen Nummer 11 hatte Ulrich Asendorf „Zum Kreuzverständnis bei Ernst Käsemann" (S. 545—550) dessen Vortrag vor dem 13. Deutschen Evangelischen Kirchentag einer scharfen Kritik unterzogen und ihm Rückfall in Anthropologie und „heroischen Nihilismus" vorgeworfen (nicht ohne den Vortrag im Auszug abzudrucken). Käsemann erwidert noch schärfer und behauptet, die existentielle Interpretation des NT sei unaufgebbar, das NT könne überhaupt nicht verstanden werden, wenn man nicht seine Anthropologie untersuche. Ihm sei das Thema „Gegenwart des Gekreuzigten" von der Kirchentagsleitung gestellt worden, und so habe er nicht auch noch die Versöhnungslehre einbeziehen können, sondern sie nur unter dem Stichwort „Stellvertretung" berührt. Er beruft sich auf das größere Verständnis seiner „Freunde in Rom". Die Kontroverse zeigt, daß Käsemanns Position wohl nicht nur bei der fundamentalistischen Bekenntnisbewegung auf Ablehnung stößt.

LOCHMAN, Jan Milič. **Ökumenische Theologie der Revolution.** In: Evangelische Theologie Jhg. 27 Heft 12 (Dezember 1967) S. 631—646.

Dieses von Helmut Gollwitzer eingeleitete Heft ist ganz der „Theologie der Revolution" gewidmet und von äußerster Dichte. Der Prager Theologe gibt zunächst einen Rückblick auf die „Revolution in Genf", nämlich auf der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" 1966, und kennzeichnet den Übergang von der Ethik der „Ordnungen" zu einer ökumenischen Ethik der „Wandlungen". — Richard *Shaull*, einer der Hauptsprecher in Genf, analysiert die gegensätzlichen Ansichten über „Die Kirche und die Revolution" (S. 646—663) anhand der politischen Entwicklungen in Südamerika, das er viel bereist hat: eine einzigartige konkrete „Theologie" des Subkontinents. — Charles C. *West* gibt als Technologe eine Interpretation der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" unter dem Titel: „Technologen und Revolutionäre" (S. 664—685). Er stellt verschiedene Arten des Humanismus fest und konfrontiert theologische Technokraten mit theologischen Guerillas, um die Schwäche der ersteren zu erweisen. Sein Kronzeuge ist der katholische Politologe Candido Mendes de Almeida, Rio de Janeiro.

McDONAGH, Enda. **Christian Marriage in an Ecumenical Context.** In: The Furrow Vol. XIX No. 1 (Januar 1968) S. 3—11.

Der Autor, Moraltheologe in Maynooth, behandelt hier die Ehe als ein Problem zwischen den christlichen Konfessionen: „ein entmutigendes Thema für den ökumenischen Dialog" sei es auf den ersten Blick. Die wichtigsten Diskussionspunkte zwischen den Kirchen in der Ehefrage bezögen sich auf die Konfessionsverschiedenheit, die Unauflöslichkeit und Ehescheidung, den Komplex Empfängnisverhütung und Familienplanung einschließlich der Schwangerschaftsunterbrechung und die moralische Bewertung vor- und außerehelichen Geschlechtsverkehrs. Von gleichem Gewicht, wenn auch für das Interesse der Allgemeinheit von geringerer Bedeutung seien die Fragen nach der Sakramentalität der Ehe, ihrer Verankerung im „Naturrecht" und das Verhältnis von Ehe und Jungfräulichkeit. McDonagh untersucht die biblischen Aussagen zur Ehe und die Lehren des Zweiten Vatikanums und behandelt unter diesem Blickwinkel die Diskussionspunkte. Er kommt zu einem optimistischen Ergebnis, wobei er neben den vielen Gemeinsamkeiten die Konfessionsverschiedenheit als eines der gravierendsten Konfliktpunkte bezeichnet. Aber auch diese Schwierigkeiten seien nicht unüberwindlich.

In dem Beitrag „Die freien Wohlfahrtsverbände in der Bundesrepublik" (HK 22, 34 — linke Spalte, Zeile 18 von unten) ist ein sinnstörender Druckfehler unterlaufen: es handelt sich nicht um 80, sondern um 800 Hilfsprojekte von „Brot für die Welt".

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Februar (Donnerstag)

10.00 Stalingrad — Januar 1943 (RIAS I)
10.30 Übernationale Projekte der Wissenschaft: Das Atomzentrum CERN (SDR I)
11.00 Thomas von Aquin, *M. Seckler* (SDR II)
15.00 Der Setzer mit dem langen Arm: Elektronik im Zeitungsdruck (RIAS II)
15.05 Brachte Stalingrad die Wende? *Ph. W. Fabry* (DLF)
17.15 Rechtswissenschaften XIV, *R. Wiethölter* (HR III)
17.30 Moderne Malerei. Ärgernis oder ein Weg zur Freiheit, *H. Frieling* (DLF)
18.35 Das sozialpolitische Forum (HR I)
20.25 Warum ist „rhetorisch" in Deutschland ein Schimpfwort? *H. Geißner* (SR II)
20.30 Stalingrad — Legende und Wirklichkeit, *B. Scheurig* (HR I)
21.00 Der Mensch, ein Zerstörer der natürlichen Ordnung, *B. Manstein* (SDR II)
21.30 Umsturz der Welt durch schwarze Kunst, *H. Pross* (HR II)
22.00 Die gesellschaftlichen Bedingungen der Kunst, *H. Plessner* (DLF)
22.15 Das politische Buch. Besprechung von Neuerscheinungen (HR II)

2. Februar (Freitag)

9.00 Aus der Geschichte der Heilkunst. Erben des Altertums (SWF II)
9.30 Dichter fragen nach Gott: Reinhold Schneider, *H. J. Baden* (HR II)
14.05 Der rumänische Freund, *F. Meingast* (DLF)
14.30 Dichter des Realismus. Gottfried Keller (SWF II)
17.00 Aus der Arbeiterbewegung — Lassalle gründet den Allgemeinen Deutschen Arbeiterverein (SDR II)
21.10 Tochter zweier Welten — Annette Kolb, *W. Jacobs* (RB)
21.45 Wilhelm Reich: Die sexuelle Revolution, *J. Werth* (SDR II)

3. Februar (Samstag)

9.02 Die „DDR": vom 17. Juni 1953 bis zum V. Parteitag der SED, 1958 (SFB II)
9.20 Menschenbehandlung und Menschenführung im Betrieb (SFB II)
10.15 Wissenschaftliche Taschenbücher, *P. Teichmann* (SFB II)
11.00 Anonyme Ideologien in unserer Gesellschaft, *H. Fischer-Barnicol* (SWF II)
17.30 Psychologie im Klassenzimmer, *Prof. Dreikurs* (HR II)
18.05 Bildung — wozu? *H. Krautkrämer* (SDR II)
18.20 Vietnam, der Nahe Osten und die Kirchen (NDR II)
19.45 Der Beruf in der modernen Gesellschaft, *H. Schelsky* (HR II)
19.45 Kirche und Industriegesellschaft, *H. Symanowski* (SR)
21.30 Kunst als gesellschaftliche Praxis, *P. Kruntorad* (BR II)
22.00 Moral und Unmoral, *Th. Sartory* (SWF II)
22.00 Denis Diderot: Ästhetische Schriften, *G. Zwerenz* (RIAS II)

4. Februar (Sonntag)

8.00 Probleme der modernen Bibelübersetzung, *J. Blinzler* (BR II)
8.30 Kirchenbau in nachsakraler Zeit, *H.-E. Bahr* (BR II)
9.00 Machtpolitik und Friedensgebete der Christen, *B. Päschke* (SR)
10.00 Das Naturbild Goethes und die technisch-naturwissenschaftliche Welt, *W. Heisenberg* (SDR I)
10.30 Zur politischen Lage der Intellektuellen (I), *M. Greiffenhagen* (SWF II)
11.00 Kanonisches Eherecht: Trennende Kluft oder Anlaß zur Besinnung? *J. Neumann* (SDR II)
11.00 Der Politiker — Wissenschaftler oder Künstler? *K. J. Newman* (SR I)
11.00 Wiederauferstehung der Religion? *S. Vierzig* (HR II)
12.30 Die Begriffe „Rechtsstaat" und „Sozialstaat" als Themen der politischen Bildung, *M. Greiffenhagen* (HR II)
17.15 Aufklärung durch Satire, *H. Vormweg* (SR)
18.05 Deutschland und die Welt, *K. Mehnert* (DLF)
18.45 Studentenunruhen in Europa und Übersee, *F. Stern* (NDR I)
18.45 Swetlana Allilujewa: 20 Briefe an einen Freund, *H. Lipinsky-Gottersdorf* (BR II)
19.00 Lebensbild des Père Lebret, *P. F. Malley* (WDR II)
20.00 Hochzeit in Schwarz-Weiß, Ehe mit Farbigen (SR I)
21.40 Aus Boris Pasternaks „Briefen nach Georgien", *C.-G. Böhne* (HR I)

5. Februar (Montag)

14.30 Deutschland im Vormärz. Umschwung in Preußen (SWF II)
15.00 Zum 20. Todestag Mahatma Gandhis (RIAS II)
15.00 Staatsmänner der Antike, Alexander der Große (SR II)
15.40 Martin Buber zum Gedächtnis (BR I)
17.30 Zwei in seinem Namen — Gemeinde der Heiligen, Teil der Gesellschaft? (HR II)
17.30 Anfang der Philosophie, Parmenides, *G. Nebel* (DLF)
17.45 Glaube und Ästhetik — Gespräch mit jungen Berliner Künstlern (SFB I)
18.15 Schwindet die Autorität des Vaters? *A. Czettritz* (SR II)
19.45 Zwischen Trotzki, Lenin, Mao und de Gaulle. Frankreichs Neo-Anarchisten, *C. Menzel* (RB II)
20.00 Bilanz in Griechenland, *J. Gaitanides* (BR I)
22.30 Studentenunruhen als sozialkritisches Symptom, *K. Schlechta* (HR II)

6. Februar (Dienstag)

10.00 Die letzten Jahre der Weimarer Republik (BR I)
14.30 Demokratie oder Diktatur, Berlin 1918/19 (RB I)
17.30 Biblisches und griechisches Denken, *C. Tresmontant* (DLF)
21.00 Die Hohe Schule der Vollendung. Bericht über das internationale Erziehungszentrum in Indien, *J. Mühling* (SR I)
21.00 Wie die Nazipropaganda arbeitete, *H. Bütow* (SR II)
21.10 Ein Versuch über die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Ästhetik, *H. Friedrich* (RB)
21.45 Was ist Schizophrenie? *G. Wagner-Jourdain* (SR II)
22.00 Ulbricht und die SED, *J. Gross* (DLF)

7. Februar (Mittwoch)

9.00 Vom Bosporus zum Kaukasus (SWF II)
9.35 Lateinamerika zwischen gestern und morgen: Die Dominikanische Republik (RIAS I/II)
10.00 Der französische Dichter Arthur Rimbaud (RIAS I)
14.30 Forschungsfahrt nach Neuguinea (SWF II)
15.00 Der Irrtum von Jalta — Analyse einer Konferenz (RIAS II)
19.00 Gemeinsame Berufsbilder in der EWG, *F.-H. Fredebeul* (WDR II)
19.45 Kultur und Kritik (HR II)
20.05 Was bietet die Höhere Schule an politischer Bildung? *J. H. Mauerer* (BR II)
20.10 Das Deutschlandbild der Franzosen im Spiegel der Meinungsforschung, *H. C. Zander* (WDR III)
21.00 Luther, *E. Wolf* (SDR I)
21.05 Die politische Verantwortung des Künstlers, *W. Hofmann* (RB)
21.30 Grenzen der Anpassung, *H. P. Bahrdt* (SWF II)
22.00 Kybernetik, Biologie, Psychologie, *L. Szanyl* (HR II)
22.35 Techniken und Erfolgsbedingungen der Revitalisierung, *E. S. Bücherl* (RIAS I)
22.45 Mitteldeutsche Chronik (SR II)

8. Februar (Donnerstag)

14.00 Ein literarisches Kapitel aus der Frühzeit des 20. Jahrhunderts, *C. Hepp* (WDR I)
15.00 Der Weg in den Weltraum. Menschen im All (SR II)
15.30 Erscheinung und Rede des Abraham a Sancta Clara, *K. Schwedhelm* (DLF)
17.00 Der verwaltete Mensch — Franz Kafka: Der Prozeß (SDR II)
17.30 Moderne Malerei. Was ist ein gutes Bild? *H. Frieling* (DLF)
19.30 Ordnung nach dem Maß des Menschen — Die Grundrechte, *H. Zacher* (BR II)
20.00 Kontemplation und Agitation bei Brecht, *A. Hüfner* (SR II)
21.00 Der Mensch, ein Massenwesen? *P. Leyhausen* (SDR II)
21.10 Helft den Krebs verhüten (II), (RB)
21.30 Der Dichter und die Ratio, *F. Sternberg* (HR II)
21.45 Versuch über Sprache und Herrschaftsform (II), *H. Lindemann* (WDR III)
22.00 Die Kunst in der eindimensionalen Gesellschaft, *H. Marcuse* (DLF)
22.30 Martin Buber liest aus den „Erzählungen der Chassidim" (NDR I)

9. Februar (Freitag)

14.00 Das Goethe-Institut, *W. Riss* (WDR I)
16.15 Evangelische Dokumente und Kommentare (SFB I)
17.00 Ein Jahrhundert jüdischen Lebens, *Ismar Elbogen* (WDR III)
17.00 Wege und Abwege des Nationalismus in Deutschland (SDR II)
17.30 Das ehemalige Graue Kloster in Ostberlin, *G. Pohlmann* (DLF)
18.35 Pädagoge, Politiker und Publizist, *L. Zallner* (SDR II)
21.10 Einführung in die philosophischen Systeme über Ablauf und Sinn menschlichen Handelns, *H. Helbling* (RB)
22.00 Ideen — Kontroverse — Kritik, *W. Kirchner* (RIAS II)

10. Februar (Samstag)

9.02 Die Genfer Außenminister-Konferenzen 1955 und 1959 (SFB II)
11.20 Bertolt Brecht selbst und über sich selbst. Zum 70. Geburtstag des Dichters (HR II)
16.50 Die Werbung für soziale Berufe, *A. Pfeiffer* (BR I)
18.00 Ein Glaube für Erwachsene, *K. V. Schmitt* (NDR II)
18.05 Wann sollen unsere Kinder lesen lernen? (SDR II)
19.45 Politische Perspektiven, *W. W. Schütz* (SDR II)
20.10 Die Verzweiflung eines Konservativen, *P. Coulmas* (WDR III)
22.00 Friedensdienst mit und ohne Waffen, *E. Kuhrau* (SWF II)
22.00 Bert Brecht: „100 Gedichte", *J. Rehn* (RIAS II)
22.45 Literarische Reise durch die ČSSR, *U. Herms* (RB)

11. Februar (Sonntag)

8.00 Die Lage der Kirche im roten Kuba, *A. J. Fischer* (BR II)
8.30 Ökumenische Erfahrungen in den Niederlanden, *C. Bormann* (BR II)
9.00 Hat die Kirche noch eine Zukunft? *E. Kock* (SR)
9.15 Fragmente jüdischer Lehre. 1. Bibel, *M. Majer* (SR I)
9.40 Über die Bürgerrechte in der Kirche, *H. Fischer* und *R. Kautzky* (NDR II)
9.45 Der Christ und die Technik, *F. Kuntner* (ÖR I)
10.00 Das Abitur — Schulabschluß oder Hochschulzugang? *H. Maier* (SDR I)
10.30 Zur politischen Rolle der Intellektuellen (II), *M. Greiffenhagen* (SWF II)
11.00 Möglichkeiten und Grenzen zukünftiger Chirurgie, *R. Zenker* (SR)
11.00 Religionsfreiheit im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat, *E. W. Böckenförde* (SWF II)
11.00 Phantasie als neue christliche Tugend, *D. Sölle* (SDR II)
17.45 Politische Bücher, *Ph. W. Fabry* (DLF)
22.20 Ein Versuch über die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Ästhetik, *H. Friedrich* (ÖR I)

12. Februar (Montag)

14.30 Gegenwartsfragen des Ostens, *O. Hoffmann* (ÖR I)
17.30 Berlin im Geistesleben, *R. H. Foerster* (DLF)
17.45 Katholische Kirche in Lateinamerika (VI). Kirche und Agrarreform, *R. Vekemans* (SFB I)
20.10 Krebs, die Krankheit unserer Zeit (SWF II)
21.00 Wirklichkeit statt Weltbild. Sechs Jahre Soziologie in der Sowjetunion, *L. Jochimsen* (SWF II)

13. Februar (Dienstag)

15.45 Zwischen den Zeilen. Ein Essay, *R. Michaelis* (ÖR I)
17.30 Zur Theologie des Arztes, *W. Leibbrand* (DLF)
17.30 Österreichische Archäologie in Kleinasien, *W. Alzinger* (ÖR I)
20.00 Stalins Griff nach Böhmen, *R. Fiedler* und *E. Maier* (DLF)
21.00 Lateinamerika: Kontinent der Unruhen und Militärputsche, *J. A. F. Zapata* (SDR I)

14. Februar (Mittwoch)

10.20 Macht der Fortschritt den Menschen glücklich? *H. Bachmann* (ÖR I)
10.40 Menschliche Botschaft von dazumal, *J. M. Bauer* (BR I)
18.30 Die Christen in der afrikanischen Revolution, *H. Kaufmann* (BR I)
21.00 Calvin, *H. Traub* (SDR I)
21.30 Über den Trend des naturwissenschaftlichen Forschens, *H. Glubrecht* (SWF II)
22.10 Florenz — Stadt der Widersprüche, *V. Parschalk* (ÖR I)

15. Februar (Donnerstag)

14.00 Österreichische Studentinnen von Orientalen angefeindet? *M. Berthold* (ÖR I)
15.30 Die Anfänge der österreichischen Arbeiterbewegung, *W. Pollak* (ÖR I)
15.45 Die nationalen Probleme und die gesellschaftliche Struktur in der Habsburger-Monarchie, *F. Zwitter* (ÖRW)
17.30 Müssen Bilder gefallen und schön sein? *H. Frieling* (DLF)
20.00 Robert Musils Auseinandersetzung mit dem Irrationalismus, *H. Geißner* (SR II)
21.00 Der Mensch als Objekt des Rechts, *E. Fechner* (SDR II)
22.00 Der Funktionswandel der Kunst, *F. Hacker* (DLF)

16. Februar (Freitag)

14.30 Dichter des Realismus. Adalbert Stifter (SWF II)
14.45 Frauenprobleme anderer Völker, *G. Köstler* (ÖR I)
15.45 Probleme und Perspektiven, *W. Gerle* (ÖRW)
17.30 Neue Erkenntnisse über die Struktur der Atomkerne, *W. Greiner* (ÖR I)
21.00 Denkt unsere Jugend europäisch? *K. Suchanek* (ÖRS)

17. Februar (Samstag)

16.45 Grundlagen politischer Urteilsbildung, *K. Schön* (SR III)
18.00 Gespräche in Israel, *J. Ch. Hampe* (NDR II)
19.45 Die Kirche im Betrieb (I), *J. Wichmann* (SR II)
22.00 Katholische Kirche in den USA, *A. Schalk* (SWF II)

18. Februar (Sonntag)

7.00 Glaubensgehorsam, *E. Kapellari* (ÖRW)
8.00 Der umstrittene Zölibat, *F. Wulf* (BR II)
8.30 Wer von denen ist Christus, *Th. Glaser* (BR II)
9.00 Beichte und Psychotherapie, *J. Scharffenberg* (SR)
9.15 Fragmente jüdischer Lehre. 2. Talmud, *M. Majer* (SR)
9.40 Die skeptische Generation formuliert ihren Glauben (I), *P. Cornehl* (NDR II)
10.30 Das Pathos in der Pädagogik, *H. Deissler* (SWF II)
11.00 Der Mut zum Widerspruch, *W. Weymann-Weyhe* (SDR II)
11.00 Kirche — reaktionär oder revolutionär? *O. v. Nell-Breuning* (SWF II)
11.00 Die kulturpolitische Bedeutung der Volksbüchereien, *Ch. Andritzky* (SR)
15.45 Das Land der ärmsten Kinder. Italienische Familienrechtsprobleme (HR II)
18.45 Die Begabten und die Tüchtigen, *U. Herz* (NDR I)
22.20 Franz Rosenzweig als Existenz- und Sprachdenker (ÖR I)

19. Februar (Montag)

10.30 Armut im Wohlstand: England (HR II)
14.30 Der Apostel der Evolution: Teilhard de Chardin, *H. Dettelbach* (ÖR I)
14.30 Deutschland im Vormärz. Der süddeutsche Liberalismus (SWF II)
17.45 Religion der Teens und Twens. Gespräch mit Berliner Berufs- und Fachschülern (SFB I)

20. Februar (Dienstag)

9.00 Radar — Prinzip und Anwendungen, *E. Baier* (ÖR)
10.35 Der Arzt und du, *H. Neugebauer* (ÖR I)
14.00 Die berufstätige Frau und ihre Welt, *I. Jacobi* (ÖR I)
15.00 Neubeginn in Israel (SR II/III)
17.30 Österreichische Archäologie in Ägypten, *G. Thausing* (ÖR I)
22.15 Vom Mythos des Geldes, *J. Schacht* (ÖR I)

21. Februar (Mittwoch)

9.00 Die Römerzeit in Österreich, *W. Schneider* (ÖR I)
9.30 Christliche Verantwortung. Berufe, *A. Auer* (HR II)
17.00 Moderne Städte — London (SDR II)
18.30 Pluralismus und Kirche, *H. Fries* (BR I)
21.00 Einführung in die Sowjetideologie, *W. Leonhard* (SR III)
22.10 Südosteuropa — Brücke zwischen Orient und Okzident, *M. Bernath* (ÖR I)

22. Februar (Donnerstag)

9.00 Mohammeds Welt im Umbruch, *A. Walzl* (ÖR I)
15.30 Dialektik und Provokation, *J. Splett* (ÖR I)
15.30 Frühes Christentum in Oberösterreich, *G. Trathnigg* (ÖRS)
15.45 Anatomie einer Kirche, *F. Berger* (ÖR I)
21.00 Der Mensch als Objekt der eigenen Planung, *K. H. Degenhardt* (SDR II)
21.30 Eine Literaturgeschichte der Gegenwart in ironischen Selbstzeugnissen, *H. Eisenreich* und *G. Sebestyén* (ÖR I)
21.30 Freiheit ohne Liberalität. Ein Porträt der westdeutschen Nachkriegseliten, *P. Michels* (HR II)
22.15 Bleibt die Kirche katholisch? (ÖR I)

23. Februar (Freitag)

14.15 Der Buddhismus. Ausbreitung im Fernen Osten und Verfall der Lehre, *F. Standenath* (ÖR I)
14.30 Wege zur modernen Lyrik. Der neue Vers (SWF II)
15.00 Österreichische Dichtung: Hugo von Hofmannsthal (ÖR I)
15.30 Dichtung als Tendenz. Gedicht für sich selbst? (HR II)
17.45 Bilderbuch der Vorurteile. Der Gastarbeiter, *A. Weber* (SFB I)
20.10 Werk und Wiedergabe, *P. Bujica* (ÖR I)

24. Februar (Samstag)

9.00 Christliche Moral und bürgerliche Moral, *A. Auer* (SR)
10.30 Ökumene — Gemeinde von morgen? (SDR II)
18.00 Die Verrücktheit, die Armut und wir, *K. P. Kisker* (NDR II)
19.45 Politische Perspektiven, *W. W. Schütz* (SDR II)
19.45 Die Kirche im Betrieb (II), *J. Wichmann* (SR)
19.45 Funktioniert die pluralistische Demokratie? (HR II)
21.00 Literaturgruppen in Deutschland. *E. Sylvanus* (SDR II)

25. Februar (Sonntag)

7.00 Glaube in Freiheit, *E. Kapellari* (ÖRW)
9.15 Fragmente jüdischer Lehre. 3. Mittelalter, *M. Majer* (SR)
9.30 Kritik der Kriterien. *H. Fischer-Barnicol* (SR)
9.40 Die skeptische Generation formuliert ihren Glauben (II), *P. Cornehl* (NDR II)
9.45 Christliche Lebenskunst, *F. Kuntner* (ÖR I)
10.00 Die freie Meinungsbildung und ihre Grenzen (SDR I)
10.30 Das Menschenbild in der modernen Literatur, *W. Jens* (SWF II)
11.00 Armut — Zukunft der Kirche, *M. v. Galli* (SWF II)
11.00 Das Christentum und die Weltreligionen, *E. Vellmer* (HR II)
11.00 Das Problem des politischen Christus, *H. Schmidt* (SDR II)
11.00 Sex, Moral und Verhaltensforschung, *W. Kuhn* (SR)
21.05 Für die Freiheit aufs Schafott, *H. Hanisch* (SR)

26. Februar (Montag)

10.05 Meilensteine im Weltall, *K. Wagner* (ÖR)
10.30 Wege und Abwege des Nationalismus in Deutschland (SDR I)
17.30 Zur politischen Weltkunde. Der Abgeordnete in Bonn und Westminster (HR II)
17.45 Theologische Neuerscheinungen (SFB I)
19.35 Als hebräischer Lehrer im Dritten Reich, *E. Hurwicz* (SFB I)
21.00 Zum Begriff der Technik, *M. Scharang* (SDR II)
21.30 Krebs, die Krankheit unserer Zeit II (HR II)

27. Februar (Dienstag)

9.30 Vom Wesen der Krankheit, *W. Knerels* (HR II)
15.45 Bertolt Brecht als Kritiker, *H. Salzinger* (ÖR)

28. Februar (Mittwoch)

9.00 Vor 50 Jahren: Der Friede von Brest-Litowsk, *P. Coulmas* (SDR II)
9.55 Zum Aschermittwoch, *W. Adlhoch* (HR II)
17.00 Übernationale Projekte der Wissenschaft (SDR II)
18.30 Erfahrungen bei einer Asienreise, *H. Dietzfelbinger* (BR I)
19.45 Kultur und Kritik (HR II)
21.00 Eine Ideengeschichte des Christentums. Blumenhardt, *Ch. Troebst* (SDR I)

29. Februar (Donnerstag)

14.00 Was sagt das Gesetz über die Besserstellung des unehelichen Kindes? *B. Stiglmayr* (ÖRW)
14.00 Meine Begegnung mit Griechenland, *G. Ekhart* (ÖR)
15.45 Kulturkritische Bilanzversuche, *E. Hartl* (ÖRW)
20.00 Jugendbewegung und geistiges Führertum, *U. Geißner* (SR)
20.30 Jazz in der Schule, *C. Schreiner* (HR I)
21.00 Der Mensch und das Maß seines Körpers, *C. Bennholdt-Thomsen* (SDR II)
21.30 Über Pressekonzentration und Meinungsfreiheit, *H. Arndt* (HR II)
22.15 Kontakte zwischen Religionen und Ideologien (ÖR I)
22.45 Der Lyriker Jorge de Lima, *C. Meyer-Clason* (SDR II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Drittes Heft
22. Jahrgang
März 1968

Die Kirche steht nicht einfach in der Welt wie in einem Rahmen; sie lebt in ihr als ihrer eigenen Substanz, denn sie lebt mit ihr und von ihr. Doch auch die Welt, zumindest was in ihr bewußt sich heilen lassen will, ist in der Kirche wie in einer Herberge, in der ein Verletzter sich wiederfindet und zu sich kommt.

Yves Congar

Scheitert die Reform des Theologiestudiums?

Seit Juli 1967 liegt ein von einer Theologenkommission der Katholisch-Theologischen Fakultäten im Auftrag der deutschen Bischöfe ausgearbeiteter Entwurf zur „Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten" vor. Der Entwurf zur Neuordnung — diese soll vorläufig nur zur Erprobung auf fünf Jahre eingeführt werden — wurde der Bischofskonferenz zugeleitet und von dieser im Herbst 1967 der römischen Kongregation für das kirchliche Unterrichtswesen (frühere Studienkongregation) zur Kenntnis gebracht. Wie jedoch versichert wird, haben bisher weder der Fakultätentag noch die Bischofskonferenz eine Entscheidung getroffen. Korrekturen, Veränderungen oder Zurückweisung sind also noch möglich, obwohl man es unterlassen hat, die geplante Neuordnung nach ihrer Fertigstellung zur Diskussion zu stellen. Sie wurde bisher nicht publiziert. Eine breitere Öffentlichkeit erfuhr von ihrer Existenz erst durch die heftige Kritik, die K. Rahner im Januarheft 1968 der „Stimmen der Zeit" (S. 1—21) an dem Entwurf übte. Doch auch Rahner gibt seine Grundlinien nur sehr summarisch wieder. Deshalb zunächst zum Inhalt des Entwurfs.

Grundlinien der geplanten Neuordnung

In seinem ersten Teil werden die *Grundforderungen* an die wissenschaftliche Ausbildung des künftigen Geistlichen formuliert. Der Entwurf berücksichtigt, wie es ausdrücklich heißt, nicht die besondere Situation der Laientheologen, für die eine eigene Studienordnung erarbeitet werden müsse. Das Studium soll ausgerichtet sein auf die dreifache Amtsfunktion des Priesters, auf den Dienst am Wort, am Sakrament und in der Leitung der Kirche. Als Zielvorstellung gilt die Norm, daß die Heranbildung des *Seelsorgsklerus* Hauptaufgabe der theologischen Studien sei. Man will aber im Blick auf den Seelsorgsklerus nicht einer Wissenschaftlichkeit zweiten Grades das Wort reden, sondern Vorbereitung auf den Dienst in den Gemeinden und wissenschaftlichen Anspruch eng miteinander verbinden. Der künftige Priester müsse „auf wissenschaftlicher Grundlage und in wissenschaftlicher Methodik mit den für seine spätere Tätigkeit nötigen theologischen und philosophischen Kenntnissen ausgerüstet sein", zumal es heute kaum einen Bereich gebe, „der nicht auf Wissenschaft auch als Voraussetzung und Grundlage der Praxis" angewiesen sei.

Das Bemühen um akademisches Niveau zeigt sich auch in den Prüfungsanforderungen (zwei Hauptprüfungen mit insgesamt acht Klausuren, sechs „qualifizierten Seminarscheinen", eine wissenschaftliche Zulassungsarbeit; für die ersten drei Semester sollen auch die bisher üblichen Semesterexamina beibehalten werden). Ein genauer Vergleich mit der geplanten evangelischen Studienordnung, in der z. B. besonderes Gewicht auf die Zwischenprüfung (etwa parallel zur ersten Hauptprüfung im katholischen Entwurf) zur allgemeinen Berufsprüfung und zur Ausrichtung des Gesamtstudiums besonderer Wert gelegt wird, dürfte sich gerade im Blick auf den zu planenden Grundkurs, der prüfungsmäßig überhaupt nicht erfaßt ist, lohnen (vgl. Reform der theologischen Ausbildung. Untersuchungen, Berichte, Empfehlungen. Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin 1967, S. 24). Wissenschaftliche Ausbildung bedeutet aber, so heißt es im Entwurf, nicht „unmittelbare Teilhabe und selbständige Mitwirkung in der Forschungsarbeit, sondern die Vermittlung des nötigen Wissens und einer wissenschaftlichen Denkweise, die eigenständiges Denken und sachlich fundierte Urteilsfähigkeit" ermögliche. Ein weiterer Schritt zur wissenschaftlichen Selbstbescheidung wird dann im Teil 2 (Dauer und Gliederung des Studiums) getan, wo vom „Grundstudium" gesagt wird, es solle „ein *einigermaßen vollständiges Materialwissen* in den theologischen und philosophischen Disziplinen vermitteln, damit der Student für seine künftige Aufgabe ausreichend vorbereitet und der geistigen und menschlichen Situation gewachsen ist, in der er wirken muß". Wenn auch die materiale Konzentration und deren Verbindung mit methodisch-wissenschaftlicher Strenge unter Vermeidung einer „oberflächlichen Polymathie" das deutlich erkennbare Grundbestreben der allgemeinen Normen sind, so bleiben diese doch zu abstrakt, um nicht Angst vor einer pädagogischen Quadratur des Kreises zu erregen, durch die Lehrende und Lernende gleichermaßen überfordert würden. Diese Angst wird um so verständlicher, als in den späteren Abschnitten, wo von der Fächerverteilung und vom Aufbau und der Gliederung der einzelnen Studien-

abschnitte die Rede ist, die in abstrakter Darstellung sehr überzeugend klingende Einheit von strenger Wissenschaftlichkeit und praktischer Vorbereitung, die inhaltlich durch stärkere Stoffkonzentration und vernünftigere Selektion und didaktisch durch eine Schwerpunktverlagerung auf Seminare und Übungen erreicht werden soll, nicht durchgehalten wird. Zwar wird betont, ein Studium, „das nicht mindestens die innere Einheit der einen Theologie erahnen läßt", sei unbefriedigend, erzeuge berufliche Unsicherheit und könne sogar die Grundlage der Theologie — den Glauben — antasten.
Überblickt man aber die dem Entwurf beigelegte Fächerverteilung und den Gesamtstudienplan, gewinnt man nicht den Eindruck, dieser lasse „die innere Einheit der Theologie" erahnen. Es bleibt bei einer nicht einmal sehr logisch angeordneten Pluralität von Fächern, deren innere Zuordnung kaum erkennbar ist. Wie sollte aber ohne diese die „innere Einheit der einen Theologie" verwirklicht, wie die Atomisierung im bestehenden theologischen Studienbetrieb überwunden werden? Rahner trifft wohl den Kern der Malaise, wenn er feststellt: Der vorgelegte Entwurf sei „keine Neuordnung des theologischen Studiengangs für Theologen, sondern die Konservierung des Bestehenden mit all seinen Mängeln, die immer mehr hervortreten" (a. a. O., S. 11).

Der Kern der Malaise

Aber dies ist wohl nur ein äußerer, wenn auch keineswegs unwichtiger Aspekt eines durchaus unbefriedigenden Zustandes. Das eigentliche Problem, das mit dem ebengenannten allerdings eng zusammenhängt, liegt wohl darin, daß ein Gesamtkonzept der Reform des Theologischen Studiums nicht vorhanden ist. Und dieser Mangel beruht letztlich auf der Tatsache, daß die Theologie heute selbst unsicher über ihren eigenen Gegenstand und über die thematische Zuordnung der einzelnen Disziplinen geworden ist. Der Entwurf gibt das auch zu, wenn er einleitend von dem „noch zu ermittelnden Modellkonzept der Priesterausbildung" spricht, „das sich in die konziliare Gesamtreform und in das neue Kirchenbild organisch eingliedert", und davon erwartet, daß sich dann auch eindeutiger bestimmen lasse, „welche Einzeldisziplinen Lehrgegenstand für alle Studenten sein sollen und wie sie sachgerecht in einen Studienplan eingebaut werden können". Vermutlich wird das „Modellkonzept" nie reifen, wenn es nicht hier und jetzt in Angriff genommen wird. Da die zitierten Sätze zudem auf die Reform der Ämter (Presbyterat, Diakonat) bezogen sind, erweckt der Entwurf den Eindruck, als ob es bei der Reform in erster Linie nur um „Technisches" und organisatorische Fragen ginge. Indessen ist jedoch die Reform des Theologiestudiums selbst ein eminent theologisches Problem.
Doch zunächst zu den konkreten Bestimmungen der „Neuordnung". Der Entwurf gliedert den Aufbau des Normalstudiums — das für den Erwerb des Lizentiats oder Doktorats notwendige Ergänzungsstudium mit den dazugehörigen Prüfungsordnungen bleibt unberücksichtigt — in die Trias: Grundstudium, Spezialstudium, Kontaktstudium bei Fixierung der Studiendauer auf 10 Semester (plus zweisemestrigem Pastoralkurs im Seminar). Während der katholische Entwurf diese zwölfsemestrige Studiendauer für „unbedingt erforderlich hält", glaubt man evangelischerseits mit „acht sprachfreien Semestern" (die in Sonderfällen sogar auf sechs herabgesetzt werden können) auszukommen (vgl. die Empfehlungen des Evangelisch-Theologischen Fakultätentages, in: Reform der theologischen Ausbildung, S. 16 ff. und dazu den Kommentar von O. Kaiser und H. E. Tödt, ebd., S. 23). Gegenüber der protestantischen Lösung, die vor allem talentierten Studenten ohne unzumutbare Studienverlängerung eine zeitlich günstige Absolvierung eines Aufbaustudiums ermöglichen soll, mag die Festlegung auf sechs Jahre manche Vorteile haben, die nicht nur akademischer Natur sind.

Es fehlt die Zuordnung von Theorie und Praxis

Es fällt aber auf, daß sich der Entwurf auch hier auf den streng universitären Bereich beschränkt und sich offenbar keine Gedanken über den Zusammenhang zwischen dem zehnsemestrigen Universitätsstudium und dem zweisemestrigen Pastoralkurs macht. Folgt man dem Entwurf, so hat letzterer vornehmlich die Aufgabe der praktischen Vorbereitung auf den Seelsorgsdienst und der Vertiefung des aszetischen und spirituellen Moments. Doch ist eine solche Trennung sinnvoll? Wird nicht auch hier Bestehendes einfach bestätigt? Genügen Retuschen am universitären Ausbildungsgang, oder müßte, da die wissenschaftliche Formung ja nicht von der Gesamtausbildung des künftigen Geistlichen isoliert werden kann, nicht das Ganze der theologischen Vorbereitung neu durchdacht werden? Es fällt auf, daß der Entwurf sich auf die bloße Ordnung des Studiums beschränkt, ohne sich darüber Gedanken zu machen, wie Bestrebungen zu einem stärkeren Ineinander von wissenschaftlicher Ausbildung, persönlicher Formung und pastoraler Vorbereitung, die das zentrale Anliegen des Konzilsdekrets über die Priesterausbildung darstellen (vgl. Abschnitt 8), verwirklicht werden sollen. Haben Studienunterbrechungen mit der Zwischenschaltung pastoraler Erprobung für den Fakultätsbetrieb nichts zu bedeuten? Werden die Fächer der praktischen Theologie, der Religionspädagogik, der Katechetik, der Sozialpsychologie usw., völlig unabhängig von der praktischen Einführung des Theologen in das pastorale Wirkungsfeld gestaltet? Dann blieben wohl auch im Bereich der praktischen Vorbereitung alle bisherigen Mängel bestehen. Sie könnten teilweise behoben werden durch eine enge Zusammenarbeit (bei vernünftiger Funktionsteilung) zwischen Fakultäten bzw. Hochschulen und Konvikten.
Man konstatiert das geflissentliche Bemühen der Fakultäten, sich auf ihre wissenschaftliche Aufgabe zu beschränken. Denn, so heißt es, diese hätten nicht nur die Aufgabe, „ihre Studenten auf wissenschaftlicher Grundlage für ihre künftige Seelsorgstätigkeit auszubilden", sondern vor allem besonders befähigte Studenten auf die Lehrtätigkeit vorzubereiten. Können die Fakultäten und Hochschulen aber von ihrem Mitwirken bei der Vorbereitung auf die Seelsorgspraxis, besonders, wo es ausschließlich um die Ausbildung des Seelsorgsklerus geht, dispensiert werden? Oder muß eine solche Mithilfe unbedingt im Gegensatz zu ihrem Wissenschaftscharakter und ihrem Forschungsauftrag stehen? Solche Vorbereitung mag nicht unmittelbare Aufgabe des theologischen Studienbetriebs sein. Aber er kann davon nicht einfach absehen. Und könnte eine strengere Ausrichtung der theologischen Studien auf die Seelsorgspraxis mit allem, was eine solche Ausrichtung für den Studiengang selbst impliziert, nicht der „Wissenschaftlichkeit" des Lehrbetriebs selbst dienlich sein? Trotz aller Berechtigung wissenschaft-

lichen Eigendaseins bedarf diese der eigenen methodischen Sauberkeit wegen und, um sich nicht selbst in einen akademischen Elfenbeinturm einzuschließen, der Orientierung an der Praxis, aber auch der kritischen Reflexion über diese. Unter diesem Gesichtspunkt wäre wohl auch die Frage berechtigt, wieweit nicht besonders in Deutschland trotz des höheren wissenschaftlichen Niveaus die universitären theologischen Studieneinrichtungen als solche einer gründlichen Selbstprüfung unterzogen werden müßten.

Grund-, Spezial- und Kontaktstudium

Doch zurück zum Studienaufbau. Hier wird ein Ziel durchaus angestrebt und annäherungsweise wohl auch erreicht: die Verbindung eines soliden Grundstudiums mit der gewiß auch notwendigen Spezialisierung innerhalb dieses Grundstudiums (in den höheren Semestern) selbst. Grund- und Spezialstudium sollen später während der Berufsausübung durch Kontaktstudium fortgesetzt bzw. ergänzt werden. Empfohlen wird, daß „nach einem Abstand von sechs Jahren die in der Seelsorge Tätigen für ein Semester in ihre Hochschule zurückkehren". Die bisherigen Erfahrungen an einzelnen Hochschulen seien durchaus erfolgreich gewesen. Erste Erfahrungen mit dem Kontaktstudium im evangelischen Bereich vermittelt der Bericht über das erste Kontaktstudium badischer Pfarrer an der Universität Heidelberg im Sommersemester 1967 von H. Krebber und J. M. Lohse (Reform der theologischen Ausbildung, S. 104—112). Daran kann man auch die Schwierigkeiten ablesen, die die zeitweise Herauslösung aus dem Seelsorgsdienst, besonders wenn das Kontaktstudium zum allgemeinen Pflichtsemester erhoben wird, ergeben dürften.
Für die Zuordnung von Grund- und Spezialstudium (letzteres ist mit dem Grundstudium zu absolvieren) trifft der Entwurf eine Reihe von Bestimmungen:
Die Pflichtvorlesungen, die in den ersten Semestern bei 20 liegen, sollen deshalb ab fünftem Semester (nach der ersten Hauptprüfung) reduziert, aber durch Spezialvorlesungen (aus Fächern freier Wahl, das aber bei der zweiten Hauptprüfung zum Ausweis besonderer Befähigung in einem bestimmten Fach *besonders bewertet* werden soll) wieder aufgefüllt werden, so daß die Gesamtvorlesungszahl während des ganzen Grundstudiums annähernd konstant bleibt. Um eine stärkere Konzentration im Grundstudium zu erreichen, fordert die „Neuordnung" die Reduktion der obligatorischen Vorlesungen „auf ein noch verträgliches Mindestmaß". Dazu sei „die gegenseitige Absprache und die *Zusammenarbeit* der verschiedenen Fachvertreter unbedingt nötig". Der Entwurf schweigt aber über das „Wie" dieser Zusammenarbeit und über die Möglichkeit ihrer Verwirklichung.
Am klarsten konzipiert scheint das geplante, vom Grundstudium abgehobene, aber doch eng mit ihm verschränkte Spezialstudium. Es soll nach der ersten Hauptprüfung einsetzen, jedoch so durchgeführt werden, daß es nicht „zu Lasten der unentbehrlichen Grundausbildung" geht. Es soll den Studenten in Spezialvorlesungen und Hauptseminaren die Möglichkeit bieten, seine im Grundstudium erworbenen Kenntnisse in einigen Einzeldisziplinen oder Spezialfächern zu vertiefen. Das Spezialstudium soll den einzelnen Studenten in engeren Kontakt mit der Forschung bringen, als dies im Grundstudium möglich ist. Zugleich soll diesem eine größere Wahlfreiheit und die Möglichkeit zur Entfaltung seiner besonderen Veranlagungen und wissenschaftlichen Interessen geboten werden. Zur Wahl stehen nicht nur die Pflichtfächer aus Philosophie und Theologie, sondern auch an diese angrenzende Wissenszweige — der Entwurf nennt als Beispiele Psychologie und Soziologie — sowie Disziplinen, die im Grundstudium nicht gelesen werden (z. B. Theologie des geistlichen Lebens, Ökumenik).
Entgegen der hier gewährten Liberalität sollen die Wahlfächer aber *grundsätzlich* auf die theologische Fakultät beschränkt bleiben. Nur in *Ausnahmefällen* könne sich das Spezialstudium auf benachbarte nichttheologische Disziplinen erstrecken. Überlegungen, wieweit einer unbegrenzten Aufsplitterung in Einzelfächer — besonders im Bereich der Begegnung mit den „profanen" Wissenschaften — durch einen engeren und regelmäßigeren Austausch mit den parallelen Disziplinen an den anderen Fakultäten entgegengewirkt werden kann — ein solcher Austausch wird durch die Pläne zur allgemeinen Hochschulreform erleichtert —, werden nicht angestellt. Dennoch erschiene es wohl sinnvoll, hier einen gewissen Selbstverzicht zu leisten, den Studenten häufiger, wenn nicht im Regelfall, ein Spezialstudium an benachbarten Fakultäten zu ermöglichen und dadurch den Lehrbetrieb an der eigenen Fakultät nicht mit Anforderungen zu belasten, denen er doch nicht oder nur in seltenen Fällen gerecht werden kann. Unnütze Verdoppelungen, die aus einer verständlichen apologetischen Haltung entstanden sind, könnten dadurch vermieden werden. Der Gefahr der Desorientierung oder der „profanen" Aufweichung des eigenen Glaubensverständnisses könnte durch einen engeren Kontakt zwischen den Dozenten theologischer Hauptfächer und den „weltanschaulich" relevanten Disziplinen in den Nachbarfakultäten durch eine sinnvolle Gruppierung und Ausrichtung der Fächer auf die Mitte der Theologie und durch einen methodisch und inhaltlich durchdachten „Grundkurs" entgegengewirkt werden.

Das traditionelle Fächergestrüpp

Hier aber bleibt der Entwurf sehr traditionell. Das gilt schon für die Verteilung der Vorlesungen und Fächer über die einzelnen Semester. Als Beispiel sei nur die Fächerverteilung für die ersten vier Semester (vor der ersten Hauptprüfung) angeführt: Da finden sich besonders in den ersten zwei Semestern neben Philosophie (in den ersten zwei Semestern nicht mehr als vier Stunden, im dritten und vierten Semester ergänzt durch eine zweistündige Vorlesung zur Philosophiegeschichte) und den üblichen Einleitungskollegs ins AT und NT u. a. die Fächer Liturgiewissenschaft, Religionspädagogik, Kirchengeschichte (vier Stunden). Die Aufteilung für die späteren Semester erscheint kaum origineller. Eine Zuordnung der Fächer nach neuen Strukturprinzipien scheint nicht beabsichtigt. Wohl sind gewisse quantitative Schwerpunkte erkennbar, so der relativ hohe Anteil an exegetischen Vorlesungen (30 Stunden im ganzen). Aus diesem Grunde verdächtigt Rahner den Entwurf nicht nur des theologischen Positivismus, der nur eine Pluralität der Fächer pflege, ohne die Sinnmitte der Theologie und damit den Stellenwert der einzelnen Fächer sichtbar zu machen, sondern auch eines übertriebenen „Biblizismus" auf Kosten der Systematik und (nach Rahner) auf Kosten der notwendigen spekulativen Durchdringung des gesamten Glaubensgutes. Der Gegenentwurf von

Rahner (im einzelnen vgl. „Stimmen der Zeit", a. a. O., S. 20f.), der genau diese spekulative Grundorientierung widerspiegelt, vernachlässigt die Exegese allerdings in einem unzumutbaren Maße, indem er sie auf die Einleitung in AT und NT und auf die von ihm nicht näher explizierte „biblische" Theologie beschränkt. Das veranlaßte N. Lohfink in einer ersten heftigen Reaktion auf die „Neuordnung" und auf den „Gegenentwurf" von Rahner zu der Feststellung, dieser habe die Exegese „vergessen" („Stimmen der Zeit", Februar 1968, S. 120).

Testfall Grundkurs

Spiegelt sich aber in diesen Vorwürfen und Gegenvorwürfen nicht dasselbe Dilemma, an dem die „Neuordnung" vorläufig gescheitert zu sein scheint? Der Streit zwischen den Disziplinen und, tiefer gehend, die Auseinandersetzung um die möglichen Leitbilder des theologischen Studiums, die im Gegensatz zwischen Exegese und Bibeltheologie einerseits und Systematik anderseits ihren deutlichsten Ausdruck findet. Wie können diese Gegensätze in einer Weise gelöst werden, daß im Theologiestudium selbst das christliche Heilsmysterium von seiner Mitte her sichtbar wird. Hier erweist sich die Diskussion um den „Grundkurs" als Testfall. Man gewinnt den Eindruck, der Entwurf wisse damit nicht viel anzufangen. Er soll bestehen aus einem einwöchigen Ferienkurs vor Beginn des ersten Semesters „unter Mitwirkung eines oder zweier Hochschulprofessoren"; einer zweistündigen Ringvorlesung im ersten Semester mit Möglichkeit zur Diskussion; einer zweistündigen Vorlesung in den ersten zwei Semestern über „biblische Umwelt und Zentralthemen der Bibel". Die Idee der Ringvorlesung mag man begrüßen. Im Gegensatz zu Rahner wird von vielen auch die Heranziehung der Bibelwissenschaften in diesem ersten Stadium als notwendig begrüßt werden. Aber für den Einführungskurs, den das Dekret über die Priesterausbildung (Abschnitt 14) vorsieht, reicht das in dem Entwurf Gebotene beim besten Willen nicht. Nach dem Konzil soll in dem Einführungskurs, der „ausreichend lang" sein soll, „das Heilsmysterium so dargelegt werden, daß die Alumnen den Sinn, den Aufbau und das pastorale Ziel der kirchlichen Studien klar sehen; daß ihnen zugleich geholfen werde, ihr ganzes persönliches Leben auf den Glauben zu gründen und mit ihm zu durchdringen; daß sie endlich in der persönlichen und frohen Hingabe an ihren Beruf gefestigt werden". Hat man vor dieser Aufgabe einfach kapituliert oder hat man sie gar nicht als sinnvoll erkannt? Offenbar spielten Überlegungen eine Rolle, dieser Einführungskurs, wie das Konzil ihn verstehe, passe nicht in den Wissenschaftsbetrieb einer Universität, und er meine zudem mehr eine „geistliche" als theologische Einführung.

Rahner schreibt, der Entwurf gehe gerade „hier an der heutigen Glaubenssituation des jungen Theologen ohne Verständnis vorbei", er lasse „die grundwichtige Anregung des Konzils ohne Wirkung" (a. a. O., S. 11). Rahner, der zum Grundkurs eine eigene Arbeit in der Reihe der „Quaestiones disputatae" (noch für dieses Jahr) ankündigt, konzipiert diesen seinerseits als eine *erste Reflexionsstufe der Theologie*, die „auf jenes Sinnverständnis und jene Begründung der Glaubensüberzeugung reflektiert, die einem nicht fachtheologisch Gebildeten zugänglich ist und diesen zu einer intellektuell redlichen Glaubenszustimmung legitimiert". Rahner fordert auf dieser Reflexionsstufe nicht nur eine Vermittlung des Heilsmysteriums in nuce, sondern eine erste intellektuelle Durchdringung des gesamten Glaubensgutes. Als „intellektuell redlich Gebildeter von heute" müsse man innerhalb und aus dem Gesamt seines geistigen Daseins heraus Sinn und Begründung des katholischen Glaubens z. B. an das Papsttum angeben können. Muß ein solcher Grundkurs aber tatsächlich das Glaubensgut in seiner ganzen Breite reflektieren, oder müßte er nicht vielmehr die zentralen Wahrheiten darbieten und im Bewußtsein des Studierenden im Blick auf seine künftigen Aufgaben festigen? Rahners eigener Entwurf scheint allerdings dieser letzten Sicht durchaus zu entsprechen, auch wenn er in Anbetracht des tatsächlichen Rezeptionsvermögens der Hörer spekulativ überfrachtet erscheint.

Zwei methodische Grundfragen

So werden bereits bei der Diskussion um den Grundkurs die zwei methodischen Hauptprobleme sichtbar, die den ganzen Entwurf durchziehen und die auch den Hintergrund der Kontroverse zwischen Rahner und Lohfink bilden: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie und das Verhältnis von Bibelwissenschaften und Systematik. Bezüglich des Philosophiestudiums bringt der Entwurf zwei wesentliche Fortschritte. Er betont das engere Ineinander von Philosophie und Theologie und fordert ein Philosophiestudium für die Theologen in Form einer „problemgeschichtlich unterbauten Systematik". Dennoch fragt man sich, ob es noch sinnvoll ist, die gegenwärtige Systematik der philosophischen Einzelfächer (wenn auch in reduzierter Form) aufrechtzuerhalten. Oder könnten beispielsweise Theodizee nicht in der theologischen Gotteslehre und Ethik stärker in Form der anthropologisch-philosophischen Voraussetzungen der Moraltheologie behandelt werden. Gerade diese Hineinnahme der philosophischen Fragestellung in die Theologie selbst wäre wohl ein gewisses Gegengewicht gegen den von Rahner beklagten theologischen Positivismus. Auch für das Verhältnis von Bibelwissenschaft und Systematik bringt der neue Entwurf insofern eine Akzentverschiebung, als er die Stundenzahl für Exegese beträchtlich erhöht. Mit Recht verweist Lohfink in seiner Antwort an Rahner auf die wachsende Bedeutung der Exegese für die Verkündigung, wie sich nicht nur aus der Liturgiereform allein ergibt. Rahner seinerseits scheint in seiner Antwort auf die Vorwürfe Lohfinks, in der er „zerknirscht" bekennt, sich in seinem Gegenentwurf mißverständlicher Kennzeichnung bedient zu haben (vgl. „Stimmen der Zeit", März 1968, S. 198f.) durch seine Einteilung in philosophische und historische Theologie, wobei er ohne Erklärung die Bibelwissenschaft einfach in die historische Theologie einreiht, der Stellung der Bibel und der wissenschaftlichen Exegese im gesamten der Theologie nicht gerecht zu werden. In bezug auf den Grundkurs wird man Rahner gewiß beipflichten, wenn er feststellt, daß hier nicht eigentlich Exegese betrieben werden könne, wohl aber müßte gerade der Grundkurs die Schwierigkeiten, die dem Glauben aus der heutigen Exegese erwachsen, durch eine möglichst positive, wenn auch vorläufige Erklärung der hermeneutischen Prinzipien zu beheben suchen. Hier wären gerade die Bibelwissenschaftler nicht nur zur Kritik an der Systematik, sondern zu gemeinsam zu diskutierenden Gegenvorschlägen herausgefordert.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Kontakte zwischen Vatikan und Rumänien?

Der Besuch des rumänischen Ministerpräsidenten I. G. Maurer und des Außenministers C. Manescu bei Papst Paul VI. am 24. Januar 1968 ist in mehr als einer Hinsicht bedeutsam, auch wenn er in der westlichen Presse nicht besondere Aufmerksamkeit erregte. Bis zum letzten Augenblick war es ungewiß geblieben („La Croix", 25. 1. 68), ob die rumänischen Politiker nach ihren Gesprächen mit der italienischen Regierung auch dem Papst einen Besuch abstatten würden. Bei diesem Besuch handelt es sich um den ersten Kontakt zwischen dem Vatikan und Rumänien nach der Ausweisung des Päpstlichen Nuntius im Jahre 1950. Die damalige Ausweisung des Nuntius war die Folge der seit 1945 von der rumänischen Regierung verfolgten Religionspolitik.

Kirche und Regime in Rumänien

Diese Politik zielte, auch unter dem Druck der sowjetischen Regierung, einerseits auf eine enge Verflechtung der rumänischen Orthodoxie mit der russisch-orthodoxen Kirche wie anderseits auf die Unterdrückung bzw. Ausschaltung der „landfremden" katholischen Kirche des byzantinischen und lateinischen Ritus. Die Ausschaltung der mit Rom unierten Orthodoxen suchte das kommunistische Regime durch deren zwangsweise Eingliederung in die rumänisch-orthodoxe Kirche (seit Mai 1948) unter dem Leitbegriff der „Wiederherstellung der religiösen Einheit" zu erreichen. Der Versuch schlug fehl. Die Mehrheit des Klerus und der Gläubigen beugte sich nicht dem Druck der Regierung. Von 1788 Priestern (vgl. Annuario Pontificio 1948; alle hier genannten Zahlen haben lediglich approximativen Wert) gelang es dem Regime (nach eigenen Angaben), 423 Geistliche unter Druck zum Übertritt zu bewegen. 38 „Bevollmächtigte" erklärten dann „im Namen des unierten Klerus" ihre „Rückkehr" in den Schoß der rumänisch-orthodoxen Kirche (vgl. Herder-Korrespondenz 3. Jhg., S. 171 f.). Die Bischöfe der fünf unierten Diözesen wurden eingekerkert, einige Hundert Priester verhaftet. Seitdem sind diese Bischofssitze (Fagaras und Alba-Julia, Lugoj, Oradea Mare, Cluj-Gherla und Maromures) vakant, und bis heute hat sich am Status der unierten katholischen Kirche praktisch nichts geändert. Das Annuario Pontificio von 1967 gibt (bis auf die Diözese von Cluj-Gherla) die Zahlen von 1948 mit 1 562 979 Gläubigen und 1788 Priestern an.

Ein ähnliches Schicksal widerfuhr der katholischen Kirche des *lateinischen* Ritus mit ihren damals 1 154 000 Gläubigen und 835 Priestern (Annuario Pontificio 1948; das von 1967 gibt 826 Priester und 1 146 000 Gläubige an). Ihre sozialen und schulischen Einrichtungen fielen dem Schulgesetz vom 2. August 1948 sowie dem Kultusgesetz vom 4. August 1948 zum Opfer, nach denen das Eigentum aller kirchlichen Schulen, aller caritativen Einrichtungen (Krankenhäuser, Altersheime usw.) vom Staat eingezogen wurde. Von den (ebenfalls) fünf lateinischen Diözesen (Bukarest, Alba-Julia, Satu Mare, Timisoara und Jassy) durften zwei weiterbestehen, die Diözese von Alba-Julia mit Bischof A. Marton und die Diözese Jassy mit Bischof A. Durkovici. Beide wurden im Juni 1949 verhaftet. Bischof A. Durkovici starb im Gefängnis, A. Marton wurde 1955 wieder freigelassen und „übernahm", wenn auch in Konfinierung, die „Leitung" seiner Diözese. Der Vatikan konnte auch diese bis auf Alba-Julia vakanten Bischofsstühle nicht wieder besetzen.

Gegen die *rumänisch-orthodoxe* Kirche mit ihren rund 14 Millionen Gläubigen (80 % der Bevölkerung) mußte die Regierung jedoch behutsamer vorgehen. Sie blieb vom Enteignungsgesetz vom März 1945 verschont. Doch der damalige Patriarch Nikodim weigerte sich dennoch, mit der Regierung zu sympathisieren. Erst nach seinem Tod konnte diese ihren Kampf verschärfen. Die rumänisch-orthodoxe Kirche wurde zwar nicht für gesetzlos erklärt, doch die Bischöfe wurden nach und nach durch dem Regime gegenüber konziliantere Männer ersetzt. Dennoch gelang es der rumänisch-orthodoxen Kirche unter Patriarch Justinian, dem Nachfolger Nikodims, ihre relative Selbständigkeit gegenüber der Regierung zu behaupten und ein begrenztes innerkirchliches Reformprogramm zu verwirklichen. Alle orthodoxen Frauenklöster wurden geschlossen, von über 120 Männerklöstern blieben bis heute noch drei bestehen: Cernica, Caldurasani und Meamtz.

Unter den rumänischen Protestanten stehen die Calvinisten mit rund 800 000 Mitgliedern an der Spitze; an zweiter Stelle kommen die Lutheraner mit 185 000 Mitgliedern. Die 800 rumänischen Baptistengemeinden zählen insgesamt etwa 100 000 erwachsene Mitglieder. Weiter bestehen 600 Adventisten- und 500 Pfingstgemeinden („Missi", Oktober 1965; öpd, 11. 1. 68).

Anzeichen einer Annäherung?

Kardinal König, der im November 1967 auf Einladung des Patriarchen Justinian fünf Tage dessen Gast war, berichtete nach seiner Rückkehr (öpd, 30. 11. 67), der orthodoxen Kirche sei es gelungen, sich nach dem Zweiten Weltkrieg, veranlaßt durch die politischen Veränderungen, neu zu organisieren, was nicht zuletzt „das persönliche Verdienst" des Patriarchen selbst sei, der „im Lande großes Ansehen genieße". Er selbst habe den Eindruck, daß das Christentum „in Rumänien tief verwurzelt sei". Er habe auch durch seinen Besuch zur Annäherung der Beziehungen zwischen der orthodoxen Kirche und der römisch-katholischen Minderheit beitragen können. „La Croix" berichtete hierzu (25. 1. 68), daß A. Marton, der Bischof von Alba-Julia, nach dem Besuch des Kardinals König, aus seiner Konfinierung im bischöflichen Palast entlassen worden sei. Der Kardinal erklärte weiter, daß die rumänisch-orthodoxe Kirche an Kontakten mit der römisch-katholischen Kirche sehr interessiert sei. So sei ein Besuch von Professoren des Bukarester Theologischen Instituts in Aussicht gestellt, ein Austausch von theologischen Publikationen vereinbart und für den Austausch von Theologiestudenten seien je zwei Freiplätze in Wien und Bukarest freigestellt worden. Diese Ergebnisse sind um so bedeutsamer, als es klar sein dürfte, daß sie in Übereinstimmung mit der rumänischen Regierung erfolgten. Hier dürfte sich auch die gemäßigtere und selbständigere Außenpolitik der Regierung ausgewirkt haben.

Doch können solche ermutigenden Zeichen der Entspannung und Annäherung nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Lage der katholischen Minderheit im kommuni-

stischen Rumänien weiterhin prekär ist. Die rumänisch-orthodoxe Kirche konnte aufgrund ihrer Stellung als nationale Institution und aufgrund des geschickten Taktierens mit Partei und Regierung, wobei auch hierin das Hauptverdienst Patriarch Justinian selbst zukommt, die Auseinandersetzungen zwischen Kirche und kommunistischer Regierung trotz staatlicher Pressionen und Eingriffe in die innere Kirchenordnung einigermaßen intakt überstehen. Auch die evangelischen Kirchengemeinschaften fanden bereits in den fünfziger Jahren zu einem modus vivendi mit dem Staat. Für die katholische Kirche erscheint ein solcher jedoch noch in weiter Ferne. Durch die Zwangsorthodoxisierung der Katholiken des orientalischen Ritus bleibt nicht nur eine Belastung für das Verhältnis von Kirche und Staat, sondern auch für die Beziehungen zwischen katholischer und orthodoxer Kirche. Es ist nicht bekannt geworden, wieweit mit dem römischen Besuch von Ministerpräsident Maurer Verhandlungen, wie sie mit anderen Ostblockländern in den letzten Jahren geführt wurden, in Aussicht genommen werden konnten. Solche dürften sich jedoch in jedem Fall schwierig gestalten, da mit einer vollen Wiederherstellung der Kirchenstrukturen von 1948 sowohl für die lateinische wie für die Kirchengemeinschaft des orientalischen Ritus, an der der Vatikan, wie das Annuario Pontificio zeigt, wenigstens prinzipiell weiterhin festhält, so gut wie nicht gerechnet werden kann.

Dennoch ist der Besuch der rumänischen Politiker wohl kaum als reiner Höflichkeitsbesuch zu werten. An der einstündigen Privataudienz nahmen außer dem Papst auch A. Casaroli, der Sekretär des Rates für Öffentliche Angelegenheiten der Kirche (früher Kongregation für Außerordentliche Angelegenheiten), und M. Brini, der Sekretär der Kongregation für die Ostkirche, als Gesprächspartner teil. Es stand zwar nach amtlicher Darstellung die „Herstellung einer besseren Verständigung zwischen Völkern und Nationen" sowie das Bemühen um die „Aufrechterhaltung des Friedens" im Vordergrund (vgl. „Osservatore Romano", 25. 1. 68), doch wird in dem vatikanischen Kommuniqué versichert, der Papst habe seinen Gast auch auf die „gegenwärtige Situation der katholischen Kirche in Rumänien" angesprochen. Über das Gesprächsergebnis enthält das Kommuniqué nichts, es fiel zudem auf, daß dieser Besuch, etwa im Gegensatz zur Audienz des jugoslawischen Ministerpräsidenten am 10. Januar (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 66), bei dem der Wortlaut der Grußadressen, begleitet von einem relativ ausführlichen Kommuniqué, im „Osservatore Romano" veröffentlicht wurde, mit äußerster Diskretion behandelt wurde.

Umfrage zur Liturgiereform in Frankreich

Der Rat für die Durchführung der Liturgiereform hatte am 15. Juni 1967 ein Schreiben an alle Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen gerichtet, in dem er angesichts der widersprüchlichen Äußerungen über die Liturgiereform eine demoskopische Umfrage über deren Ergebnisse in pastoraler Hinsicht anregte und die nationalen Episkopate mit deren Durchführung beauftragte. Als eines der ersten Länder veröffentlichten nun Anfang Januar 1968 die französischen Bischöfe die Ergebnisse dieser Untersuchung. Vom unabhängigen Institut für öffentliche Meinungsforschung hatte die Durchführung aus finanziellen Gründen nicht übernommen werden können, so daß die Bischöfe das Centre National de pastorale liturgique damit beauftragten. Dennoch seien dadurch, so „La Croix" (4. 1. 68), die Ergebnisse nicht verfälscht worden, da die Voreingenommenheit, die man hier auf seiten des Centre annehmen könnte, ja ebenso von allen Befragten, Priestern, Ordensfrauen und Laien, gelten würde. Ob damit jedoch die Ergebnisse schon als repräsentative und gültige Angaben zu werten sind, kann man bezweifeln.

Zweitausend Fragebogen wurden an Vertreter des Seelsorgsklerus, aufgeschlüsselt nach Alter, Seelsorgebereich, Milieu und Gemeinde, verteilt; damit erreichten sie 15 bis 30 Priester je Diözese oder 5 % des Diözesanklerus. 1493 wurden beantwortet, das sind 74,6 %. 25,4 % blieben ohne Antwort; dieser unverhältnismäßig hohe Prozentsatz, über dessen Streuung nichts gesagt und der infolgedessen bei der Auswertung auch nicht berücksichtigt worden ist, dürfte nicht ohne Auswirkung auf die Repräsentativität gewesen sein. Der (mit einer Ausnahme) gleiche Fragebogen wurde an die höheren Ordensoberinnen aller Kongregationen Frankreichs versandt, welche diese an ihre Untergebenen weiterleiten sollten. Wie viele Fragebogen und mit welcher Aufschlüsselung auf diese Weise effektiv verteilt wurden, sei nicht bekannt („La Documentation Catholique", 4. 2. 68). 3271 Antworten gingen ein, was bei einer Gesamtzahl von 115 000 französischen Ordensfrauen den doch sehr geringen Prozentsatz von 2,8 % ausmacht. Die Befragung der Laien erfaßte in 77 von 95 Départements 9600 Gläubige (von rund 50 Millionen Einwohnern, allerdings kann man hier nur die Erwachsenen, allenfalls die Jugendlichen hinzurechnen). 3117 (oder 32,4 %) wurden beantwortet. Der gleiche Fragebogen kam in der Sonntagsmesse vom 29. Oktober 1967 in Angers (21 370 Antworten), im Landdekanat Saint-Fulgent in der Vendée mit sehr hoher Dominikantenziffer (90 %) (2838 Antworten) und in einem Landdekanat der Aube mit sehr geringer religiöser Praxis (10 %) (462 Antworten) zur Verteilung. Schließlich wurde noch ein Schreiben an die Generalsekretariate der Organisationen für das Laienapostolat gerichtet mit der Aufforderung, sie sollten aus der bei ihnen eingegangenen Post Stellungnahmen zur Liturgiereform mitteilen.

Kein überzeugendes Ergebnis

Auf die erste Frage, ob die Verwirklichung der Liturgiereform die *Zahl* der Gottesdienstbesucher vermehrt oder vermindert habe, gingen für den Sonntagsgottesdienst folgende Antworten ein: vermehrt (24,9 %), gleichbleibend (55,5 %), vermindert (1 %), sowohl als auch (3,3 %), ohne Antwort (15,3 %). Die Zahlen für den Werktagsgottesdienst lauten fast gleich. Die zweite Frage: Hat der Gebrauch der *Muttersprache* die Teilnahme an der heiligen Messe bewußter und aktiver gemacht? beantworteten 97,2 % mit Ja, 1 % mit Nein. Die Antworten auf die Frage über den Einfluß des Gesangs und der gemeinsamen Antworten auf die aktive Teilnahme am Gottesdienst zeigen das gleiche Bild: 93 % urteilen positiv, 3,3 % negativ, 2,8 % geben keine Antwort. Der Einfluß der Liturgiereform auf den Sakramentenempfang wird von 58 % als günstig, von 3,3 % als ungünstig und von 25,2 % als gleichbleibend angegeben. Zum Einfluß auf Begräbnis, Eheschließung, Advents- und Fastenzeit meinen 81,5 % der Priester, die Teilnahme habe qualitativ

gewonnen, 2,6 % sehen einen Rückgang, und 12,8 % vermögen keinen Unterschied zu früher festzustellen. Zur Einführung der Muttersprache, der Vereinfachung der Riten wie der liturgischen Kleidung äußerten sich 72,9 % zufrieden, 5,8 % unzufrieden und 18,8 % gleichgültig.

Die Wünsche für die Zukunft (89 % der Priester sprachen solche aus) lassen folgende Schwerpunkte erkennen: 1. gänzliche Umgestaltung des sakramentalen Zeremoniells (vor allem bei der Kindertaufe); 2. Einführung der Muttersprache in die ganze Liturgie; 3. verständliche Sprache; 4. eine gewisse Freiheit innerhalb eines festen liturgischen Rahmens; 5. Vereinfachung der Riten, Texte und liturgischen Zeichen; 6. bessere und dem modernen Empfinden angepaßtere Gesänge in der Muttersprache; 7. Möglichkeit der Vorwegnahme des Sonntagsgottesdienstes am Samstagabend.

Im allgemeinen überwiegen auch bei den Ordensfrauen die positiven Antworten auf die obengenannten Fragen. Es fällt auf, daß die Zahl der unbeantworteten Fragen über die quantitative Auswirkung der Liturgiereform auf den Gottesdienstbesuch bei ihnen noch größer ist als bei den Priestern, woraus, wie betont wurde, zu schließen sei, daß man hier wohl mehr den qualitativen Aspekt beachten müsse (17,6 % Zunahme, 54 % gleichbleibend, 1,6 % Abnahme, 26,8 % ohne Antwort). Man kann sich freilich fragen, ob die Ordensfrauen, die ja doch in der überwiegenden Mehrheit nicht direkt in der Pfarrseelsorge stehen, über die zahlenmäßige Zu- oder Abnahme der Gottesdienstbesucher aufgrund der Liturgiereform eine zutreffende Aussage machen können, solange man nicht weiß, wie die Fragebogen aufgeschlüsselt wurden. Über die Einführung der Landessprache in die Liturgie bzw. in das Stundengebet äußerten sich 79 % (Stundengebet 71,5 %) zufrieden, 0,7 % (Stundengebet 1,3 %) unzufrieden, 1,3 % (Stundengebet 1,4 %) gleichgültig, 19 % (Stundengebet 25,8 %) gaben keine Antwort. Von den zu Gesang und gemeinsamen Antworten Befragten gaben 72,7 % einen günstigen, 0,4 % einen ungünstigen, 5,7 % keinen Einfluß an. Die Wünsche für die Zukunft stimmen weitgehend mit denen der Priester überein. An die Adresse der Priester gerichtet war der einmütige Wunsch, diese mögen die Eucharistie so feiern, daß ihr Glaube an das Geheimnis, das sie begehen, auch sichtbar zum Ausdruck komme; weiter sollten sie bei der konkreten Gestaltung der Gottesdienste enger mit den Ordensfrauen und Laien zusammenarbeiten. Der zweite Wunsch spricht die Bitte aus, die konsekrierte Hostie in die Hand zu empfangen.

Die den Laien vorgelegten Fragen waren etwas modifiziert. Entsprechend der obenerwähnten geographischen Aufschlüsselung ergaben sich auf die erste Frage: Wie haben Sie persönlich die kürzlichen liturgischen Änderungen aufgenommen? für ganz Frankreich folgende Antworten: positiv 88 %, mit Vorbehalten 9,9 %, negativ 1,8 %; für Angers: positiv 78 %, mit Vorbehalten 19,4 %, negativ 2,6 %; für die Vendée: positiv 85,5 %, mit Vorbehalten 7,9 %, negativ 1,1 %; für die Aube: positiv 71,4 %, mit Vorbehalten 21,4 %, negativ 6,1 %. Die Zahlen bei der zweiten Frage (Wie hat sich die Reform auf Ihre Sonntagspraxis ausgewirkt?) wie für die dritte Frage (Finden Sie sich durch das Französisch als Liturgiesprache nun *mehr* oder *weniger* in der Messe zurecht?) stimmen weitgehend überein. Einen starken Rückgang der positiven Antworten (49,6 % bis 66,7 %) wie ein Ansteigen der negativen Antworten (6,1 % bis 24 %) weist die Frage nach der Auswirkung der Liturgiereform auf das Leben aus, ein Zeichen dafür, daß es doch sehr schwer sein dürfte, hier streng einen kausalen Nexus festzustellen. Bei aller positiven Bewertung einer solchen Umfrage bleibt eine gewisse Skepsis zurück hinsichtlich der Zahl der Befragten, ihrer Repräsentativität wie der exakten Auswertung der eingegangenen Antworten.

Ordensleute befürworten Revolution in Guatemala

Die Missionsgesellschaft von Maryknoll mit dem Hauptsitz in Ossining im Staate New York hat drei Priester und eine Ordensfrau aus ihrer Gemeinschaft ausgeschlossen. Es handelt sich um die beiden Brüder Thomas und Arthur Melville (38 und 35 Jahre alt, US-Amerikaner), die Schwster M. Peter Bradford (38 Jahre, aus Mexiko stammend) und den erst durch eine spätere Meldung, aber wegen der gleichen Affäre bekanntgewordenen B. Bonpane (38 Jahre alt, ebenfalls US-Bürger) (vgl. NC News Service, 20., 22. und 24. 1. 68). Es wird ihnen zum Vorwurf gemacht, Beziehungen zu linksextremen Guerrilleros unterhalten zu haben. Trotz der Anordnung des Regionalsuperiors für Guatemala und El Salvador, John M. Breen, nach New York zurückzukehren und dem Generaloberen Rechenschaft zu geben, sind die Brüder Melville und die Ordensfrau über Miami nach Mexiko gereist.

Abstinenz von internen Problemen

Die Gesellschaft von Maryknoll, die seit 1943 in Guatemala Niederlassungen hat und die mit etwa 330 Priestern einen bedeutenden Teil des für Lateinamerika zuständigen Missionspersonals stellt, begründet das disziplinarische Vorgehen mit dem Grundsatz, daß sich die Ordensleute als amerikanische Staatsbürger und Gäste des Landes nicht in die internen Angelegenheiten Guatemalas einmischen dürften. In den beiden Stellungnahmen des Generalsuperiors J. McCormack und des Regionaloberen Breen wird den Brüdern Melville bestätigt, daß sie seit ihrer Priesterweihe in echtem missionarischem Geist in Guatemala tätig gewesen seien. Seit 1957 bzw. 1961 seien sie im Land und an verschiedenen Programmen für Community Development führend beteiligt gewesen. Nach Gerüchten im November 1967 hätte man Anfang Dezember 1967 bestätigt gefunden, daß die Brüder Melville und die Schwester M. Peter Bradford (der Priester B. Bonpane ist in den Verlautbarungen der Oberen nicht erwähnt) Kontakte zu illegalen Linksgruppen aufgenommen hätten, was sie nach längerer Aussprache selbst eingestanden. Daraufhin erhielten sie vom Generalsuperior den Auftrag, am 21. Dezember 1967 in die USA zurückzukehren und in Maryknoll vorzusprechen. Ihr Ausweichen nach Mexiko war dann der Anlaß für ihren Ausschluß aus der Gemeinschaft und ihre suspensio a divinis.

Gegenüber der Presse in Guatemala bedauerte der Regionalobere die Tätigkeit der „früheren Mitglieder unserer Gemeinschaft". Er hätte die Betroffenen durch das Argument zur Abreise veranlassen können, daß er deren ungesetzliche Handlungen den Behörden melden müsse. Gleichzeitig mit ihrer Abreise habe er dem Innenministerium ein Schreiben übermittelt, in dem er um die Streichung der Aufenthaltsgenehmigung und die Verweigerung einer späteren Einreiseerlaubnis für die Betroffenen

nachgesucht habe. Sowohl staatliche als auch kirchliche Stellen seien von seinem Vorgehen unterrichtet worden. Das Innenministerium hat diese Stellungnahme Breens bestätigt. Der Superior bedauerte den Vorfall und brachte die Hoffnung zum Ausdruck, „daß die Arbeit, die Maryknoll während eines Vierteljahrhunderts geleistet hat und die allen bekannt ist, ein Zeugnis dafür sein wird, daß wir stets bestrebt sind, in Zusammenarbeit mit den rechtmäßigen Autoritäten zum Wohle des Landes zu arbeiten".

Sehr kritisch nahm jedoch der guatemaltekische Vizepräsident Clemente Marroquín Rojas in der Presse zu den Vorfällen Stellung und kritisierte die Tätigkeit der Kirche insgesamt. Er behauptete, die Kirche beeinflusse einen Großteil des Schulwesens in Guatemala und einige ihrer Institutionen „nähren kommunistische Aktivitäten". Es handele sich nicht um einige wenige Personen. Der Staat sollte alle Aufenthaltsgenehmigungen überprüfen, um dadurch die Gefahr zu verhindern, „daß eine ganze Generation Jugendlicher zum Marxismus bekehrt wird, mit dem zusätzlichen Fanatismus, der für die Kirche charakteristisch ist". Auch die päpstlichen Dokumente, so führte Marroquín Rojas in seiner für lateinamerikanische Rechtskreise typischen Anklage weiter aus, stellten für gewisse Priester ein Mittel zur Verbreitung kommunistischer Ideen dar. Da vor allem die Kinder der Reichen die kirchlichen Schulen besuchten, seien diese besonders einflußreich, und es bedeute eine große Gefahr, „daß in solchen Schulen marxistische Propaganda und Lehren mit den heiligen Worten des Evangeliums maskiert werden" (NC News Service, 24. 1. 68).

Studenten und Guerrilleros

In der Presse des Landes wurde behauptet, die Ordensleute hätten soziale Aktionsgruppen katholischer Studenten zur Versorgung der Guerrilla-Truppen mit Nahrungsmitteln und Arzneien benutzt. Die beteiligten Studenten gehörten zumeist gutsituierten Familien an und seien in Schulen der Maryknoller Gesellschaft erzogen worden.

NC News Service (23. 1. 68) berichtet, daß tatsächlich zahlreiche Studenten katholischer Bildungsstätten für linksorientierte Gruppen eintreten. Ihr unerfülltes Streben nach sozialer Gerechtigkeit lasse sie radikale Taktiken befürworten. Nur wenige jedoch seien aktive Guerrilleros. Gleichzeitig nehme sich nur eine schmale Bevölkerungsgruppe der sozialen Probleme an, die vor allem die Indianer betreffen. Die aktiven katholischen Gruppen würden jedoch von Kommunisten unterwandert, die sich nicht als solche zu erkennen gäben. Seit längerer Zeit werde in diesen Gruppen die Ansicht vertreten, daß nur mit einer gewaltsamen Revolution die Strukturen in Guatemala verändert werden könnten. Die eigentliche christliche Botschaft habe dagegen keinen Einfluß.

Die in den letzten Wochen bekanntgewordenen Unternehmungen der Studenten und Priester stießen durchaus nicht einheitlich auf Ablehnung in der Öffentlichkeit. Die seit Jahren andauernden Unruhen, die auf sozialen Ursachen beruhen, machen die Notwendigkeit radikaler Veränderungen einsichtiger. Überfälle und Morde, die sowohl von den linken Gruppen als auch von reaktionären Rechtskreisen, wie der antikommunistischen „Weißen Hand", verübt werden, sind an der Tagesordnung. Marcel Niedergang berichtet zur gegenwärtigen politischen Situation der mittelamerikanischen Republik, daß allein im Jahre 1967 über 1000 Personen umgebracht worden seien („Le Monde", 19. 1. 68).

Das Bandenwesen in den „Revolverstaaten" hat eine lange Tradition, und es sind durchaus nicht immer politische Motive im Spiel. Handfeste kriminelle Interessen stehen neben parteipolitischem Engagement, sie vermengen sich häufig und machen im Einzelfall eine Entscheidung schwer. Die gegenwärtige Regierung von Julio César Méndez Montenegro vermag die Ordnung nur mit Mühe aufrechtzuerhalten. Sie gilt als machtlos und von rechtsgerichteten Militärkreisen abhängig. Die auch für lateinamerikanische Verhältnisse krassen sozialen Unterschiede im Lande — der nur 3 Prozent an der Gesamtbevölkerung betragenden weißen Führungsschicht stehen 30 Prozent Mischlinge und 67 Prozent reine Indios gegenüber, wobei letztere überwiegend von der Landwirtschaft leben und zu einem Großteil nur die Indianersprachen verstehen — sind für die kommunistisch orientierten Guerrilla-Truppen, wie zum Beispiel die Castrofreundlichen Fuerzas Armadas Rebeldes, ein Ansatzpunkt für Propaganda und Agitation. Die am 17. Januar 1968 in Guatemala-City ermordeten zwei höheren US-Offiziere waren beispielsweise Opfer dieser Organisation.

Der Episkopat von Guatemala hat in einem umfangreichen Hirtenbrief auf die Notwendigkeit politischer, wirtschaftlicher und sozialer Veränderungen hingewiesen. Dabei wurde sowohl die Regelung durch eine „starke Hand" als auch die gewaltsame Revolution abgelehnt. Die Bischöfe fordern wohlmeinend eine „Lösung durch die integrale Entwicklung", die allerdings ein Maß an gutem Willen voraussetzen würde, wie es weder von der Rechten noch von der Linken zu erwarten ist (der Wortlaut des Schreibens in „Ecclesia", 30. 9. 67). Auf ihrer jüngsten Vollversammlung Ende Januar 1968 haben die Bischöfe das Verhalten der ausgewiesenen Maryknoller „bedauert und mißbilligt". Die Priester hätten ihre „spirituelle Mission vergessen" und durch ihre Einmischung die Gesetze des Landes verletzt. Gleichzeitig anerkennen sie jedoch erneut, daß die Situation in Guatemala einer Änderung bedürfe und fordern einen „Frieden, der auf Gerechtigkeit und Achtung vor der Menschenwürde beruht".

Der Generalsuperior von Maryknoll in New York hat inzwischen die Aufhebung der Suspension angeboten, falls sich die Priester zu einer Aussprache bei ihm einfänden (NC News Service, 24. 1. 68). Von den Brüdern Melville ist jedoch bekannt, daß sie sich in Mexiko in Zusammenarbeit mit Exil-Guatemalteken auf die Rückkehr ins Land vorbereiten. Der dritte Priester, B. Bonpane, war dagegen in Ossining erschienen, hat sich jedoch dem Auftrag des Superiors widersetzt, umgehend zur Übernahme eines neuen Aufgabenbereichs nach Hawaii abzureisen. Bonpane behauptet, man habe ihn durch diesen Auftrag, mit dem die suspensio a divinis verbunden sei, daran hindern wollen, an der vom 29. bis 31. Januar 1968 in St. Louis stattfindenden jährlichen Konferenz des Catholic Inter-American Cooperation Program (CICOP) teilzunehmen, auf der er die Situation in Guatemala zur Sprache bringen wollte. Von Maryknoll selbst verlautet dagegen, das Zusammentreffen der Daten sei rein zufällig.

Offenbar war auch den Brüdern Melville die Teilnahme

an der CICOP-Konferenz unmöglich gemacht worden. In einem Leserbrief an die „New York Times" (27. 1. 68) äußerte sich dazu ein Priester, ob nun die Maryknoller im Recht seien oder nicht, „die katholische und die nichtkatholische Öffentlichkeit hat das Recht, eine vollständige Information zur Sachlage zu erhalten". Das Hauptproblem bestehe doch wohl darin, „daß sich der Katholizismus laufend von gewissen ökonomischen Interessen in Beschlag genommen sieht".

Die Stellungnahme Melvilles

Vor kurzem hat Thomas Melville selbst seinen und seines Bruders Standpunkt in einem Brief an den „National Catholic Reporter" (24. 1. 68) dargelegt. Die führende Oligarchie in Guatemala, so schreibt der Pater, versuche mit allen Mitteln, einschließlich des Mordes, die Indianer und die Landbevölkerung in ihrem Elend zu belassen. Die beiden Brüder wollten keine „stillen Komplizen des kollektiven Mordes" werden. Wenn Regierung und Oligarchie zu den Waffen griffen, um das Elend zu konservieren, dann hätten die Betroffenen die Pflicht, „ihre gottgegebenen Rechte zu verteidigen".
Inzwischen wurde bekannt, daß noch mehr Ordensleute von Maryknoll, die allerdings namentlich nicht genannt wurden, in die Affäre verwickelt waren. „Noticias Aliadas" (27. 1. 68) berichtet, daß Pläne für den Schmuggel von leichten Waffen bestanden hätten. Wie aus einem Interview mit Regionalsuperior Breen hervorgeht, hätten die Priester keine klaren Vorstellungen von ihren Wirkmöglichkeiten unter den Guerrilleros gehabt. Sie hätten ihm versichert, selbst keine Kommunisten zu sein und seien überzeugt, das Engagement der Guerrilleros sei auf die notwendige Sozialreform gerichtet, nicht so sehr auf eine spezifische Ideologie. Persönlich seien sie gegen Gewaltanwendung. „Es schien, sie hielten es für möglich, in irgendeiner Form die Guerrilla-Bewegung zu verchristlichen."
Die Ereignisse in Guatemala sind für Lateinamerika nicht neu. Der Fall des columbianischen Priesters Camilo Torres, der 1966 als Guerrillero von den Regierungstruppen erschossen wurde, ist noch in Erinnerung. Auch ist bekannt, daß seinerzeit einzelne Priester als Feldgeistliche unter den Aufständischen Fidel Castros gewirkt hatten. Die Affäre in Guatemala zeugt nicht nur von einer unerleuchteten Vermengung christlicher und ideologisch-revolutionärer Momente. Auch die persönlichen Aspekte — wie der „Catholic Herold" berichtet, hat Th. Melville inzwischen die ehemalige Ordensfrau geheiratet (9. 2. 68) — sind in dieser Affäre nur akzidentell. Vielmehr wird erneut der Konflikt deutlich, der sich für zahlreiche, vor allem jüngere Geistliche ergibt, wenn sie einerseits die Soziallehre der Kirche zu verkünden haben, andererseits aber diese Lehre im Widerspruch zu der Verfassungswirklichkeit zahlreicher Länder steht, die vorwiegend die Interessen der oligarchischen Cliquen sichert.

Zeichen anglikanisch-katholischer Annäherung

Mit einem nie dagewesenen Aufgebot wurde die diesjährige Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen in angelsächsischen Ländern begangen. Sie brachte mehr als die bekannten Wiederholungen von Crescendos und Ritardandos des Enthusiasmus, nämlich Taten, erste nüchterne Schritte einer Verständigung der römisch-katholischen mit der anglikanischen Kirche. Scheinbar nicht Zusammenhängendes wurde von der anglikanischen Publizistik in einen programmatischen Zusammenhang gestellt, der einen Vorgang eigener Art darstellt.

Erzbischof Ramsey in Westminster Cathedral

Das Vorspiel waren in Durchführung des Ökumenismusdekretes erstmalig die zahlreichen Predigten anglikanischer Bischöfe auf den Kanzeln ihrer römisch-katholischen Partner, so in Carlisle, Leeds, Liverpool, Manchester, Winchester und vor allem in der Kathedrale von Kardinal Heenan zu Westminster, London. In großer Aufmachung berichtete die anglikanische Kirchenpresse über diese neue ungewohnte Optik auf den Frontseiten (z. B. „Church Times", 19. 1. 68). Höhepunkt war am Ende der Gebetsoktav der historische Gebetsgottesdienst, den der eingeladene anglikanische Primas, Erzbischof Ramsey von Canterbury, gemeinsam mit Kardinal Heenan vor 6000 Besuchern der überfüllten Kirche veranstaltete. Nach dem Austausch eines Friedenskusses der beiden Hierarchen unter stürmischem Beifall der Gemeinde erklärte der Kardinal, dies erscheine ihm als „Erfüllung einer Prophetie" („Church Times", 26. 1. 68) und Zeichen eines raschen Fortschrittes in der Verständigung unter den Christen.
Dann bestieg Erzbischof Ramsey in vollem Ornat die Kanzel des Kardinals. In seiner Predigt verwies er auf das Vorbild des gemeinsamen Gebetsgottesdienstes, den er am 24. März 1966 mit Papst Paul VI. in der Basilika St. Paul vor den Mauern begangen habe (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 225 f.) und auf ihre damals veröffentlichte gemeinsame Deklaration. Er verschwieg auch diesmal nicht, daß „noch ernste Unterschiede zwischen uns bestehen", die keineswegs gelöst seien. Trotz des langen Weges, der zurückzulegen sei, befinde man sich aber in einer neuen Situation. Da die Taufe Anglikaner und römische Katholiken bereits durch ein mystisches Band zu Brüdern in Christus gemacht habe, könnte mit der Autorität beider Kirchen jetzt diese Feier stattfinden. Die Wiederherstellung der Christenheit (Christendom = christliche Gesellschaft) erfordere die tiefe Einigung aller Christen. Er meinte damit u. a. auch die Methodisten, die er einige Tage vorher zum Eingehen der immer noch umstrittenen Union mit der Kirche von England ermutigt hatte.
Dieses Ereignis als solches hatte die „Church Times" zunächst nicht kommentiert, aber der Leitartikel brachte unter der Überschrift: „Stimme der Versöhnung" eine Würdigung der gerade erschienenen englischen Ausgabe des Buches von Hans Küng „The Church" (Burns and Oates, London 1968), das dem Erzbischof von Canterbury „in der demütigen Hoffnung" gewidmet ist, es möge darin eine Grundlage für die Annäherung der Kirchen von Rom und von Canterbury geboten sein. Der Artikel schloß: „Wenn dies die neue Sprache Roms ist, dürfte die Vollendung der christlichen Einheit näher sein, als es irgend jemand zu hoffen gewagt hat."

Eine bezeichnende Verklammerung

An sich hätte es nahegelegen, das Ereignis von Westminster Cathedral als erfreulichen Abschluß der Weltgebetsoktav zu verzeichnen und es dabei bewenden zu lassen, hätte nicht ein anderes Ereignis wenige Tage später,

offenbar in gewolltem Abstand zur Gebetsoktav, am 27. Januar 1968 in Münster stattgefunden, das nun wieder in „Church Times" fair und ohne Untertöne des Bedauerns berichtet wurde, und zwar als Aufmachung mit der Schlagzeile „Herzenswandel Roms bezüglich anglikanischer Weihen" (2. 2. 68). Anlaß war die Aufnahme eines bekannten anglikanischen Geistlichen, Rev. John Jay Hughes, durch Bischof Höffner, als Priester in den Dienst der römisch-katholischen Kirche mit einer nur „bedingungsweisen Weihe", d. h. nach Aussage des Konvertenten ohne eine „Re-Ordination".
Dazu erschien neben dem ausführlichen Bericht aus Münster eine bezeichnende Glosse auf der Kommentarspalte, die zweckmäßig dem Ereignis selber vorangestellt sei. Mit pointiert englischer Nüchternheit wurde unter dem Titel „Zweideutigkeit" folgendes vermerkt: „Als der Primas von Altengland zum erstenmal in der Geschichte die Kanzel der Hauptkirche des römischen Katholizismus in England bestieg, beobachteten wir, daß dieser Vorgang Implikationen für die Anerkennung der anglikanischen Weihen zwar nicht in der Theorie, doch in der Praxis bedeutet. Es war ganz klar, daß seine Gastgeber den Mann auf der Kanzel dieser Kathedrale nicht als einen Laien ansahen, sowenig wie es Papst Paul VI. getan hat, als ihn der Erzbischof im Vatikan besuchte. Insoweit aber, als es um die Anerkennung der anglikanischen Weihen geht, ist das aus Deutschland berichtete Ereignis dieser Woche noch weit kennzeichnender. Die Tatsache, daß die Ordination des ehemaligen anglikanischen Geistlichen J. J. Hughes zum römisch-katholischen Priester nur bedingungsweise und nicht strikte erfolgte, war die formale Anerkennung durch einen römischen Bischof, daß es in der Frage, ob der Aufgenommene schon Priester ist oder nicht, gelinde gesagt, Zweifel gibt. Father Hughes selbst ließ an seiner Gewißheit, daß ihn seine frühere Ordination durch einen anglikanischen Bischof für immer zum Priester geweiht hat, keinen Zweifel. Er wurde auch nicht aufgefordert, dies in irgendeiner Weise zu verleugnen, und er empfing die ‚bedingungsweise Weihe', obwohl er wußte, daß sie unnötig sei, lediglich, um bei einigen Katholiken Zweifel zu beheben."
Der Kommentar zog sodann zwei verschiedene Folgerungen. Die erste: „Diese Ordination scheint ein klarer Fall jener ‚kalkulierten Zweideutigkeit' zu sein, wo verschiedene Leute von dem, was geschieht, verschiedenes glauben, nämlich genau jene Lösung, die für die Überwindung der anglikanisch-methodistischen Differenz hinsichtlich des Amtes empfohlen wird" (für die geplante Union der beiden Kirchengemeinschaften; vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 274 f.). Die andere Folgerung lautet am Schluß: „Wenn die römisch-katholische Kirche in Deutschland diese Ansicht hat, müßte sie sie dann nicht folgerichtig überall teilen?" Soweit der anglikanische Kommentar.

Die Erklärung von John J. Hughes

Hier noch einige Einzelheiten zur bedingungsweisen Priesterweihe von J. J. Hughes über das hinaus, was er selber in „Concilium" (Januar 1968) zu der Entscheidung von Papst Leo XIII. von 1896 über die Nichtigkeit der anglikanischen Weihen geschrieben hat. Bisher wurde ein anglikanischer Geistlicher, der zur römisch-katholischen Kirche übertrat, als Laie behandelt. Erst nach einer „Re-Ordination" konnte er katholischer Priester werden. Hughes ist also der erste Fall, wo anders verfahren wurde. Zu seinem Leben: er wurde 1928 in New York geboren und promovierte an Harvard, um seine geistlichen Studien am Großen Seminar der Episkopalkirche in New York zu beenden. Nach einigen Jahren Pfarrdienst trat er 1960 zur römisch-katholischen Kirche über. Von 1962 bis 1965 lehrte er an einem Augustinerkolleg und promovierte schließlich an der Universität Münster über die Frage der anglikanischen Weihen. Seiner Dissertation gingen bereits zwei Bücher zum gleichen Thema voraus (bei Sheed and Ward, London).
Anläßlich seiner Beauftragung zum katholischen Priester gab Hughes vor der Presse eine Erklärung ab, die sich auf den Inhalt seiner Dissertation bezieht. Zur Entscheidung der Kurie von 1896, bei der keine anglikanischen Gutachter hinzugezogen wurden, sagte er, dies sei eine völlig einseitige, ungenügend informierte Verurteilung der anglikanischen Weihen, die von immer mehr Theologen in Frage gestellt werde. „Mein Fall ist der erste mir bekannte, in welchem die wachsende Erkenntnis, daß die Verurteilung von 1896 überholt ist, bei einer Ordination zur Anwendung kam." Auf die Frage, warum er überhaupt auf eine „Re-Ordination" eingegangen sei, wenn er von der Gültigkeit seiner anglikanischen Weihe überzeugt war, erwiderte Hughes nach Vollzug der Zeremonie u. a.: „Ich habe niemals aus meiner Überzeugung ein Geheimnis gemacht, daß ich meine frühere Weihe als gültig ansehe, überhaupt die anglikanischen Weihen ganz allgemein ... Ich sagte Bischof Höffner im voraus, die Zeremonie einer bedingungsweisen Weihe sei für mich schlicht eine feierliche Form der Beauftragung, die mich befähigt, in der römisch-katholischen Kirche in der Eigenschaft zu dienen, die ich schon aus der Hand anglikanischer Bischöfe empfangen habe. Ich nahm die bedingungsweise Weihe an, nicht um irgendwelchen Zweifeln bei mir zu genügen, sondern nur, um Zweifel bei anderen auszuräumen. Ich hätte gewissensmäßig eine absolute Re-Ordination nie annehmen können, weil das notwendig die Verleugnung der Gültigkeit meines bestehenden Priestertums bedeutet hätte. Ich bin Bischof Höffner zu tiefem Dank verpflichtet, daß er es mir möglich machte, mein Priestertum unter annehmbaren Bedingungen und ohne Verletzung meines Gewissens wieder auszuüben." Hughes, der sich für eine Universitätslaufbahn in den USA vorbereitet, schloß mit der Feststellung, er habe weniger zugestanden als die anglikanischen Bischöfe in ihrer Erklärung von 1920 (anläßlich der Religionsgespräche von Mecheln) anzunehmen bereit gewesen wären.

Zur Beendigung des muslimischen Ramadanfastens

Wie es scheint zum erstenmal in der Geschichte, sendete Radio Vatikan am 29. Dezember 1967 Glückwünsche des Heiligen Stuhles anläßlich der Beendigung des muslimischen Ramandanfastens. Dieser Glückwunschsendung war bereits am 27. Dezember 1967 eine Sendung vorausgegangen, in der die Christen aufgefordert wurden, ihre muslimischen Nachbarn mit Glückwünschen zu bedenken. In dieser Sendung wurde den Hörern auch die Bedeutung des 29tägigen Ramadanfastens erläutert. Beide Sendungen erfolgten auf Initiative des Sekretariates für die Nichtchristen.
Das Ramadanfasten, das zur Erinnerung an die Offenbarung des Koran (2. Sure 186—187) eingesetzt wurde,

ist eine der fünf Pflichten, die jeder Muslim erfüllen muß. Es darf von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang weder gegessen noch getrunken werden. Für die Volkswirtschaft der muslimischen Staaten hat dieses Fasten erhebliche Einbußen zur Folge, da wegen des Fastens die Arbeitszeiten eingeschränkt werden müssen und niemand mehr arbeitet als unbedingt notwendig ist. Besonders bei den Regierungen der arabischen Staaten machte sich während der letzten Jahre eine anwachsende Opposition gegen das Fasten im strikten Sinne bemerkbar (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 119).

Wenn man davon absieht, daß vielleicht unter den jüngeren Muslimen viele im geheimen essen, so kann man feststellen, daß das Fasten bislang nur wenig von seiner Bedeutung verloren hat. Es scheint sogar, als sei die Agitation gegen das Fasten während des letzten Ramadans sehr schwach gewesen. Allerdings fehlt es auch in diesem Jahr nicht an Versuchen muslimischer Reformer, die in den arabisch-sozialistischen Staaten zweifellos im Sinne der „fortschrittlichen" Regierungen sprechen, den objektivistischen Rigorismus des Ramadanfastens durch Vergeistigung zu mildern und faktisch zu relativieren. Dabei stellt man nicht das Fasten als solches, sondern den Sinn des bloßen Fastens in Frage.

Symptomatisch für diese Entwicklung ist die öffentliche Antwort, die der Präsident des obersten muslimischen Rates von Algerien, Abbas Benschech Hossini, auf die Frage erteilte, ob das Fasten gültig sei, wenn der Fastende in der Nacht Alkohol genießt, was, für sich gesehen, eine schwere Sünde ist (vgl. „Revue de Presse du Maghreb et du Proche Orient", Dezember 1967). Der Präsident des Rates konnte nicht umhin, zuzugestehen, daß hier rechtlich zwei verschiedene Übertretungen vorliegen und daß die eine objektive Sünde nicht die objektive Erfüllung des anderen Gebotes beeinträchtigt. Er führte aber im Anschluß daran die Unterscheidung zwischen „äußerlichem" und „integralem" Fasten ein, eine Unterscheidung, welche das muslimische Recht nicht kennt. Hossini sagte: Wenn einer fastet, sonst aber schwere Sünden begeht, erfüllt er zwar formal ein Gebot, jedoch nicht in Wirklichkeit. Das Fasten müsse seinem Sinn nach integral sein. Bei dieser Gelegenheit äußerte sich der Präsident u. a. auch über die Verschleierung der Frau: Sinn des Schleiers sei die Keuschheit, wenn der Schleier hierzu notwendig ist, müßten auch Männer Schleier tragen, da auch die Männer zur Keuschheit verpflichtet sind.

Solche Erklärungen, die von zweifellos gläubigen, wenn auch reformistisch gesinnten Muslimen kommen, sind als Versuch zu werten, der formalen Gebotserfüllung einen tieferen Sinn zu geben. Sie stellen nicht den Wert des Gebotes an sich in Frage, zeigen aber die Tendenz, den Sinn des Gebotes über die formale Erfüllung zu stellen. Da die Erfüllung der Gebote in einer modernen Industriegesellschaft immer schwerer wird und die Gebote allein deshalb schon fragwürdig werden, kommt dieser Entwicklung eine besondere Bedeutung zu. Indem die objektiven Gebote eher zeichenhaft gedeutet werden, wird auch schon auf die Veränderung der Zeichen hingearbeitet, d. h. auf eine Anpassung der Gebote an die Verhältnisse der Gegenwart.

Vorgänge und Entwicklungen

Kommt es zu einer Lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft?

Die Beziehungen zwischen den lutherischen und den reformierten Kirchengemeinschaften sind dank der energischen Arbeit theologischer Pioniere in ein neues entscheidendes Stadium getreten. Die Weichen sind in Richtung auf eine „Kirchengemeinschaft" gestellt worden, und die Vorbereitungen dazu, unter dem Eindruck des Zweiten Vatikanischen Konzils aufgenommen, sind gründlich und verheißungsvoll. Anlaß zum Heraustreten an die Öffentlichkeit war die 450-Jahr-Feier der Reformation im Herbst 1967. Die Führung liegt beim Direktor der Studienabteilung des Weltrates der Kirchen, Lukas Vischer, selber Reformierter, und den Generalsekretären des Lutherischen Weltbundes André Appel wie des Reformierten Weltbundes Marcel Pradervand. Mit zwei Veröffentlichungen dokumentarischen Charakters, die im folgenden analysiert werden sollen, erreichten sie, daß ein gemeinsamer Studienausschuß gebildet wurde, der erstmalig vom 13. bis 15. Januar 1968 in Genf tagte.

„Keine Blockbildung"

Ihm gehören an die Lutheraner Prof. Wolfgang Trillhaas, Göttingen, Regin Prenter, Aarhus, und Theodor G. Tappert, Philadelphia (USA), sowie die Reformierten Prof. Thomas F. Torrance, Edinburgh, James I. McCord, New Jersey (USA), Präsident des Theologischen Seminars von Princeton, und Wilhelm Neuser, Münster. Ihr Auftrag seitens der Exekutivkomitees der beiden Weltbünde lautet, die Ergebnisse der parallel in Europa und den USA geführten Unionsgespräche zu prüfen, die zur Zeit auch den angeschlossenen Kirchen vorliegen. Das kurze Kommuniqué des Studienausschusses könnte über die Tragweite des großzügigen Projektes hinwegtäuschen. Es besagt lediglich, daß die engeren Beziehungen zwischen Lutheranern und Reformierten auf allen Ebenen nicht zur Bildung eines geschlossenen „Blockes der Reformationskirchen" führen sollen. Auch bei engerer Zusammenarbeit wollten beide Kirchen von anderen Kirchenfamilien lernen. Der Ausschuß werde noch in diesem Jahr den Exekutivkomitees der beiden Weltbünde seinen Auswertungsbericht unterbreiten (epd, 15. 1. 68).

Dieses sehr durchdachte theologische Unionsschema wird in der nächsten Zeit von sich reden machen und bedarf eines sorgfältigen Studiums, da es im Hinblick auf eine Konzentration der Reformationskirchen für das Gespräch mit Rom konzipiert wurde und implicite eine Antwort auf jene Abschnitte des Ökumenismusdekrets enthält, in denen diese Reformationskirchen als eine eigene Gruppe positiv wie negativ angesprochen werden.

Man mußte bereits aufhorchen, als zum Reformationsjubiläum die Europäische Gebietskonferenz des Reformierten Weltbundes in einem Brief an die lutherischen Schwesterkirchen von der sich bietenden Möglichkeit voller Kirchengemeinschaft sprach. Bald darauf lud die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) sowohl die Reformierten wie die Unierten innerhalb der EKD zu neuen Lehrgesprächen ein, die

sich hauptsächlich mit Gutachten über eine Abendmahlsgemeinschaft beschäftigen sollen, eine Frage, die von der VELKD zwar praktisch für lösbar, aber „rechtlich nicht für möglich" gehalten wird (epd, 15. 12. 67).
Aber die Initiative der Reformierten zielt sehr viel weiter. Man hat sich bereits aus dem engen Zirkel des lutherischen Konfessionalismus in Deutschland herausbegeben und will das innerdeutsche Gespräch aus dem Raum der Ökumene inspirieren. Das war zuerst erkennbar aus dem Bericht von Wilhelm Dantine über den „ökumenischen Ertrag der lutherisch-reformierten Gespräche in Europa" in: „Ökumenische Rundschau", Oktober 1967 (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 592). Er bezog sich auf die beiden obenerwähnten Dokumentationen, erstens die ältere umfassendere „Marburg Revisited" (Minneapolis 1966, 193 S.) mit dem Untertitel: „Eine Überprüfung der lutherischen und reformierten Traditionen", herausgegeben von Paul C. Empie für die Lutheraner der USA und James I. McCord für die Presbyterianer. Der Extrakt dieser Unionsgespräche in Nordamerika ist — allerdings nur unvollkommen — zugänglich gemacht im Schlußabschnitt der anderen, in deutscher Sprache erschienenen Dokumentation, die vom Sekretariat Faith and Order, Genf, herausgegeben worden ist: „Auf dem Weg. Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft" (EVZ-Verlag, Zürich 1967) mit einem Vorwort von L. Vischer und den Generalsekretären A. Appel und M. Pradervand. Sie enthält die von 1963 bis 1967 in Europa geführten Gespräche und konzentriert sich wesentlich auf die Kontroversthemen um das Verständnis des Wortes Gottes, der Gegenwart Gottes, Gesetz und Evangelium und die Verbindlichkeit der reformatorischen Bekenntnisse, während ein Kapitel über Eucharistie und Christologie, Kernstück der amerikanischen Dokumentation, leider fehlt. Wenden wir uns zunächst der europäischen Dokumentation zu.

Wort Gottes — Gegenwart Gottes

Teil I enthält den Bericht über die Ergebnisse der lutherisch-reformierten Gespräche in Europa von 1963 bis 1967 (S. 9—43), Teil II die Dokumente zum Thema aus anderen Ländern, vor allem über die parallel geführten Gespräche in Nordamerika (S. 107—118). Hier können nur einige Tendenzen dieses protestantischen Zusammenschlusses in der Ökumene herausgehoben und bezeichnet werden, welche Basis sich abzeichnet, da bisher in der Frage des Gesetzes wie des Abendmahls noch erhebliche Gegensätze vorherrschten. Der Europabericht kennzeichnet die neuen „Entwicklungen, die die konfessionellen Unterschiede als überholt erscheinen lassen" (S. 15 f.): die gemeinsame Konfrontation mit dem Säkularismus und die „neue Situation gegenüber der römisch-katholischen Kirche" nach dem Zweiten Vatikanum, das eine Reihe von Aussagen der Gegenreformation neu formuliert hat: „Dadurch sind die lutherischen und reformierten Kirchen vor die Aufgabe gestellt, ihr gegenseitiges Verhältnis zu prüfen und dabei auch zu überlegen, ob sie die durch das Konzil aufgeworfenen Fragen gemeinsam zu beantworten vermögen" (S. 19 f.). Die Realität des gemeinsamen Erbes der Reformation müsse aktualisiert werden „im gemeinsamen Gegenüber zur römisch-katholischen Kirche, nachdem diese sich der ökumenischen Bewegung geöffnet hat" (S. 21), ohne deswegen die Realität der Unterschiede zu verwischen (S. 23 f.).

Die wesentliche Gemeinsamkeit ist nach den Thesen, die nunmehr den Kirchen zur Annahme vorliegen, „die Bindung an das Wort allein" und die Ablehnung aller Bemühungen des Menschen, „sich selbst durch kultische, rationale oder tathafte Bemühungen (Werke) Zugang zu Gott und seinem Heil zu verschaffen" (S. 31). Die Verkündigung dürfe freilich nicht isoliert und zum Heilsgeschehen qualifiziert werden, sie lebe von Jesus Christus. Angesichts dieser Gemeinsamkeit könne nicht mehr die Frage nach der inhaltlichen „Mitte" des Evangeliums, eine verschiedene Auffassung von Wort und Sakrament wie von Gesetz und Evangelium weiterhin kirchentrennende Bedeutung haben, obwohl die Unterschiede nicht belanglos seien.

Thesen über das Gesetz

Die Frage der Realpräsenz in der Eucharistie findet im Dokument der Europa-Sektion keine nähere Behandlung, da sie praktisch gelöst sei, wohl aber die Frage des Gesetzes. Man geht aus vom lutherischen Interesse an der Ausschaltung des Gesetzes als Heilsweg und der Freiheit vom Gesetz im paulinischen Sinne, ferner vom reformierten Interesse an der Durchsetzung des souveränen Gotteswillens durch den Gehorsam. Dann wird anhand der neueren Exegese festgestellt, daß diese Antithesen überholt seien. Das Gesetz im AT ist auch Gnadengabe zur Bewahrung des Gottesvolkes, und der Neue Bund Jesu sei unabhängig von der Erfüllung des Forderungswillens Gottes durch den Menschen entstanden, diese Erfüllung werde aber durch die Annahme des Heils „mit innerer Notwendigkeit" möglich. Die Vergeltungsordnung des Alten Bundes sei durch die Rechtfertigung allein aus Glauben abgelöst. Man hat sich über den rechten Sinn des Gesetzes geeinigt, so daß das Evangelium nicht gesetzlich verkehrt werden könne. Auf dieser Basis gebe es keinen kirchentrennenden Unterschied mehr (S. 35).
Weitere Thesen relativieren die Bekenntnisse der Reformation als geschichtliche Explikationen des Evangeliums, die sich nicht verselbständigen dürften, sondern vor dem NT ausweisen müßten. Allerdings könne „eine Lehre, die einmal als Verfehlung des Evangeliums klar erkannt ist, nicht in einer neuen Situation Zeugnis für die Wahrheit des Evangeliums sein" (S. 42). In dieser harmlos klingenden Bemerkung wurzelt wohl die aktuelle Betonung bestimmter Gegensätze zu Rom bzw. die Warnungen vor einem übertriebenen Ökumenismus, zuletzt durch den zurückgetretenen Bischof Gerhard May, Wien, in seinem Neujahrshirtenbrief. Wenn er als unvereinbar mit der biblischen Wahrheit „beispielsweise das Meßopfer, das Papsttum, die menschliche Lehrautorität, die Heiligenverehrung und die Sonderstellung des geweihten Priesters" erwähnt (epd, 3. 1. 68), so wiederholt er nur die Thesen von Kirchenpräsident Wolfgang Sucker vor der 60. Generalversammlung des Evangelischen Bundes in Köln (epd, 20. 11. 67), die auch vor einer Vereinnahmung Luthers für den Katholizismus warnten. In den genannten Punkten bestehe nach wie vor ein „totaler Dissensus".

Amerikanisch unbefangen

Unbefangener erscheint der Bericht über die Parallelverhandlungen in den USA. Wie schon sein Titel sagt, ist er „im Hinblick auf die Abendmahlsgemeinschaft", d. h. die Aufhebung des Konfliktes zwischen Luther und Zwingli über die Realpräsenz in Marburg 1529 abgefaßt

und zum Konsensus gelangt. Christologie und Herrenmahl stehen hier im Mittelpunkt, mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit einer gemeinsamen Revision der konfessionellen Formeln des 16. Jahrhunderts im Blick auf die vom Zweiten Vatikanum geöffneten Türen (S. 113). Die Aussagen der Väter, die so viele Mißverständnisse verursacht hätten, ergänzten sich bei richtiger Auslegung und Beachtung der neuen Exegesen.

In der Zusammenfassung nach der deutschen Dokumentation findet man u. a. Sätze wie diese: „6. Wir stimmen darin überein, daß das Sakrament nicht einfach dazu dient, einen durch die Predigt geweckten Glauben zu bestätigen; es weckt auch Glauben dadurch, daß es das Evangelium darstellt. 7. Eine angemessene Lehre vom Herrenmahl erfordert auch einige Hinweise auf das Opfer. Die vollkommene Selbsthingabe des Sohnes Gottes ist das Sühneopfer, das unsere Selbsthingabe an Gott im Gottesdienst und im liebenden Geschenk an den Nächsten möglich und annehmbar macht. 8. Wir stimmen darin überein, daß die Gegenwart Christi im Sakrament nicht durch den Glauben bewirkt, sondern durch den Glauben anerkannt wird ... 9. Die Bedeutung der Christologie für das Herrenmahl liegt in der Zusicherung der Gewißheit, daß der ganze Christus, die gottmenschliche Person, im Sakrament gegenwärtig ist, aber sie erklärt nicht, wie er gegenwärtig ist." Freilich fehlt jeder Bezug auf einen priesterlichen Ordo, da die Verwirklichung der Gegenwart Christi im Sakrament „durch den Heiligen Geist durch das Wort bewirkt" wird (6).

Weitere Thesen bereinigen Kontroversen um Rechtfertigung und Heiligung. Es wird darin klargestellt, daß der lutherische Akzent der Rechtfertigungslehre keineswegs die Heiligung, ein Leben im neuen Gehorsam mit den Früchten des Geistes, geringachtet. Der gemeinsame Nenner dieser Einigung besteht in dem reformatorischen Anliegen, einen kirchlichen Legalismus im Verständnis des Evangeliums auszuschließen. Zum Schluß heißt es, die Veröffentlichung der Beratungsergebnisse wird empfohlen samt den Folgerungen, die sich nun daraus ergeben: „Auf Grund unserer Studien und Diskussionen sehen wir für eine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft keine unüberwindlichen Hindernisse, und daher empfehlen wir unseren zuständigen Gruppen, daß sie ihre Gliedkirchen dazu ermutigen, miteinander in Gespräche einzutreten, um Interkommunion und vollere gegenseitige Anerkennung der Ämter zu erreichen."

Eucharistie und Christologie

Diese kurze Zusammenfassung läßt nicht erkennen, daß die Gutachten des Eucharistiekapitels (Teil II) der amerikanischen Dokumentation (S. 39—104) zu den oben zitierten Punkten 7 und 9 entschiedene Absagen an das für römisch-katholisch gehaltene Verständnis der Messe als Sühneopfer bringen. Da sie nicht vereinzelt auftreten, ist es sinnvoll, die Hauptgedanken zu zitieren. Übrigens muß erwähnt werden, daß der große Kreis der Teilnehmer an den vier Jahre währenden Gesprächen einen repräsentativen Querschnitt namhafter Theologen aller lutherischen und reformierten Richtungen in den USA wie in Kanada bildet. Es sind keine sog. Außenseiter darunter, die während des Konzils durch ihre Bewunderung der Reform der römisch-katholischen Kirche aufgefallen sind.

Kurz zum Aufbau des Eucharistiekapitels. Es kennzeichnet die Gründlichkeit des Vorgehens, daß die Eucharistie bzw. die Gegenwart Christi im Abendmahl aus der Christologie verstanden wird. Zunächst geben zwei Referate eine theologiegeschichtliche Analyse der lutherisch-reformierten Abendmahlskontroverse im 16. Jahrhundert, das eine von dem Presbyterianer Joseph McLelland, Quebec (S. 39—54), das andere von dem Lutheraner Theodor G. Tappert, Philadelphia (S. 55—69). Anschließend folgen die Referate über die Art und Weise der Gegenwart Christi in der Eucharistie, das eine von dem Reformierten William O. Fennel, Toronto, das andere von dem Lutheraner Martin J. Heinecken, Philadelphia. Beide greifen positiv auf die Christologie von Chalkedon zurück und erläutern ihren Einfluß auf das Verständnis der wirklichen Gegenwart Christi bei den Reformatoren. Diese beiden Referate wollen, wie sie selber sagen, konstruktive Beiträge zur Lösung der Kontroverse geben. Es ist hier nicht möglich, das lehrreiche hermeneutische Verfahren darzulegen, wie sie das leisten. Wesentlich ist, daß sie das eucharistische Sakrament als Selbstmitteilung des ganzen Christus darstellen und es unabhängig vom Glauben des Empfängers für wirklich halten.

Auffallend ist die starke Betonung, daß das Opfer Christi ein Selbstopfer war (S. 79) und daß man nicht ein Opfer der Kirche daraus machen könne, da die Kirche nicht eine Fortsetzung der Inkarnation sei (S. 89). Dieses Sakrament vermittelt dieselbe Gnade wie das Evangelium, das auch als verkündigtes Wort sakramental sei. Es ist eine Zuwendung Gottes an den Menschen und nicht ein propitiatorisches Opfer, das der Mensch Gott darbringen könnte (S. 92). Über die Realpräsenz ist noch kein Konsensus erreicht, aber einig ist man sich darin, daß die Wirklichkeit geistlich (spiritual) sei und eine personale Begegnung mit Christus als sakramentale Unio herbeiführe. Sie ist nicht Erzeugnis des Glaubens, sondern wird vom Glauben schlicht anerkannt (S. 99).

Der Abschnitt über „das eucharistische Opfer" beginnt mit der Feststellung: „Für alle evangelischen Kirchen der reformatorischen Tradition ist die Auffassung von der Messe als unblutiger Wiederholung des Opfers Christi, wie sie traditionell von der römisch-katholischen und der anglikanischen Kirche gemeint wird, außer Diskussion." Dennoch dürfe man vom eucharistischen Opfer sprechen, insofern eine Gleichzeitigkeit mit dem erlösenden Opfer Christi geschieht. Von seiten der Gläubigen sei die Antwort darauf das persönliche Selbstopfer, das Gott im Glaubensgehorsam mit Dank und Lobpreis angeboten wird, dieses aber sei weder propitiatorisch noch verdienstlich (S. 100 f.).

Die zusammenfassende Erklärung zum Thema Eucharistie und Christologie (S. 103 f.) entspricht dem Wortlaut des Dokumentes, das die deutsche Veröffentlichung von Faith and Order abgedruckt hat (vgl. dort S. 113—114) und aus der oben zitiert wurde. Es mag sich herausstellen, daß das Fehlen römisch-katholischer Beobachter-Berater bei diesen Gesprächen Formulierungen ergeben hat, die nicht mehr dem neuesten Stand der katholischen Lehre vom Meßopfer entsprechen. Da sie aber vorliegen und in der Öffentlichkeit wirken, wird man in den umfassenderen Gesprächen unter Leitung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" Genf—Vatikan auf diesen Punkt klärend eingehen müssen, zumal da er von anderen Gesprächskreisen schon zum Thema gemacht worden ist.

Nimmt man diese Dokumentation als Ganzes, so ist die theologische Energie und Umsicht, auch die Auswertung

der kritischen Exegese zu bewundern, mit der die Bekenntnispositionen des 16. Jahrhunderts als geschichtlich erkannt und von den heutigen Herausforderungen des Säkularismus her überwunden werden. Das gilt besonders für die Neuinterpretation der lutherischen Lehre von den „Zwei Reichen", die sich für die Ethik innerhalb der anonymen Strukturen der technischen Zivilisation als immer unhaltbarer erweist. Darüber handelt Teil IV der Dokumentation, die einer „Reformation der Reformation" den Weg bereitet, wenn es auch voreilig sein dürfte, schon von einer „lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft" zu sprechen. In jedem Falle muß das katholischerseits zu führende Gespräch nunmehr auf diese neuen Positionen eingehen und darf nicht mehr bei veralteten Doktrinen verweilen.

Zum neuen Strafgesetzbuch der DDR

Die Regierung der DDR ist in letzter Zeit intensiver als in den vorausgegangenen Jahren bemüht gewesen, die Ausarbeitung des sozialistischen Rechts in den einzelnen Bereichen voranzutreiben. Hier sei nur auf das Jugendgesetz (4. Mai 1964), das Gesetz über das einheitliche sozialistische Bildungssystem (25. Mai 1965), das Familiengesetzbuch (30. Dezember 1965), das Gesetz über die Staatsbürgerschaft der Deutschen Demokratischen Republik (20. Februar 1967) und das jetzt verabschiedete neue Strafgesetzbuch hingewiesen. Auch das geplante neue Zivilgesetzbuch und die in Vorbereitung befindliche neue Verfassung werden weitere Marksteine im Prozeß der Fixierung des „sozialistischen" Rechts sein.
In all den neuen Gesetzen kommt das politische Grundanliegen zum Ausdruck, die geschaffenen Zustände rechtlich zu verankern und damit zugleich den Kontrast zum Recht in der Bundesrepublik zu dokumentieren. Im Leitartikel des „Neuen Deutschland" vom 16. Januar 1968 anläßlich der Verabschiedung des Strafgesetzbuches heißt es u. a.: „Strafgesetze und Justiz der DDR und der Bundesrepublik verhalten sich zueinander wie Recht und Unrecht — und das nicht erst seit dem 12. Januar 1968. Aber mehr noch als bisher gilt für die Rechtsordnung, was für alle Gebiete des Lebens gilt: Nichts verbindet uns mit dem imperialistischen westdeutschen Staat, alles mit unserer sozialistischen Heimat, der Deutschen Demokratischen Republik!"

Vereinheitlichung des Rechtssystems

Im Gegensatz zum Verabschiedungsverfahren anderer großer Gesetze (Familiengesetzbuch, Bildungsgesetz, Jugendgesetz), bei denen jeweils ein vollständiger Entwurf des Gesetzes vorher veröffentlicht und darüber monatelang in der Presse sowie in vielen Versammlungen öffentlich diskutiert wurde, gab es aber beim Entwurf des Strafgesetzbuches lediglich eine begrenzte Diskussion, an der nur ausgewählte Fachleute, Schöffen sowie Funktionäre aus den verschiedenen Bereichen teilnehmen konnten. Der Entwurf wurde nicht — wie sonst — in der Presse und in einer allgemein zugänglichen Broschüre publiziert, sondern er wurde nur in 35 000 Exemplaren an einen ausgewählten Kreis zum persönlichen Dienstgebrauch verteilt. Im „Neuen Deutschland" wurde am 4. Februar 1967 lediglich die Präambel des Strafgesetzbuches veröffentlicht.

Am 15. Dezember 1967 wurde der Entwurf des Strafgesetzbuches in der „Volkskammer" in erster Lesung beraten und am 12. Januar 1968 in zweiter und letzter Lesung mit geringfügigen Abänderungen verabschiedet. Zusammen mit dem aus 283 Paragraphen bestehenden neuen Strafgesetzbuch (StGB) wurden von der „Volkskammer" auch folgende vier andere, zum Komplex des Strafrechts gehörende Gesetze beschlossen: die Strafprozeßordnung (StPO), das Einführungsgesetz zum Strafgesetzbuch und zur Strafprozeßordnung, das Gesetz zur Bekämpfung von Ordnungswidrigkeiten (OWG) und das Gesetz über den Vollzug von Strafen mit Freiheitsentzug und über die Wiedereingliederung Strafentlassener in das gesellschaftliche Leben (SVWG). Alle diese Gesetze sollen am 1. Juli 1968 in Kraft treten.
Wenn auch die Verabschiedung und das Inkrafttreten des neuen Strafgesetzbuches der DDR ein bedeutendes rechtsgeschichtliches Ereignis ist, wodurch z. B. die Kluft im Recht zwischen beiden Teilen Deutschlands erheblich vergrößert wird, so ist das neue Strafgesetzbuch in wesentlichen Teilen nicht als direkt neu zu bezeichnen. Bereits nach 1945 wurden in Mitteldeutschland nämlich zahlreiche Gesetze und Verordnungen verabschiedet sowie Grundsatzentscheidungen des Obersten Gerichts gefällt, die das alte Strafgesetzbuch schon in einem den Kommunisten genehmen Sinne aushöhlten und modifizierten. Von besonderer Bedeutung waren diesbezüglich die Strafprozeßordnung vom 2. Oktober 1952, das Strafrechtsergänzungsgesetz vom 11. Dezember 1957 sowie der Rechtspflegeerlaß des Staatsrates vom 4. April 1963. In diesen Gesetzen wurden wesentliche Normen des sozialistischen Strafrechts verankert und die Position des Angeklagten und Verurteilten verschlechtert.

Verschärfung des politischen Strafrechts

Weniger in seinem rechtlichen Gehalt, sondern viel mehr als politischer Willensakt geht die Bedeutung des neuen Strafgesetzes weit über die formale Subsumierung bisher schon angewandter Grundsätze hinaus, weil diese Grundsätze sozialistischen Strafrechts, bisher zum Teil nur stillschweigend praktiziert, erst in ihrer offenen Zusammenfassung ihre ganze zweckgerichtete politische Bedeutung offenbaren.
Man muß der SED-Führung und den kommunistischen Juristen bescheinigen, daß sie die politischen Zielsetzungen nicht verschleierten. Hilde Benjamin bezeichnete in der ersten Lesung der „Volkskammer" das neue Strafrecht als wichtiges Ereignis im „staatsrechtlichen Ausbau unserer Republik für die Periode der Gestaltung des entwickelten gesellschaftlichen Systems des Sozialismus". Am 16. Januar 1968 hieß es in einem Leitartikel des „Neuen Deutschland": „Daher ist es nur folgerichtig und absolut unerläßlich, daß unser neues Strafgesetzbuch die sozialistische Gesellschaftsordnung und den sozialistischen Staat zuverlässig schützt — mit aller Härte, die ihren Feinden gegenüber geboten ist. Der gleiche humanistische Geist, der jeden Gedanken an Rache oder Vergeltung aus unserem Strafrecht und unserem Strafvollzug verbannt, verpflichtet uns, Anschläge gegen die Souveränität der Deutschen Demokratischen Republik und gegen unsere sozialistische Gesellschaftsordnung zu den schwersten Verbrechen zu erklären und dementsprechend zu ahnden."
Was sind die charakteristischen Merkmale und Besonderheiten des neuen Strafgesetzbuches? Das neue Strafgesetz-

buch soll als Instrument der SED und der „Arbeiter-und-Bauern-Macht" dienen, um „imperialistische Einbruchsversuche aller Art" sowie alle inneren Anschläge auf die sozialistische Gesellschaftsordnung zu vereiteln. In Übereinstimmung mit dem harten politischen Kurs der SED in der Deutschlandfrage ist in allen politisch relevanten Bereichen des Strafrechts eine absolute Verschärfung festzustellen, die in der Einführung neuer bzw. in der Ausweitung bisheriger Straftatbestände sowie in einer Heraufsetzung des Strafmaßes ihren Ausdruck findet. Neben der Verschärfung der Strafrechtsnormen im politischen Bereich ist aber — offenbar unter dem Aspekt der erstrebten „politisch-moralischen Einheit des Volkes" und der Sicherung neuer Produktionserfolge — eine Tendenz zur Milderung in den anderen, vorwiegend zwischenmenschlichen Bereichen des Strafrechts zu erkennen. Der Tendenz zur Liberalisierung bzw. Humanisierung im Bereich der zwischenmenschlichen Straftatbestände steht die Tendenz zum forcierten Ausbau der Staatssicherungen sowohl gegenüber der eigenen Bevölkerung als auch allen „äußeren Feinden" gegenüber. Härte und Milde werden geschickt als politisches Instrumentarium benutzt.

Kernstück des „Besonderen Teils" sind die Staatsschutzbestimmungen. In diesem Zusammenhang wird unterschieden nach „Verbrechen gegen die Souveränität der Deutschen Demokratischen Republik, den Frieden, die Menschlichkeit und die Menschenrechte". Im einzelnen sind dort z. B. als politische Straftatbestände aufgeführt: „Planung und Durchführung von Aggressionskriegen", „Vorbereitung und Durchführung von Aggressionsakten", „Anwerbung für imperialistische Kriegsdienste", „Völkerrechtswidrige Verfolgung von Bürgern der Deutschen Demokratischen Republik", „Verbrechen gegen die Menschlichkeit", „Faschistische Propaganda, Völker- und Rassenhetze" sowie „Kriegsverbrechen".

Verbrechen gegen die Souveränität

Neu im Strafrecht der DDR ist der Komplex von Verbrechen gegen die Souveränität, der offenbar nicht zufällig an die erste Stelle gerückt ist.

Ebenfalls neu geschaffen wurde der Straftatbestand des „Landesverräterischen Treubruchs". Da auf Grund des „Gesetzes über die Staatsbürgerschaft der Deutschen Demokratischen Republik" (verabschiedet am 20. Februar 1967) alle Deutschen, die zum Zeitpunkt der Gründung der DDR (7. Oktober 1949) ihren Wohnsitz oder ihren ständigen Aufenthalt in Mitteldeutschland hatten, noch heute als Bürger der DDR gelten, selbst wenn sie durch persönliche Willensentscheidung die DDR verlassen haben, will man bei allen DDR-Flüchtlingen in der Bundesrepublik mittels dieses Paragraphen eine Bindung an die DDR aufrechterhalten. Wer mit Institutionen oder Personen zusammenarbeitet, die eine gegen die DDR gerichtete Tätigkeit ausüben, macht sich in der Wertung der SED strafbar, wobei Strafen von zwei Jahren Freiheitsentzug bis zur Todesstrafe angedroht sind.

Das ursprünglich als „Abwerbung" und danach als „Verleitung zum Verlassen der Republik" nur mit sechs Monaten Gefängnis geahndete Delikt kann heute als „staatsfeindlicher Menschenhandel" gewertet und mit einer Mindeststrafe von zwei Jahren Freiheitsentzug belegt werden. Die Verschärfung in der Terminologie und die Heraufsetzung des Strafmaßes kann nur als Indiz dafür gewertet werden, wie ernst heute noch die Abwerbegefahr eingeschätzt wird.

Der bisher übliche Begriff „Staatsverleumdung" wurde noch durch den bestimmteren „Staatsfeindliche Hetze" ergänzt. Jede nicht mit dem Regime übereinstimmende Aktivität kann unter diesem Aspekt mit Freiheitsstrafen zwischen einem und zehn Jahren bestraft werden. Auffällig ist auch hier die Ausweitung des Straftatbestandes. Wer „Schriften, Gegenstände oder Symbole, die die staatlichen, politischen, ökonomischen oder andere gesellschaftliche Verhältnisse diskriminieren, einführt, herstellt, verbreitet oder anbringt, wer Verbrechen gegen den Staat androht oder dazu auffordert, Widerstand gegen die sozialistische Staats- oder Gesellschaftsordnung zu leisten, wer Repräsentanten oder andere Bürger der DDR oder die Tätigkeit staatlicher oder gesellschaftlicher Organe und Einrichtungen diskriminiert oder den Faschismus oder Militarismus verherrlicht", macht sich der „staatsfeindlichen Hetze" schuldig.

In der Strafbemessung gilt „Hochverrat" als schwerstes Delikt. Bisher gab es diesen Begriff im mitteldeutschen Strafrecht in der Praxis noch nicht. Der seit Einführung des Strafrechtsänderungsgesetzes vom 11. Dezember 1957 angewandte Begriff des „Staatsverrates" wurde jetzt fallengelassen. Unzweifelhaft ist aber der Begriff des „Hochverrats" viel umfassender und leichter manipulierbar, zumal er auch auf die Gesellschaftsordnung ausgedehnt werden kann.

Sämtliche „Landesverratsdelikte" haben — wie in kommunistischen Staaten allgemein üblich — im neuen Strafgesetzbuch eine erhebliche Ausdehnung erfahren. Wer z. B. offiziell zugängliche Nachrichten in einer Weise sammelt und auswertet, daß daraus Schaden für die DDR entsteht, erfüllt den Tatbestand der „Sammlung von Nachrichten". Im einzelnen wird im neuen Strafgesetzbuch zwischen „Spionage", „Sammlung von Nachrichten", „Landesverräterischem Treubruch" und „Staatsfeindlichen Verbindungen" unterschieden. Bemerkenswert ist auch, daß noch das Delikt „Staatsfeindliche Gruppenbildung" eingeführt wurde, was ebenfalls mit einem Strafmaß zwischen zwei und zwölf Jahren Freiheitsentzug geahndet werden kann.

Die starke Betonung des Staatsschutzes im neuen Strafgesetzbuch ist nicht nur eine Widerspiegelung des derzeitig harten Kurses der SED in der Deutschlandpolitik, sondern dies wurde diktiert aus dem Bedürfnis des inneren Schutzes des Regimes. Während bei den Überlegungen für die große Strafrechtsreform in der Bundesrepublik der Trend zu einer Reduzierung der politischen Straftatbestände und zu einer Reduzierung des Strafmaßes erkennbar ist, kann man in der DDR die gegenteilige Entwicklungslinie feststellen. Je stärker eine gesellschaftliche Ordnung in sich selbst gefestigt ist, desto weniger bedarf sie nämlich des strafrechtlichen Schutzes.

Fixierte Elastizität

Bei aller betonten Härte und trotz der Ausweitung der politischen Straftatbestände ist dennoch eine gewisse fixierte Elastizität im neuen Strafgesetzbuch vorhanden. Der — jeweils von den „Empfehlungen" der Partei ausgefüllte — Ermessensspielraum bei der Festsetzung des Strafmaßes ist bei fast allen politischen Delikten beträchtlich. Obwohl zahlreiche Delikte mit hohen Strafen — bis zum Tode durch Erschießen — geahndet wer-

den können, gibt es Festlegungen, wonach bei tätiger Reue, Beihilfe bei der Aufklärung des Verbrechens etc. sogar Milderungen bis zu einem Erlaß der Strafe möglich sind. Diese Bestimmungen sollen offenbar dazu dienen, Einbrüche bei gegnerischen Kräften zu erzielen, Gegner zu reuiger Umkehr zu verleiten und bei Bedarf auch im politischen Bereich Milde zur Schau stellen zu können.

So bedeutsam auch das fixierte Strafrecht in Mitteldeutschland sein mag, entscheidend für die Anwendung der Paragraphen und die Höhe der Urteile sind die jeweiligen „Empfehlungen" der Partei an die Staatsanwälte und Richter. Obwohl im neuen Strafgesetzbuch die Rolle der SED bei der Urteilsfindung nicht erwähnt wird, ist weiterhin anzunehmen, daß in wichtigen politischen Prozessen sogar das Politbüro der SED den Genossen Staatsanwälten und Richtern „Empfehlungen" für die Beurteilung des Delikts geben wird.

Wenn man von den politischen Teilen des neuen Strafgesetzbuches absieht, so muß man einige Vorzüge anerkennen: übersichtliche Gliederung, Einführung einer einheitlichen Freiheitsstrafe (anstelle der bisherigen Differenzierung Gefängnis — Zuchthaus), bessere Hilfe bei der Wiedereingliederung Verurteilter in die Gesellschaft nach der Strafverbüßung, stärkere Anwendung von Geldstrafen anstelle von Freiheitsstrafen usw.

In den verschiedenen Bereichen einfacher, politisch irrelevanter Kriminalität, vor allem in den zwischenmenschlichen Beziehungen, sind sogar ausgeprägte Tendenzen zur Milderung vorhanden, die zum Teil auch mit Überlegungen bundesdeutscher Strafrechtsreformer übereinstimmen. So sind z. B. künftig der einfache Tatbestand nach Paragraph 175 Strafgesetzbuch und Sodomie, ebenso auch Gotteslästerung und Ehebruch nicht mehr strafbar. Verschiedene Eigentumsdelikte an Privateigentum und andere asoziale Delikte werden künftig milder bestraft. Für einfachen Diebstahl sind künftig statt bisher fünf nur noch zwei Jahre Freiheitsentzug als Höchststrafe zulässig. Auch das Strafmaß für fahrlässige Tötung wurde von fünf auf zwei Jahre herabgesetzt. Selbst bei Notzuchtdelikten und bei Mord wurde die Strafe reduziert. Bei Bigamie ist künftig nur eine Verurteilung auf Bewährung möglich. Hausfriedensbruch wurde zu einer Ordnungswidrigkeit herabgemindert, wodurch der Schutz der privaten Sphäre etwas eingeschränkt sein dürfte. Auch das Meineidsdelikt wird es künftig nicht mehr geben, da der Eid abgeschafft ist.

Im übrigen ist im neuen Strafgesetzbuch die gesellschaftliche Gerichtsbarkeit stark verankert. Zahlreiche kleine Delikte werden — wie schon bisher üblich — den Konfliktskommissionen zur Erledigung übergeben, wobei auch ein öffentlicher Tadel als neue, milde Strafe ausgesprochen werden kann. Die öffentlichen Verfahren vor den Konfliktskommissionen und die vielfach von diesen eingeleiteten „Erziehungsmaßnahmen" brauchen sich jedoch objektiv nicht als Milderung auszuwirken, weil zahlreichen Angeklagten die öffentlichen Verfahren vor den Konfliktskommissionen viel peinlicher und demütigender erscheinen als ein ordentliches Gerichtsverfahren. Im übrigen sind auch solche nachdrücklichen Erziehungsmaßnahmen, wie z. B. Bewährung am Arbeitsplatz, mit einem befristeten Verbot des Stellenwechsels eine empfindliche Einschränkung der persönlichen Freiheit.

Gegenüber den Kirchen ambivalent

Aus dem neuen Strafgesetzbuch kann man nicht den Schluß ziehen, daß es ein Anliegen der kommunistischen Strafrechtsreformer war, die Position der Kirchen zielstrebig zu schmälern. Zwar sind einige Schutzbestimmungen für die Kirche fortgefallen. Auch wird künftig kirchliches Eigentum nur den Schutz des einfachen Privateigentums, d. h. nicht den erhöhten Schutz des „sozialistischen" Eigentums, genießen. Doch gibt es weiterhin Sicherungen zur vollen Wahrung des Beichtgeheimnisses und des ungestörten Ablaufes des Gottesdienstes. Bedenkt man die bisher geübte Praxis der kommunistischen Rechtsprechung, kann man anhand des neuen Strafgesetzbuches nicht direkt von einer Verschlechterung der Position der Kirchen reden. Anderseits darf aber kein Zweifel darüber bestehen, daß die erhebliche Verschärfung des politischen Strafrechts bei Bedarf auch in extremer Weise gegen die Kirchen und ihre Anhänger willkürlich ausgelegt werden kann. Doch augenblicklich hat es den Anschein, daß die SED-Führung im Innern keine Zuspitzung des Verhältnisses zu den Kirchen wünscht, so daß sie diesbezüglich nicht an einer extensiven Auslegung der neuen Strafbestimmungen gegen die Kirchen interessiert ist.

Dokumentation

Atheistische Schulung in der Sowjetunion

Aus Anlaß der Fünfzigjahrfeier der Oktoberrevolution veröffentlichte die sowjetische Atheistenzeitschrift „Nauka i Religija" (September 1967) einen nicht gezeichneten Artikel „Atheistische Erziehung heute". Der für die innersowjetische Situationseinschätzung höchst aufschlußreiche Beitrag versucht eine Bilanz der „Erfolge" und „Mißerfolge" der am 2. Januar 1964 vom ZK der KPdSU bestätigten „Maßnahmen zur Intensivierung der atheistischen Erziehung der Bevölkerung" (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 523). Der Beitrag läßt nicht nur eine in den letzten Jahren immer deutlicher sichtbar gewordene differenziertere Einschätzung des religiösen Phänomens mit entsprechenden Folgerungen für die antireligiöse Propaganda (z. B. durch Auswertung von religionspsychologischen und religionssoziologischen Untersuchungen) erkennen. Er bestätigt in seiner Weise ebenso eindeutig den Fortbestand administrativer Repressalien gegen die Religionsgemeinschaften, auch wenn jene atheistischen Vorkämpfer getadelt werden, die die Gefühle der Gläubigen auf „grobe" Weise verletzten. Nicht weniger aufschlußreich dürfte das Eingeständnis sein, daß die bisherige atheistische Schulungs- und Erziehungsarbeit auf die existentiellen Grundfragen keine zureichende Antwort zu geben vermochte und daß gegenwärtig sogar bei den Funktionären für „gesellschaftspolitische" Aktivität ein Nachlassen des Interesses und der Bereitschaft zum

antireligiösen Kampf festzustellen sei. Da es wenige einer breiteren Öffentlichkeit bekannte sowjetische Dokumente gibt, die die genannten Aspekte so umfassend beleuchten, geben wir hier den Wortlaut des Beitrags in eigener Übersetzung wieder.

Im Jahr des fünfzigjährigen Jubiläums der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution blickt die Kommunistische Partei und das ganze sowjetische Volk zurück auf die grundlegenden revolutionären Umwälzungen auf allen Lebensgebieten und zieht Bilanz. In den Thesen des Zentralkomitees der KPdSU „50 Jahre Große Sozialistische Oktoberrevolution" wird überzeugend aufgezeigt, wie groß diese Umwälzungen sind.

Eine der größten unserer Errungenschaften ist die Erziehung schon einiger Generationen von Sowjetmenschen im Geiste der marxistisch-leninistischen Weltanschauung und der kommunistischen Moral. Ein neuer Mensch trat ein in die Welt: der Patriot, der Kollektivist, der Internationalist.

Mit Stolz betonen wir, daß im Laufe der gewaltigen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Umwälzungen, die sich in unserem Land in den letzten fünfzig Jahren vollzogen, einer der feinsten und zählebigsten Formen der Unterdrückung — der religiösen Unterdrückung — ein entscheidender Schlag versetzt wurde.

Alle Religionen, mit welchen versüßenden Phrasen sie das versklavende Wesen ihrer Ideologie auch immer beschönigen, verdammen die Werktätigen zu ewiger Knechtschaft. So ist es nur rechtens, daß die Völker unserer Heimat, die sich zur sozialistischen Revolution erhoben haben, die Ketten der Religion sprengen mußten und sie gesprengt haben.

Die Liquidierung der Ausbeutung sowie der sozialen Ungleichheit, der Kampf um die Beseitigung der Rechtlosigkeit der Frau in Gesellschaft und Familie, die Aufhebung des Analphabetismus und die darauffolgende weite Verbreitung der wissenschaftlichen Denkweise, der Anstieg der sozialistischen Kultur überhaupt und die Erziehungsarbeit der Partei bedingten einen Massenabfall der Werktätigen von Religion und Kirche. Die überwiegende Mehrheit der Sowjetmenschen befreite sich von den Fesseln des Betäubungsmittels der Religion, das ihren Willen und ihr Bewußtsein unterdrückte. Das materialistische, wissenschaftlich-atheistische Weltempfinden wurde in unserem Land vorherrschend.

Zugleich damit hat unsere Erfahrung gezeigt, daß der Prozeß der Überwindung der religiösen Vorurteile kompliziert und langwierig ist. Konkrete soziologische Untersuchungen in den letzten Jahren bestätigen, daß die Überwindung der religiösen Überbleibsel durch einige objektive Bedingungen gehemmt wird. Hand in Hand damit werden von zahlreichen religiösen Organisationen religiöse Ansichten verbreitet. In ihnen wenden Zehntausende von Seelsorgern und Predigern unter Ausnutzung ihrer jahrhundertealten Erfahrung die feinsten Methoden an, um nicht hinreichend gebildete, ideologisch wankelmütige Leute auf ihre Seite zu ziehen.

Ein „schwerwiegender Irrtum"

Manchmal wird behauptet, wenn und solange nur ein Teil der Sowjetmenschen an Gott glaubt und die meisten Gläubigen jetzt mit den Atheisten am Aufbau des Kommunismus mitarbeiten, bestehe auch keine Notwendigkeit einer antireligiösen Arbeit. Dies ist ein schwerwiegender Irrtum. Das Programm der KPdSU proklamierte bekanntlich: „Alles im Namen des Menschen, alles für das Wohl des Menschen!" Der Kommunismus stellt sich das Ziel der Erziehung des neuen Menschen, der geistigen Reichtum, moralische Reinheit und physische Vollkommenheit in sich vereinigt. Die Erhabenheit und Güte dieser Prinzipien sind unbestritten. Die Religion jedoch erniedrigt den Menschen, verachtet seinen geistigen Reichtum und seine physische Schönheit, stellt als entscheidende Kriterien für die Existenz und Tätigkeit des Menschen sekundäre, übernatürliche Werte auf und wird so zum Hindernis für die sittliche Vervollkommnung der Menschen in ihrer konkreten Wirklichkeit. Je mehr der Mensch in Gott hineinlegt, so schrieb Karl Marx, desto weniger bleibt er in sich selbst (K. Marx und F. Engels, Aus den Frühschriften [russisch], Moskau 1956, S. 561). Das religiös-asketische Ideal des Menschen steht daher in scharfem Gegensatz zu den Prinzipien der kommunistischen Ethik und stört die Heranbildung der kommunistischen Persönlichkeit.

Die eigenmächtige Nichtbeteiligung der Gläubigen an bestimmten Gebieten unserer Wirklichkeit wirkt sich fast immer negativ nicht nur auf ihr Bewußtsein, sondern auch auf ihre ganze Lebensweise, ihre Sitten und Gebräuche aus und stört ihre Beziehung zur Umwelt. Da sie sich nur auf Gott und nicht auf die Menschen verlassen, verlieren sie die Sympathie zu den Menschen, vor allem zu den Ungläubigen, ihr Gefühl für Solidarität und Kollektivismus, die Bereitschaft zur gegenseitigen Hilfe. Leider bildet der religiöse Fanatismus auch heute noch manchmal das treibende Motiv für Handlungen, die mit den Gesetzen und Normen der Moral unvereinbar sind, und erzeugt antipatriotische und antistaatsbürgerliche Neigungen. In einer Reihe von Fällen gerät die religiöse Pflicht in Widerspruch zur gesellschaftlichen und zur einfach menschlichen Pflicht. Durch die Verbreitung falscher, unwissenschaftlicher Ansichten über die Welt und die Bestimmung des Menschen macht die Religion die Menschen zu Sklaven Gottes und hindert sie daran, echte Schöpfer eines glücklichen Lebens auf Erden zu werden.

Es ist daher klar, daß die atheistische Erziehung aller Schichten und Gruppen der Bevölkerung, vor allem der Kinder und Jugend, einen wichtigen Sektor der ideologischen Arbeit der Partei, der Regierung sowie der gesellschaftlichen Organisationen darstellt. Die auf dem XXIII. Kongreß der KPdSU formulierten Aufgaben der ideologischen Arbeit stellen hohe Anforderungen auch an die Atheisten. Der Kampf gegen die religiösen Überbleibsel ist eine unerläßliche Vorbedingung für die allseitige Entfaltung des sowjetischen Menschen.

Wissenschaftlichere und psychologischere Methoden

Um die sittlichen, echt humanistischen Aufgaben der atheistischen Erziehung erfolgreich zu bewältigen, braucht es eine weitgespannte langfristige Perspektive. Eine solche Perspektive wurde umrissen in den am 2. Januar 1964 vom Zentralkomitee der KPdSU bestätigten „Maßnahmen zur Intensivierung der atheistischen Erziehung der Bevölkerung".

In den vergangenen dreieinhalb Jahren wurde zur Verwirklichung dieser Maßnahmen viel getan. Die atheistische Arbeit wird durchdachter, zielstrebiger, mit größerem Erfolg geführt. In Ausführung der Weisungen des ZK

der KPdSU haben die Parteiorganisationen und ideologischen Institutionen in den Republiken, Kreisen und Gebieten Maßnahmen zur Verbesserung der atheistischen Arbeit ausgearbeitet, die sie nun verwirklichen. Verbessert wurde die Koordinierung und Ausrichtung der atheistischen Tätigkeit der gewerkschaftlichen Organisationen, der Jugendverbände und anderer gesellschaftlicher und ideologischer Institutionen. Zur Lenkung der atheistischen Arbeit wurden spezielle Sektionen oder Räte gegründet. In einem großen Teil der unteren Parteiorganisationen wurden Kommunisten freigestellt, die für die atheistische Erziehung verantwortlich sind; um sie bilden sich Gruppen aktiver und enthusiastischer Teilnehmer am gesellschaftlichen Leben.

Die atheistische Erziehung wird wissenschaftlicher, organisierter und frei von einem gewissen Voluntarismus geleitet. Diesem Zweck dienen konkrete soziologische Untersuchungen zur Klärung der religiösen Situation in einem bestimmten Kreis oder in einer bestimmten Stadt. In der Ukraine, in Weißrußland, in der Moldauischen SSR, in Kasachstan, in der Rostower autonomen Republik, im Woronesher, Gorkier, Oreler und Mordower Gebiet sowie in einigen anderen Republiken, Kreisen und Gebieten führten derartige Untersuchungen zu genaueren Angaben über den Grad und die Gründe der Religiosität der Bevölkerung, über den Charakter des religiösen Bewußtseins und von daher zu einer Beurteilung der Wirksamkeit verschiedener Formen der atheistischen Propaganda.

Eng damit zusammen hängt die Sorge um die Auswahl und Heranbildung von Kadern atheistischer Propagandisten. Die atheistische Arbeit an den Massen und an den Einzelnen leisten nun im Lande Zehntausende von Leuten, die Initiative entwickeln und ihre Arbeit verstehen und lieben. Verbessert wurde auch die Vorbereitung von Propagandisten des Atheismus. In einigen Orten werden alle in einem bestimmten Gebiet vorhandenen Organisationen politischer Bildung mit Erfolg zur Heranbildung von Kadern benutzt. In Moskau, im Woronesher und in anderen Gebieten wird der Unterricht mit praktischer Tätigkeit verbunden. Im Wolgograder Gebiet, in Gorki und anderen Orten ist der atheistische Unterricht der ideologischen Arbeiter angelaufen. Ständig werden die Formen der Massenarbeit der atheistischen Propaganda vervollkommnet: der Vorlesungen, der thematischen Abende, der Abende „Frage und Antwort", der Filmvorführungen und dergleichen mehr. In vielen Republiken und Gebieten wird die weitgespannte atheistische Erziehung der Werktätigen von der Zeitschriftenpresse, vom Radio, Fernsehen, von Museen, Klubeinrichtungen, Bibliotheken, Planetarien und anderen kulturellen Bildungsorganisationen durchgeführt. Immer größere Ausmaße nimmt die Einzelarbeit an den Gläubigen an. Durch den Unterricht über die Grundlagen der Wissenschaft und durch verschiedene Formen der außerschulischen Arbeit hat man in der atheistischen Erziehung der Schüler eine gewisse Erfahrung gewonnen.

In den letzten Jahren haben sich immer stärker neue sowjetische Feiertage, Riten und Zeremonien eingebürgert: so wurde es zur Tradition, die Registrierung von Neugeborenen, die Aushändigung von Ausweisen, die Eheschließung und andere bedeutende Ereignisse im menschlichen Leben feierlich zu begehen. Dadurch werden die Grundlagen des religiösen Zeremoniells untergraben. So ist z. B. in Gorki die Häufigkeit des Trauungsritus in den letzten Jahren um das Dreifache zurückgegangen.

Etwas hat sich auch die wissenschaftliche Arbeit gebessert. Allmählich werden die theoretische Engstirnigkeit in den Untersuchungen über Atheismus und Religion, das Ausweichen in die Vergangenheit, der akademische Charakter der Religionskritik und die rein sekundäre Thematik bei der Ausarbeitung positiver Probleme überwunden.

Die Gründung eines Instituts für wissenschaftlichen Atheismus im Rahmen der Akademie für Gesellschaftswissenschaft beim ZK der KPdSU führte zur Koordinierung der wissenschaftlichen Ausarbeiterung aktueller theoretischer, geschichtlicher und praktischer Probleme des Atheismus auf der Ebene des ganzen Landes. Die Institute für Gesellschaftswissenschaften der Akademie der UdSSR und der wissenschaftlichen Akademien der Unionsrepubliken sowie die Lehrstühle der Hochschulen verstärkten ihre wissenschaftliche Forschungsarbeit auf diesem Gebiet.

Mangel an Interesse, an Methodik, an Kenntnissen

Dennoch verwirklichen einige gesellschaftliche Organisationen, ideologische Institutionen und Behörden die „Maßnahmen zur Intensivierung der atheistischen Erziehung der Bevölkerung" ungenügend. Noch viele Jugend- und Gewerkschaftsverbände schenken dieser wichtigen Angelegenheit zuwenig Aufmerksamkeit. Wesentlich wirkungsvoller müßten sich auch die Organisationen der Gesellschaft „Znanie" (Wissen) an der atheistischen Arbeit beteiligen. Nicht aktiv genug und nicht immer mit dem nötigen Niveau führen einige zentrale und Gebietszeitungen ihre atheistische Propaganda.

Bei weitem unzureichend wird die planmäßige atheistische Erziehung der Kinder und Jugendlichen in den Mittelschulen durchgeführt. Noch bis heute gibt es keine durchdachte Methodik einer solchen Erziehung. Die wissenschaftliche Forschungsarbeit auf diesem Gebiet ist schwach. Die Lehrer in den Schulen, die Erzieher in den Internaten, die Pionier-Führer erhalten in den meisten Fällen keine spezielle Vorbereitung und sind daher oft unfähig, dem Einfluß der Gläubigen auf die Kinder in der Familie entgegenzuwirken.

Auch Ärzte, Ingenieure, Agronomen, die ständig mit Menschen zu tun haben und täglich mit den Gläubigen zusammenstoßen, sind für ihre atheistische Erziehungsarbeit an der Bevölkerung ungenügend vorbereitet. Schlecht informiert sind in den Fragen der Religion und des Atheismus die Künstler, Journalisten und Juristen. Gerade daher rühren z. B. die ziemlich häufigen Mißerfolge antireligiöser Publikationen in den Zeitungen sowie die Fehlschläge bei Anwendung administrativer Maßnahmen gegen die Verletzung der sowjetischen Religions- und Kirchengesetze.

Die Kenntnis und strikte Beobachtung der Leninschen Prinzipien der Gewissensfreiheit, der sowjetischen demokratischen Gesetzgebung über den religiösen Kult ist Pflicht jeden Arbeiters eines staatlichen Instituts.

Eine der weitverbreiteten Formen atheistischer Propaganda ist die antireligiöse Vorlesung. Hunderttausende solcher Vorlesungen werden jährlich vor verschiedenem Publikum gehalten. In vielen Fällen jedoch wird das Ziel leider nicht erreicht, gelingt es nicht, bei den Gläubigen „anzukommen". Die Lektoren-Atheisten sprechen nicht selten über die Religion nur ganz allgemein, abstrakt, ohne jeden Zusammenhang mit dem Leben der Ortsgemeinden und ohne daß sie die Interessen der ortsansäs-

sigen Gläubigen zu verstehen suchen. Selbstverständlich bleiben die Leute auf diese Weise gleichgültig. Auch die Thematik der Vorlesungen muß kritisiert werden. Die überwiegende Mehrheit der Vorlesungen trägt einen rein aufklärenden Charakter; man erläutert die naturwissenschaftlichen Kenntnisse vom Kosmos, vom Leben, von den Funktionen des Gehirns usw. auf populäre Weise, doch man zieht daraus keine atheistischen Folgerungen. Viele Lektoren — Physiker, Astronomen, Biologen, Psychologen, Ärzte — beherrschen ihre Materie gut und verstehen sie verständlich darzubieten, gleichzeitig jedoch verfügen sie weder über Grundkenntnisse in der religiösen Ideologie noch sind sie mit der typischen Religiosität der Bevölkerung eines Gebietes vertraut. Ohne dies aber bleibt die Religionskritik zu allgemein, abstrakt und daher in den Augen der Gläubigen nicht überzeugend genug.

Die Predigt behandelt heute weitgehend Fragen der Sittlichkeit. Priester und Sektenprediger wenden sich an die Gläubigen und suchen sie in den Prinzipien des geistlich-sittlichen Lebens zu unterweisen. Diese Versuche finden bei einem Teil der Bevölkerung ein lebhaftes Echo. Natürlich muß der Atheist seine Bemühungen zunächst und vor allem auf die Propaganda der kommunistischen Moral richten. Leider werden gerade die ethischen und im weiteren Sinne anthropologischen Fragen in der Thematik der atheistischen Vorlesungen immer noch zu wenig behandelt.

Fehlende Antwort auf die existentiellen Grundfragen

Der wissenschaftliche Atheismus sollte nicht nur die Kritik der religiösen Ideologie umfassen, sondern auch die positive Propaganda des marxistisch-leninistischen Verständnisses der Lebensprobleme der Menschen. Die Religion antwortet, wenn auch primitiv und falsch, auf viele Fragen: nach dem Sinn des Lebens und der Bestimmung des Menschen, nach Gut und Böse, nach Pflicht und Gewissen, nach der Nächstenliebe, nach Leid und Trost, nach der Gestaltung des Familienlebens und dergleichen. Die Atheisten müssen die religiöse Unterweisung als falsch zurückweisen und sind verpflichtet, auf die existentiellen Fragen des Lebens des Sowjetmenschen ihre Antworten zu geben.

Die erfolgreiche Bewältigung der akuten Aufgaben der atheistischen Erziehung hängt in vieler Hinsicht vom Grad der Lenkung der Arbeit auf diesem Gebiet ab. Leider ist diese Lenkung oft noch wissenschaftlich schwach begründet, berücksichtigt nicht die realen Gegebenheiten, ist nicht immer genügend tiefschürfend und alltagsbezogen. Längst nicht überall gibt es Verantwortliche für die atheistische Arbeit, und dort, wo solche Leute freigestellt sind, zeigen sie sich manchmal wenig zuständig für die Fragen der Religion und des Atheismus. Noch weitgehend unzureichend ist die Vorbereitung atheistischer Kader, obwohl eine große Notwendigkeit danach besteht.

Die gegenwärtige Phase der atheistischen Erziehung fordert, daß man an die Aufgaben der Überwindung der Religion wissenschaftlich-methodisch herangeht. Eine falsche Auffassung von den Gründen und vom Wesen der Religiosität, von den Methoden und Wegen, auf denen sie ausstirbt, fügt der Sache großen Schaden zu. Gerade von dieser Grundlage aus zeigen sich in der Praxis der atheistischen Arbeit Extreme.

„Der Schaden subjektivistischer Methoden"

Eines dieser Extreme ist die Auffassung vom gesetzmäßigen, automatischen Wirken objektiver Faktoren, welche die religiösen Ansichten verdrängen, und die sich daraus ergebende versöhnliche Einstellung zur Religion. Nur damit läßt sich erklären, daß immer noch und gar nicht selten Vertreter der Intelligenz, darunter Kommunisten, nicht nur auf die atheistische Arbeit verzichten, sondern sogar selbst ihre Kinder taufen, im Haus Ikonen aufstellen und die religiösen Feiertage betonen. Diese Auffassung, daß die religiösen Überbleibsel spontan, ohne Zutun, überwunden würden, wird durch eine unkritische Einstellung zur Geschichte von Religion und Kirche sowie durch die Übertreibung ihrer positiven Rolle in einzelnen Entwicklungsstadien der Nation noch gefördert. Manchmal sucht man den Verzicht auf eine Entlarvung der reaktionären Rolle der Religion mit Propagandaaufgaben für alte Architektur- und Kunstdenkmäler zu begründen, die in der Vergangenheit dem religiösen Kult dienten. Indessen hat die Auffassung vom selbsttätigen Absterben der Religion mit der marxistisch-leninistischen Lehre von der Notwendigkeit des ideologischen Kampfes gegen das religiöse Dunkelmännertum in jedweder Gestalt nichts gemeinsam.

Ein weiteres Extrem ist das subjektivistische Bemühen, die religiösen Überbleibsel „mit einem Schlag" zu überwinden, das unbegründete Schließen von Gebetsräumen, die Beschneidung der Rechte der Gläubigen. Die ideologische Unversöhnlichkeit und der aggressive Charakter des wissenschaftlichen Atheismus ersetzen einige Propagandisten durch ein schreierisches Wesen, durch verletzende Ausdrücke und Grobheiten. Eine derartige Unversöhnlichkeit gegenüber der Religion schlägt in eine Intoleranz gegenüber den Gläubigen um, in eine Verletzung der Prinzipien der Gewissensfreiheit, und führt in Wirklichkeit nur zu ihrer Absonderung, zur Verhärtung ihrer Religiosität. Unfraglich fügt eine solche Einstellung der ideologisch-theoretischen Seite der atheistischen Propaganda Schaden zu.

Doch der Schaden subjektivistischer Methoden beschränkt sich nicht nur darauf: ihre Verfechter kämpfen lediglich mit Worten, in Wirklichkeit weichen sie einem intensiven, konsequenten, wissenschaftlich begründeten echten Angriffskampf gegen die religiöse Ideologie aus. Mit welch guten Absichten diese Methoden auch immer begründet werden, sie sind das Ergebnis einer verkehrten, idealistischen Auffassung von den Ursachen für die Existenz religiöser Überbleibsel in der sowjetischen Gesellschaft sowie von den Methoden ihrer Überwindung.

Anstatt den Gläubigen bei der Überwindung ihrer falschen Illusionen zu helfen, verstärken diese extremen Haltungen den religiösen Fanatismus, stellen sie Gläubige und Ungläubige in Gegensatz zueinander und fördern, willentlich oder nicht, eine verkehrte Vorstellung von der atheistischen Arbeit in unserem Lande und geben den imperialistischen Propagandisten Anlaß zu Spekulationen über die religiöse Situation in der UdSSR.

Berücksichtigung Leninscher Prinzipien

Im Lichte des Vorausgehenden besteht die zwingende Notwendigkeit einer sachlichen wissenschaftlichen Analyse der Ursachen für das Weiterbestehen der religiösen Überbleibsel in unserer Gesellschaft, für das Aufdecken aller

„Kanäle" eines Wiederauflebens religiöser Vorstellungen, für die Klärung der Tatsache, wie und warum bei einzelnen Persönlichkeiten oder Gruppen der Bevölkerung das Bedürfnis nach Religion entsteht, welche Lockerungen im Verhältnis von Einzelmensch und Gesellschaft eingetreten sind und an welchem Glied der Kette diese Lockerungen den „Effekt" der Hinwendung zum Glauben an Gott hervorrufen. Dies alles läßt sich aber ohne eine tiefgehende Analyse der sozialen und emotionell-psychologischen Aspekte des religiösen Komplexes nicht klären.
Unter den heutigen Verhältnissen ist es besonders wichtig, sich in die Leninsche Forderung: der Kampf mit der Religion muß wissenschaftlicher geführt werden (W. I. Lenin, Werke [russisch], Bd. 54, S. 440), hineinzufühlen. Die gesamte atheistische Arbeit auf der Grundlage der strikten Beobachtung der Leninschen Prinzipien aufbauen heißt die Gründe für das Weiterbestehen der Religion in der Sowjetgesellschaft materialistisch und unter Berücksichtigung der historischen, sozialen und emotionell-psychologischen Faktoren aufdecken; heißt die religiösen Überbleibsel im Verlauf und auf der Grundlage der Verwirklichung der wesentlichen Aufgaben des Aufbaus des Kommunismus überwinden; heißt weder einen Verzicht auf den ideologischen Kampf mit der Religion noch Versuche, die Religion auf administrativem Wege zu verbieten, zulassen; heißt weder „in das abstrakte, phrasenhafte, in der Tat hohle ‚Revoluzzertum' des Anarchisten verfallen noch in das Spießertum und den Opportunismus des Kleinbürgers oder des liberalen Intellektuellen, der sich nicht traut, gegen die Religion zu kämpfen, diese seine Aufgabe vergißt, sich mit dem Glauben an Gott abfindet" (W. I. Lenin, Über die Religion, Berlin 1958, S. 26).

Intensivierung des gesellschaftlichen Einflusses

Bei der atheistischen Erziehung muß berücksichtigt werden, daß bei der Befreiung des Bewußtseins der Menschen von religiösen Glaubensbekenntnissen ihre aktive Beteiligung am Aufbau der neuen Gesellschaft den entscheidenden Faktor darstellt. Gerade von daher muß die atheistische Arbeit mit der Einbeziehung der Gläubigen in die aktive Arbeit und die gesellschaftspolitische Tätigkeit verknüpft werden.
Zu Erfolg führt bei der Arbeit unter den Hausfrauen, Pensionären und Heimarbeitern und dergleichen die Ausweitung ihrer gesellschaftlichen Beziehungen, die Verstärkung des Einflusses auf diese Kategorie von Bürgern des sozialistischen Kollektivs, das feinfühlige und besorgte Umgehen mit den Menschen, insbesondere mit denen, welche ein schweres und unglückliches Geschick zu tragen haben, sowie die Bildung der atheistischen gesellschaftlichen Meinung. In diesem Zusammenhang verdient die Erfahrung, welche man im Gebiet Woronesh und in einigen anderen Gebieten mit der Gründung von Pensionärsklubs gemacht hat, besondere Aufmerksamkeit; desgleichen auch die speziellen Maßnahmen zur aktiveren Einbeziehung der Frauen, vor allem der Hausfrauen, ins gesellschaftliche Leben.
Die Hartnäckigkeit der religiösen Überbleibsel erklärt sich in vieler Hinsicht aus der ästhetischen Überformung des religiösen Erlebens und Fühlens in den Riten und Zeremonien. Diesen bedeutenden Umstand sollte man in der Praxis der atheistischen Arbeit durchgehend berücksichtigen und insbesondere neue, areligiöse Feiertage und Riten wirkungsvoller einführen, ihre Form vervollkommnen und ihre emotionell-ästhetische Wirkung verstärken.
Die atheistische Tätigkeit darf ihren Hauptzweck nicht aus dem Auge verlieren: nicht nur die religiösen Vorstellungen aus dem Bewußtsein der Gläubigen zu verdrängen, sondern ihre wissenschaftliche Weltanschauung zu formen. Wenn vor kurzem noch die Propaganda naturwissenschaftlicher Kenntnisse die Grundlage der atheistischen Arbeit bildete, so nimmt nun, gleichzeitig damit, die Propaganda gesellschaftswissenschaftlicher Kenntnisse sowie die soziale und sittlicher Problematik eine immer größere Bedeutung an.

Wiederaufleben der Religion

Unter den heutigen Verhältnissen besteht die grundlegende Aufgabe des Atheismus im Kampf um die Eindämmung des Wiederauflebens der Religion in den neuen Generationen der sozialistischen Gesellschaft. Ihre Bewältigung ist der grundlegende Weg zur völligen Überwindung der Religiosität in unserem Lande. Dies aber setzt in erster Linie eine bessere Erziehung der Kinder, der Halbwüchsigen und der Jugend in den Schulen und Betrieben voraus, eine besondere Aufmerksamkeit gegenüber der Erziehung der Kinder aus religiösen Familien, das Fernhalten jedweden religiösen Einflusses auf die heranwachsende Generation und die Schaffung objektiver und subjektiver Bedingungen für die Bildung einer logisch durchstrukturierten wissenschaftlichen Weltanschauung und standfester atheistischer Ansichten und Überzeugungen.
Eine bedeutende Aufgabe ist die weitere Intensivierung der Kritik der religiösen Ideologie. Dieser Kritik fehlt manchmal die Konkretheit, die Berücksichtigung der spezifischen Qualität der religiösen Richtungen. Die Kritik der religiösen Ideologie übersieht auch in einer Reihe von Fällen deren Modernisierung, was bei den gläubigen Massen gewisse Zweifel an der Richtigkeit und Objektivität der atheistischen Propaganda hervorruft.
Der Erfolg der atheistischen Erziehung hängt bekanntlich direkt von der Zusammensetzung und der Vorbereitung von Kadern von Organisatoren und atheistischen Propagandisten für den Atheismus ab. Hier fällt die entscheidende Funktion der Hochschule zu. In den letzten Jahren wurde an vielen höheren Lehranstalten des Landes das Studium der Grundlagen des wissenschaftlichen Atheismus eingeführt und den abgehenden Studenten ein notwendiges Minimum atheistischer Ausbildung vermittelt. Man möchte wünschen, daß das Ministerium für Hochschulbildung in der UdSSR dieser wichtigen Frage größere Aufmerksamkeit schenkt. Es ist daher zweckmäßig, die Vorbereitung von Propagandisten und Organisatoren des Atheismus an den atheistischen Fakultäten und Abteilungen der Abenduniversitäten des Marxismus-Leninismus zu organisieren und Atheistenschulen mit einem einjährigen Unterrichtskurs einzurichten.
Die atheistische Erziehung ist ein unverrückbarer integrierender Bestandteil der ideologischen Arbeit. Das Leben erfordert, daß diesem bedeutenden Sektor der kommunistischen Erziehung ständige Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Die Eucharistie im katholischen und ökumenischen Disput

Die Diskussion um die Eucharistie ist nicht erst von heute. Sie rückte bereits mit dem Fortschreiten der liturgischen Bewegung, spätestens nach dem Zweiten Weltkrieg, sowohl im katholischen wie im evangelischen Bereich stärker ins Zentrum theologischer Auseinandersetzung. Bereits diese Auseinandersetzung verlief auf einer doppelten Ebene: auf der Ebene der theologischen Systematik und auf der Ebene des ökumenischen Gesprächs. Dabei blieb die ökumenische Eucharistiedebatte, von Einzelstudien und Diskussionen abgesehen, zunächst stärker auf den innerevangelischen Raum, auf das Gespräch zwischen Lutheranern und Reformierten beschränkt. Die innerhalb der EKD zehn Jahre geführten Verhandlungen um die 1957 veröffentlichten Arnoldshainer Thesen und die zahlreiche kommentierende Literatur, die ihnen folgte, sind die deutlichste Illustration dafür. Sie trugen wie kaum ein anderes theologisches Dokument zur Verlebendigung der ökumenischen Diskussion um die Eucharistie bei und haben in anderen Ländern, so in Holland und Frankreich, Nachahmung gefunden. Sie haben, wie u. a. die vor zwei Jahren erschienene sehr gründliche, unter der Leitung von Prof. J. Witte (Rom) abgefaßte Dissertation von J. Gottschalk, Die Gegenwart Christi im Abendmahl. Eine Dogmatische Abhandlung über die 4. und 5. Arnoldshainer Abendmahlsthese von 1957 (Ludgerus-Verlag, Essen 1966) zeigt, trotz anfänglicher Nichtbeachtung nachhaltige Wirkung auf die innerkatholische Diskussion und auf das Gespräch zwischen Katholiken und Protestanten. Diese und parallele Vorgänge erweisen die Interdependenz zwischen dem Ringen um ein tieferes Verständnis der Eucharistie als Stiftung Jesu und Kernstück kirchlichen Selbstvollzugs und der Ökumenischen Bewegung. Es konnte nicht anders sein, als daß das „Sakrament der Einheit", an dem die kirchliche Spaltung am konkretesten und zugleich schmerzlichsten empfunden wurde, sehr bald zum ökumenischen Gesprächsthema par excellence wurde, zumal diese Gespräche, ohne bisher ans Ziel gekommen zu sein, von Anfang an das praktische ekklesiologische Problem der Interkommunion anstrebten (vgl. dazu die jeweiligen „Rapports" auf den Vollversammlungen von Faith and Order in Lund 1952 (Herder-Korrespondenz 11. Jhg., S. 345) und in Montreal 1963 (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 589), auf die auch in zahlreichen neueren Publikationen zum Thema Eucharistie verwiesen wird. (Zur Behandlung des Themas Eucharistie auf der letzten Tagung von Faith and Order in Bristol vgl. ds. Heft, S. 149.)

Diese Verquickung der Diskussion über die Eucharistie mit dem Fortgang des ökumenischen Gesprächs darf auch dann nicht übersehen werden, wenn in erster Linie das innerkatholische Bemühen um die Ausdeutung der Eucharistielehre im Vordergrund steht. Nicht zuletzt verhilft die Einbeziehung der ökumenischen Diskussion zur genaueren Unterscheidung zwischen Unverzichtbarem und Wandelbarem in der eigenen Lehrtradition. Aber abgesehen davon, wird das ökumenische Gespräch über die Eucharistie auch für die katholische Kirche immer drängender, da mit der Verstärkung der zwischenkirchlichen Annäherungen „von unten" die Frage der Interkommunion nicht nur mit den Orthodoxen, sondern auch gegenüber den evangelischen Kirchen gestellt wird. So stellt z. B. der holländische Jesuit W. Boelens („Concilium", April 1967, S. 320) die Frage, ob denn die Tatsache, daß die katholische Kirche die evangelischen Kirchengemeinschaften „in welcher Form auch immer" als Kirche anerkenne, „nicht nach einer gelegentlichen und unvollkommenen ‚begrenzten offenen Kommunion'" rufe. Und mit dieser Frage wird die Aufforderung verbunden, die „ökumenischen Konsequenzen sollten gerade auf katholischer Seite im sakramentalen Bereich durchdacht werden". Doch nehmen gleichzeitig auch die Stimmen zu, die von einer „verfrühten" Abendmahlsgemeinschaft zwischen einzelnen Gruppen oder Gemeinden warnen. In diesem Sinne äußerte sich erst jüngst P. J. Hamer, Untersekretär am römischen Einheitssekretariat auf einer interkonfessionellen Tagung in Berkeley (öpd, 8. 2. 68). Eine ähnliche Warnung vor einer Interkommunion „hier und jetzt", wie sie in letzter Zeit „von mehreren katholischen Theologen" besonders für ökumenische Zusammenkünfte vorgeschlagen worden sei, spricht der englische Theologe N. Lash in seinem soeben erschienenen Buch His presence in the World. A study of eucharistic worship and theology (Sheed and Ward, London 1968) aus. Vgl. auch die gemeinsame Stellungnahme von Bischof Hengsbach und Präses Beckmann ds. Heft, S. 149.

Der innerkatholische Diskussionsrahmen

Beschränken wir uns zunächst aber auf die Charakterisierung der innerkatholischen Diskussion, wie sie sich in den letzten Jahren zunächst in Holland, dann aber vielfältiger und wohl auch differenzierter in anderen Ländern abzeichnet. Um was geht es bei den Versuchen einer katholischen Neuinterpretation? In dem bekannten Hirtenschreiben der holländischen Bischöfe vom Mai 1965, in dem sie zur Eucharistiedebatte in den Niederlanden, wo sie nicht nur in Fachzeitschriften, sondern auch in der Tages- und Wochenpresse geführt wurde, Stellung nahmen, wird der mögliche Diskussionsrahmen umschrieben: „Wenn gegenwärtig in der Kirche über die Gegenwart des Herrn in den eucharistischen Gestalten diskutiert wird, betrifft diese Diskussion nicht die Frage, ob er wirklich gegenwärtig ist." In der Kirche könne eine solche Diskussion nur um die Frage gehen, wie man diesem Glaubensgeheimnis auf irgendeine Weise näherkommen könne (Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 519). Hält man sich bei der Darstellung der Diskussion an diesen Rahmen, so muß man von der Voraussetzung ausgehen, daß weder die Tatsache der Realpräsenz noch der Vollzug und das Wesen der Eucharistie unter anderen Gesichtspunkten fundamental in Frage gestellt werden. J. Betz formuliert die Zielrichtung der Diskussion positiv, wenn er feststellt: Die Theologie habe noch systematisch ein umfassendes und ausgewogenes Gesamtverständnis der Eucharistie zu erarbeiten, „das ihren Gehalt wahrt, ihre vielfältigen Wesensseiten begrifflich klärt und in das Gesamtgefüge richtig einordnet". Als intimste und intensivste Begegnung des erhöhten Christus mit dem pilgernden Christen könne sie „befriedigend nicht allein mit

sachhaft statischen, muß sie vielmehr auch mit personalen und dynamischen Kategorien unter Vermeidung eines bloßen Symbolismus und Funktionalismus beschrieben werden" (Art. Eucharistie, Sacramentum Mundi, Bd. 1, Herder, Freiburg 1967, Sp. 1226f.). Betz nennt den Kernpunkt, um den es in der ganzen Diskussion geht: die Überwindung eines rein statischen oder besser „dinghaften" Verständnisses der Eucharistie, insbesondere der Realpräsenz durch die Integrierung jener personalen Kategorien in die traditionelle kirchliche Eucharistielehre, die im Mittelpunkt gegenwärtiger Existenzerfahrung stehen und ohne die eine unserem heutigen Selbstverständnis gemäße Vermittlung der in der Eucharistie vollzogenen Glaubensinhalte nicht geleistet werden kann.
Da die Eucharistie die Mitte der Kirche bildet, wir uns aber gleichzeitig in einem tiefgreifenden ekklesiologischen Umdenkprozeß befinden und schließlich auch sakramententheologisch einiges ins Wanken geraten oder neu fragbar geworden ist (vgl. das Sonderheft „Concilium", Januar 1968, zur Sakramententheologie mit dem Vorwort von E. Schillebeeckx und B. Willems), wären auch alle jene Aspekte der Eucharistielehre miteinzubeziehen, die etwa mit dem kirchlichen Amt oder mit dem sakramentalen Grundverständnis und seiner Bezogenheit auf die Kirche zusammenhängen. Auch wäre zu berücksichtigen, was durch die nachkonziliare Liturgie an Fragen nicht nur an den eucharistischen Vollzug, sondern auch an die Lehrgrundlagen herangetragen wird. Zu denken wäre hier vor allem an die nicht minder bedeutsame Auseinandersetzung um die Funktion des Kultischen (vgl. Das Sakrale im Widerspruch, Ars Liturgica, Maria Laach 1967). Doch können alle diese Fragen und die darüber geführten Diskussionen, die oft in theologischen Fachpublikationen weniger faßbar sind als in mündlichen Debatten und persönlichen Glaubensgesprächen, nur am Rande registriert werden, während wir uns nicht zuletzt wegen der immensen Literatur, die hier aus Raumgründen nicht verarbeitet werden kann, auf die zwei Hauptpunkte beschränken, die sowohl in den Dokumenten des Lehramtes wie in den theologischen Publikationen (besonders in Deutschland) im Vordergrund stehen und die auch in verschiedenen ökumenischen oder interkonfessionellen Dokumenten, die in letzter Zeit erarbeitet wurden, sich am deutlichsten niederschlagen: die Kontroverse um die Lehre von der Transsubstantiation und die Frage nach dem Opfercharakter der Messe.

Lehramtliche Äußerungen zur Transsubstantiation

Zunächst zur Frage der *Transsubstantiation*. Der zur Diskussion stehende Kanon 2 (Sessio XIII) des Konzils von Trient lautet: „... wer jene wunderbare und einzigartige Wandlung der ganzen Brotsubstanz in den Leib und der Weinsubstanz in das Blut leugnet, wobei jedoch die Gestalten von Brot und Wein bleiben — diese Wandlung nennt die katholische Kirche sehr treffend Transsubstantiation —, der sei im Bann." Dieser Kanon drückt aus, was man gemeinhin, wenn auch etwas ungenau, als das „Dogma der Transsubstantiation" bezeichnet. In der Enzyklika *Mysterium fidei* vom 3. September 1965, mit der der Papst lehramtlich in die Eucharistiediskussion eingriff, wird nicht nur der Aussageinhalt dieses Kanons nachdrücklich bestätigt. Der Papst erklärt: Es sei nicht gestattet, „über das Geheimnis der Wesensverwandlung zu sprechen, ohne die wunderbare Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes ... und der ganzen Substanz des Weines ... zu erwähnen". Zur lehramtlichen Bekräftigung dieser Mahnung wird dann einige Passagen weiter der „merkwürdige Satz" (Schoonenberg) angefügt: „Denn diese und andere Formeln [gemeint ist der oben zitierte Kanon von Trient], deren sich die Kirche bedient, um die Dogmen des Glaubens vorzulegen, drücken Begriffsinhalte aus, die nicht an eine bestimmte Kulturform, nicht an eine bestimmte Phase wissenschaftlichen Fortschritts, noch an diese oder jene theologische Schule gebunden sind, sondern stellen dar, was der menschliche Geist über die Wirklichkeit in der universalen und notwendigen Erfahrung ausmacht und mit geeigneten und bestimmten Worten bezeichnet..."
Es liegt in der Konsequenz dieser Formulierung, wenn die Enzyklika die neueren von Holland her kommenden Deutungsversuche der Transsubstantiation als ergänzende Interpretationen, nicht aber als „ausschließliche" Erklärung gelten läßt (vgl. P. Schoonenberg, Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bedingt?, „Concilium", April 1967, S. 309).

Deutungen mit verschiedenen Akzenten

Im Sinne der Enzyklika versucht auch das Lehrschreiben der deutschen Bischöfe vom 22. September 1967 (Paulinus-Verlag, Trier) die Lehre von der Transsubstantiation „gegen Mißverständnisse abzugrenzen" (S. 25). Das Lehrschreiben legt aber den Akzent stärker auf den deutschen Ausdruck „Wesensverwandlung" und betont zugleich die „Ergänzungsfähigkeit" des Begriffs, die es möglich mache, zur Ausdeutung des „Heilsgeheimnisses" auch „andere Aspekte" (also nicht nur „Ausdrücke") heranzuziehen. Das Lehrschreiben macht sich die Bezeichnungen für die neue Zeichenhaftigkeit (Transsignifikation) und die neue Bestimmung (Transfinalisation), die Brot und Wein in der eucharistischen Wandlung erfahren, zu eigen, erklärt aber einschränkend, daß zwar die Ausdrücke, nicht aber das von ihnen Gemeinte neu sei. Sehr nachdrücklich betonen die Bischöfe die Realpräsenz als solche: Es sei völlig verfehlt, „unter dem Titel des besseren Verständnisses, jenes Ärgernis aus dem Glauben entfernen zu wollen, das nun einmal darin liegt, daß die eucharistische Speise wahrhaft Fleisch und Blut Christi... ist". Abschnitt 47 verweist sehr vorsichtig auf die Transsubstantiation als ontologischen Vorgang: Diese setze voraus, daß eine Wirklichkeit mehr enthält, als was die Alltagserfahrung oder die Naturwissenschaft erreichen können...
Eher deskriptiv, wenn auch „realistisch" ohne Verwendung des Begriffs der Transsubstantiation, aber auch ohne Zitierung der „ergänzenden" Termini der Transfinalisation oder Transelementation, verdeutlicht der „Holländische Katechismus" das Wesen der Realpräsenz und die Lehre von der Wesensverwandlung. Der Katechismus (Deutsche Studienausgabe, Herder, Freiburg 1967, S. 385) bringt den Vorgang auf die kürzeste und verständlichste Formel: Die Akzidentien bleiben, wie sie sind, die „Substanz", das Eigentliche, Wesentliche, das, was das Brot eigentlich zutiefst ist, bleibt nicht, sondern wird Christus selbst. Was das Wesen ist, wird aber vom Ziel her verdeutlicht: Das Wesentliche am Brote ist, daß es irdische Nahrung für den Menschen ist. Bei der Verwendung des Brotes in der Meßfeier wird es etwas ganz anderes: Jesu Leib. Leib aber, so wird nach hebräischem Ver-

ständnis interpretiert, bedeute nicht die „Sache", sondern die ganze Person. Hier ist also bei voller Wahrung des Sinnes der Wesensverwandlung die Integration der personalen Verstehenselemente, wie sie J. Betz fordert, voll geleistet. Zugleich wird das unveräußerliche Wesen des Vorgangs von temporären Ausdeutungen klar geschieden.
Würde man nun versuchen, zwischen den bisher zitierten Lehrdokumenten (von deren verschiedener lehramtlicher Qualifikation wir hier absehen können) zu den als Reaktion auf *Mysterium fidei* veröffentlichten Beiträgen und den die Diskussion vorantreibenden Veröffentlichungen eine Parallele ziehen, so könnte man in ihnen ungefähr denselben Interpretationsradius wiederfinden. Außer dem Sonderheft der Hauszeitschrift der Lateranuniversität „Divinitas", September 1966 (vgl. besonders die Beiträge von R. Masi, La conversione eucharistica nella teologia moderna. Transustanziazione e transignificazione, und A. Bertuletti, A proposito di uno studio recente sulla presenza reale e transsustanziazione, eine Polemik gegen die Studie von É. Pousset, L'Eucharistie: présence, réelle et transubstantiation, „Recherches de science religieuse", April/Juni 1966, S. 177—212) versuchen fast alle Publikationen die Mahnungen der Enzyklika in erster Linie paränetisch und nicht im Sinne einer restriktiven Lehraussage zu interpretieren und sind, soweit sie überhaupt wissenschaftlichen und nicht bloß pastoralen Charakter haben, bemüht, wenigstens in der Transsubstantiationslehre die Gefahr einer „physizistischen", verdinglichenden Mißdeutung abzuwehren.

Die Interpretation Ratzingers

Den wohl wichtigsten Beitrag steuerte dazu J. Ratzinger bei (Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, „Tübinger Theologische Quartalschrift", 2. Quartal 1967, S. 129—158). Der Beitrag, der als Gastvorlesung an der Universität Tübingen bereits im Juli 1964, also noch vor der Zuspitzung der Diskussion in Holland und dem Erscheinen von *Mysterium fidei*, verfaßt wurde, gibt nicht nur eine personalere Interpretation der Wesensverwandlung, wobei er an der ontologischen Qualität des Vorganges festhält, sondern versucht durch die Aufnahme und kritische Würdigung der „positiven" Elemente der Eucharistielehre Luthers und Calvins ökumenische Brücken zu schlagen. Ratzinger behält aber engeren Anschluß an die tridentinische Tradition als die meisten anderen Autoren. Auch sein Bemühen gilt der Reinigung der Wesensverwandlung von der verdinglichenden Tendenz der nachtridentinischen scholastischen Tradition. Die eucharistische Verwandlung beziehe sich *per definitionem* nicht auf das, was erscheint, sondern auf das, was nicht erscheinen *kann*. Physikalisch und chemisch gesehen, vollziehe sich an den Gaben schlechterdings nichts. Insofern bedeute die Lehre von der Transsubstantiation gar keinen Gegensatz zur lutherischen „Konsubstantiation", wenn letztere nichts anderes besage, als daß Brot und Wein als physikalische Größen unverändert weiterbestehen. Er lehnt das Modell der Konsubstantiation aus heutiger Sicht allerdings als „philosophisch und theologisch zu vordergründig" ab. Mehr als in ökumenischen Dokumenten wird übrigens in dem Beitrag von Ratzinger deutlich, daß sich im interkonfessionellen Gespräch über die Eucharistie nicht nur im katholischen, sondern auch im lutherischen und reformierten Verständnis der Einfluß spätscholastischer Philosophumena als Hemmschuh erweist (vgl. dazu vor allem die Ausführungen Ratzingers zu Calvins Theologie der Himmelfahrt, die seine „pneumatologische" Eucharistielehre entscheidend beeinflußt, und zu Luthers Lehre von der Substantialpräsenz, S. 133—145). Im Gegensatz zur Mehrheit der holländischen Theologen (vgl. die zusammenfassende Darstellung in Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 517 ff.) geht Ratzinger aber nicht den Weg einer Umdeutung der Transsubstantiation durch die Veränderung der Sinnbestimmung der eucharistischen Gestalten (Transfinalisation), sondern fragt, bei der thomistischen Terminologie verbleibend, nach dem „Eigentlichen" der Substanz. Demgemäß unterscheidet er eine „doppelte Substantialität" des geschöpflichen Seins: die allgemeine Substantialität des „Sein-in-Selbständigkeit" des Geschöpflichen und die Substantialität als Selbstsein der geistbegabten Person. Brot und Wein nehmen teil an der grundsätzlichen Substantialität des Geschaffenen. Transsubstantiation besagt von daher, daß sie ihre kreatürliche Selbständigkeit verlieren, „daß sie aufhören, in der dem Geschöpf zukommenden Weise einfach in sich selbst zu stehen und daß sie statt dessen zu *reinen* Zeichen seiner Anwesenheit unter uns werden..." Sie wurden dadurch in ihrem Wesen, in ihrem Sein *Zeichen*, wie sie vorher in ihrem Wesen *Dinge* waren. In den Folgerungen nähert sich Ratzinger von seinem umfassenderen Ansatz der Kreatürlichkeit her, also doch der stärker von der liturgischen Praxis diktierten Interpretation der Holländer.

Sind die Formulierungen von Trient verbindlich?

Während E. Schillebeeckx in seiner gründlichen Studie über das Trienter Eucharistieverständnis (deutsch: Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz, Patmos, Düsseldorf 1967) und, wenn auch von anderen Ansätzen her kommend, É. Pousset in seiner oben zitierten Studie im Ergebnis innerhalb der Deutung Ratzingers verbleiben, gehen P. Schoonenberg (Inwieweit ist die Lehre von der Transsubstantiation historisch bestimmt?, a. a. O.) und E. Gutwenger (Das Geheimnis der Gegenwart Christi in der Eucharistie, „Zeitschrift für Katholische Theologie", 1966, 2. Heft, S. 185 bis 197) die nachtridentinische Lehrtradition direkter an. Auf die Frage, inwieweit die Transsubstantiationslehre für das katholische Bekenntnis *bindend* sei, antwortet Schoonenberg, zunächst Schillebeeckx folgend, die Väter von Trient hätten sich offenbar die Lehre von der Transsubstantiation *nicht anders denken können* als mit den aristotelisch-thomistischen Begriffspaaren Substanz—Akzidens, Substanz—Species. Daran erkenne man, „daß die Glaubensformulierung eines Konzils, wie die jedermanns, niemals adäquat von einer zeitgebundenen theologischen Interpretation zu trennen ist" (a. a. O., S. 307). Für spätere Generationen sei dies aber durchaus möglich. Den Frageinhalt, mit dem er gleichzeitig auf die Warnungen von *Mysterium fidei* zu antworten sucht, verdeutlicht er durch die Gegenüberstellung von „nur akzidenteller Transsignifikation" und „substantieller Transsignifikation und Transfinalisation": Eine nur akzidentelle Transsignifikation sei durchaus unzureichend, um das Zustandekommen der Realpräsenz auszudrücken. Würden aber die Finalität und die Bedeutung selbst als „substantiell, als mit dem Wesen von Brot und Wein gegeben verstanden, dann seien Transfinalisation und Transsignifikation mit Transsubstantiation der Sache nach identisch".

Auch hier ist also noch das Bemühen am Werk, die Transsubstantiation als solche nicht anzutasten, sie aber durch gleichbedeutende Begriffe zu ersetzen.
Demgegenüber scheint E. Gutwenger wenigstens in der Aussageform einen Schritt weiterzugehen: Wenn ein Konzil aus einem ganz bestimmten philosophischen Weltbild heraus eine Glaubenswahrheit aussage, so liege es auf der Hand, „daß genau unterschieden werden muß zwischen dem, was ausgesagt werden soll, und der Art, wie es ausgesagt wird. Gutwenger unterscheidet (ebenfalls im Anschluß an Schillebeeckx) in der tridentinischen Lehre von der Realpräsenz drei Stadien der Glaubensaussage: zum ersten Stadium wird die Tatsache der Realpräsenz bzw. der Wesensverwandlung festgehalten. Das zweite Stadium, das im ersten implizit enthalten ist, sage differenzierter, das Brot werde in den Leib Christi verwandelt, obgleich die Art der Verwandlung verschwiegen werde. Im dritten Stadium der Aussage werde die Art der Verwandlung an Hand der für das scholastische Denken geltenden kosmologischen Vorstellungen interpretiert. Dieses dritte Stadium könne nun, so meint Gutwenger, nicht ebenso Glaubenssache sein wie das im ersten und zweiten Stadium formulierte: Da das lehrhafte Aussagevermögen der Väter von Trient an das aristotelische „Koordinatensystem" gebunden gewesen sei, diese aber nicht die Absicht haben konnten, den Aristotelismus zu definieren, sei die tridentinische Formulierung *zeitbedingt*. Diese Zeitbedingtheit werde noch verstärkt durch den Umstand, daß sie in *Antithese zu Luther* entstanden, der Angriff Luthers aber auf derselben scholastischen Ebene gelegen habe, wie die Antwort des Konzils, was diese wiederum als systemgebunden ausweise.

Ökumenische Thesen

Hat nun die innerkatholische Diskussion Auswirkungen auf das ökumenische Gespräch, oder wird sie von diesem selbst befruchtet? Läßt sich in der Frage der Realpräsenz und der Transsubstantiation ein Fortschritt im interkonfessionellen Gespräch verzeichnen? Wir können uns hier nur auf zwei Dokumente beziehen: auf das von „Lumière et Vie" (September/Oktober 1967, S. 59 bis 107) veröffentlichte sog. „Dossier d'Aix" einer Gruppe katholischer, reformierter und orthodoxer Geistlicher und Laien und auf das Ende 1967 fertiggestellte gemeinsame Dokument der von den nationalen Kirchenleitungen der Vereinigten Staaten für das lutherisch-katholische Kontaktgespräch beauftragten Theologengruppe mit dem Titel: The Eucharist. A Lutheran-Roman Catholic Statement. Das erste hat privaten, das zweite offiziösen Charakter. Das erste beschränkt sich, wohl auf Grund der konfessionellen Zusammensetzung, auf die kurze allgemeine Feststellung dessen, was alle Beteiligten „einmütig" bekennen: „die *reale*, lebendige und handelnde Präsenz Christi im Mysterium, im Sakrament oder im eucharistischen Geheimnis". Zum „Wie" der Gegenwart und ihres Zustandekommens wird nur gesagt: die Theologie versuche, die Verstehbarkeit des Mysteriums zu ergründen, ohne es jeweils auszuschöpfen. Diese Aussage wird noch ergänzt durch die „pneumatologische" Feststellung: Christus sei durch den Heiligen Geist gegenwärtig nach der Art und Weise, nach der er unter den Seinen sein wollte bis zu seiner Wiederkunft.
Konkreter und mit kontroverstheologischen Zusätzen versehen, äußert sich das lutherisch-katholische Dokument. Zunächst wird gesagt, worin beide Konfessionen übereinstimmen. Es wird bekannt, daß Christus „im Sakrament des Abendmahls als wahrer Gott und wahrer Mensch voll und ganz in seinem Fleisch und Blute gegenwärtig (ist) unter den Gestalten von Brot und Wein". Die *Bekenntnisschriften* beider Konfessionen bezeichneten die Gegenwart als „wirklich", „wahrhaft" und „substantiell". Die *Traditionen* beider Konfessionen sprechen auch von „sakramental", „übernatürlich" und „geistlich". Diese Ausdrücke hätten in den beiden Traditionen verschiedene Bedeutung, aber gemeinsam sei ihnen die Ablehnung einer räumlichen oder dinglichen (natural) Gegenwart, ebenso die Ablehnung eines bloß „kommemorativen" oder „figurativen" Verständnisses des Sakraments. Beide sprechen von dem Begriff des „Zeichens", der „früher einmal suspekt" war, als „positive term". Beide bekräftigen, daß die Gegenwart Christi nicht zustande kommt „durch den Glauben der Gläubigen oder durch irgendeine menschliche Kraft, sondern durch die Kraft des Heiligen Geistes im Wort". Bei der Aufzählung der Divergenzen wird auch der Begriff der Transsubstantiation erklärt: Nach lutherischem Verständnis beinhalte dieser bei den Katholiken: eine „emphatische" Bekräftigung der Präsenz Christi im Sakrament (soweit herrsche Einverständnis); die Aussage, daß Gott in der Eucharistie handelt, indem er eine Verwandlung der Elemente bewirkt (auch hier stimme man bei Verwendung verschiedener Terminologien in der Sache überein); eine „definitive" Festlegung des begrifflichen Rahmens, in dem die Wandlung der Elemente ausgedrückt werde. (Nur) dieser Punkt sei für die Lutheraner unhaltbar. Die lutherischen Theologen, so wird eingeräumt, könnten aber an Hand zeitgenössischer Darstellungen des „Dogmas der Transsubstantiation" erkennen, daß es den katholischen Autoren vor allem darauf ankomme, die Tatsache von Christi Gegenwart und das Faktum der Verwandlung zu betonen. Die mit der Transsubstantiation verbundene Begrifflichkeit sei allerdings irreführend und sollte deshalb lieber vermieden werden.
Die hier referierten Dokumente beweisen bei aller Vorläufigkeit ihrer Argumentation: 1., daß man auf dem Wege über die partikulären Traditionen wieder deutlicher nicht nur zu einer gemeinsamen Sprache, sondern auch zum Kern der Frage findet; 2. daß, während der Disput zwischen den Kirchen der Reformation weitergeht (vgl. auch ds. Heft, S. 117), das Gespräch über die Eucharistie auch zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation, sei es „bilateral", sei es über den Weltrat in Genf, voll begonnen hat; 3., daß im Gespräch mit den verschiedenen Kirchenbünden und kirchlichen Gemeinschaften eher eine stufenweise Klärung zu erwarten ist. Vgl. dazu auch die Erklärung der anglikanisch-katholischen Kommission in den USA (vgl. „America", 2. 7. 67; franz. Text, „Lumière et Vie", a. a. O., S. 118).

Der Streit um den Opfercharakter

Neben der Realpräsenz und der Lehre von der Transsubstantiation liegt das Hauptgewicht der gegenwärtigen Auseinandersetzung auf dem *Opfercharakter* der Messe. Ökumenisch scheint hierin die eigentliche Diskussionsspitze zu liegen, die gegenwärtig dadurch entschärft wird, daß sich innerkatholisch eine deutliche Akzentverschiebung vom Opfer- zum Mahlcharakter vollzieht. Folgt

man manchen evangelischen Autoren, entsteht jedoch der Eindruck, als befinde man sich noch in einer fast ausweglosen Gesprächssituation. Sehr deutlich wird diese „Stimmung" in dem sehr gründlichen Beitrag von A.-E. Buchrucker: „Die Repräsentation des Opfers Christi im Abendmahl in der gegenwärtigen katholischen Theologie" („Kerygma und Dogma", 4. Quartal 1967, S. 273—296), in dem trotz sorgfältigster Registrierung katholischer Autoren (neueste Veröffentlichungen kommen etwas zu kurz) mit dem bisher recht gängigen Fazit geschlossen wird: „Der Unterschied zwischen Luther und Rom besteht nicht in der Realpräsenz des Opfers Christi, sondern daß die römisch-katholische Theologie dieses Sühnopfer von Golgotha mit seinen Wirkungen und Früchten in unsere Verfügbarkeit stellt ..." Spiegelt diese Feststellung den aktuellen Entwicklungsstand? Es sei zunächst wiederum auf die lehramtlichen Äußerungen der letzten Jahre verwiesen. Im Gegensatz zur Transsubstantiation behandelt *Mysterium fidei* den Opfercharakter der Messe auffallend zurückhaltend. Die Enzyklika beschränkt sich ohne besondere Einschärfungen auf die Wiedergabe der traditionellen Lehre und Frömmigkeitspraxis: Repräsentation des Kreuzesopfers in unblutiger Wiederholung; der Bezug Christus—Kirche: „... daß nämlich die Kirche, die mit Christus zusammen das Amt des Priesters und Opfers ausübt, das ganze Meßopfer darbringt und in ihm auch ganz dargebracht wird"; der propitiatorische Charakter, der mit einer gewissen Ausführlichkeit, aber mehr paränetisch behandelt wird.

Christozentrische Grundhaltung

Auch im Lehrschreiben der deutschen Bischöfe wird der Opfercharakter der Messe nur kurz gestreift. Die Ausdrucksweise ist hier nuancierter, im Gebrauch traditioneller Begrifflichkeit zurückhaltender: „Kreuzesopfer und Verherrlichung des Herrn werden dargestellt und gegenwärtig. Das Abendmahlshandeln Christi ist also vom Kreuzestod nicht ablösbar; es enthält diesen und stellt ihn sakramental dar. Darum hat die heilige Messe auch Opfercharakter ..." Der Schwerpunkt liegt also auf der sakramentalen Repräsentation. Über den propitiatorischen Charakter des Opfers sagt das Schreiben nichts aus, betont aber sehr nachdrücklich „die Bundestreue des Gottesvolkes und darum ... die vorbehaltlose Hingabe der Gläubigen als christliche Grundhaltung überhaupt" (Abschnitt 41). Noch deutlicher ausgeprägt ist dieser christozentrische und zugleich existentiale Zug in den Äußerungen des holländischen Katechismus. Auch hier fällt die Beschränkung auf die reale Repräsentation des Kreuzesopfers unter dem Zeichen des Bundes und die Forderung nach einer *Opferhaltung* auf, „die sich von der vorchristlichen radikal unterscheidet". Zum Verhältnis von Opfer und Mahl heißt es: „Mahl und Opfer, das sind nicht zwei verschiedene Dinge. Das Opfer ist das Mahl, das heißt, wir empfangen es, indem wir nehmen und essen. Was wir anbieten, wird uns angeboten" (S. 382). Vergleicht man damit die zum Thema gehörenden theologischen Publikationen der letzten Zeit, so spiegelt sich auch hier die Skalenbreite der lehramtlichen Äußerungen, die jedenfalls ein Zweifaches zeigen: 1. das Bemühen, im Blick auf die Gesamttradition das Wesentliche sichtbar zu machen, 2. die relative Reichhaltigkeit der katholischen Eucharistielehre, die selbst in den Kernfragen mehr Ausdeutungen zuläßt, als von manchen evangelischen und selbst katholischen Theologen angenommen wird. Diese Breite erscheint auch in den theologischen Darstellungen, die von der einfachen dogmatischen Erläuterung der überlieferten Lehraspekte bis zu einer entschiedenen Neuartikulierung dessen, was mit der Messe als Opfer gemeint ist, von den biblischen Quellen her reichen. W. Hartmann (Oblatio munda, Herold, Wien 1967), der für sich beansprucht, „durch klare Herausstellung der einfachen geoffenbarten und überlieferten Wahrheit" der Vielzahl der Meßopfertheorien ein Ende zu setzen, „definiert" die Eucharistiefeier im Verhältnis Kreuzesopfer—Meßopfer: „Multae incruentae oblationes unius hostiae, sed una unius hostiae cruenta victimatio" (S. 96). Meßopfer und Kreuzesopfer sind „numerisch", aber nicht der Art nach unterschieden. G. Söhngen (Christi Gegenwart in Glaube und Sakrament, Pustet, München 1967) versucht durch die bekannte Unterscheidung von Aktual- und Substantialpräsenz (wie Hartmann in deutlicher Abhebung von der Mysterientheologie Casels) die Einmaligkeit und Einzigkeit des Opfers Christi zu erklären. Die Gegenwärtigkeit des Aktes (der „oblatio" der Messe) beschränke sich auf die Zeit des Vollzugs und sei abhängig vom einmal und bereits vollzogenen Akt (Opferhingabe am Kreuz), denn der einmal und bereits vollzogene Akt könne nur durch einen neuen, aber auf ihn wesentlich zurückgeführten Akt nachvollzogen werden. So gehe das Meßopfer in seinem Wesens- und Wirkgehalt auf jenen vergangenen Akt zurück (S. 70).

Ein bedeutender, an den biblischen Quellen orientierter Beitrag liegt auch zur Frage des Opfercharakters von J. Ratzinger vor (Ist die Eucharistie ein Opfer?, „Concilium", April 1967, S. 299—304), der damit zugleich die Frage des Kultischen im neutestamentlichen Opferverständnis zur Sprache bringt (vgl. dazu auch H. Kahlefeld, Neutestamentliche Beobachtungen zur Frage „Profan und Sakral", in: Das Sakrale im Widerspruch, S. 33 bis 48). Ausgehend von der Ablehnung des Meßopfergedankens als „Darbringung" durch Luther als einen „Rückfall aus dem Glauben ins Gesetz", der Ratzinger ein „schweres theologisches Gewicht" zuerkennt, macht er sich den Gedanken zu eigen, „daß das danksagende Empfangen die christliche Weise des Opfers ist, indem es Gegenwart des Christusopfers und unser Erfülltsein von ihm bedeutet". Diesen Gedanken versucht er durch eine Befragung der biblischen Texte einsichtig zu machen. Er erläutert die zwei „Typen" von Abendmahlsberichten: Matthäus—Markus und Lukas—Paulus, in denen er „eine je andere neutestamentliche Theologie des Alten Testaments" ausgeprägt findet, indem sie auf je verschiedene Weise den Rückbezug des neutestamentlichen Opfers zum Alten Bund verkörpern. Während beim ersten Typ das eigentliche Zentrum der Thora, „der Bundesgedanke und seine kultische Realisierung in die Abendmahlsworte hinreichen" und so den *mosaischen* Ansatz (Moses-Jesus-Parallele) „auf höherer Ebene" aufgreifen und zu seinem eigentlichen Sinn führen, verweise der paulinische Typ auf die Bundestheologie der Propheten mit ihrer „unerhört scharfen *Kultkritik*", die die Selbstgenügsamkeit der kultischen Verrichtung von Grund auf in Frage stellt. Das Abendmahl stehe nun da „als die Erfüllung dieser geistigen Linie, wie es vorhin als die Erfüllung des Gesetzes aufgefaßt war". Im *Stellvertretungsgedanken* unter dem Bild des Gottesknechtes sieht Ratzinger die „einigende Mitte", die beide Abendmahlsdeutungen verbindet. „In diesem Gedanken sind das Gesetz und die

Propheten, der Kult und die Kultkritik gleichermaßen an ihrem Ziel angelangt . . ." Christus selbst „ist der Kult und in diesem Verständnis das Abendmahl ein Opfer, das wir danksagend empfangen . . ." Danksagung und Opfer „definieren sich gegenseitig".

Schritte zur zwischenkirchlichen Verständigung

In allem also ein deutlicher Versuch, das Anliegen Luthers mit der katholischen Meßtheologie zu versöhnen. An welchem Punkt befindet sich aber der eigentliche ökumenische Disput darüber? Wir greifen hier wieder auf dieselben Dokumente zurück wie schon bei der Frage der Transsubstantiation, können aber nur einige kurze Gedanken herausgreifen. In der gemeinsamen Erklärung der Gruppe von Aix wird festgestellt: 1. Das ganze Leben Christi ist Totalhingabe an Gott. 2. Es ist diese Hingabe und dieses Opfer, das Christus im Abendmahl „bezeichnet" hat. 3. Das eucharistische Mahl ist unlösbar an die Verkündigung seines Erlösertodes gebunden . . . 4. Die eucharistische Vereinigung mit Christus impliziert, „daß dem einzigen und vollkommenen, ein für allemal vom Erlöser dargebrachten Opfer" die Hingabe der Kirche und ihrer Glieder „als lebendiges und heiliges Opfer" (Röm. 12, 1) entspreche. In den „Präzisierungen" der katholischen Gesprächspartner heißt es: die katholische Kirche betrachte die Darbringung der eucharistischen Gaben nicht als ein Opfer, das seinen Wert in sich selbst hat, sondern (im Anschluß an Ratzinger) allein als Danksagung und Anamnese, als *Gedächtnis* und *Aktualisierung* des einen Opfers Christi. Ausdrücklich hervorgehoben wird der Sühnecharakter, „da es wirklich das Opfer Christi ist, das für alle Menschen dargebracht wird". Im Ergebnis dichter ist das (amerikanische) lutherisch-katholische Dokument: 1. Lutheraner und Katholiken bekennen, daß im Abendmahl Christus als Gekreuzigter gegenwärtig ist, und zwar daß das *einmalige* Opfer in ihm vergegenwärtigt wird. Darauf würden die Lutheraner ebenso bestehen wie die Katholiken, auch wenn sie zögerten, die Eucharistie als Opfer zu bezeichnen. 2. Geschichtlich gesehen, sei es vor allem um die Kontroverse gegangen, ob die Gemeinde im Meßopfer „Christus darbringt". Im allgemeinen würden die Lutheraner diese Aussage ablehnen, weil sie für die Einzigkeit des Opfers Christi fürchteten und darin eine menschliche Zutat zu Gottes Heilswerk, eine Art „Werkgerechtigkeit" sehen. Aber die Katholiken bekennten genauso den unwiederholbaren Charakter des Kreuzesopfers. Das Trienter Konzil hatte zwar die Zweifel nicht zu zerstreuen vermocht. Heute bestehe aber kein Grund mehr für solche Zweifel. Das Dokument macht sich die Formel zu eigen: „Durch die Vereinigung zwischen Christus und den Christen opfert die eucharistische Versammlung Christus, indem sie sich der Macht des Heiligen Geistes anheimstellt, um durch ihn dem Vater dargebracht zu werden." 3. Zum *propitiatorischen* Charakter wird gesagt: soweit die Katholiken diesen interpretierten als „die Gegenwart des einmaligen Sühneopfers am Kreuze", könnten Lutheraner zustimmen, sie lehnten aber sein Verständnis als „Opfer für die Lebenden und die Toten" ab. Während in dem bisher Ausgeführten zunehmende Elemente eines wenigstens punktuellen und teilweisen Einverständnisses sich abzeichnen — das Dokument selbst spricht die Überzeugung aus, der gegenwärtige theologische „Trend" lasse auf eine wachsende Verständigung hoffen —, scheint ein Problem selbst das bisher Erreichte in Frage zu stellen: die Rolle des Weihepriestertums in Verständnis und Vollzug der Eucharistie. In dem lutherisch-katholischen Dokument wird die Frage nach dem Verständnis von „allgemeinem" und „besonderem" Priestertum ausgeklammert. Das Dokument von Aix enthält zwar acht Thesen über das Priestertum, aber davon ist nur die siebte den „ministères particuliers" gewidmet, und diese beschränkt sich auf die Feststellung, daß „ihre Kontinuität und Sukzession vor allem das Werk des Heiligen Geistes" sei. Das Neue Testament spreche zudem häufiger von Amtsträgern als von Ämtern, mehr von Menschen als von Funktionen. Im ökumenischen Gespräch müsse sowohl ein Subjektivismus der Berufung wie ein Automatismus des Ordo vermieden werden. These acht stellt dann noch fest: Es sei Christus selbst, der seine Autorität über die ganze Kirche ausübe. Die Amtsträger übten dementsprechend die Autorität Christi in der Kirche durch die Unterwerfung unter sein Wort und ihren Dienst an den Sakramenten aus. In eigenen Zusätzen wird dann die katholische Position verdeutlicht, d. h. die katholische Lehre über das Sakrament des Ordo festgehalten. Ansätze zu einem Konsens sind erwartungsgemäß nicht gegeben. Die Frage kann aber nicht ausgeklammert werden. Sie steht nach katholischer Lehre nicht am Rande, denn „vor allem" wegen des Fehlens des Weihesakramentes glaubt das Ökumenismusdekret (Abschnitt 22) den Kirchen der Reformation „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit" der Eucharistie absprechen zu müssen. E. Stakemeier, der im Weihesakrament den „wesentlichen Unterschied zwischen der katholischen und reformatorischen Eucharistieauffassung" sieht, betont allerdings, daß dieses Fehlen nicht besage, daß man in den Dienstämtern der reformatorischen Kirchen keine apostolischen Elemente finde, sondern man hervorheben wolle, „daß nach unserem Glauben etwas Wesentliches fehlt" (KNA, Konzil — Kirche — Welt, 14. 2. 68).

Die beiden wichtigsten Beiträge, die in allerletzter Zeit von katholischer Seite zur Frage des Weihepriestertums erschienen sind (O. Semmelroth, Das priesterliche Gottesvolk und das Amt, „Concilium", Januar 1968, S. 41—47, der sich auf die innerkatholische Fragestellung beschränkt, und G. Tavard, The function of the minister in the eucharistic celebration: an ecumenical approach, „Journal of Ecumenical Studies", Nr. 4, 1967, S. 629—649, der direkter um den ökumenischen Aspekt bemüht ist), stimmen beide darin überein, daß sie 1. die Rolle der Gemeinde gegenüber dem Amtspriester in ihrer priesterlichen Funktion stärker betonen und 2. zwischen dem Amtspriester als Presbyter (Leiter der Gemeinde) und dem Kultpriester (mit sakramentaler Funktion) stärker als bisher in der katholischen Tradition üblich unterscheiden. Tavard, der die Einsetzung und die Notwendigkeit des Weihepriestertums („die sakramentale Funktion verlangt nach einer sakramentalen Person") in Schrift und Vätertradition hinreichend nachgewiesen sieht, fordert die Katholiken auf, die Funktion des Amtspriesters als Presbyter mehr zu beachten, und die Reformationskirchen, den sakramentalen Aspekt nicht auszuschließen. In der beiderseitigen Klärung dieser Aspekte sieht Tavard gegenwärtig die vornehmliche ökumenische Aufgabe (vgl. dazu auch die Ausführung von Lash, a. a. O., S. 187 f.). An der Frage des Weihepriestertums wird jedenfalls nochmal deutlich, wie sehr die Verständigung über die Eucharistie vom gesamtekklesiologischen Kontext abhängig ist.

Amerikanische Diskussion zur Schwangerschaftsunterbrechung

In zahlreichen europäischen und überseeischen Ländern ist die Diskussion um die Legalisierung der Schwangerschaftsunterbrechung im Gange. Trotz der erheblichen Unterschiede in den Rechtssystemen und -traditionen der einzelnen Länder treten doch überall einige vergleichbare Grundprobleme auf, und deshalb können die Auseinandersetzungen andernorts als einschlägiges Erfahrungsmaterial zur Vorbereitung auf die zu treffenden Neuregelungen in einem so umstrittenen Bereich in Betracht gezogen werden. Ebenso wie in der Bundesrepublik, die im Rahmen der Strafrechtsreform gesetzliche Regelungen für die Schwangerschaftsunterbrechung anstrebt, steht auch in Spanien, Italien und den Niederlanden die rechtliche Fixierung ärztlicher Eingriffe noch aus. Dieser Situation entsprechend beschränken wir uns hier im wesentlichen auf die Wiedergabe des Diskussionsmaterials vor allem aus dem anglo-amerikanischen Bereich. Die darin implizierten Grundsatzfragen werden hier nur angedeutet, soweit sie Bestandteil dieses Diskussionsmaterials sind. Sie bedürfen einer eigenen Darstellung.

Vier Indikationen werden unterschieden, die teils für sich, teils in wechselseitigem Zusammenhang zur Debatte stehen: die medizinische (der Eingriff gegen eine Schwangerschaft, wenn dadurch eine Gefahr für Leben oder Gesundheit der Mutter beseitigt werden kann), die eugenische (bei vermuteter erblicher Belastung der Leibesfrucht — womit allerdings der Tatbestand der Euthanasie nur in die Schwangerschaftsperiode zurückverlegt wird), die ethische Indikation (gegen eine Schwangerschaft als Resultat von Ehebruch und — das Hauptargument — Vergewaltigung und Verführung Minderjähriger) und die soziale (bei großer finanzieller Belastung der Mutter oder der Familie durch die Geburt oder aus bevölkerungspolitischen Rücksichten).

In den skandinavischen Ländern, die für eine weitgehende Liberalisierung des medizinischen Aborts bekannt sind, werden jedoch gegenwärtig Revisionen restriktiver Tendenz angestrebt (vgl. „International Herald Tribune", 10. 7. 67). Die meisten Ostblockstaaten setzen den Eingriffen gegen eine Schwangerschaft nur noch geringfügige Beschränkungen entgegen. Auch die DDR hat bekanntlich ihre diesbezüglichen gesetzlichen Regelungen weitgehend liberalisiert (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 12). In Kanada und in Indien sind gegenwärtig Revisionsbestrebungen im Gange, deren Ergebnis jedoch noch nicht feststeht. Das japanische Gesetz erlaubt nach der letzten Fassung von 1952 die Beendigung einer Schwangerschaft bereits bei der Wahrscheinlichkeit, daß die Gesundheit der Mutter „entweder aus körperlichen oder aus finanziellen Gründen" beeinträchtigt wird.

Trend zur Liberalisierung der Gesetzgebung

Abgesehen von den moralischen Fragen, die eine Legalisierung der Schwangerschaftsunterbrechung mit sich bringt, stellt sich in jedem Fall das Problem, ob allein der Schwangeren das Recht, über den Eingriff zu bestimmen, vorbehalten sein soll oder ob auch dem Vater bzw. dem Ehegatten ein Mitspracherecht zukommt, und schließlich, wer im Konfliktsfall zu entscheiden hat. In Ländern, die die eugenische Indikation in Erwägung ziehen, meldet vielfach auch der Staat gewisse Rechte an. Ebenfalls für den Staat ergibt sich die Frage, ob Eingriffe allein auf Anraten des Arztes oder eines Ärztegremiums hin vorgenommen werden dürfen, oder ob eine solche Entscheidung den Gerichten vorbehalten sein soll. Nicht überall hat der Arzt das Recht — davon sind auch die übrigen Kräfte in den Krankenhäusern betroffen —, die Durchführung oder die Beteiligung an einem Eingriff aus Gewissensgründen zu verweigern.

Zu ernsten Kontroversen hat in zahlreichen Ländern die Haltung der Katholiken geführt, für die eine folgenreiche Gewissensnot in dem Konflikt zwischen der moralischen Grundsatzfrage und der gesetzlichen Regelung besteht.

Wenn auch nicht in der Geschlossenheit, die zumeist die Katholiken in dieser Frage kennzeichnet, so widersetzen sich doch auch zahlreiche Gruppen und Einzelpersonen teils aus religiösen oder ethisch-humanistischen, teils aus medizinischen, bevölkerungspolitischen oder sozialen Gründen der generellen Legalisierung vor allem der eugenischen und ethischen Indikationen. Wegen dieser Opposition kann zumindest in den westlichen Ländern damit gerechnet werden, daß die erforderlichen gesetzlichen Regelungen eine Position *zwischen* den Extremen einnehmen werden, nämlich den kanonischen Bestimmungen der katholischen Kirche einerseits und dem Bestreben nach völliger Überantwortung dieser Entscheidung an die betroffene Mutter.

Unterscheidung von Rechts- und Sittenordnung

Wie u. a. die Diskussion um die Schwangerschaftsunterbrechung im Rahmen der deutschen Strafrechtsreform zeigt, setzt sich bei den Katholiken die Unterscheidung zwischen Sittenordnung und Rechtsordnung zunehmend durch (vgl. die grundsätzlichen Ausführungen des Bonner Moraltheologen Franz Böckle in „Wort und Wahrheit", Januar/Februar 1968, S. 3—17). Gleichzeitig werden auch die moraltheologischen Aspekte auf dem Hintergrund der anthropologischen Erkenntnisse neu durchdacht.

Auf einem Symposium der Holländischen Katholischen Ärzteschaft im Oktober 1967 wurde bekannt, daß 78 Prozent der anwesenden Ärzte die Schwangerschaftsunterbrechung aus medizinischen Gründen befürworten, 47 Prozent aus „existenziellen" Gründen (damit war eine Beeinträchtigung des Wohlbefindens der Mutter durch die Geburt gemeint). Nur 12 Prozent der Ärzte traten aus sozialen Gründen für die Schwangerschaftsunterbrechung ein.

Mit besonderer Intensität und großer Anteilnahme weiter Bevölkerungskreise wurden die vielfältigen, moralischen rechtlichen, medizinischen, pädagogischen, gesellschaftlichen und sozialen Aspekte dieser Problematik in den Vereinigten Staaten und Großbritannien diskutiert. Gewiß sind die Argumente von unterschiedlicher Wertigkeit, dennoch sollten sie beachtet werden, da sie auch in anderen Ländern vorgebracht werden.

Die gesetzlichen Grundlagen für die Schwangerschaftsunterbrechung in den USA stammen im wesentlichen aus dem 19. Jahrhundert. Insgesamt 45 Bundesstaaten haben das im Jahre 1821 in Connecticut verabschiedete Gesetz übernommen, wonach eine Schwangerschaft nur dann unterbrochen werden darf, wenn das Leben der Mutter

direkt bedroht ist. Die übrigen fünf Staaten erlauben in begrenzten Fällen den Eingriff auch dann, wenn dadurch die Gesundheit der Mutter geschützt wird. Vorbedingung ist stets, daß eine Gefahr für das Leben oder zumindest für die Gesundheit der Mutter feststeht.
Die Zahl der legalen „therapeutischen Aborte" beläuft sich nach den ungesicherten Angaben auf 10 000 bis 100 000 Fälle im Jahr. Illegale nichtklinische Eingriffe dürften erheblich häufiger erfolgen, allerdings sind die Schätzungen sehr umstritten, die ein bis zwei Millionen Abtreibungen konstatieren wollen. Aber auch in den Krankenhäusern werden die bestehenden Gesetze vielfach mißachtet.
Die besonders seit dem Zweiten Weltkrieg immer deutlicher hervortretende Inkongruenz zwischen Rechtslage und Praxis hat zu Revisionsbestrebungen in der Gesetzgebung geführt. Die Diskussion darüber ist in allen Bundesstaaten im Gange. Eine Untersuchungskommission im Staate New York hat dazu erklärt: „Wenn ein gutes Gesetz die Meinung der Bevölkerungsmehrheit repräsentiert, dann ist es an der Zeit, die Gesetze bezüglich des therapeutischen Aborts neu zu überdenken."

Das Moralgesetz von 1959

Die gegenwärtigen Überlegungen der gesetzgebenden Körperschaften in den einzelnen Bundesstaaten haben ein Modellgesetz des American Law Institute aus dem Jahre 1959 zur Grundlage. Der wesentliche Unterschied zur bislang gültigen Regelung besteht darin, daß vielfach die Wahrscheinlichkeit als hinreichender Grund für eine Indikation gilt und daß sehr weitgehende soziale Gründe als Rechtfertigung vorgebracht werden. Die Auseinandersetzung über diese Vorschläge bezieht sich auf alle Bereiche und zuständigen Disziplinen. Besonders seitdem die Folgen von Medikamenten wie Contergan bekannt geworden sind, wird die Frage in allen Bevölkerungsschichten, wenn auch mit vorwiegend emotionalen Argumenten, diskutiert.
Die langjährigen Auseinandersetzungen haben in den Bundesstaaten Colorado (April 1967), North Carolina (Mai 1967) und Kalifornien (Juni 1967) zu ersten gesetzlichen Änderungen geführt. Auf der Basis des genannten Modellgesetzes wurden die Gesetze zur Regelung der Schwangerschaftsunterbrechung weitgehend liberalisiert. Da gegenwärtig in etwa 20 Bundesstaaten ähnliche Bestrebungen im Gange sind, die auch von gleichlautenden Argumenten gestützt werden, ist zu erwarten, daß diese drei Staaten zu Präzedenzfällen werden.
In Colorado gilt die klinische Schwangerschaftsunterbrechung in folgenden Fällen als legal (vgl. NC News Service, 3. 5. 67; „Time", 5. 5. 67): Wenn die Schwangerschaft den Tod (wie bisher) oder eine ernsthafte und dauernde Schädigung der körperlichen oder psychischen Gesundheit der Mutter hervorrufen würde; wenn es „wahrscheinlich" ist, daß das Kind „mit schwerer und dauernder Mißgestaltung oder geistiger Zurückgebliebenheit" (u. a. wegen erblicher Belastung) geboren wird; wenn die Schwangerschaft Folge einer Vergewaltigung oder einer Inzesthandlung ist und nicht länger als 16 Wochen besteht. Schließlich hat jedes Mädchen unter 16 Jahren das Recht auf Schwangerschaftsunterbrechung, wenn die Schwangerschaft auf den Tatbestand der Verführung Minderjähriger („statutory rape") zurückzuführen ist. Der Eingriff muß allerdings in einem dafür autorisierten Krankenhaus durchgeführt werden. Ein Gremium von drei Ärzten muß die Operation einstimmig befürworten. In einem Amendment wurde zusätzlich festgelegt, daß jemand die Beihilfe für einen Abort verweigern kann, wenn moralische oder religiöse Gründe geltend gemacht werden.
Eine katholische Juristenvereinigung hatte u. a. gefordert, die Entscheidung über einen Eingriff den Gerichten, nicht den Ärzten, zu überlassen, damit das ungeborene Kind rechtlich vertreten sei und Betrugsabsichten vereitelt würden. Ferner wollte die Vereinigung die Zulässigkeit der Operation von der Zustimmung beider Elternteile abhängig machen. Diese Vorschläge wurden jedoch abgelehnt.
Das neue Gesetz in North Carolina ist den Regelungen in Colorado in vielen Punkten gleich. Allerdings ist hier der Nachweis erfordert, daß die um eine Schwangerschaftsunterbrechung nachsuchende Frau seit vier Monaten im Bundesstaat ansässig ist (vgl. „The National Catholic Reporter", 17. 5. 67). Diese Klausel fehlt in Colorado; deswegen wurde dieser Bundesstaat von den Opponenten der neuen Regelung als das künftige „Abtreibungs-Mekka" bezeichnet. Dieses Argument hat sich bewahrheitet und inzwischen schon zu Revisionsbestrebungen am neuen Gesetz geführt (vgl. „International Herald Tribune", 22. 9. 67). Schon bei der Einbringung der Gesetzesvorlage im Februar 1967 hatten die katholischen Bischöfe von Colorado geltend gemacht, ein derartiges Gesetz würde „dem ungeborenen Kind sein unveräußerliches Recht auf Leben verweigern" (vgl. „The National Catholic Reporter", 19. 4. 67). Kalifornien erlaubt die Schwangerschaftsunterbrechung auch bei der „großen Wahrscheinlichkeit" nicht, „daß das Kind mit geistigen oder körperlichen Gebrechen geboren wird" (vgl. „The National Catholic Reporter", 28. 6. 67). Auch die American Medical Association, die 216 000 Mitglieder vereinigt, hat sich für die Liberalisierung im Sinne des Modellgesetzes ausgesprochen, um ihre Haltung „mit den üblichen Praktiken in Einklang zu bringen" (vgl. „The National Catholic Reporter", 28. 6. 67).
Im Jahre 1967 wurden in mehreren amerikanischen Bundesstaaten vergleichbare Gesetzesanträge entweder abgelehnt oder zurückgestellt. Die Opposition gegen die Liberalisierungstendenzen kommt vorwiegend aus kirchlichen Kreisen, besonders von den Katholiken. Kardinal Richard Cushing von Boston hat die einzelnen Religionsgemeinschaften aufgefordert, sich gegen diese Bestrebungen zu wenden, denn Abtreibung sei Mord. „Das Prinzip der Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens, das auf dem Spiele steht, erlaubt keinen Kompromiß" (vgl. „The Pilot", 11. 2. 67). Die drei Bischöfe von Maryland betonten, es sei nicht im Interesse der Kirche, daß „jede unmoralische Handlung durch Gesetz verboten werden sollte", allerdings wende sich die katholische Opposition in diesem Falle gegen die Bedrohung des Grundrechtes auf Leben (nach NC News Service, 7. 3. 67).
Mehr noch als in den genannten Staaten haben die Auseinandersetzungen im Staate New York das Interesse der Öffentlichkeit erregt. Der starken katholischen Präsenz — die 6,5 Millionen Katholiken, also über ein Drittel der Gesamtbevölkerung, verschaffen dem Episkopat eine starke Stellung — ist es gelungen, eine Änderung der Gesetzgebung vorerst zu verhindern. Unabhängig davon aber besitzen die New Yorker Vorgänge gewissermaßen Modellcharakter, denn dort wurden die

Vielfalt der Argumente und Probleme und die „Strategie" der einzelnen Gruppen deutlich.
Die 1883 erlassenen New Yorker Gesetze — sie erlauben nur den therapeutischen Abort — sind in einer Zeit entstanden, als die katholische Minderheit keinen Anteil an der Gesetzgebung hatte. Heute bemüht sich die Kirche gerade um die Bewahrung dieses Bestandes. Die von dem New Yorker Abgeordneten und Juristen Albert Blumenthal eingebrachte Vorlage sieht die Schwangerschaftsunterbrechung ebenfalls bei Vergewaltigung und Inzest, bei Geisteskrankheiten und generell bei unverheirateten Minderjährigen unter fünfzehn Jahren vor. „Humanitäre und praktische Rücksichten", so lautete die Begründung, sollten Vorrang besitzen über metaphysische Prinzipien und Dogmen. Die Eingriffe werden also mit sozialen und medizinischen Argumenten gerechtfertigt. Noch deutlicher drückt sich das in einer Stellungnahme aus, nach der es im Interesse der Volksgesundheit sei, einen körperlich oder geistig geschädigten Embryo gar nicht erst ausreifen zu lassen. Auch die Tatsache, daß ein nicht mindestens 24 Wochen alter Fötus außerhalb des Mutterleibes gar nicht lebensfähig ist, wurde als Rechtfertigungsgrund für die Schwangerschaftsunterbrechung angeführt. Schließlich stelle ein Wesen auf embryonaler Stufe keine menschliche Person dar, der man Rechtsschutz zukommen lassen müßte. Eine der radikalsten und zugleich oberflächlichsten Begründungen ist die Feststellung, jeder Frau stehe das Recht zu, ein Kind, das sie nicht wünscht, auch nicht austragen zu müssen. Immerhin hat sich sogar die New Yorker Kommission für die Civil Rights mit der Frage befaßt, ob es nicht auch ein „Bürgerrecht" auf Abtreibung gebe (vgl. NC News Service, 22. 4. 67). Die Argumentation reicht also von der Duldung des Eingriffes in spezifischen Härtefällen bis zur praktischen Freistellung. Widerstand gegen diese Absichten leistet als weitgehend geschlossene Gruppe nur die katholische Kirche. Wenn andere Opponenten religiöse, juristische, medizinische, psychische oder soziale Gründe geltend machen, so sprechen sie in der Regel als Privatpersonen. Jüdische und viele protestantische Gemeinschaften befürworten hingegen die Revisionsabsichten der Gesetzgeber. In Colorado dienten beispielsweise die Forschungen der American Lutheran Church zur Stützung der Vorlage (vgl. „Time", 5. 5. 67). Der amerikanische Baptistenkonvent hat sich ebenfalls für die gesetzliche Zulässigkeit der Schwangerschaftsunterbrechung in den genannten Fällen ausgesprochen.

Recht des ungeborenen Lebens

Bis auf wenige Ausnahmen stimmen diese religiösen Gemeinschaften durchaus mit den moraltheologischen Anschauungen der katholischen Kirche überein, sie vertreten nur eine abweichende Einstellung in bezug auf die gesetzliche Fixierung dieser Problematik. Das wichtigste katholische Argument ist das im naturrechtlichen Denken begründete Recht auf Leben, das jede Tötung des Fötus ausschließt, da es sich nicht um einen „ungerechten Angreifer" handle. Die jüdisch-christliche Tradition, so heißt es, sieht nur in Gott den Herrn über Leben und Tod, jede Anmaßung dieser Gewalt durch den Menschen im Falle der Schwangerschaftsunterbrechung sei zumindest als Tatbestand verwerflich.
Die Argumentation des Episkopats findet Unterstützung durch katholische Juristenvereinigungen, die das Recht des ungeborenen Lebens aus der Sicht des amerikanischen bürgerlichen Rechtes verteidigen (vgl. NC News Service, 26. 4. 67). Robert M. Byrn, ein Rechtswissenschaftler der Fordham University, hat dargelegt, daß die bisherige Auffassung der amerikanischen Rechtsinstitute und die Praxis der Gerichte darin mit der katholischen Auffassung übereingestimmt hätten, daß vom Augenblick der Zeugung an menschliches Leben bestehen könne und dieses menschliche Leben auch unter dem Schutz der allgemeinen Gesetze stehen müsse (vgl. „Commonweal", 17. 3. 67).
Außerhalb der katholischen Kirche finden diese Begründungen wenig Anklang; man versucht dort vielmehr, die Anpassung des Gesetzes an die, wie es heißt, „sozialen Notwendigkeiten" zu erreichen. Die sehr seltenen Fälle einer unerwünschten Schwangerschaft auf Grund von Vergewaltigung oder einer Inzesthandlung werden aber durch die emotionell wirksame Propaganda offenbar so disproportioniert, daß dahinter das Bestreben zahlreicher Frauen übersehen wird, die aus leichtfertigen Gründen, einschließlich der „kosmetischen Indikation", von der Schwangerschaft befreit werden möchten. Die wirksame Herausstellung einiger Härtefälle hat tatsächlich dazu geführt, daß die öffentliche Meinung in den USA zunehmend für die Änderung der Rechtsbestimmungen gewonnen werden konnte (vgl. „America", 4. 2. 67).

„Die öffentliche Meinung"

Während sich das katholische Bemühen darauf richtet, die Diskussion auf wirkliche Härtefälle zu begrenzen, um so zu vermeiden, daß durch die Modifizierung der gegenwärtigen Gesetzgebung eine fast völlige Freistellung des Eingriffes ermöglicht wird, machen die Verfechter einer weitgehenden Lockerung der rechtlichen Situation vielfach geltend, eine Mehrheit der Bevölkerung unterstütze solche Bestrebungen, und nur die Katholiken richteten sich gegen die Abschaffung der bestehenden Gesetze.
In diesem Zusammenhang findet eine repräsentative Umfrage des National Opinion Research Center (NORC) Interesse, die trotz mangelnder Differenziertheit in der Fragestellung aufschlußreich ist (vgl. „America", 4. 2. 67). Nach der Berechtigung einer legalen Schwangerschaftsunterbrechung befragt, befürwortete von 1482 Befragten eine große Mehrheit den therapeutischen Abort (77 % dafür; 20 % dagegen; 3 % unentschieden), eine kleine Mehrheit auch den Eingriff bei Vergewaltigung (56 % dafür; 38 % dagegen; 6 % unentschieden) und bei sehr wahrscheinlicher Schädigung des Kindes (55 % dafür; 41 % dagegen; 4 % unentschieden). Dagegen lehnt eine große Mehrheit die Schwangerschaftsunterbrechung ab, wenn das Kind „nicht erwünscht" ist (83 % dagegen, 15 % dafür; 2 % unentschieden), selbst bei niedrigem Familieneinkommen (77 % dagegen; 21 % dafür; 2 % unentschieden) oder bei unverheirateten Frauen (80 % dagegen; 18 % dafür; 2 % unentschieden). Bei der Frage nach der Gesundheit der Frau wurde nicht unterschieden, ob etwa auch eine ernsthafte nervliche Belastung mitverstanden werden sollte. Damit wird ein Punkt berührt, der vielfach Kritik an den Diskussionen ausgelöst hat. Der Begriff „geistiger und psychischer Schädigung" ist so unbestimmt, daß er weiteste Auslegungen zuläßt, zumal das Modellgesetz, das für die Entscheidung zugunsten einer Unterbrechung nur das Urteil von zwei Ärzten erforderlich macht, nicht die Qualifikation eines Nervenarztes oder eines Gynäkologen verlangt.

Zu einem der NORC-Untersuchung vergleichbaren Resultat kam eine Umfrage unter Ärzten, die in der Zeitschrift „Modern Medicine" vom 24. April 1967 veröffentlicht wurde. Aus den Antworten von 40089 Ärzten geht hervor, daß eine Schwangerschaftsunterbrechung vorwiegend nur in Härtefällen befürwortet wird. An erster Stelle steht die Lebensgefahr für die Mutter (von 76,5 % der Befragten befürwortet), gefolgt von Schwangerschaft als Folge von Vergewaltigung oder Inzest (75,1 %) und nachweislicher Schädigung des Fötus (71,1 %). Die Zulassung des Eingriffs wird auch mehrheitlich befürwortet, wenn eine ernsthafte Gefahr für die Gesundheit der Mutter vorliegt (69,7 %), wenn die Wahrscheinlichkeit für eine Schädigung des Fötus besteht, wie z. B. bei der Inkompatibilität der Rhesus-Faktoren (62,7 %), wenn die geistige Gesundheit der Mutter bedroht ist (60,6 %) oder Selbstmordversuche wahrscheinlich sind (58,6 %). Eine starke Minderheit rechtfertigt die Operation auch dann, wenn der gefühlsmäßige Zustand der Mutter erheblich beeinträchtigt wird (44,5 %), wenn die Schwangerschaft unehelich ist (29,1 %) und wenn die sozial-ökonomischen Bedingungen eine Belastung darstellen (26,6 %). Für eine gänzliche Freistellung der Schwangerschaftsunterbrechung sprach sich eine kleine Minderheit von 14,3 % aus. Interessant ist die Aufschlüsselung des Umfrageergebnisses nach der Konfessionszugehörigkeit der Ärzte. 49,1 % der katholischen Ärzte sprachen sich für eine Liberalisierung aus, während alle übrigen konfessionellen und konfessionslosen Gruppen die Änderungen mit 93,3 % unterstützten. 97,5 % der jüdischen und 91,2 % der protestantischen Ärzte sprachen sich für die Revision der bisherigen Gesetzgebung aus („The National Catholic Reporter", 10. 5. 67).

Der Einspruch des Episkopats

Kurz nach der Einbringung der Gesetzesvorlage zur Neuregelung der rechtlichen Voraussetzungen für die Schwangerschaftsunterbrechung im Staate New York veröffentlichten die dortigen Bischöfe am 12. Februar 1967 einen gemeinsamen Hirtenbrief, in dem die Katholiken aufgefordert wurden, sich mit allen demokratischen Mitteln der Vorlage zu widersetzen. Der Hirtenbrief führte zu heftigen Kontroversen, und zwar sowohl zwischen den Katholiken und anderen Religionsgemeinschaften als auch innerhalb der katholischen Kirche selbst. In einer Erklärung des Protestant Council of the City of New York und dreier jüdischer Organisationen heißt es: „Wir sind sehr betrübt über die harte und unnachgiebige Haltung unserer römisch-katholischen Brüder in dieser Frage. Wir wünschen nicht, daß sie in irgendeiner Weise ihre grundlegenden Glaubensüberzeugungen ändern, wir wünschen jedoch, daß sie unsere Überzeugungen respektieren, die auf unseren religiösen Traditionen und unseren Gewissen basieren" (vgl. „America", 11. 3. 67).
„Commonweal" und „America" haben diesen Vorwurf aufgegriffen und ausführlich kommentiert. Es wird bedauert, daß die ökumenische Annäherung durch diese Auseinandersetzungen Schaden leide, aber es wird geltend gemacht, daß man weder von einer Schwächung des Pluralismus noch von einem undemokratischen Verhalten auf seiten der Katholiken sprechen könne. Anders als bei den Fragen der Geburtenregelung und der Ehescheidung sei hier das Recht eines Dritten, des Ungeborenen, im Spiele, dessen Schutz der Kirche ein Anliegen sei. Wer die „Barbarei" des Krieges und der Todesstrafe verwerfe, der könne nicht gleichzeitig die Abtreibung als eine legale Handlung begreifen.
Eine Entscheidung für oder gegen ein Gesetz werde von einem jeden erfordert, heißt es weiter. Die Katholiken seien im gegenwärtigen Zeitpunkt und nach den vorliegenden Forschungsergebnissen der Überzeugung, daß die Schwangerschaftsunterbrechung „verwerflich und unnötig" sei, und lehnten deshalb die Revision der rechtlichen Situation ab. Wenn die Mehrheit des Volkes für eine Revision stimme, dann erfolge diese auch gegen den katholischen Widerstand.

Respektierung der Gewissensentscheidung

Aufsehen erregte in diesem Zusammenhang die abweichende Stellungnahme von 40 prominenten New Yorker Katholiken (vgl. NC News Service, 7. 3. 67). Ohne innere Zustimmung forderten sie die Freistellung der Schwangerschaftsunterbrechung, damit die uneingeschränkte Gewissensentscheidung des einzelnen Bürgers ermöglicht werde. „Während wir Katholiken glauben, daß die Abtreibung eines Kindes sowohl verwerflich als auch schwer sündhaft ist, gibt es doch andere, die nicht unseres Glaubens sind, die aber nach bestem Gewissen ebenso fest glauben, daß die Geburt unter den schlimmsten Umständen oft zu einem kurzen Leben in Elend und Benachteiligung führt. Sie fühlen, daß es moralisch falsch ist, eine Frau unter diesen Voraussetzungen zur Entbindung zu zwingen."
Als aufschlußreich erwies sich eine internationale Konferenz über die Schwangerschaftsunterbrechung, die vom 6. bis 8. September 1967 in Washington D. C. zahlreiche Ärzte, Theologen, Juristen, Politiker und Soziologen unterschiedlichster Provenienz vereinigte (vgl. den Kongreßbericht in „America", 23. 9. 67, S. 320 f.). Übereinstimmende Ergebnisse konnten naturgemäß nicht erzielt werden, vielmehr wurden die Komplexität der Problematik und die mangelnde Sachkenntnis in den Diskussionen sichtbar. Vor allem wurde die Unsicherheit über die tatsächlichen Verhältnisse bezüglich der legalen und illegalen Eingriffe deutlich. Der Gynäkologe André Helleghers hatte bereits in einer dem Abtreibungsproblem gewidmeten Sondernummer von „Commonweal" (30. 6. 67) darauf verwiesen, daß die Zahlenangaben auf unzulässigen extrapolierenden Berechnungen beruhten, denen als Grundlage die veralteten Zahlenangaben eines Krankenhauses mit besonders unrepräsentativen Patientinnen dienten.
Der britische katholische Abgeordnete N. St. John-Stevas hatte ebenfalls an dem Kongreß teilgenommen (vgl. seinen Bericht in „Catholic Herald", 15. 9. 67). Durch Leitartikel im „Catholic Herald", durch die Interventionen im Unterhaus und durch die Organisation einer Liga zur Verhinderung der Liberalisierung der britischen Abtreibungsgesetze hatte sich St. John-Stevas an die Spitze der katholischen Opposition gegen den Antrag des liberalen Abgeordneten David Steel gestellt. Nach den großen Debatten im Unterhaus und in der Öffentlichkeit wurde dennoch nach 18 Monaten ein Gesetz verabschiedet, das die Schwangerschaftsunterbrechung leichter möglich macht als zuvor. „Wir haben jetzt ein schlechtes Gesetz", so urteilte der katholische Abgeordnete, „aber ohne die Kampagne wäre es noch viel schlechter" (siehe den Leitartikel in „Catholic Herald", 27. 10. 67). In „America"

(9. 12. 67) resümiert er die Erfahrungen von England und empfiehlt ihre Berücksichtigung bei den US-amerikanischen Auseinandersetzungen. Er betont zunächst, daß die Gesetzgebung in England unter gänzlich unzureichenden Informationen stattgefunden habe und daß man vor allem die Frage nach den Konsequenzen einer Freistellung verschiedener Indikationen unberücksichtigt gelassen hätte. An dem im April in Kraft tretenden englischen Gesetz bezeichnet er folgende Modifikationen als einen Erfolg des hauptsächlich von Katholiken getragenen Widerstandes. Das „Wohlbefinden der Mutter", das auch die soziale Indikation einschließen kann, wurde aus dem Gesetzestext eliminiert. Ferner wurden die zulässigen Stationen für die Durchführung einer Schwangerschaftsunterbrechung beschränkt. Das neue Gesetz erlaubt ferner einen weitgehenden Gewissensvorbehalt für Arzt und Krankenhauspersonal. Schließlich wurde die Möglichkeit eines Eingriffes bei Vergewaltigung, bei Schwangerschaft einer körperlich oder geistig geschädigten Mutter und bei Empfängnis einer Minderjährigen ausgeschlossen. „Indem sie eine mittlere Position in der juristischen Frage eingenommen haben", so St. John-Stevas, „verleugnen die Katholiken nicht ihre Prinzipien, sondern erkennen die Tatsachen an."
In der gleichen Nummer der Zeitschrift „America" wurde in einem Leitartikel die Frage gestellt: „Sollte die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten im Lichte der englischen und amerikanischen Erfahrungen eine flexiblere Haltung einnehmen und sich aktiv an der Reform der Abtreibungsgesetze beteiligen? Wir glauben, sie sollte es tun. Zuvörderst steht dafür die harte Tatsache, daß Änderungen im Kommen sind (und sie kommen bald), ob wir uns dem widersetzen oder nicht." Die Kirche habe nie die Meinung vertreten, daß alles Unmoralische unter Strafe gestellt werden sollte. Bezeichnend sei jedoch die Tatsache, daß man in Amerika die rechten Dimensionen verloren habe. „Die Katholiken haben für die Klärung der Sachverhalte einen wichtigen Beitrag zu leisten."

Eine protestantische Stellungnahme

Angesichts der Haltung vieler Protestanten zu einer Neufassung der rechtlichen Bestimmungen ist der Beitrag in der gleichen Nummer von „America" zur theologischen Auffassung des Protestantismus gegenüber diesen Fragen bemerkenswert. Der Verfasser, Robert F. Drinan, doziert als protestantischer Theologe in Boston. „Trotz einiger Zweideutigkeiten in protestantischen Stellungnahmen", stellt Drinan einleitend fest, sei die Behauptung berechtigt, „daß die protestantische theologische Meinung die Schwangerschaftsunterbrechung nur in den allerernstesten Fällen erlaubt und in keiner Weise die Schwangerschaftsunterbrechung gutheißt, wenn sie der Mutter nur zum Vorteil gereicht." Diese Einstellung wird auch durch eine Äußerung des Nationalrates der christlichen Kirchen vom 23. Februar 1961 bestätigt, in der es heißt: „Übereinstimmend verdammen die protestantischen Christen Abtreibungen als eine Methode, die Menschenleben zerstört; ausgenommen ist der Fall, wenn die Gesundheit oder das Leben der Mutter auf dem Spiele stehen." Die ethischen Fragen, die mit der Praxis der Schwangerschaftsunterbrechung in Härtefällen verbunden seien, müßten von den Theologen weiter untersucht werden.
„Es erscheint der Schluß gerechtfertigt", heißt es abschließend, „daß unter den Protestanten die tiefe Überzeugung besteht, daß die Schwangerschaftsunterbrechung nur in den schwerwiegendsten Fällen gerechtfertigt ist." Die Katholiken sollten aber aus der Einstellung der Protestanten nicht den Schluß ziehen, diese befürworten die Abtreibung generell.

Möglichkeit einer Meinungsänderung?

Kennzeichnend für die gegenwärtige Dikussion ist ein Leitartikel der Zeitschrift „Commonweal", in dem es unter Berufung auf die biologisch-medizinischen Forschungen und die theologisch-weltanschaulichen Überlegungen heißt: „Wir glauben nicht, daß gegenwärtig liberalisierte Abtreibungsgesetze verabschiedet werden sollten. Es ist jedoch durchaus möglich, daß sich in den kommenden Monaten unsere Meinung über die moralische Seite der Schwangerschaftsunterbrechung wandelt; auf keinen Fall schließen wir diese Möglichkeit von vornherein aus" (17. 3. 67). Anlaß für diese Stellungnahme dürften wohl Äußerungen einzelner Theologen gewesen sein, die unter Berufung auf Thomas von Aquin die *animatio* nicht mit dem Zeitpunkt der Befruchtung der Eizelle ansetzen wollen, sondern zu einem späteren, allerdings nicht festlegbaren Zeitpunkt während der Schwangerschaft. Diese Überlegungen betreffen auch die moralischen Aspekte der abortativen Pille und des intrauterinen Pessars (vgl. dazu auch die Aussagen von Franz Böckle über die Frage, ob die Nidationsunterdrückung durch den Intrauterinpessar den Tatbestand einer Abtreibung erfüllt, „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 9. 1. 67). Der amerikanische Theologe J. Donceel SJ hat die Einstellung einer Minorität unter den katholischen Theologen, die eine Beseeltheit erst in einem späteren Stadium annehmen, erläutert (Continuum", Vol. 5, Nr. 1, 1967, S. 167 ff.). Für Thomas sei die Verbindung einer aktuell existierenden Seele mit einem nur virtuell existierenden menschlichen Körper unmöglich, da nach ihm eine menschliche Seele nur in einer spezifisch menschlichen Leiblichkeit existieren könne, die bei einem Embryo im frühen Entwicklungsstadium nicht gegeben sei. Diese Auffassung des Hylemorphismus sei die Begründung dafür gewesen, daß bis in das 18. Jahrhundert Fehlgeburten nicht getauft wurden, wenn die Frucht noch keine menschliche körperliche Form aufwies. Wenn Thomas auch nicht die biologischen Kenntnisse besessen habe, über die wir heute verfügen, so sei seine Vorstellung dennoch auch heute noch akzeptabel, da vor allem das biologische Argument dafür spreche, daß im Falle von eineiigen Zwillingen eine Spaltung der Zelle erst nach der Befruchtung erfolge, also nach dem gegenwärtig mehrheitlich postulierten Zeitpunkt der animatio. Eine „Teilung" der Seele schließe sich jedoch aus. Die experimentell durchgeführte Befruchtung im Reagenzglas mache es schwer, „diese mikroskopischen Organismen als menschliche Wesen anzuerkennen". Diese spekulativen Bemühungen machen zumindest deutlich, daß der Zeitpunkt der animatio nicht festlegbar ist und daß es sich auch bei der mehrheitlichen Auffassung strenggenommen um eine Hypothese handelt. Bernhard Häring weist allerdings darauf hin (in der Neuauflage von „Das Gesetz Christi", III, [8]1967, S. 219 f., Erich Wewel Verlag, München), daß auch unter der Rücksicht, daß die animatio zum Zeitpunkt eines Aborts noch nicht stattgefunden haben könnte, mit der Schwangerschaftsunterbrechung ein schwerwiegender Eingriff in das natürliche Geschehen erfolgt.

Die politischen, ethnischen und religiösen Hintergründe der nigerianischen Krise

Zum Jahreswechsel rief Generalmajor Yakubu Gowon, der Chef der Zentralregierung in Lagos, seinen in Biafra kämpfenden Truppen den Kampfslogan zu: „Laßt uns das Letzte geben und den Krieg bis zum 31. März gewinnen" („Die Zeit", 26. 1. 68). Dieser Aufruf erfolgte zu einer Zeit, da verstärkte Bemühungen um eine friedliche Beilegung des Konflikts zwischen der Zentralregierung und der abgefallenen Ostregion im Gange waren. In diese Bemühungen hatte sich auch der Vatikan eingeschaltet. Zwei päpstliche Emissäre weilten als Vertreter der Caritas Internationalis im Lande. Der Papst hatte sie nach Nigeria entsandt, um zwischen den feindlichen Lagern zu vermitteln. Bereits im Juli 1967 hatte Paul VI. einen Appell an General Gowon und an den damals noch in der inzwischen von den Regierungstruppen zurückeroberten Hauptstadt des Ostens residierenden Führer der Rebellenregierung im Osten, Oberstleutnant Odumegwu Ojukwu, gerichtet und die kämpfenden Parteien zu Verhandlungen aufgefordert. Über die an Weihnachten entsandte Delegation wollte der Papst nochmals versuchen, beide Kontrahenten direkt anzusprechen. Am 23. Dezember führten die zwei Delegierten des Heiligen Stuhls, Msgr. D. Conway, ein ehemaliger irischer Nigeria-Missionar, und Msgr. G. Rocheau vom französischen Secours catholique ein einstündiges Gespräch mit dem Führer der Zentralregierung. General Gowon erklärte seinen guten Willen, schob aber die Schuld an der gegenwärtigen Situation auf seinen politischen und militärischen Gegner.

Die Delegierten konnten auch die von der Zentralregierung wiedereroberten Gebiete, in denen der Großteil der die Weltöffentlichkeit alarmierenden Massaker an den Ibos begangen wurden und offensichtlich noch begangen werden, aufsuchen und mit Vertretern der christlichen Konfessionen und der Mohammedaner Gespräche führen. Ebenso konnten sie mit Vertretern des Roten Kreuzes Kontakt aufnehmen. Diplomatische Erfolge konnte die Mission jedoch nicht verbuchen. Außer einer besseren Koordinierung der möglichen Hilfsmaßnahmen, vor allem zwischen den kirchlichen Stellen, blieben die Bemühungen der Delegation ohne sichtbares Ergebnis. Wohl aber erfolgte durch sie eine genauere Unterrichtung des Vatikans über die tatsächliche Lage in den vom Bürgerkrieg heimgesuchten Regionen und eine klarere Kenntnis der politischen und religiösen Hintergründe des Konfliktes. Die von der gleichen Delegation geplante Reise nach Biafra mußte zunächst abgebrochen werden (Fides-Dienst, 10. 1. 68). Erst Anfang Februar gelang den beiden Emissären die Einreise vom Westen her. Für die Zeit ihrer Durchreise durch das Kampfgebiet war von beiden Seiten ein „Waffenstillstand" im Kampfabschnitt um Onitsha vereinbart worden. Conway und Rocheau überreichten dem Chef der Rebellenregierung eine persönliche Botschaft des Papstes. Bereits Wochen vorher hatte der Papst dem Chef der Zentralregierung über den Bundeskommissar für Transport, J. Tarka, der als Vertreter der Zentralregierung nach Rom gereist war, ebenfalls eine persönliche Botschaft übermitteln lassen. Das Gespräch, das die beiden päpstlichen Abgesandten am 8. Februar mit Ojukwu führten, und die inzwischen deutlicher gewordene Verhandlungsbereitschaft mit der Zentralregierung scheinen einige Hoffnungen aus weitere Vermittlertätigkeit geweckt zu haben. Der Aufruf des Präsidiums des Reformierten Weltbundes, sich stärker für die Befriedung Nigerias einzusetzen (öpd, 8. 2. 68), und der Appell des Generalsekretärs des Weltrates der Kirchen, E. C. Blake, an Rom (öpd, 14. 2. 68), sich gemeinsam mit dem Weltrat um eine Beilegung des Konfliktes zu bemühen, sind Zeichen eines wachsenden kirchlichen Engagements. Diese Bemühungen werden aber weitgehend von der Zusammenarbeit der Kirchen an Ort und Stelle abhängen.

Ein grausamer Bürgerkrieg

Militärisch ist die Lage gegenwärtig unübersichtlich. Wenn auch ein militärischer Sieg der Ostregion so gut wie ausgeschlossen ist, so verläuft der Vormarsch der Regierungstruppen keineswegs geradlinig und nach den „Terminplänen" der Zentralregierung. Biafra ist zwar bereits weitgehend umzingelt. Das strategisch wichtige Calabar an der äußersten Ostküste befindet sich bereits in den Händen der Regierungstruppen. Der Fluchtweg nach Kamerun ist den Ibos abgeschnitten. Als einzige Verbindung zum Ausland bleibt den Aufständischen noch Port Harcourt, das als wichtigste Nachschubbasis dient. Den Niger entlang versuchen die Truppen der Zentralregierung in die Zentralregion Biafras vorzustoßen. Der Vormarsch erfolgt aber langsamer, als vorauszusehen war, und nicht ohne Rückschläge. So berichtet z. B. „Le Monde" vom 31. Januar 1968, daß die ehemalige Hauptstadt von Ostnigeria, Enugu, die Anfang Oktober von den Truppen der Zentralregierung erobert wurde, immer noch zum Teil von Truppen Biafras kontrolliert werde. Ebenso sei es in der bereits im August 1967 von der Zentralregierung besetzten Universitätsstadt Nsukka an der Nordspitze der Ostregion in den letzten Wochen immer noch zu Kämpfen mit Rebellentruppen gekommen. Auch im Falle des sicheren Sieges der Zentralregierung sagen Beobachter einen unbefristeten Guerillakrieg in der Ostregion voraus. Man rechnet mit einer Situation „vietnamesischen Typs".

Wie immer aber sich die militärische Lage in den nächsten Wochen und Monaten entwickeln mag, ob auf Grund der angespannten innenpolitischen Situation der Zentralregierung und des drohenden wirtschaftlichen Zusammenbruchs die Verhandlungschancen wachsen: schon jetzt ist das Ausmaß der Katastrophe deutlich sichtbar. Seit die „Polizeiaktion" am 7. Juli 1967 gegen das abtrünnige Biafra begann, gab es mindestens 100 000 Tote (nach „Newsweek", 9. 2. 68). Die Zahl der Opfer wird von anderen Quellen als wesentlich höher angegeben. Der „Rheinische Merkur" (19. 1. 68) sprach sogar von 300 000. Wegen der Unübersichtlichkeit der Lage und den widersprechenden Meldungen aus den gegnerischen Lagern sind auch annäherungsweise zutreffende Zahlen nicht zu ermitteln. Es bleibt aber die Tatsache der unerhörten Grausamkeit des Krieges mit seinen Massakern, wie sie nur aus der innerafrikanischen Situation und dem zum blutigen Gemetzel gesteigerten Stammeshaß erklärt werden können. Die Ibos verteidigen „ihr Leben in einem Kampfe, der keine Gnade kennt, in einem Krieg, in dem

keine Gefangenen gemacht werden, und an einer Front, an der es für die Zentralarmee praktisch unmöglich ist, zwischen Soldaten und Zivilisten zu unterscheiden" („Neue Zürcher Zeitung", 12. 11. 67).
Tatsache ist auch, daß durch den Bürgerkrieg nicht nur die politischen Strukturen des Landes weitgehend zerfallen sind, sondern daß Nigeria, das alle Voraussetzungen für eine erfolgreiche wirtschaftliche und politische Entwicklung bot, bereits an den Rand des wirtschaftlichen Ruins geraten ist. Nigeria verfügte nicht nur über eine über dem afrikanischen Durchschnitt liegende landwirtschaftliche Produktion. (Zweidrittel des Sozialprodukts kamen aus der überwiegend kleinbäuerlichen Landwirtschaft, die fast 80 % der männlichen Erwerbstätigen bebeschäftigte, 80 % der Gesamtausfuhr bestritt und nahezu den gesamten Inlandsbedarf an Lebensmitteln deckte.) Nigeria war der größte Erzeuger und Exporteur von Erdnüssen und Palmprodukten. Es ist zudem das einzige Land Westafrikas, das Kohle fördert und zugleich bedeutender Ölproduzent ist. Die Ostregion allein hat 30 Millionen Tonnen Erdöl jährlich gefördert. Davon entfielen 80 % auf BP/Shell. Von der Gesamterdölproduktion des Landes entfielen 59,9 % auf den Osten, der Rest floß aus dem Westen zu Biafras Häfen. Der Krieg hat das Wirtschaftsleben nun praktisch lahmgelegt. Der Ölexport fiel im August 1967 von 2,19 Millionen auf 0,20 Millionen Tonnen. Gegenwärtig produziert nur noch der Mittelwesten. Im Kampfgebiet und in den Flüchtlingslagern herrscht Hunger und fehlen Medikamente. Von der Vorstellung vom „afrikanischen Musterland" scheinen einstweilen nur noch Flüchtlingselend, wirtschaftlicher Ruin und blutiger Stammeshaß übriggeblieben zu sein. Das Land ist so zum Symbol der latenten innerafrikanischen Spannungen geworden, die auch in anderen afrikanischen Staaten bei Zuspitzung von Konflikten jederzeit offen ausbrechen können.

Delikate Bevölkerungs- und Religionsstruktur

Wie kam es dazu? Um einerseits die Situation der Ibos zu verstehen und um anderseits die innen- und außenpolitische Tragweite der andauernden nigerianischen Tragödie zu ermessen und deren Hintergründe zu erfassen, ist eine entwicklungspolitische Rückschau auf die Föderation und ein genauerer Einblick in die stammesbedingten und religiösen Spannungen notwendig.
Die Föderation von Nigeria zählt 55 Millionen Einwohner auf einer Fläche, die viermal so groß ist wie Deutschland und „rund ein Viertel der schwarzafrikanischen Bevölkerung des Kontinents" umfaßt (K. Schmölder/H. Hielscher. Von der traditionellen Gemeinschaft zur angepaßten Sozialpolitik in Nigeria, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1966, S. 9). Dieser volkreichste Staat Afrikas vereinigte bis zum 27. Mai 1967 vier Regionen: die Nordregion mit ca. 29 Millionen Einwohnern, die von den islamischen Haussa-Fulani beherrscht wird; die Ostregion mit ca. 12 Millionen Einwohnern, wo die christlich-animistischen Ibos dominieren; die Westregion mit ca. 10 Millionen, die von den christlich-islamisch-animistischen Yorubas bewohnt wird, und der Mittel-Westregion mit ca. 2,5 Millionen Einwohnern, die verschiedenen Minderheitsvölkern angehören, und zum Teil christlich, zum Teil animistisch sind (vgl. H. N. Weiler, Erziehung und Politik in Nigeria, Verlag Rombach, Freiburg 1964, S. 19; dazu „Missi" 1/1968, S. 10).
Mehr als 50 % der Gesamtbevölkerung leben im Norden. Von diesen bilden die Haussa mit 18 % und die Fulani mit 10 % die zwei Hauptgruppen. Neben diesem „islamischen Norden" mit seinen „theokratischen Wüstenfürsten", die „kulturell und weltanschaulich nach der arabischen Halbinsel hin orientiert sind" („Die Weltwoche", 1. 9. 67), leben 13 Millionen verschiedenster Kleinvölker des „Middle Belt". Aus diesen Minderheitsvölkern stammte sowohl der ermordete Föderationspremier Balewa wie auch der Militärchef Gowon. Auch die Mehrzahl der einfachen Soldaten in der Bundesarmee sind keine „Haussa-Fulani-Horden", sondern Christen und Animisten des Middle Belt. Die Yorubas im Westen zählen 14 % und die Ibos im Osten 16 %. Im wichtigen Ölgebiet des Ostens leben ca. vier Millionen Minderheitsvölker.
Gebietsmäßig beherrscht der Norden vier Fünftel Nigerias. Föderativ gesehen, ergibt sich aus diesen Daten eine klare ungleichmäßige Verteilung der Kräfte zugunsten der Nordregion. Regional betrachtet, begegnet uns im Norden und im Osten das Problem der Minderheitsvölker.

Koloniale Hypothek und Nord-Süd-Gegensatz

Die Föderation Nigeria, am 1. Oktober 1960 unabhängig und am 1. Oktober 1963 zur selbständigen Republik innerhalb des britischen Commonwealth erklärt, ist eine „Schöpfung des britischen Imperialismus". Gründer der Föderation ist der ehemalige englische Generalgouverneur Lord Lugard. 1914 schloß er die verschiedenen englischen Besitzungen im Süden zu einer Einheit mit dem Norden zusammen. Er regierte mit der „Indirect Rule", d. h., die Beamten inspirierten Maßnahmen, Befehle ließen sie durch die traditionellen Herrscher erteilen. Den besiegten Emiren des Nordens löste England das Versprechen ein: den Islam ungehindert verbreiten zu dürfen, das politische System bestehen zu lassen und die christlichen Missionen nur mit ihrer ausdrücklichen Zustimmung wirken zu lassen (H. N. Weiler, a. a. O., S. 137).
Im Gegensatz zum Norden begegneten die Kolonialherren im Süden einer dem technischen Zeitalter aufgeschlossenen Gesellschaft. Daher funktionierte das System der indirekten Herrschaft weder bei den Yoruba-Königreichen noch bei den nach Dorfgruppen und Sippenverbänden strukturierten Ibos. Im Süden wurde bereits 1922 die „moderne Elite" in das politische Leben eingeführt. Nur der Süden sollte langsam durch das „Legislative Council" eine autonome Verwaltung erhalten. Der feudale Norden sollte davon unberührt bleiben. Selbst Lugard schrieb: der Süden hätte kein Recht, die Stämme des Hinterlandes unter seine Vorherrschaft zu bringen (H. Ansprenger, Auflösung der Kolonialreiche, dtv., 1966, S. 72—89). Hieraus spricht eine leider oft praktizierte Haltung englischer Kolonialbeamten: Sie waren oft von einem Absonderungsgeist erfüllt, der „nationalistischer" (sprich ethnozentristischer) war als bei den Nigerianern (J. Günther, Afrika von innen, Humanitas-Verlag, Zürich 1957, S. 760).
Die koloniale Hypothek, die seit der Unabhängigkeit des Landes auf Nigeria lastete, war ein ungleichmäßig strukturierter Mehrvölkerstaat mit regional sehr unterschiedlichem Entwicklungsstand, verbunden mit den latenten Spannungen zwischen den führenden Stämmen und zwi-

schen diesen und von ständiger Übervorteilung bedrohten Minderheitsvölkern. Das Entwicklungsgefälle zwischen Nord und Süd bzw. zwischen Norden, Westen und Osten springt in die Augen, wenn man die Statistiken des Bildungswesens zur Illustration heranzieht. Die Anzahl der Schüler in den Grundschulen betrug 1960: im Norden 282 848 (bei einem Anteil von 50 % an der Gesamtbevölkerung), im Osten 1 430 514 und im Westen 1 124 788. Die Anteile der einzelnen Regionen am höheren Schulwesen (secondary education) macht das Gefälle noch deutlicher: Norden: Anzahl der Schulen 50, der Schüler 9995; Westen: Anzahl der Schulen 855, der Schüler 144 732; Osten: Anzahl der Schulen 207, der Schüler 32 712. Technische Fortbildungs- und Berufsschulen: im Norden 16 (mit 2608 Schülern), im Osten 8 (mit 1571 Schülern), im Westen 6 (mit 1064 Schülern). Der hohe Anteil des Nordens an dieser Kategorie erklärt sich aber zu einem guten Teil aus den hohen Anteilen besonders von den katholischen Missionen geleitete Iboschulen im Norden. Die Lehrerseminare verteilten sich: auf den Norden mit 52 (und 6320 Schülern), auf den Osten mit 133 (und 11 160 Schülern), auf den Westen mit 97 (und 12 954 Schülern). Die Zahl der Studenten an Universitätsinstituten und Colleges verteilen sich: Norden 426, Osten 1148, Westen 1688 (vgl. N. Weiler, a. a. O., S. 263). Das Entwicklungsgefälle zwischen Nord und Süd spiegelt sich auch in der Streuung der Einrichtungen des Gesundheitswesens (Krankenhäuser, Dispensarien, Apotheken) wider. Es entfallen, global gerechnet, auf den Norden 856, auf den Osten 849 und auf den Westen 1066 (Schmölder/Hielscher, S. 45).

Partei- und Stammesstruktur

Diese unterschiedliche Entwicklung hatte selbstverständlich auch politische Folgen. Die Zentralregierung setzte sich aus dem vom Premierminister geleiteten Kabinett, dem Senat und dem Repräsentantenhaus zusammen. Die Regionen hatten ein Abgeordnetenhaus und ein „Haus der Häuptlinge". Bemerkenswert für Nigeria war, daß „die traditionellen Autoritäten und Führer der alten Gesellschaftsstruktur ... in den modernen Staat integriert wurden". Die „Verfassungsstruktur" hatte „von der Ausgestaltung des Grundrechtskatalogs bis hin zur Verteilung der Gesetzgebungskompetenzen zwischen Bund und Regionen außerordentliche Ähnlichkeit mit der Bundesrepublik Deutschland" (K. Schmölder, S. 10).
Die großen politischen Parteien Nigerias waren der Northern People's Congress (NPC), geführt vom Sardauna von Sokoto, dem Ministerpräsidenten des Nordens, Sir Ahmadu Bello; die National Convention of Nigerian Citizens (NCNC) im Osten, geführt vom ersten Präsidenten der Bundesrepublik Nigerias, Nnamdi Azikiwe; die Action Group (AG) im Westen unter der Führung Obafemi Awolowos. Ihr Einfluß gründet im wesentlichen auf der regionalen Stammesmajorität. Durch das herrschende Mehrheitswahlrecht erhielten die Parteien ein noch stärkeres Gewicht. Dem Norden kam dadurch ein politisch-parlamentarisches Übergewicht zu. Die erste Bundesregierung wurde im Repräsentantenhaus von einer NPC-NCNC-Koalition gestellt. Der Führer der NPC im Repräsentantenhaus, Sir Abubakar Balewa, wurde Premier der Zentralregierung. Mit diesen drei großen Parteien entstanden in der Föderation drei große Machtzentren.
Bei den Dezemberwahlen 1964 versuchte man diese Zentren durch zwei „überregionale Parteistrukturen": eine große Allianz im Norden und eine im Süden zusammen mit dem Osten, enger zu verquicken und dem multinationalen Staatswesen anzupassen. Die nördliche Allianz wurde geführt von Ahmadu Bello und war geprägt vom traditionellen Charakter der NPC, in der die muselmanischen Emire den Ton angaben und die sich einer zu „raschen nationalen Entwicklung" widersetzten. Mit ihr wurden zehn andere Parteien verschmolzen.
Die südliche Allianz formierte sich aus der NCNC unter der Führung von Okpara und der Action Group. Da beim Wahlkampf neben parteipolitischen Auseinandersetzungen auch noch stammesmäßige und regionale Differenzen Kolorit gaben, rief Okpara zu einem Wahlboykott auf. Die Wahlen wurden dennoch durchgeführt. Die NPC siegte, aber die „afrikanische Musterdemokratie" hielt der politischen Zerreißprobe nicht mehr stand.

Der Weg in die Sezession

Am 15. Januar 1966 ermordeten rebellierende Truppen den Föderationspremier Balewa, den Ministerpräsidenten der Nordregion, Bello, und seinen Kollegen der Westregion, Häuptling Samuel Akintola, zusammen mit dem Finanzminister der Föderation, Okotie Eboh. Mit ihnen kamen im Norden 50 und im Osten 15 Menschen ums Leben.
Generalmajor Ironsi, ein Ibo, der während der Kongokrise das nigerianische Kontingent führte und am Putsch nicht beteiligt war, wurde mit der Führung der Staatsgeschäfte beauftragt. Er ernannte für jede Region einen Militärgouverneur. An die Stelle der parlamentarisch gewählten Regierung trat ein Oberster Militärrat. Im Mai 1966 führte Ironsi sein neues Aktionsgrogramm durch. Er hob den föderativen Regionalismus der Parteien und der Stämme auf, verbot sämtliche Parteien und steuerte eine „unitarische Staatsstruktur" an. Diese Maßnahmen lösten im Norden blutige Protestaktionen aus, die über 3000 Tote und 600 Verletzte forderten („Afrika-Forum", 1966, S. 322). Der Versuch, ein zentralistisches System zu erzwingen, setzte Ironsi dem Verdacht aus, eine Vorherrschaft der Ibos über ganz Nigeria aufrichten zu wollen und kostete ihn mit etwa 250 Ibo-Offizieren am 29. Juli das Leben.
Sein Nachfolger wurde General Yakubu Gowon, ein Christ aus dem Norden. Er bestätigte die regionalen Militärgouverneure, die Ironsi eingesetzt hatte, im Amt und führte am 31. August wieder das föderative System ein (im Osten blieb Oberstleutnant Odumegwu Ojukwu weiterhin in seinem Amte). Der Norden war aber so sehr in Erregung geraten, daß der Haß gegen die Ibos, die in großer Zahl eingewandert waren, um „in der Verwaltung, im Handel, im technischen Bereich der Energiewirtschaft und des Verkehrswesens" den rückständigen, feudalistischen Norden zu „kolonisieren", nicht mehr beschwichtigt werden konnte. Bis zum Oktober 1966 wurden etwa 30 000 Ibos grausam ermordet (vgl. „Afrika-Forum", 1967, S. 593; „Neue Zürcher Zeitung", 12. 11. 67). Die Massaker an den Ibominderheiten im Norden veranlaßten den Gouverneur des Ostens, selbst ein im Norden geborener Ibo, seine Stammesgenossen zur Abwanderung in die Ostregion aufzufordern. Etwa eine Million Ibos flohen aus dem Norden und 800 000 aus den übrigen Regionen des Landes. Während so die Ibos

in den Osten einströmten, verließen auf Geheiß des Gouverneurs die Angehörigen der Stämme des Nordens ihre Wohnsitze in der Ostprovinz. Bei deren Aussiedlung verübten auch die Ibos Racheakte. Z. B. überfielen sie einen mit Haussa-Rückwanderern gefüllten Zug. Die Zuginsassen — etwa 400 — wurden alle ermordet („Afrika-Forum", 1966, S. 462).

Die Situation des Ibovolkes entwickelte sich nun zu einer nigerianischen Tragödie. Ojukwu verlangte von der Zentralregierung Entschädigung für die Ermordeten, finanzielle Unterstützung für die Flüchtlinge, den Abzug der nordischen Truppen aus dem Osten und Süden. In diesem Punkt unterstützte ihn auch Awolowo. Weiter bezichtigte er Gowon, auf illegale Weise die Macht an sich gerissen zu haben.

Im Januar 1967 fand dann in Aburi (Ghana) eine Konferenz der fünf Militärgouverneure statt. Zur Debatte standen verfassungsrechtliche Fragen. Ojukwu trat für eine Konföderation ein, Gowon war einer solchen Lösung zuerst nicht abgeneigt. Nach der Konferenz vertrat er wieder den zentralistischen Kurs. Grund dafür war der verstärkte Druck der Minderheitsvölker des Nordens und Ostens. Diese wären bei einer Konförderation weiterhin den großen Stämmen ausgeliefert gewesen. Die neue Verfassung billigte den Gouverneuren fast unbeschränkte Macht zu. Nur fügte Gowon eine Klausel ein, daß im Falle einer Hinderung der Machtausübung von seiten einer Region die Zentralregierung einschreiten kann.

Ojukwu hatte den 31. März 1967 als Stichtag für die Wiedergutmachung des Pogroms im letzten Jahr im Norden festgesetzt. Gowon ließ diesen Tag unbeachtet vorübergehen. Ojukwu blockierte nun die an die Föderation abzugebenden Gelder. Gowon reagierte, indem er die für die Ostregion bestimmten Gelder zurückbehielt. Der Osten übernahm am 17. April sämtliche der Zentralregierung unterstehenden Unternehmungen. Gleichzeitig verstärkte der Norden den Druck auf Gowon: Im Falle einer Sezession würde der rückständige Norden seinen Entwicklungsplan nicht weiterführen können, da ja ein Teil der Gelder aus dem Osten kam.

Den letzten Auftakt zur Sezession gab Gowon, als er am 26. Mai 1967 die politische Verwaltungsstruktur des Landes änderte, die vier Regionen in zwölf aufgliederte. Dadurch legte er Ojukwus Region, den Zentral-Osten, völlig lahm, da die Ölfelder in den südlichen, vornehmlich nicht Ibo-Regionen liegen. Von diesem wirtschaftspolitischen „Pogrom" getroffen, entschloß Ojukwu sich zur Sezession. Am 30. Mai wurde die Republik Biafra ausgerufen.

Sogleich nach der Sezession verbot die Zentralregierung den Ölgesellschaften die Zahlung der Gebühren für die Schürfrechte, ebenso untersagte sie ausländischen Schiffen das Anlaufen von Biafras Häfen. Da die Ölgesellschaften weiterhin ihre Schiffe Biafras Häfen anlaufen ließen und am 5. Juli auch noch zum Teil ihre Zahlungen an Enugu, die Hauptstadt Biafras, entrichteten, ließ Gowon am 7. Juli eine „Polizeiaktion" gegen Biafra anlaufen, nachdem er zuvor die Ausrufung der Republik für nichtig erklärt hatte („Africa and the World", August 1967).

Zusammenfassend können als Ursachen für die Sezession festgehalten werden: die seit je bestehenden politischen Spannungen zwischen den drei Machtblöcken; das fehlende nigerianische Staatsbewußtsein, das immer wieder in Stammesbewußtsein umschlug (bei Ironsi, der durch die Ibos regieren wollte, und bei Gowon, der die zwölf Regionen ethnisch anglich) verfassungsrechtliche Meinungsverschiedenheiten, das Machtstreben der Führer und nicht zuletzt die Wirtschaftsstruktur des Landes.

Handelt es sich um einen Religionskrieg?

Seit Beginn des Sezessionskriegs wurde wiederholt die Vermutung ausgesprochen, es handle sich in Nigeria in erster Linie um einen Religionskrieg, genauer um die Unterdrückung der animistisch-christlichen Ibos durch den islamischen Norden. Mehrmals wurden Vergleiche mit dem Sudan gezogen (vgl. „NC News Service", 10. 10. 67). Gelegentlich wurde er von den Betroffenen selbst als solcher deklariert. Während nach dem ersten Putsch, der zur Vormachtstellung der Ibos unter General Ironsi führte, dieser durch eigene Delegationen gegenüber nordafrikanischen Staaten versichern ließ, es handle sich keineswegs um einen Aufstand der Christen und Animisten des Ostens gegen den muslimischen Norden, drückte Ojukwu in seiner Weihnachtsbotschaft seine Verwunderung darüber aus, daß der „christliche Westen" zusehe, während der Islam des Nordens den „christlichen" Osten unterdrücke. Es ist verständlich, daß die Vertreter der Rebellenregierung, wie beispielsweise Akanu Ibiam, einer der sechs Präsidenten des Weltrates der Kirchen und politischer Berater Ojukwus, u. a. in Bonn (epd, 25. 1. 68) sich in ihren Kontaktbemühungen in Europa vornehmlich auf den religiösen Aspekt des Konflikts berufen. Das religiöse Moment spielt in seiner Verquickung mit der Stammesstruktur in den Auseinandersetzungen gewiß eine Rolle, aber es wäre eine zu große Vereinfachung, wollte man die nigerianische Krise auf eine Auseinandersetzung zwischen Mohammedanern im Norden und Christen im Osten oder gar auf eine Unterdrückung des „christlichen" Ostens durch die Mohammedaner des Nordens reduzieren. Auch der Vergleich mit dem Sudan, der auf Grund der Religionsstruktur Nigerias naheliegt und der nicht nur in Amerika, sondern auch in der Bundesrepublik öfters zu hören ist, trifft den wahren Sachverhalt nicht. Die Situation ist differenzierter. Zunächst fällt auf, daß nicht nur die Führer der Ostregion, sondern auch der Ministerpräsident der Zentralregierung wie sein politisch einflußreicher Finanzkommissar und der eigentliche Führer der Westregion, Obafemi Awolowo, Christen sind. Auch ist zu beachten, daß es in Nigeria nicht zwei, sondern drei auseinandertendierende Regionen (den mohammedanisch-animistischen Norden, den gemischt christlich-animistisch-mohammedanischen Westen und den mehrheitlich animistisch-christlichen Osten) gibt.

Noch differenzierter wird das Bild, wenn man sich die Religionsstatistik Nigerias vor Augen führt: Danach teilt sich die Bevölkerung des Landes auf in 45 % Animisten (traditionale Religionen), 45 % Moslems, ca. 5 % Protestanten (einschließlich mehrerer protestantischer Sekten) und ca. 5 % Katholiken. Der Anteil der Christen beträgt also in etwa 10 % der Gesamtbevölkerung. (Die Statistiken sind entnommen: „Africa": Mission Information Center, London 1964.) Nach der neuesten Statistik des Fides-Dienstes (25. 2. 67) beträgt die Zahl der Katholiken (Taufbewerber sind darin nicht eingeschlossen) 2 390 666. Davon befinden sich etwa 80 % im Osten, während die Schwerpunkte der Protestanten (laut World Christian Handbook, Lutherworth Press, London 1967, 2 523 647) im Westen liegen. Dieser Überblick macht die Stammesbindung der christlichen,

insbesondere der katholischen Mission deutlich, die wiederum zu einem Teil mit der Kolonial- und Religionspolitik der englischen Kolonialherren zusammenhängt. Diese waren, wie schon angedeutet, bestrebt, den islamischen Charakter des Nordens unberührt zu lassen, und beschränkten die Missionstätigkeit der Kirchen auf den Süden (Westen und Osten). Die Stammesbindung der Missionen erweckte den Eindruck, es handle sich um einen Krieg zwischen Religionen, wo es in erster Linie um Auseinandersetzungen zwischen verfeindeten Stämmen geht. Dieser Eindruck mag sich noch durch das sudanesische Beispiel verschärft haben (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 561), ebenso durch die Tatsache, daß die Armee der Zentralregierung nach der Dezimierung der Ibo-Militärelite hauptsächlich von mohammedanischen Offizieren des Nordens geführt wird, wo sich auch die Zentren militärischer Macht und Planung befinden.
Daß gewisse islamische Expansionstendenzen neben Vergeltungsmaßnahmen für die wirtschaftliche Bevormundung durch den Süden im Spiele sind, wird nicht geleugnet. Seinerzeit war das Vordringen der islamischen Stämme von den Engländern gestoppt worden. Es war kaum anders zu erwarten, als daß der Islam nach dem Abzug der Engländer daranging, das Testament des „großen Heiligen" des Nordens, Othman Dan Fodio, zu vollziehen. Dieser hatte zu Beginn des 19. Jahrhunderts den „Heiligen Krieg" („Dschihad") gegen den Süden ausgerufen, wurde aber an der Durchführung durch die Engländer gehindert. Da bei der ersten Revolte Ibo-Offiziere den Ministerpräsidenten des Nordens getötet hatten, der zugleich das religiöse Oberhaupt der Moslem und ein Großenkel von Dan Fodio war, ist es einsichtig, daß jetzt der Augenblick gekommen war, den „Dschihad" zwar nicht auszurufen, aber ihn unter einem wirtschaftlichen und politischen Deckmantel zu führen.

Eine Gewissensfrage an die Mission

Anderseits darf auch die Rolle der Ibos und mit ihnen die Rolle der christlichen (vor allem katholischen) Missionen im Norden nicht übersehen werden. Hatten die Engländer ursprünglich die katholischen Missionen aus dem Norden ferngehalten, so kamen sie erst mit den Einwanderern aus dem Süden und Osten in das Gebiet. Für die einwandernden Ibos, die sich gesellschaftlich einflußreiche Stellungen sichern konnten, wurden christliche „Diasporagemeinden" und eigene Schulen errichtet. Die Missionen hatten sich dabei weitgehend auf die soziale und religiöse Betreuung der Ibos beschränkt. Der Kontakt zu den einheimischen islamischen Stämmen wurde kaum gesucht. Als die Ibos den Norden verlassen mußten, standen kirchliche Einrichtungen, Schulen und Krankenhäuser vielfach leer. Es fehlte, um die Einrichtungen weiterzuführen, an geschultem Personal. Als positive Folge blieb für die zurückbleibenden Missionare die Chance, ihre Arbeit nun stärker in den Dienst der einheimischen Bevölkerung der Nordregion zu stellen. Von Einzelfällen abgesehen, blieben die Missionare sowohl im Norden wie im Westen unbehelligt. Daß aber nicht der Religionskonflikt, sondern Stammesfehden im Vordergrund stehen, wird auch dadurch bestätigt, daß Ibo-Missionare durch stammesfremde Christen umgebracht wurden. Versucht man hier eine Bilanz unter Einbeziehung der Vergangenheit, so kann auch der ausgeprägte Ordens- und Stammespartikularismus der europäischen Missionsgesellschaften nicht übergangen werden. Missionaren, die bei den Ibos missionierten, fiel es schwer, andere Stämme als gleichberechtigt anzuerkennen. Überhaupt spielte der „religiöse Ethnozentrismus" eine nicht unwichtige Rolle. Durch ihn hat die Kirche die nationale Einheit nicht immer gefördert, gelegentlich hat sie sogar zur Verfestigung der Stammesgegensätze indirekt beigetragen. So bleibt der nigerianische Konflikt auch für die Kirche eine Gewissensfrage und ein Anlaß zu prüfen, wieweit ihr dort, wo sie tatsächlichen Einfluß hatte, die Humanisierung und Verchristlichung der afrikanischen Lebensverhältnisse und Gemeinschaftsbeziehungen gelungen ist.

Nicht nur ein Konflikt zwischen Norden und Osten

Trotz der genannten religiösen Verquickungen und Beimischungen handelt es sich also weder um einen Religionskrieg noch um einen ausschließlichen Konflikt zwischen Norden und Osten. Will man den Verlauf des Konfliktes richtig verstehen, muß man den innenpolitischen Polizentrismus im Auge behalten. Die Interessen der Zentralregierung sind nicht mit denen des Nordens identisch, auch wenn diese gegenwärtig machtmäßig und militärisch stark vom Norden abhängig ist. Besonders General Gowon selbst kann nicht uneingeschränkt als Freund des Nordens angesehen werden. Selbst nördlicher Abstammung, kennt er als Angehöriger eines Minderheitsvolkes die Gefahren eines nördlichen Übergewichts und ist bestrebt, dieses in Grenzen zu halten. Die Aufteilung des ganzen Bundesgebietes in zwölf Regionen, die nach den Plänen der Zentralregierung bis Ende 1968 abgeschlossen sein soll, sollte ja nicht nur Biafra und den Einfluß Ojukwus im Osten schwächen, da hauptsächlich von Minderheiten besiedelte, aber wirtschaftlich wichtige Gebiete seinem Machtbereich entzogen blieben, sondern brächte, würde sie tatsächlich durchgeführt, auch eine Machtzersplitterung im Norden. Doch wird einer solchen, den einzelnen Ethnien, vor allem den Minderheiten, Rechnung tragenden *Föderation* keine große Chance eingeräumt. Um so mehr dürfte die Bildung einer *Konföderation* zwischen dem Norden, dem Osten und dem Westen künftig wieder stärker ins Gespräch kommen. Awolowo, der weiterhin als der starke Mann des Westens gilt, stand bereits vor der Sezession des Ostens in Verhandlungen mit Ojukwu über die Errichtung einer solchen Konföderation. Die Verhandlungen scheiterten jedoch damals an den zu weit gehenden Forderungen Ojukwus. Indessen scheint man sich aber gewisse Verhandlungsmöglichkeiten offengehalten zu haben. Ojukwu hat es bisher auffallenderweise unterlassen, den Westen oder Awolowo scharf anzugreifen. Es könnte also der Zeitpunkt kommen, wo über Vermittlung durch den Westen die Zentralregierung im eigenen politischen Interesse gegenüber dem Norden sich zu Verhandlungen mit dem Osten bereit fände. Wenn in letzter Zeit eine gewisse Gesprächsbereitschaft der Zentralregierung erkennbar ist (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 6. 2. 68), so müßte diese Tatsache wohl nicht nur auf dem Hintergrund des drohenden wirtschaftlichen Ruins, der wachsenden Unruhe unter der Bevölkerung, sondern auch in diesem politischen Rahmen gesehen werden. Furcht vor dem Norden gibt es nicht nur im Osten, sondern auch im Westen und bei gewissen Stellen der Zentralregierung. Es bleibt freilich die Frage, wieweit, von den jetzigen Aktionen gegen Biafra abgesehen, die Macht der Zentralregierung reicht, und ob es ihr ge-

lingt, die Massen im eigenen Bereich zu beruhigen. Hier bestehen große Sorgen. In Lagos sind Rekrutierungsbüros eingerichtet worden, wo sich die steigende Zahl der Arbeitslosen meldet. Die Verantwortlichen machen sich darüber Gedanken, was mit ihnen geschehen soll, wenn sie nach dem Krieg in ein wirtschaftlich ruiniertes Land zurückkehren („Le Monde", 18. 11. 67). Aber nicht nur die Zentralregierung scheint gefährdet, auch im Norden drohen Auseinandersetzungen zwischen den traditionellen Machtträgern, den Emiren, und den Offizieren, denen nach der Sezession Biafras neue Macht zugewachsen ist. Es drohen also selbst nach dem möglichen Abschluß der Kämpfe zahlreiche Krisenherde, die in der Bevölkerungsstruktur des Landes und in den wirtschaftlich-politischen Gegensätzen zwischen den Regionen und den generationsgebundenen Eliten angelegt sind und die die Zukunft des Landes mitbestimmen werden.

Ein afrikanisches Trauma

Der Verlauf des Konfliktes und die Zukunft des Landes sind nicht unabhängig von ausländischen Einflüssen und Interessen. Auch wenn alle westlichen Staaten sich aus dem Konflikt heraushielten, bedeutet das nicht, daß keine Interessenkonflikte bestehen. In den Diensten der Zentralregierung stehen nicht nur ägyptische und sogar südafrikanische Söldner. Die Zentralregierung wird auch von der Sowjetunion unterstützt. Sie versichert dabei nachdrücklich, daß diese Unterstützung keine Hypotheken schaffe und bekennt sich auf internationalem Felde zur „großen Neutralität" nach dem Beispiel Indiens (vgl. „Le Monde", 22. 11. 67). England, das sich anfangs zurückgehalten hat, unterstützt heute die Zentralregierung. Aber einzelne englische Söldner kämpfen auch auf seiten Biafras (vgl. „Daily Telegraph", 27. 1. 68). Amerika hält sich zurück, offiziell auch Frankreich. Trotz eifrigen politischen Werbens seit Beginn der Sezession wurde die Regierung Biafras von keinem einzigen Staat anerkannt. Dennoch fehlt es nicht an Sympathien. Eindeutig unterstützt wird Biafra von Portugal, das darin einen Prestigegewinn für seine Afrikapolitik sieht. Frankreich hält sich nach außen streng an den Grundsatz der Nichtanerkennung. Doch sind französische Wirtschaftsinteressen mit Biafra verknüpft, denen die Regierung indirekt Rechnung tragen muß. Sollte sich Biafra, wenn auch nicht militärisch, so doch politisch durchsetzen, rechnet sich die Erdölgesellschaft SAFRAP, die nigerianische Tochtergesellschaft der französischen ERAP, bessere Expansionschancen gegenüber BP/Shell aus (vgl. „Neue Zürcher Zeitung", 4. 2. 68). Indirekt werden diese Zusammenhänge auch von „Le Monde" (31. 1. 68), die selbst für Biafra Sympathien bekundet, zugegeben.

Wie verhalten sich aber die afrikanischen Regierungen selbst in diesem Konflikt? Kein afrikanischer Staat hat Biafra bisher anerkannt. Es fehlt jedoch auch hier nicht an Sympathien, vor allem in einer Reihe ostafrikanischer Länder wie Tansania und Zambia. Die „Neue Zürcher Zeitung" (4. 2. 68) vermerkt, der frühere Ministerpräsident der Ostregion, Okpara, habe während seines Aufenthaltes in Tansania Ende Januar keine Schwierigkeiten gehabt, „seine Auffassung von der Entwicklung in Nigeria in der tansanischen Presse unterzubringen", während der Geschäftsträger der Zentralregierung darüber klage, „daß er so gut wie keinen Kontakt zu Regierungskreisen Tansanias habe". „Le Monde" (31. 1. 68) drückt das Verhältnis der afrikanischen Staaten zur nigerianischen Krise mit dem Satz eines afrikanischen Diplomaten aus: „Die Einwohner von Biafra haben Anrecht auf unendliche Sympathie, aber Biafra hat keinen Existenzgrund, keinerlei Daseinsrecht." Die „Neue Zürcher Zeitung" sieht in dieser latenten Sympathie „eine Solidarität der eigentlichen Negervölker" gegen die Völker des islamischen Gürtels, speziell gegen die Stämme des nigerianischen Nordens, die sich zum großen Teil nicht eigentlich als Schwarze betrachten, als deren Vertreter aber die Zentralregierung — wie wir gesehen haben, nicht ganz zu Recht — angesehen wird.

In Wirklichkeit handelt es sich wohl eher um ein afrikanisches Trauma: Auf Grund der eigenen Stammesgebundenheit bringt man den Vorgängen in Biafra bzw. der Rebellenregierung positive Sympathie entgegen. Aber diese Sympathie *darf* es im Prinzip nicht geben, weil das nigerianische Beispiel jederzeit Schule in anderen afrikanischen Ländern mit ähnlicher Stammesstruktur machen könnte. Neben den fehlenden wirksamen afrikanischen übernationalen Zusammenschlüssen macht dieser Zwiespalt eine erfolgreiche Vermittlungsaktion afrikanischer Staaten unmöglich. Das hat auch die ergebnislose Reise sechs afrikanischer Regierungschefs unter Führung von Ministerpräsident Tubman von Liberia im Auftrag der OAU) im Anschluß an ihre letzte Tagung in Kingshasa deutlich gemacht. Ob deshalb jetzt schon ein Ende dieses „Vietnam" in Afrika abzusehen ist, ist schwer zu ermitteln. Solange der persönliche Antagonismus der Führer nicht eingedämmt wird, solange man am Wunsch der Ibos zweifeln kann, die nationale Einheit wiederherzustellen, und solange man auch an den Willen ihrer Gegner zweifeln muß, sich an den Separatisten nicht durch Ausrottung zu rächen, ist, wie immer sie militärisch entschieden wird, mit dem Ende der Krise nicht zu rechnen. Der Bürgerkrieg wird zudem weitergehen, solange hilfegebende Staaten ihre wirtschaftspolitischen Interessen nicht zurückstellen und nicht gemeinsam versuchen, die zwei feindlichen Lager an den Gesprächstisch zu bringen.

Entwicklung und Motive der chinesischen Kulturrevolution

Jüngste Berichte aus der Volksrepublik China enthalten im Gegensatz zur monatelangen Praxis weniger Hinweise auf Art und Umfang, Ziele und Erfolge der „Großen Proletarischen Kulturrevolution". Es ist etwas stiller geworden um diese seit April 1966 in der Öffentlichkeit ausgetragene Kampagne, deren Auswirkungen bis weit über die Grenzen Chinas hinaus zu spüren waren. Westliche Korrespondenten und Diplomaten rätseln z. Z. noch, ob man augenblicklich von einer „gebremsten Kulturrevolution" sprechen könne oder aber eine verschärfte Neuauflage zu erwarten sei. Vieles spricht für die erste Annahme — was nicht bedeutet, daß alles wieder wie zu Beginn des Jahres 1965 weitergehen wird. Allerdings kommt man gerade jetzt in der Diskussion und bei verschiedensten Neuerungen auf die damaligen Kritikpunkte, d. h. auf die Mißstände im kulturellen Bereich,

speziell im Erziehungswesen, zurück, die im Verlaufe der Massenmobilisierung vernachlässigt worden waren.

Das Gewicht chinesischer Tradition

In einer Ansprache vor dem „Forum über Literatur und Kunst" in Yenan hatte Mao Tse-tung bereits im Mai 1942 gefordert, „Kunst und Literatur ... zu einem konstruktiven Bestandteil der gesamten Revolutionsmaschinerie zu machen, sie als eine mächtige Waffe zu benutzen, mit der wir das Volk einigen und erziehen, den Feind niederschlagen und vernichten und dem Volk helfen, den Kampf gegen den Feind mit vereinten Herzen und Sinnen zu führen... Wenn wir also nicht Kunst und Literatur im weitesten und universalsten Sinne besitzen, kann die Revolution nicht vorwärtsgehen, nicht siegreich sein." Immer wieder betonte er, daß zur Revolution außer der Militärfront auch die Kulturfront gehöre, und damit meinte er nichts anderes als Umerziehung mit Hilfe von Pädagogik und Propaganda, Änderung von Verhaltens- und Verfahrensweisen, Neubesinnung und Überwindung alten Ideengutes.

Der chinesische Ausdruck für „Revolution" bedeutet in wörtlicher Übersetzung „den Auftrag ändern", denn nach uralter chinesischer Auffassung erhält der „Zentralherrscher den Auftrag des Himmels und ist das verbindende Glied zwischen Himmel und Erde oder auch zwischen dem Himmel und den Menschen ... Der Himmel erteilt seinen Auftrag dem Würdigsten unter den Menschen", kann ihn aber auch jederzeit widerrufen (W. Franke, Das Jahrhundert der Chinesischen Revolution, Oldenbourg, München 1958, S. 13).

Wenn natürlich auch unter „Himmel" nicht eine göttliche Person verstanden wurde und außerdem heute von den Chinesen nicht mehr all diese Vorstellungen nachvollzogen werden, so zeigt sich doch hierbei wie bei manchen anderen Erscheinungen im kommunistischen China noch eine Fortsetzung oder zumindest Anlehnung an chinesische Tradition. Das erscheint um so überraschender, als die gesamte Kulturrevolution mit dem Ziel propagiert wurde, „die alte Kultur, das alte Denken, die alten Sitten und alten Bräuche" abzuschaffen und das jeweils Neue einzuführen. Die Vielfalt der Übereinstimmungen mit früheren Erscheinungen in China bedeutet aber keineswegs eine Anhäufung von „revisionistischen" Tendenzen gegen die Grundlagen des Marxismus-Leninismus, sie verdeutlicht lediglich das Bemühen um die Synthese typisch chinesischer Wesensart und marxistisch-leninistischen Gedankenguts. Außerdem hilft sie, manche Vorgänge, die für Außenstehende unverständlich oder erschreckend erscheinen mögen, in einem etwas anderen Licht zu sehen.

Gerade durch die „asiatische Form" des Marxismus-Leninismus, die man glaubt gefunden zu haben, erhoffen sich die Chinesen auch Anklang außerhalb ihrer Grenzen und eine Vormachtstellung, die der alten Idee vom „Reich der Mitte" wieder gerecht wird. „Das Denken Mao Tse-tungs ist der Marxismus-Leninismus der Ära, in der der Imperialismus seinem eigenen Untergang zutreibt, während der Sozialismus dem Sieg entgegengeht. Mao Tse-tungs Denken ist der Gipfel des heutigen Marxismus-Leninismus — der vollendetste und dynamischste Marxismus-Leninismus" (NCNA, Peking, 2. 3. 66). So verkündet man es seit langer Zeit, und jeder Chinese wird Tag für Tag mit den Gedanken des Vorsitzenden Mao konfrontiert. Die Rote Bibel mit der Zitatensammlung aus den Werken Mao Tse-tungs soll in allen Schwierigkeiten helfen und läßt Mao gleichsam als Nachfolger des Konfuzius erscheinen, dessen „Gespräche" (Lunyu) bereits vor vielen hundert Jahren in schwierigen Situationen gemeinsam zu Rate gezogen wurden. Mao erscheint zumindest rangmäßig als Nachfolger früherer kaiserlicher Herrscher, die sich als „Tugendreichste" in irgendeiner Weise hervortun mußten.

Hatten sie dies erreicht — und Mao, der Führer beim Langen Marsch und Sieger über Tschiang Kai-schek, der Dichter und Rekordschwimmer, hat es erreicht —, dann galten für sie die Worte des Konfuzius: „Wenn der Edle sich bewegt, bestimmt er den Weg des Menschen; wenn er handelt, gibt er die Regel für die kommenden Geschlechter; wenn er spricht, zeigt er das Vorbild für alle. Die fern sind, hoffen auf ihn; die nahe sind, lassen nicht von ihm" (zit. nach: Konfuzius in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, hrsg. von P. Do-Dinh, rowohlts Monographien 42, Hamburg 1960, S. 84).

Maos Idee der „Großen Gemeinschaft" läßt sich mit ähnlichen Vorstellungen des Konfuzius vergleichen, und die heute geforderte Vorrangstellung der Ideologie vor dem praktischen Können gab es im konfuzianischen Beamtentum ebenfalls. Das „gesteuerte Chaos", wie man die Kulturrevolution teilweise nennen könnte, entspricht in gewisser Weise alter chinesischer Praxis, und die Ausmerzung bzw. Zerstörung alter Kunstgegenstände entbehrt gleichfalls nicht vielfältiger Vorbilder.

Gewiß sollte man diese Verknüpfung mit der Tradition bei der Deutung der Vorgänge in China nicht überbewerten, doch ist ihre Kenntnis vielleicht ebenso nützlich und notwendig für das Verständnis wie Mao Tse-tungs Lehre von den „immerwährenden Widersprüchen" und der daraus resultierenden Forderung nach „permanenter Revolution". Das Thema des Widerspruchs taucht ständig in Maos Schriften auf und läuft im wesentlichen darauf hinaus, „es wäre naiv anzunehmen, daß es im sozialistischen Staat keine Widersprüche mehr geben könne. Diese Widersprüche zu leugnen käme einer Leugnung der Dialektik gleich ..., die Gesellschaft entwickelt sich zu allen Zeiten unter dem Einfluß ständiger Widersprüche ... Und es wird in alle Zukunft so sein, daß ein Widerspruch den nächsten nach sich zieht, die Lösung aller Widersprüche neue zur Folge hat" („Pekinger Volkszeitung", 5. 4. 56).

Mit dieser Herausstellung entfernen sich die Chinesen weit von den sogenannten „Sowjetrevisionisten", die nach ihrer Meinung sogar „mit dem Unsinn, die ‚sozialistische Gesellschaft sei ohne Widersprüche' ...." das Ziel verfolgen, die Interessen der revisionistischen Führungsclique in der Sowjetunion und der privilegierten Schichten zu schützen und ihre reaktionäre Herrschaft über das Sowjetvolk aufrechtzuerhalten.

Einheit der Gegensätze und permanente Revolution

Ähnliche Vorwürfe hatten sich in einer Anfangsphase der jetzigen Kulturrevolution bereits verschiedene chinesische Intellektuelle gefallen lassen müssen, die 1964 durch ihre Angriffe auf Maos Widerspruchstheorie heftige Diskussionen auslösten. „Man redet heute zu viel über die ‚Teilung von eins in zwei' und nicht genug über die ‚Vereinigung von zwei in eins'", hieß es damals u. a. (vgl. „China News Analysis", Hongkong,

2. 10. 64). Diese „Einheit der Gegensätze" bedeute, daß alles und jedes aus antagonistischen Elementen besteht. So enthalte eine alte Arbeit des Ming-Philosophen Fang Ming Chih den Satz, „zwei zu einem zu verbinden", das sei ein leuchtender Beitrag des alten China zur Einheit der Gegensätze. In einer scharfen Erwiderung unter der Überschrift „Eine neue Polemik an der philosophischen Front" sprachen die offizielle Parteizeitschrift „Rote Fahne" und die „Pekinger Volkszeitung" damals von einer „bewußten, geplanten Opposition gegen den dialektischen Materialismus", die all dem widerspreche, was Mao Tse-tung in Anlehnung an Lenin festgelegt habe: „Die Einheit der Gegensätze ist bedingt, zeitweilig, vorübergehend und relativ, während der Kampf der Gegensätze absolut ist" („Peking Review", 11. 9. 64).
Die Kritik an diesem Grundkonzept setzte sich weiter fort, trat Ende 1965 offener zutage als je zuvor und konnte im Grunde nur Maos Ansicht bekräftigen, daß immer, auch in der sozialistischen und kommunistischen Gesellschaft, „der Kampf zwischen den Fortschrittlichen und den Reaktionären ... weitergehe und es deshalb einer permanenten Revolution bedürfe" („Liluna Zhanxian", 2/59). Was mit „permanenter Revolution" gemeint ist, brachte ein ZK-Beschluß vom 10. Dezember 1958 zum Ausdruck, in dem es u. a hieß: „Wir verfechten die marxistisch-leninistische Theorie der permanenten Revolution. Wir sind der Ansicht, daß zwischen der demokratischen und der sozialistischen Revolution und zwischen dem Sozialismus und dem Kommunismus keine ‚Große Mauer' bestehen kann und darf. Gleichzeitig aber befürworten wir die marxistisch-leninistische Theorie der etappenweisen Entwicklung der Revolution und vertreten den Standpunkt, daß die verschiedenen Entwicklungsetappen die qualitativen Änderungen widerspiegeln und daß diese qualitativ verschiedenen Etappen nicht verwechselt werden dürfen" (zit. nach St. R. Schram, Die permanente Revolution in China, ed. Suhrkamp 151, Frankfurt a. M. 1960, S. 27).
Daß es nach vorrevolutionären Bewegungen in China im 19. Jahrhundert, der Revolution der Staatsverfassung mit den Anfängen der Republik 1911, der kulturellen Revolution mit der Bewegung vom 4. Mai 1919, der politischen Revolution mit dem Sieg der Kuomintang und der sozialen Revolution mit dem Sieg der Kommunisten 1949 (vgl. W. Franke, a. a. O., S. 5—7), die folgerichtig „qualitativ verschiedene Etappen" darstellten, weiterhin zu ständig neuen Auseinandersetzungen und Veränderungen kommen müsse, ist wohl die am schwierigsten nachzuvollziehende These Mao Tse-tungs. Kampf gegen ehemalige Machthaber, Großgrundbesitzer, Unverbesserliche war in den Jahren nach 1949 verständlich und zu erwarten. Nach den verschiedensten Säuberungsaktionen und Kampagnen der Nachkriegszeit galt jedoch ein Aufwand und Aufmarsch solchen Umfangs, wie ihn die Kulturrevolution darstellt, im Jahre 1966 vielen eigentlich als unnötig, ja unerklärlich. Wenn sich diese neue Etappe wirklich nur gegen jene immer wieder zitierte „Handvoll bourgeoiser und kapitalistischer Elemente" richtete, wozu brauchte man dann die Mobilmachung aller?

Angst vor bürgerlichen Gewohnheiten?

Wichtigster Beweggrund dürfte die ständige Sorge Maos gewesen sein, durch immer größeren Abstand von den Wirren des Bürgerkrieges könnten sich im chinesischen Volk Bequemlichkeit und „bürgerliche Gewohnheiten" breitmachen, die nicht nur sein gesamtes bisheriges Werk zerstören würden, sondern auch das erstrebte Ziel der Gleichheit und des „Neuen Menschen" unmöglich erscheinen lassen. Mehrmalige schlechte Erfahrung in den letzten Jahren mit Gegnern verschiedenster Herkunft und Bestrebung führten zu immer mehr Angst und Pessimismus. Ende 1964 fragte der amerikanische Journalist Edgar Snow in einem Interview Mao Tse-tung: „Sie haben die Umwelt in China von Grund auf verändert. Viele fragen sich, was die jüngere Generation tun wird, die unter leichteren Bedingungen aufgewachsen ist." Mao erwiderte, daß er darauf keine sichere Antwort geben könne: „Es gäbe zwei Möglichkeiten. Es könnte sein, daß die Revolution sich weiter zum Kommunismus hin entwickelt. Aber es könnte auch geschehen, daß die Jugend die Revolution verleugnet" („The New Republic", 27. 2. 65). Aus diesem Trauma sind die ständigen Aufrufe an die Massen, die immer neuen Aktionen für bzw. gegen bestimmte Zustände oder Personen eher zu erklären.

Die Rolle des Staatspräsidenten Liu Shao-chi

Die „revolutionäre Glut der Volksmassen" soll ununterbrochen erhalten bleiben getreu dem 1964 geäußerten Ziel: „Man muß Millionen von Nachfolgern fördern und ausbilden, die die Sache der proletarischen Revolution weiterführen" („Pekinger Volkszeitung", 3. 8. 66). Kurz nach dem 10. Dezember 1958, an dem Mao Tse-tung von seinem Amt als Staatsoberhaupt zurücktrat und nur noch Vorsitzender des ZK der KPCh und des Politbüros des ZK blieb, wurden eigentlich schon die Weichen für die späteren internen Auseinandersetzungen in der chinesischen Führungsspitze gestellt. Zum Staatspräsidenten und Stellvertreter Maos wurde im April 1959 Liu Shao-chi gewählt, kurz darauf löste der heutige „Kronprinz" Lin Piao den Verteidigungsminister Peng Teh-huai ab, dessen heftige Attacken gegen das übereilte Unternehmen des „Großen Sprungs nach vorn" und damit gegen Mao zur Absetzung führten. Sein Vergehen bestand hauptsächlich darin, auf das Gespenst einer Konterrevolution hingewiesen zu haben: „Wenn die chinesischen Arbeiter und Bauern nicht so gutmütig wären, dann hätte sich in China längst eine ungarische Revolution ereignet und es wäre nötig gewesen, sowjetische Truppen ins Land zu rufen, um der Empörung Herr zu werden" (Lushan-Konferenz, 2. 8. 59). In der Folgezeit, während Liu Shao-chi und Lin Piao ihre neuen Ämter antraten, erhoben sich noch häufiger die verschiedensten „Rechtsabweichler", deren Entdeckung meistens große Aktionen zur Intensivierung der ideologischen Schulung der Bevölkerung folgten. So setzte im Herbst 1960 die verstärkte Propagierung der Schriften Maos ein und der als „sozialistische Erziehungskampagne" gestartete Versuch, den „Neuen Menschen" gleichsam in einem zweiten „großen Sprung nach vorn" entstehen zu lassen. Der erste, d. h. wirtschaftliche „Sprung", der allerdings bereits seine Mängel zeigte, fand seinen vorläufigen Höhepunkt in der vom 10. Plenum des VII. ZK im September 1962 offiziell verkündeten „Kampagne der drei revolutionären Bewegungen" (Klassenkampf, Produktionskampf, wissenschaftliche Experimente).
Nach den mittlerweile veröffentlichten Dokumenten

steht wohl fest, daß bei der gleichen Tagung mit Maos Referat „Nie den Klassenkampf vergessen" die Kulturrevolution eigentlich ihren Anfang nahm. Noch galt die Position Liu Shao-chis als unbestritten, obwohl er damals mehrere Aktionen startete und Neuerungen einführte, die ihm Ende 1966 den Ruf eines Verräters und des „obersten Machthabers in der Partei, der den kapitalistischen Weg geht", einbrachten. Er gehörte ebenso wie Lin Piao zu den alten Waffengefährten Maos und galt lange Zeit als dessen bester Freund und voraussichtlicher Nachfolger. Noch 1965 verbreitete Peking seine Standardwerke „Über die Partei" und „Wie man ein guter Kommunist wird". Heute wirft man ihm die darin vertretenen Anleitungen als „Manifest der kapitalistischen Restauration" und als „Kapitulantenlinie" vor. Etwas vereinfacht könnte man fast sagen, daß Liu Shao-chi und Lin Piao die beiden rivalisierenden Gruppen der Kulturrevolution verkörpern, daß in ihren Schriften die Widersprüche am deutlichsten werden und daß Mao „als lachender Dritter" die Auseinandersetzungen entfacht hat und nun auf ein seine Thesen bestätigendes Ergebnis wartet.

Liu Shao-chi sah in der Partei von Anfang an das wichtigste Instrument bei der Festigung der Staatsmacht, doch wandte er sich dabei stark dem einzelnen zu, dessen persönliche Interessen mit den allgemeinen Interessen und Zielen der Partei völlig identifizierbar sein sollten. Von Maos Forderung der „Selbstlosigkeit und völligen Hingabe an andere ohne jeglichen Gedanken an sich selbst" unterscheidet er sich damit erheblich; verständlich wird sein Standpunkt vielleicht aus der optimistischen Grundeinstellung zu den Erfolgen der chinesischen Revolution, hielt er es doch für ausgeschlossen, daß sich in China das bisher übliche Schema von Revolutionen wiederholen könne, von dem er u. a. sagte: „Kaum waren diese Revolutionäre zur herrschenden Klasse geworden, als sie auch schon ihre revolutionären Eigenschaften verloren und sich gegen die ausgebeuteten Massen wandten, um sie zu unterdrücken; das war ein unerbittliches Gesetz" (Liu Shao-chi, Wie man ein guter Kommunist wird. Vorlesungen des Jahres 1939, Peking 1965, S. 10—11). Heute behaupten seine Gegner, an ihm habe sich dies unerbittliche Gesetz erneut bestätigt. Doch er vertrat den Standpunkt, mit der proletarischen Revolution und der KP Chinas könne sich so etwas nie zutragen, da es sich dabei um eine Revolution handle, „die jegliche Ausbeutung und Unterdrückung sowie die Klassen abschafft" und „mit der ganzen Korruption und Fäulnis in der menschlichen Gesellschaft aufzuräumen" imstande sei, indem das Proletariat „eine straff organisierte und disziplinierte Partei aufbaue".

Eindringlich warnte er schon sehr früh vor Leuten in der Partei wie jenem „gewissen Vertreter des Dogmatismus", von dem er anführte, er „betrachtete sich selbst als einen ‚chinesischen Marx' oder ‚chinesischen Lenin', trat als solcher in der Partei auf und hatte die Unverschämtheit, von den Mitgliedern unserer Partei zu verlangen, daß sie ihm ebensolche Ehrerbietung entgegenbringen, wie sie Marx und Lenin zuteil geworden war... Er ging sogar so weit, sich selbst zum ‚Führer' zu ernennen, ohne gewählt worden zu sein, kletterte in eine autoritative Stellung hinauf, erteilte der Partei wie ein Patriarch Befehle und suchte unsere Partei zu belehren" (a. a. O., S. 16). Wenn mit diesem Beispiel damals auch nicht Mao Tse-tung gemeint war, so ist doch verständlich, daß eine Schrift, die angesichts ihrer starken Verbreitung und des allmählich immer stärker werdenden Personenkults um Mao, den Urheber des „reinen, des chinesischen Marxismus-Leninismus", einen solchen „Sprengstoff" enthielt und zudem auch in neuesten Auflagen nur wenig auf die Wichtigkeit des Studiums der Werke Maos hinwies, sehr bald nach Beginn der „offenen Kulturrevolution" unter Beschuß geriet. Enthielt sie doch auch die Frage: „Können wir aber mit voller Zuversicht sagen, daß solche Leute nie wieder in der Partei auftauchen werden?" und die Antwort: „Nein, das können wir nicht sagen."

Langsame, aber stetige Erfolge und Fortschritte gelten Liu Shao-chi mehr als übereilte „Große Sprünge". Er hielt es nicht nur für wichtig, darauf hinzuweisen, daß alle Parteimitglieder „darauf achten sollen, keine solchen Worte zu gebrauchen, die andere Genossen verletzen könnten, und imstande sein müssen, verletzende Reden anderer zu ertragen" (a. a. O., S. 111), sondern befürwortete auch sonst im Gegensatz zu Mao den Kompromiß zur Erreichung des Ziels anstelle von Gewalt. Mit seinem Bemühen, alle politischen Fragen friedlich zu lösen und z. B. den unterdrückten Völkern den „parlamentarischen Weg zur Macht" zu empfehlen, widersprach er Maos These: „Alle politische Macht kommt aus den Gewehren." Deshalb erhält er heute die Schuld für das Mißlingen des indonesischen Putsches von 1965 und der Arbeit der Kommunisten Burmas aufgebürdet.

Option für Partei oder Armee?

Wenn all diese Einzelheiten und Angriffe jetzt plötzlich offenbar werden, so dürfte dies bestimmt mit dem Aufstieg des Vertreters der Gegengruppe, des neuen Verteidigungsministers Lin Piao, im Zusammenhang stehen, d. h. mit dem Mann, der die Armee augenblicklich für das Wichtigste hält und mit der Weiterentwicklung von Maos „Gewehr-These" für die weltweite Ebene (vgl. Es lebe der Sieg im Volkskrieg, Peking 1965) dem „parlamentarischen Weg" eine energische Absage erteilt. Nach 1959 begann er sofort intensiv mit der Reaktivierung besonders der ideologischen Arbeit in der Armee. Parteikomitees innerhalb der militärischen Einheiten sorgten für verstärktes Studium der Schriften Mao Tse-tungs. Hier wurden nicht nur manche Säuberungskampagnen und Schulungsaktionen durchgeführt und für das ganze Volk vorbereitet, sondern auch Vorbilder geprägt, indem die Taten einzelner Soldaten als beispielhaft für die „schöpferische Anwendung der Lehre Mao Tse-tungs" herausgestellt und u. a. sämtliche Rangbezeichnungen abgeschafft wurden. Bereits 1963 konnte Mao deshalb in einer Rede dazu aufrufen, „Lernt von der Befreiungsarmee", doch ließ er 1966 in den ersten Monaten der Kulturrevolution die Armee zunächst fast gänzlich aus dem Spiel; hatte es doch zu Beginn des Jahres auf einer Konferenz über die politische Arbeit in der Partei heftige Streitigkeiten über die Kompetenzen von Partei und Armee und ihr Verhältnis zueinander gegeben. Erst im weiteren Verlauf der Ereignisse schälten sich die besondere Aufgabe und die neue Position der Armee heraus. Weder die Partei noch die Armee waren von der Ende 1965 beginnenden Kritik an Wu Han's Drama „Hai Jui wird seines Amtes enthoben" unmittelbar betroffen. Ähnlich wie kurz darauf bei der Verurteilung der „Abendgespräche" und „Das Dorf der drei Familien" entlud sich über dem Autor massive Kritik an seinem Werk, dem

man hinterhältige Zersetzungsversuche und revisionistische Tendenzen nachsagte. Sehr schnell weiteten sich diese Attacken aus getreu dem Motto: „Wenn du nicht kämpfen willst, wirst du bekämpft werden. Wenn du nicht vernichtest, wirst du vernichtet werden" („Rote Fahne", 15/1966). Doch blieben die Aktionen in der ersten Phase hauptsächlich auf Redaktionen, Universitäten und die Parteiführung in Peking beschränkt. Diese *erste Phase* begann mit dem am 18. April 1966 in der Zeitung der Befreiungsarmee, „Jiefangjun Bao", veröffentlichten Aufruf zur „großen sozialistischen Kulturrevolution" (die „gewisse Dinge zerstören und andere aufbauen muß; denn wenn gewisse Dinge nicht vollständig zerstört sind, können andere nicht wirklich aufgebaut werden") und dauerte bis zum 11. ZK-Plenum im August 1966. Erst in der *zweiten Phase*, die etwa bis Ende des Jahres dauerte — inzwischen sprach man von der „Großen Proletarischen Kulturrevolution" —, kam es zu den Massenaufmärschen und -ausschreitungen der sogenannten „Roten Garde", die plötzlich anstelle der der Partei angeschlossenen Jugendliga zum Sammelbecken und Aktionszentrum aller Jugendlichen wurde.

Die eigentlichen Gründe Maos

Nachdem öffentliche Anklagen, Selbstanklagen und vereinzelte Absetzungen in der ersten Phase nicht den erwünschten Erfolg bringen konnten, bot sich die Gelegenheit zum nächsten Akt der permanenten Revolution geradezu an. Als Gegner wurden all jene ausersehen bzw. deklariert, die 1. gegen den „Großen Sprung" opponiert hatten, sich 2. nicht gegen, vielmehr für eine Annäherung an die Sowjetunion ausgesprochen hatten und damit 3. für die Wiederherstellung der Herrschaft der Bourgeoisie und die „friedliche Evolution" eintraten, 4. gegen den Sozialismus und für die Einführung der Individualwirtschaft plädierten sowie 5. sich gegen die „proletarische Kunst" und für eine Kunst „des ganzen Volkes" aussprachen, daneben 6. nach dem Motto „Ein Drittel des Lebens" mehr Freizeit forderten und sich 7. für die Achtung von Vergangenheit und Konfuzius einsetzten, während sie sich 8. gegen den um Mao betriebenen Personenkult wandten (vgl. K. Mehnert, Maos zweite Revolution, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1966).
Im Kampf gegen alle, die unter diese Kategorien fielen, übernahm die „Rote Garde", eine „gesetzliche Organisation unter der Diktatur der Massen" und „eine revolutionäre Massenorganisation nach dem Vorbild der Befreiungsarmee" („Peking-Rundschau", 30. 8. 66), die Führung der Massen, der „Herren unserer Gesellschaft, auf deren bewußte Aktionen sich die große proletarische Kulturrevolution verlassen muß" („Peking-Rundschau", 23. 8. 66), denen allein Mao noch zu vertrauen schien, obwohl er dabei sicherlich auch weitgehend nach dem konfuzianischen „Rezept" verfuhr: „Es ist möglich, die Massen zu veranlassen, das zu befolgen, was befolgt werden muß; aber es ist unmöglich, ihnen verständlich zu machen, weshalb es befolgt werden muß" (Konfuzius: Lun-yü, Teil VIII, Kap. 9; zit. nach F. T. Cheng: China — Das Werk des Konfuzius, Rascher Verlag, Zürich 1949, S. 201).
Zwar wurde auf einzelne Mißstände wie den „Ökonomismus" und die drohende Gefahr eines Revisionismus nach sowjetischem Muster hingewiesen, doch konnte auch die Lektüre der „Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung" oder der „Drei ständig zu lesenden Artikel" eigentlich nicht ausreichen zum Verständnis für die Zerschlagung fast des gesamten Parteiapparates sowie verschiedener Massenorganisationen.
So konnte es auch nicht ausbleiben, daß die Versuche, die alten Funktionäre in Partei und Betrieben durch „Rote Garde" oder „Revolutionäre Rebellen" zu ersetzen, teilweise auf erbitterten Widerstand stießen. Die den Arbeitern von den Funktionären häufig versprochenen und als Anreiz für aktiven Widerstand gegen die „Neuen" gedachten höheren Löhne und „privatwirtschaftlichen Freiheiten" blieben nicht ohne Erfolg, ja diese Abweichler-Linie breitete sich nach chinesischer Darstellung z. B. in Shanghai mit „zeitweise niederschmetterndem Erfolg" aus, „da die Idee des Privateigentums für Tausende von Jahren tief in den Vorstellungen des Volkes verwurzelt ist" („Wen Hui Po", 21. 1. 67, zit. nach „Europa-Archiv", 25. 10. 67). Dies erschwerte die Umgruppierung der Macht in kaum erwartetem Umfang und führte schließlich am 23. Januar 1967 zur *dritten Phase*, eingeleitet durch den von Mao an die Armee erteilten Befehl, die „Rote Garde" bzw. „Revolutionäre Fraktion" militärisch zu unterstützen.

Schwer kontrollierbare Eigengesetzlichkeiten

Damit war der Widerstand zwar bald gebrochen, doch blieb es nicht aus, daß inzwischen verschiedene Gruppen von Rotgardisten untereinander in Streit gerieten über den rechten Weg der Nachfolge Maos und sich deshalb sogar blutig bekämpften, so daß die Armee nicht nur gegen abtrünnige Militäreinheiten, sondern auch gegen rivalisierende Mao-Anhänger vorgehen mußte.
„Revolutionäre Dreier-Allianzen", bestehend aus Kadern der Armee, der Massenorganisationen und der Partei, bildeten ab Februar 1967 allmählich überall die zuständigen Führungsspitzen, die später als „Revolutionäre Stadt- bzw. Provinzkomitees" noch weiter ausgebaut und schließlich durch „Revolutionäre Große Allianzen" ergänzt wurden. Allerdings bezeichnet man auch sie nur als „provisorische Machtorganisationen", für deren späteres Aussehen bisher noch keine Pläne bekannt sind.
Gewaltakte und Streitigkeiten zwischen Militär und Bevölkerung sollten von Mitte 1967 an durch den Aufruf „Unterstützt die Armee und achtet das Volk" verhindert werden. Da wirtschaftliche Rückschläge zu befürchten waren, erging verschiedentlich an die Rotgardisten die Aufforderung, die Städte wieder zu verlassen und aufs Land zurückzukehren und sich dort nützlich zu machen. Gerade die Angst vor dem Chaos und wirtschaftlichen Ruin dürfte die zunehmende Kompromißbereitschaft insbesondere bezüglich der ehemaligen Funktionäre und Kader bewirkt haben. Nach Errichtung der neuen provisorischen Machtorgane stellte die Führung zwar die Forderung nach „Weiterführung der Revolution" und gleichzeitiger „Steigerung der Produktion", doch ließ sich dieses Ziel anscheinend nicht ohne die vorher verjagten bzw. ihrer Posten enthobenen Kader erreichen, mahnte doch die „Rote Fahne" (4/1967) plötzlich: „Richtige Behandlung der Kader unbedingt erforderlich." Unter dem zu Anfang propagierten Primat der Politik war die Laufbahn vieler zunächst beendet. Dann jedoch begann man wieder nach den alten Experten zu rufen, wobei man manchmal nicht nur der Forderung vom März 1964:

„der ideologischen Arbeit den Vorrang einräumen", sondern sogar Maos Losung vom Januar 1958 „Rot und spezialisiert zugleich" den Rücken kehrte.
Anscheinend war man sich zu Beginn dieser *vierten Phase* auch der Gefahr des Entgleitens der gesamten Bewegung aus den Händen der Führung bewußt, denn in dem Artikel hieß es nicht nur, „gegenüber den Funktionären, die Fehler begangen haben", müsse die Politik verfolgt werden: „Aus früheren Fehlern lernen, um künftige zu vermeiden" und „die Krankheit bekämpfen, um den Patienten zu retten". Nein, es folgte auch die mahnende Anmerkung: „Der mehr als ein halbes Jahr dauernde heftige Gegenangriff auf eine Handvoll Parteimitglieder, die in Machtpositionen sind und den kapitalistischen Weg gehen, erweckte bei manchen Leuten den falschen Eindruck, daß jedermann in Machtpositionen schlecht und unzuverlässig sei und niedergeschlagen werden müsse."

Neuaufbau nach dem nächsten Parteikongreß?

Der blamable Zwischenfall in Wuhan im Juli 1967, bei dem sich Arbeiter und Soldaten gemeinsam gegen Rotgardisten stellten und die aus Peking herbeigeeilten Schlichter verhafteten, machte das Ausmaß der Zerrissenheit im Lande sehr deutlich. Nach der durch Tschou En-lai schließlich herbeigeführten Beendigung des Konflikts häuften sich die Ermahnungen zur Mäßigung und Ruhe. Mao kehrte im September von einer Inspektionsreise durch verschiedene Provinzen mit dem Urteil zurück: „Die Lage in der Großen Proletarischen Kulturrevolution ist ausgezeichnet wie nie zuvor." Sein größter und überall öffentlich beschimpfter Widersacher ist aber bis auf den heutigen Tag nicht abgesetzt, gleichsam, als brauche man ihn noch als Zielscheibe, könnte er doch als „Märtyrer" eventuell durch Maos Gegner zu neuen Ehren erhoben werden. Im übrigen dauert seine Amtszeit offiziell noch bis zum 3. Januar 1969, und vorher kann er eigentlich nur vom Nationalen Volkskongreß gestürzt werden, doch tritt dieser nur unregelmäßig zusammen und gleicht damit in etwa dem Parteikongreß, der entgegen der Satzung sogar seit zwölf Jahren nicht mehr zusammengetreten ist, jetzt aber nach Äußerungen aus Peking doch endlich im Laufe des Jahres 1968 stattfinden soll.
Von diesem Kongreß dürfte auch eine gänzlich neue Linie der KP zu erwarten sein, da die Kulturrevolution ja die Grundlagen der Partei vorerst vernichtet hat. Noch steht nicht fest, in welchem Rahmen und mit welchen Änderungen der Neuaufbau begonnen wird. Wichtig dürfte die zukünftige Stellung der Partei zwischen Armee und Rotgardisten bzw. Jungen Revolutionären sein, falls diese zuletzt genannten Gruppen nicht allmählich ganz verschwinden. Ebenso wichtig bleibt die Frage, wie man die den bisherigen Funktionären angelasteten Übel der Bürokratie, Machtentfaltung und des bürgerlichen Egoismus unmöglich machen will. Da Liu Shao-chi aber ausgeschaltet bleibt, dürfte die eigentlich noch nicht so früh vermutete Parteiwiederkehr von Lin Piao gefördert worden sein, der somit nicht nur Einfluß in der Armee, sondern auch in der Partei ausüben könnte. Mit der dann voraussichtlich verstärkt einsetzenden „Militarisierung der Partei und Ideologisierung der Armee" (Ost-Probleme, 9. 9. 66) dürfte in gewissem Umfang zunächst die Gewähr gegeben sein, daß Rivalitäten größeren Ausmaßes zwischen den beiden Machtapparaten unterdrückt werden. Die Armee ist z. Z. noch der eigentliche Machtträger und wird wohl auch in der neuen Parteiorganisation nur eine Ergänzung, nicht aber einen Kontrahenten erhalten.
Diese Position errang die Armee endgültig, nachdem die Frau Mao Tse-tungs am 5. September 1967 den ungebändigten Jugendlichen zugerufen hatte: „Ihr habt den Soldaten die Waffen entrissen, sie zusammengeschlagen und niedergebrüllt. Genossen, überlegt doch einmal: Könnten wir hier diskutieren, wenn wir nicht die Volksbefreiungsarmee hätten?" (zit. nach „Die Zeit", 17. 11. 67). Von nun an vertauschte die Armee immer mehr die Rolle des Ordnungshüters und Ruhestifters mit der des Befehlshabers und Gesetzgebers, der zugleich die „verläßlichste Stütze der Großen Proletarischen Kulturrevolution" ist.

Das ernste Problem der Erziehung der Bauern

Der Schwerpunkt der kommenden Arbeit unter den Massen dürfte bei den Bauern liegen, nachdem sich in den ersten Monaten die ganze Bewegung auf die Städte konzentriert hatte. Mehrmals in dieser Zeit mahnte Peking die Roten Garden, „organisiert aufs Land zu fahren, um dort an der körperlichen Arbeit teilzunehmen", wobei „während der Hauptbetriebszeiten der Arbeit auf dem Feld ... die Bewegung ... zeitweilig eingestellt" werden könne („Pekinger Volkszeitung", 7. 9. 66). Während hierbei wohl mehr die Sorge um die wirtschaftliche Entwicklung im Vordergrund stand, gab es später verschiedentlich Aufrufe an die Jugendlichen, unter der bäuerlichen Bevölkerung die Ideen Mao Tse-tungs verstärkt zu verbreiten und zu diskutieren.
Am 23. November 1967 brachten die drei großen Zeitungen, „Pekinger Volkszeitung", „Rote Fahne", und „Tageszeitung der Volksbefreiungsarmee", gemeinsam den richtungweisenden Artikel „Kampf der beiden Wege auf dem Lande in China" (vgl. „Peking-Rundschau", 5. 12. 67), der auf das „ernste Problem der Erziehung der Bauern" hinwies und für die Zukunft schwerwiegende Neuerungen ankündigte: „Das Proletariat und die armen Bauern und unteren Mittelbauern müssen die ganze gewaltige Macht der Diktatur des Proletariats aufbieten, um das sozialistische Kollektiveigentumssystem zu festigen und zu entwickeln, damit der Weg des gemeinsamen Wohlstandes eingehalten wird." Die von Liu Shao-chi „der sozialistischen Revolution auf dem Lande entgegengestellte bürgerliche reaktionäre Linie" werde endgültig „auf den Misthaufen der Geschichte" fliegen. Dies stellt nicht nur eine Neuauflage der schon bekannten Tiraden gegen den Staatspräsidenten dar, sondern verwies auf eine Entwicklung, die wahrscheinlich entsprechend Maos Wünschen nun mit großer Verspätung das verwirklichen soll, was 1958 und später in die Brüche gegangen war: den „Großen Sprung nach vorn" in Landwirtschaft und Industrie mit Hilfe der Volkskommunen.
Da dieser zweite Anlauf nicht wieder ein Fehlschlag werden darf, hat man sich vorgenommen, „die Bauernmassen ständig neu mit der sozialistischen Ideologie zu durchtränken". Und so läuft denn seit einiger Zeit unüberhörbar die Propaganda gegen den Individualismus und für den Kollektivismus, gegen den Egoismus und für die Hingabe an die Interessen der Gemeinschaft. Geduld, Selbstverleugnung und Arbeit sollen zukünftig bestim-

mender als bisher für jeden Chinesen sein. Er soll sich bis zum letzten, ja bis zum Tode, der dann ein „sinnvoller Tod" wäre, einsetzen zunächst für die Gemeinschaft seines Volkes, dann die aller Unterdrückten der Welt.

„Export" in die Dritte Welt mißlungen

Da dieser unbedingte Einsatz nur mit Hilfe der Lehre Maos, von dem „jeder Satz eine Wahrheit ist, die mehr Gewicht hat als 10 000 gewöhnliche Sätze", möglich ist, startete man eine Veröffentlichungswelle, die wohl alles Bisherige übertrifft, sollen doch allein 1967 86 400 000 Exemplare der vierbändigen „Ausgewählten Werke", 350 Millionen Exemplare der „Worte des Vorsitzenden Mao" („Rote Bibel"), über 47 500 000 Exemplare der „Mao-Tse-tung-Chrestomathie" sowie über 57 Millionen der „Gedichte des Vorsitzenden Mao" gedruckt worden sein — nicht nur für China, sondern auch für 148 Länder der ganzen Welt (vgl. „Peking-Rundschau", 7. 1. 68).
Der Versuch jedoch, die Kulturrevolution in andere Länder zu exportieren, ist bis auf Albanien und Versuche mit einer „Grünen Garde" in Tansania wohl mißlungen. Im Zweikampf zwischen der Sowjetunion und China konnte Mokau, das bemüht ist, immer wieder den Unterschied zwischen echtem Marxismus und Maoismus herauszustellen (z. B. in „Kommunist", 5/1967, wiedergegeben in „Ost-Probleme", 29. 12. 67) und auf imperialistische Bestrebungen Pekings hinzuweisen, fast überall die Führungsrolle zurückgewinnen. Diplomatische und politische Schlappen in Afrika und Asien sowie die Übergriffe und Beleidigungen gegen Botschafter oder Gastgeber, ehemalige Freunde oder Neutrale in Peking und vielen Hauptstädten der Welt haben keineswegs dazu beigetragen, das Ansehen der Volksrepublik China zu steigern. Im Gegenteil! Sie haben zu verstärktem Selbstbewußtsein, größerem Ansehen und zur kulturellen Wiederbelebung besonders traditioneller Werte in Nationalchina sowie zu einer Aufwertung der Sowjetunion geführt.
Der Machtkampf im Hinblick auf die Nachfolge Maos, wobei es zunächst weniger um einzelne Personen als um Methoden und Programme geht, spielte bei der Inszenierung der Kulturrevolution ebenso eine Rolle wie Maos Angst vor Kapitalisten, wachsendem Wohlbehagen und Rückfall ins Privateigentum sowie erklärtem Kampf gegen Bürokratie, Technokraten und Experten, kurz, gegen ein neues Establishment.
Als Katalysator wirkte dabei sicherlich die steigende Angst angesichts der Bedrohung Chinas von außen, die durch die Verschärfung in Vietnam, durch zunehmende Einkreisung durch die USA und die ernste Entzweiung mit der Sowjetunion aufgetreten ist. Um gegen diese starke, wenn auch verharmlosend als „Papiertiger" bezeichnete Machtkonzentration an den Grenzen bestehen zu können, braucht China eine wachsame, eine an Entbehrungen gewöhnte, kampfwillige und -geschulte, in nationalistischer Hochstimmung befindliche Volksmasse. Um dieses Ziel neben dem weiteren Ausbau des Landes zu erreichen, müssen eben alle eingespannt, alle Möglichkeiten ausgeschöpft und „alle finsteren Elemente hinweggefegt werden". Dazu muß nach Maos Ansicht „die Ideologie der Menschen umgeformt und ihre Seele erschüttert" werden. Es erscheint unmöglich, das Ergebnis dieses programmatischen Ziels heute bereits abzulesen. Niemand wagt bis jetzt eine Analyse des in dieser Beziehung bisher Erreichten. Neben kapitalistischen und bürgerlichen Ideen sollte jeder Chinese auch jeglichen „religiösen Ballast" abwerfen. Ob er es getan hat? Die Zerstörungen und Terrorakte der Rotgardisten im August 1966 an Kirchen und Tempeln, Buddhastatuen und Madonnen, Demütigungen von Priestern und Schwestern sowie die Schließung bzw. Übernahme aller Gotteshäusern haben nach außen hin auch die letzten Reste kirchlichen Lebens beseitigt. Was im Innern der Menschen bei der ständigen Indoktrinierung mit Marxismus-Leninismus-Maoismus und vollständigen Abkapselung auf die Dauer erhalten bleiben kann, ist nicht vorauszusehen. Die einzige Hoffnung gibt die Kulturrevolution selbst, die ja nur deshalb entfesselt wurde, weil trotz Abkapselung und langjähriger Schulung immer wieder alte Kultur, altes Denken, alte Sitten und Bräuche auftauchen.

Kurzinformationen

Zum neuen **Präsidenten des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken** wurde auf dessen Vollversammlung am 20. Februar 1968 in Frankfurt der Oberbürgermeister von Münster und Leiter der dortigen katholischen Sozialakademie, *Albrecht Beckel,* gewählt. Beckel gewann die Wahl mit 48 zu 43 Stimmen gegen den früheren Generalsekretär und gegenwärtigen Leiter des Außenamtes des ZK, den Bundestagsabgeordneten der CDU, *Heinrich Köppler,* nachdem die anderen Anwärter, die Professoren *Maier* (München), *Mikat* (Bochum) und *Roegele* (München), auf eine Kandidatur verzichtet hatten. Zu Vizepräsidenten wurden gewählt: *H. Köppler;* Oberstudienrat *L. Lillig,* Vorsitzender des Diözesanrates der Katholiken der Erzdiözese München; *A. Müller,* Generalsekretär der KAB (Köln), und Frau *M. Dirks* (Wittnau bei Freiburg). Neben dem neuen Präsidium wählte das Zentralkomitee acht weitere „Einzelpersönlichkeiten" zu Mitgliedern: *H. Abs,* Aufsichtsratsvorsitzender der Deutschen Bank (Köln); Generalleutnant *C. van Hobe;* Prof. *K. Holzammer,* Intendant des ZDF (Mainz); *A. Müller,* Stellvertretender Vorsitzender des Diözesanrates der Katholiken der Erzdiözese Köln und Stellvertretender Landesvorsitzender des DGB (Düsseldorf); *G. Müller,* Präsident des Bundesarbeitsgerichts; *W. Ross,* Direktor des Goetheinstitus (München); Staatssekretär a. D. *F. Tillmann,* Hauptgeschäftsführer der Industie- und Handelskammer Düsseldorf, und Frau *E. Zillken,* Vorsitzende des Katholischen Fürsorgevereins für Frauen, Mädchen und Kinder (Köln). Auf der gleichen Sitzung wurde die Errichtung von sechs neuen Beiräten beschlossen: Kulturpolitik, Gesellschaftspolitik, Staat, Publizistik, internationale Fragen, Apostolat und Seelsorge.

Der **„Rücktritt" von Kardinal G. Lercaro als Erzbischof von Bologna** hat innerhalb und außerhalb Italiens zu widersprüchlichen Reaktionen geführt, nachdem bereits sein Verzicht auf den Vorsitz des römischen Liturgierates (HK 22, 65), zu dem es in einer Dokumentation aus der Umgebung des Kardinals heißt, er hätte „eine Phase, in der die Momente der Spannung fortschreitend über die Momente der Approbation siegten", beendet, Anlaß zu Vermutungen gewesen war. Der Rücktritt des Kardinals wurde in einer kurzen Notiz im „Osservatore Romano" (12./13. 2. 68) bekanntgegeben, in der es hieß, der Papst habe „wohlwollend *dem Wunsch* seiner Eminenz ... entsprochen", ihn von der Leitung der Erzdiözese zu entbinden ...

Anstatt des üblichen Dankbriefes des Papstes erschien in der gleichen Nummer des „Osservatore Romano" ein Brief des 85jährigen Kardinalstaatssekretärs A. G. Cicognani, in dem von einer *„spontanen* Entscheidung" des Kardinals gesprochen wurde. Die eben erwähnte Dokumentation weist jedoch auf folgende Fakten hin: Am 27. Januar habe der Sekretär der Bischofskongregation (frühere Konsistorialkongregation), Erzbischof *L. Civardi,* den Kardinal in Bologna aufgesucht und diesem mitgeteilt, daß es der „Wille der Obersten Autorität" sei, daß er *„binnen kürzester* Zeit" auf seinen Bischofssitz verzichte. Dem Kardinal wurde Stillschweigen auferlegt, so daß er bis zur amtlichen Bekanntgabe des Rücktritts durch Rom keine Möglichkeit zu öffentlicher Stellungnahme hatte. In dem Abschiedsschreiben des Kardinals an seine Diözese heißt es: „Vor fast 16 Jahren wurde mir vom obersten Hirten der Herder Christi gesagt: ‚komme!', und ich kam und habe vertrauensvoll und zuversichtlich die Leitung der Kirche des hl. Petronius (Bologna) übernommen. Heute wird mir wiederum vom obersten Hirten gesagt: ‚gehe!', und ich gehe gelassen und freudig gehorchend ..." Der römische „Messaggero" (13. 2. 68) bemerkte zu dem Vorgang, es sei „evident, daß diese Episode in die Reihe der bezeichnenden Ereignisse im gegenwärtigen Augenblick des Pontifikats Pauls VI. gehört".

Anläßlich der **traditionellen Ansprache an die Richter der Rota** betonte Papst Paul VI. die Notwendigkeit der Rota für Kirche und Papst („Osservatore Romano", 12./13. 2. 68). Ihre Tätigkeit sei in die richterliche Funktion der der Kirche verliehenen „sacra potestas" einzuordnen. Aufgrund ihrer einzigartigen Erfahrung habe er diesem Tribunal in der Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae* auch alle Ehenichtigkeitsprozesse anvertraut, auch wenn die Partner akatholisch seien oder beide verschiedenen orientalischen Riten angehören. Heute, wo „ein abnormes Freiheitsgefühl", so sagte der Papst, „geradezu jegliche Normen einer Rechtsordnung beseitigen" möchte und ein „eher oberflächlicher als wissenschaftlicher Geist" nicht zögern würde, die „ewigen, von Gott dem Menschenherzen eingepflanzten Gebote durch einen gewissen juridischen Relativismus zu ersetzen", würden die Entscheidungen der Rota täglich die Existenz eines unvergänglichen göttlichen Gesetzes verkünden. Zwei Probleme hob der Papst besonders hervor: die Reform des kirchlichen Gesetzbuches und die Ausbildung der Kanonisten. Die „vielfältige Erfahrung" der Rota müsse in die *Kodexreform* eingebracht werden. Diese Erfahrung würde sich nicht nur auf die „Struktur und Dynamik des kanonisches Prozesses" und die Theologie der Ehe auswirken. Sie werde auch eine exaktere Umschreibung der kanonischen Prinzipien und grundlegenden kanonischen Einrichtungen ermöglichen. Auch die neuen psychiatrischen und medizinischen Erkenntnisse, die neueren zivilen Gesetzgebungen würden über die Rota Eingang in den neuen Kodex finden. Zur Ausbildung der Kanonisten sagte der Papst: das *Rechtsstudium* müsse erneuert werden; ohne diese Erneuerung bleibe die Reform unfruchtbar. Ohne gute und im richtigen Geist ausgebildete Kanonisten könnte auch ein reformiertes Kirchenrecht nicht oder nur unvollkommen verwirklicht werden.

Zum ersten Male **ernannte Paul VI. unter den 36 Konsultoren** der Kongregation für die Evangelisation der Völker auch sieben Laien („Osservatore Romano", 10. 2. 68). Der Papst verwirklichte damit eine Empfehlung des Konzilsdekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, welche wünscht, daß außer Diözesanbischöfen auch „Laien", die sich durch Tugend, Wissen und Erfahrung auszeichnen, mehr zu Rate" gezogen werden, damit sie in den „Angelegenheiten der Kirche den ihnen gebührenden Anteil" erhalten (Abschnitt 10). Von den neuen Konsultoren sind fünf Bischöfe, sechs Weltpriester, dreizehn Ordenspriester, fünf Ordensschwestern und sieben Laien, davon drei Frauen und vier Männer. Zu ihnen gehören der Generalsekretär des Päpstlichen Missionswerkes in Belgien, *M. G. Koenen,* der Präsident des katholischen Ärzteverbandes in Japan, Dr. *Miura,* der Sekretär der Pax Romana, *J. Nimo* (Ghana), der Präsident der Familienbewegung in Rwanda, *A. Munyangaju;* die drei Frauen sind die Vizepräsidentin der Weltbewegung Christlicher Arbeiter, *J. Perera* (Ceylon), *G. Parentelli* von der Internationalen Landjugendbewegung (Uruguay) und die Präsidentin des französischen Säkularinstituts „Auxiliaires Féminins Internationales", *G. Compere* (Belgien).

Für die **gegenseitige Anerkennung der Taufe** im Gesamtbereich der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland haben sich auf einem „Brüdermahl" Bischof *Hengsbach* von Essen und Präses *Beckmann,* Düsseldorf, ausgesprochen. Eine entsprechende Regelung im Sinne der Richtlinien zur Durchführung der Konzilsbeschlüsse sollte auf der Ebene des Rates der EKD und der Fuldaer Bischofskonferenz gefunden werden, „damit jeder Zweifel über die Gültigkeit der Taufe ausgeräumt wird", erklärte Präses Beckmann. Beide regten an, entsprechend den Empfehlungen des Ökumenismus-Direktoriums gemeinsame ökumenische Kommissionen zu bilden, um „zu einer festen Koordinierung der Kirchen" zu kommen. Doch lehnte Bischof Hengsbach ebenso wie Präses Beckmann den Versuch zur Herstellung einer *Abendmahlsgemeinschaft* ab, weil dazu „in dem theologischen und geistlichen Verhältnis beider Kirchen zueinander keine Möglichkeit" gegeben sei. Als Beispiel guter Zusammenarbeit wurde die gemeinsame Schulerklärung der drei evangelischen Landeskirchen in Nordrhein-Westfalen und der römisch-katholischen Diözesen vom 8. Februar 1968 genannt. In dieser von Kardinal Frings und Präses Beckmann unterzeichneten Erklärung wird, unbeschadet der nach wie vor bestehenden unterschiedlichen Auffassungen beider Kirchen, ob der *Bekenntnisschule* oder der Gemeinschaftsschule der Vorzug zu geben sei, vereinbart, daß bei der Grundschule die geltende Gliederung beibehalten werden soll. Bei der Hauptschule müsse um der Gewissensfreiheit willen die Möglichkeit zur Beantragung einer Bekenntnisschule offengehalten werden. Für die Gemeinschaftsschule müssen getrennter Religionsunterricht und Gottesdienst gewährleistet bleiben (epd, 8./9. 2. 68). Es fehlt in der Erklärung die prinzipielle Übereinstimmung in Grundfragen des Glaubens, wie sie im November 1967 für die Schulordnung in Bayern von Kardinal Döpfner und Bischof Dietzfelbinger gefunden worden ist (vgl. HK 22, 52).

Die **langjährigen Studien über eine „Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft"** (vgl. ds. Heft, S. 115) haben zunächst in Norddeutschland Früchte getragen. Nach einer unabhängig von den auf Weltebene geführten Gesprächen erarbeiteten Vorlage eines „konfessionellen Ausschusses" der Kreissynode Wuppertal-Elberfeld, die lutherische und reformierte Gemeinden vereinigt (vgl. den Text in: „Reformierte Kirchenzeitung", 1. 2. 68, S. 28), haben die Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland, die die Mehrzahl der in der „Kirche der Union" lebenden Reformierten in sich vereinigt und auch eine selbständige Gliedkirche der EKD ist, die Evangelisch-lutherische Kirche in Oldenburg, deren neuer Bischof Hans Heinrich *Harms* in Bristol 1967 zum Vorsitzenden der Kommission Faith and Order im Weltrat der Kirchen gewählt wurde, und die immer als liberal geltende Bremische Evangelische Kirche beschlossen, in Zukunft *volle Abendmahlsgemeinschaft* untereinander zu halten. Die Anlehnung an die Einsichten der Unionsgespräche der konfessionellen Weltbünde erkennt man an der amtlichen Feststellung, daß die Bekenntnisschriften dieser drei Kirchen, zwar weiterhin in Geltung bleiben, „um die ganze Breite des biblischen Zeugnisses zu gewährleisten", aber sie werden als geschichtliche Aussagen einer „wertvollen Schultradition" verstanden, die nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden kann (epd, 2. 2. 68). Daß der lutherische Bischof Harms an diesem Beschluß mitwirkte, gibt ihm eine besondere Tragweite.

Mit einer scharfen **Resolution zur Beendigung des Vietnamkrieges schloß die Synode der „Kirche der Union"** am 15. Februar 1968 nach getrennten Beratungen in Berlin-Spandau bzw.

in Babelsberg. Der Zorn Gottes werde jene treffen, die Menschen foltern und vernichten. Der Appell richtete sich an die Kirchen in den USA. Tatsächlich geht die Initiative zu diesem neuen Engagement der evangelischen Kirchen von der Aktion des Nationalrates der Kirchen Christi in den USA aus, worüber „Christ und Welt" (19. 1. 68) unter dem Titel berichtet hatte: „Vietnam ist wichtiger als Theologie". Unter anderem wurde eine Dokumentation veröffentlicht, die die Regierung der USA der Verletzung der Haager Konvention bezichtigt. In Deutschland begann die Aktion, als Oberkirchenrat *Erwin Wilkens* im Nordwestdeutschen Rundfunk eine Kritik aus Kreisen der CDU an einer Vietnamresolution der SPD zurückwies (epd, 10. 1. 68). Als nächstes wandten sich prominente Mitglieder der Evangelisch-lutherischen Landeskirche von Hannover an die bevorstehende Hannoversche Landessynode, die der Bitte des offenen Briefes entsprach und eine kriegerische Lösung der Vietnamfrage scharf verurteilte. Sie wandte sich an den Weltrat der Kirchen und bat um eine Intervention. Das gleiche tat wenige Tage später die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland in Bad Godesberg (öpd, 25. 1. 68).

In einem Kommuniqué verurteilten Ende Januar 1968 die polnischen Bischöfe die regierungsfreundliche katholische Organisation Pax. Der jetzige Konflikt geht zurück auf eine Rede des Gründers und Leiters der Pax-Bewegung, M. *Piasecki,* vor dem Plenum des Sejm im Dezember 1967, in der er — „Le Monde" (13. 1. 68) behauptet „berechtigterweise" — Kardinal *Wyszyński* vorwarf, er habe durch die Kommuniqués vom Sommer 1967 über die Verweltlichung, den Katechismus und den Kirchenbau das Verhältnis der Kirche zur Regierung durch Spannungen belastet. Auf diese Rede antworteten die Bischöfe mit einem Kommuniqué vom 29. Dezember 1967, in dem sie die katholischen Gläubigen zum erstenmal vor der „kirchenfeindlichen und unaufrichtigen ‚katholischen' Organisation Pax" warnten. Pax reagierte darauf mit einer Gegenerklärung vom 11. Januar 1968, in der sie dem polnischen Episkopat eine „antisowjetische und eine gegen die DDR gerichtete Haltung" vorwarf. (Dieses Kommuniqué wie die darauffolgende Gegenerklärung von Pax brachte *„Slowo Powszechne"*, 11. 1. 68.) Daraufhin hat nun der polnische Episkopat in neun Punkten an der Pax-Bewegung heftige Kritik geübt. Pax — die Organisation ist sowohl eine politische wie kulturelle Bewegung, eine parlamentarische Gruppe und umfaßt ein Verlags- und ein Industrieunternehmen — tue alles, so erklärten die Bischöfe, „um die Autorität der Bischöfe und des polnischen Klerus systematisch zu untergraben" und „den Prozeß der Demokratisierung des Landes zu bremsen". Sie habe stets mit den Gegnern der Kirche konspiriert, treibe eine bewußte Desinformation und suche durch Erpressung und Irreführung einen Teil des Klerus für sich zu gewinnen, um in der Kirche eine Spaltung herbeizuführen. Hier muß daran erinnert werden, daß das Programm der Pax-Bewegung die Koexistenz und Kollaboration von Katholiken und Marxisten zum Ziel hat, während die zweite einflußreiche Gruppierung des polnischen Katholizismus, die Znak-Gruppe, eine „Art von Opposition des ‚Ja, aber'" („Le Monde", a. a. O.) der Regierung gegenüber betreibt.

Keine Schwierigkeiten für die Interkommunion stellte eine gemischte Theologenkommission von Anglikanern und römischen Katholiken nach ihrer fünften Zusammenkunft in den USA fest. Das Kommuniqué lautet: „Nach dem Studium offizieller Dokumente und theologischer Gutachten über die Notwendigkeit und Bedeutung des Weihepriestertums und die Beziehung dieses besonderen Priestertums zum allgemeinen Priestertum und der Bedeutung der Laien in der Kirche wurde Übereinstimmung erreicht, daß über diese Fragen keine grundlegenden Unterschiede bestehen. Soweit in unbedeutenden Fragen noch Meinungsverschiedenheiten walten, begründen sie kein Hindernis für die beiden Kirchen, die Kommunion gemeinsam zu feiern und zu empfangen." Indessen haben Bischof *Charles H. Helmsing* von Kansas City und der Bischof der Episkopalkirche, *Donald V. Hallock,* von Milwaukee, darin übereingestimmt, daß noch Hindernisse für eine Interkommunion bestehen und daß „überstürzte Aktionen der oben erwähnten Gruppe zur Zeit für die ganze Kirche nicht von Nutzen sein würden" (NC News Service, 16. 1. 68).

Über den **Beitritt Roms zum Weltrat der Kirchen** gaben anläßlich der Weltgebetsoktav in Paris sowohl der Direktor von Faith and Order, *Lukas Vischer,* wie Bischof *Jan Willebrands* vom Einheitssekretariat des Vatikans ähnliche Erklärungen ab, die voreiligen Hoffnungen entgegentraten. Prinzipiell, so sagte Vischer, ist der Weltrat offen für den Beitritt der römisch-katholischen Kirche, aber er hat bereits eine von bestimmten Formen geprägte Realität gewonnen, die durch einen zu raschen Beitritt der römisch-katholischen Kirche mit ihrer weltweiten hierarchischen Struktur gefährdet würde. Man müßte sonst, wie manche vorgeschlagen, einen ganz neuen Weltrat gründen, aber das sei nicht beabsichtigt (vgl. „Le Monde", 18. 1. 68). Bischof Willebrands nannte vor der zum ökumenischen Gebetsgottesdienst versammelten Gemeinde vier grundsätzliche Aspekte ökumenischer Aktivität, die auch ohne einen Beitritt Roms zum Weltrat möglich sei: persönliche und gemeinschaftliche Bemühungen um die Erneuerung der Kirche und die Bekehrung der Herzen, das gemeinsame Gebet der getrennten Christen, gegenseitiges Kennenlernen im theologischen Dialog und schließlich Zusammenarbeit und gemeinsames Zeugnis angesichts des Säkularismus. Er nannte diese Zusammenarbeit „säkularen Ökumenismus" und verschwieg nicht, daß er gewisse Risiken in sich berge. Er könnte zur Flucht vor den Schwierigkeiten einer echten kirchlichen Einheit werden. Darum dürfe diese Zusammenarbeit nicht aus falscher Angst um die Einheit der Kirche genährt werden, sondern müsse auf die menschlichen Nöte schauen und die Liebe Christi erfüllen. Man müsse die wechelseitige Abhängigkeit des geistlichen und des säkularen Ökumenismus beachten. Vischer wiederum bestätigte, daß die Kirchen wegen innerer Spannungen zueinander noch nicht fähig seien, vor der Welt mit einer Stimme zu reden. Beide Redner stimmten mit dem ebenfalls zu Wort kommenden Vertreter des Patriarchen von Konstantinopel, Erzbischof *Timiades,* darin überein, daß der sehnliche Wunsch der Christen nach Kommunion in gemeinsamer Eucharistie wie auch nach Erleichterung der Mischehen die Schwierigkeiten nur noch vermehre (NC News Service, 20. 1. 68).

Bei Bangkok (Thailand) tagte vom 30. Januar bis 8. Februar 1968 **die 4. „Ostasiatische Christliche Konferenz" (EACC),** ein Zusammenschluß von 91 protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen mit rd. 38 Millionen Gläubigen in 16 Staaten Ostasiens (öpd, 8. 2. 68). Außer prominenten Vertretern des Weltrates der Kirchen, darunter Generalsekretär Blake, der die Eröffnungspredigt hielt, und den 280 Delegierten waren vier römisch-katholische Beobachter anwesend, nämlich *Thomas Stransky CSP* vom römischen Einheitssekretariat des Vatikans und die Patres *Gilbert Griffon,* Kuala Lumpur, *J. W. Roetenberg,* Djakarta, und *Francis Uyttendaele,* Tokio. Nachfolger des bisherigen Generalsekretärs *Daniel T. Niles,* Ceylon, wurde der burmesische Baptist *U Kyaw Than,* früher Generalsekretär des Christlichen Studentenweltbundes. Thema der Konferenz war u. a. die Frage, wie sich im politischen Umbruch Ostasiens die Minderheitenkirchen missionskräftig halten können. Notwendig sind weitere Unionen wie die Kirche von Südindien. Niles warf den „Konfessionellen Weltbünden" vor, solche Unionen zu verhindern und im Widerspruch zum Einheitsdokument des Weltrates in Neu-Delhi 1961 die konfessionelle Zersplitterung zu fördern. Stransky warnte seinerseits die Vertreter der katholischen Kirche in Ostasien, nicht „wie ein großer Elefant in dem sorgfältig gepflegten ökumenischen Garten herumzutrampeln". Statt dessen riet er zu einem „brüderlichen Wettbewerb". Vorzeitige Zusammenschlüsse mit der katholischen Kirche würden „im gegenwärtigen Zeitpunkt nur Verwirrung stiften". Dennoch hielt die Konferenz den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche wie mit den Moslems für

notwendig. Die Beratungen erhielten von den militärischen Katastrophen in Südvietnam einen starken Antrieb, Maßnahmen zum Ausbau regionaler Organisationen zu treffen (epd. 6./8. 2. 68).

Die **Studienergebnisse der „Faith and Order"-Konferenz** von Bristol liegen jetzt auch in deutscher Ausgabe vor („Bristol 1967", Beiheft Nr. 7/8 zur „Ökumenischen Rundschau. Kreuz-Verlag Stuttgart, 116 S.). Freilich ist, wie der Titel sagt, diese Dokumentation nicht der ganze Bericht mit den Verhandlungsprotokollen, die für ein genaueres Studium unentbehrlich sind („New Directions in Faith and Order. Bristol 1967." Reports—Minutes—Documents. Faith and Order Paper Nr. 50. Genf 1968, 182 S.). Die deutsche Publikation bringt u. a. den vollen Wortlaut des Dokuments über Hermeneutik, das hier ausführlich gewürdigt wurde (vgl. HK 22, 25 ff.), aber ergänzt durch zwei Beiträge der Orthodoxen über „Patristische Studien in ökumenischer Sicht" und „Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der Alten Kirche für die ökumenische Bewegung". Alle drei Teile sind nun unter dem Titel zusammengefaßt: „Schrift und Tradition" und nach dem Dokument „Gott in Natur und Geschichte" abgedruckt, das hier ebenfalls im Auszug wiedergegeben wurde (vgl. HK 22, 69 f.). Der deutsche Leser wird es begrüßen, auch noch zwei andere Dokumente zu finden, eines über „Die Heilige Eucharistie", das nicht wesentlich über die Positionen von Montreal hinausgelangt ist, wie der Kommentar sagt, und vor allem über „Die Kirche und das jüdische Volk". Zwar hatte „Faith and Order" schon früher prinzipiell dem christlichen Antisemitismus abgesagt, dieser Text aber ist offensichtlich ein Gegenstück zu dem Anliegen des Zweiten Vatikanums, das dann wider ursprüngliche Absicht im Dekret über die Kirche und die nichtchristlichen Religionen als Schlußteil untergebracht wurde. „Faith and Order" hat Wert darauf gelegt, die Beziehung zwischen der Kirche und dem Volk — auch dem Staate — Israel auf eine klare theologische Grundlage zu stellen, wenn auch offen zugegeben wird, daß Meinungsverschiedenheiten bestehenbleiben.

Am 11. Januar 1968 richteten die **Bischöfe der Vereinigten Staaten ein 80 Seiten umfassendes Lehrschreiben** an die fast 47 Millionen Katholiken in den USA. Das bereits auf der Jahreskonferenz des Episkopats im November 1967 gebilligte Schreiben will als „eine lehramtliche Erklärung über Leben und Entwicklung der amerikanischen Kirche im Lichte des Zweiten Vatikanums" verstanden werden, als eine Interpretation von *Lumen gentium,* wie es der Vorsitzende der amerikanischen Bischofskonferenz, Erzbischof *John F. Dearden* von Detroit, in seinem Vorwort ausdrückte. Das erste der beiden Hauptkapitel beschreibt das Wesen der Kirche. Zu den Angriffen, die sich auf die historische Form der Kirche von heute richten, heißt es u. a.: „Ein neuer Pelagianismus sucht Heil in der Korrektur der Strukturen anstatt in der Conversio zu Gott; ein neuer Gnostizismus setzt all seine Hoffnung in die geschickte Phrase und in die esoterische Formel anstatt in den gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus." Laienschaft, Priestertum und Bischofsamt sind die Hauptthemen des zweiten Kapitels über die kirchliche Struktur. Diese sei vielfacher Kritik ausgesetzt, „niemand jedoch kann den unerläßlichen Ersatz dafür schaffen". Die Kirche in „institutionelle" und „charismatische" Komponenten zerlegen zu wollen, heißt es dabei, bedeute eine unzulässige Simplifizierung. Das letzte Konzil habe die Verflochtenheit von Institution und Charisma unübersehbar vor Augen geführt. Zur Krise unter den amerikanischen Priestern vermerken die Bischöfe, das Phänomen lasse sich nicht mit „Klassenunterschieden" und „rein soziologischen und kulturellen Begriffen" erfassen. Für die gegenwärtige Misere „mögen in gewissem Ausmaß wir Bischöfe", „in gewissem Ausmaß die Laienschaft verantwortlich" sein. — Das Dokument spiegelt die Krisensituation wider, von der die amerikanische Kirche gegenwärtig betroffen ist. Während die von den Jesuiten redigierte Wochenzeitschrift „America" (13. 1. 68) den Hirtenbrief zurückhaltend begrüßte, nahm der „National Catholic Reporter" (11. 1. 68) zu mehreren Passagen sehr kritisch Stellung.

Über den **kommunistischen Einfluß der Chinesen in Afrika** berichtet die Nachrichtenagentur Documentation et Information Africaines in Kinshasa (9. 2. 68). Das Regime in Peking benütze seine Einkünfte aus den Handelsbeziehungen mit Südafrika (sie schwanken zwischen 200 000 und 10 Millionen Rand im Jahr) zur Ausbildung von Terroristen. Gegenwärtig sei die Guerillataktik die von den Chinesen angestrebte Methode für die subversive Betätigung. 1000 Südafrikaner, darunter auch Weiße, würden jährlich zu Terroristen ausgebildet. Die leitenden Agenten für Subversions- und Sabotagemanöver wurden in Trainingslagern in Tansania oder Sansibar ausgebildet. Diese Lager seien seit dem Sturz Nkrumahs zu den Zentren des chinesisch-kommunistischen Terrors in Afrika geworden. Ein Drittel aller Kandidaten würde für eine dreimonatige Sonderausbildung in China selbst ausgewählt. Die dortige Schulung beziehe sich zunächst auf die Ideologie und die Ziele des Kommunismus, auf Infiltrationstechniken und schließlich auf die Handhabung von Waffen und auf Guerillataktiken. Besonderes Elitepersonal werde für eine besonders harte Ausbildung bestimmt und bei periodischen Besuchen in China mit Maos Instruktionen bekannt gemacht. Von den ausgebildeten Führungskräften bleibe ein Teil in den Lagern, ein Teil würde zur normalen Berufsausübung nach Südafrika geschickt bei gleichzeitiger Übernahme von Führungsstellen in geheimen kommunistischen Zellen und zur Anwerbung neuer Mitglieder. Ein dritter Teil werde für Guerillaaktivitäten bestimmt, durch die Furcht und Unordnung verbreitet werden sollen.

In letzter Zeit erfolgten zahlreiche **warnende Stellungnahmen zur Geburtenregelung in Lateinamerika.** Eine Artikelserie der mexikanischen Zeitschrift „Vocero" hob hervor, die Reklame für die „Pille" zerstöre die Familie und bedeute eine Leugnung Gottes. Der Autor, *R. Roo,* betonte, für seine 20 Millionen Einwohner habe *Mexiko* früher Lebensmittel einführen müssen. Heute, mit mehr als 40 Millionen Menschen, könne das Land alle Mexikaner selbst ernähren und sogar Lebensmittel ausführen. Die „pornographische" Propaganda mit Antikonzeptiva rufe die Jugend zur „Instinktbefriedigung", nicht zu „Verantwortungsbewußtsein" auf (vgl. Noticias Aliadas, 31. 1. 68). In Montevideo schreibt die Tageszeitung „El País", *Uruguay* könne nicht länger gleichgültig bleiben gegenüber den niedrigen Geburten- und Einwohnerraten, denn „die Bevölkerungsvermehrung steht in Relation zur Entwicklungspolitik". Frankreichs Bemühungen werden dagegen als beispielhaft bezeichnet (Noticias Aliadas, 31. 1. 68). Gewarnt wurde auch durch den *Episkopat von Perú:* die menschliche Freiheit und „die legitimen Erwartungen und Möglichkeiten des Landes" würden beeinträchtigt. In Lateinamerika stelle nicht das natürliche Bevölkerungswachstum in gesunden Familien eine Gefahr dar, sondern die „irregulären Verbindungen, krankhafter und egoistischer Sexualismus, verschärft durch Milieu, Unwissenheit und Elend". Diese führten zur Gefährdung vieler Entwicklungspläne. Die „normale" demographische Entwicklung dagegen sei ein gesunder Faktor in der Entwicklung des Landes und die Riesensummen, die man für Familienplanung ausgebe, würden besser für die Wirtschaftsentwicklung oder für Bildungsaufgaben verwendet. Die Bischöfe wollten aber keine „unvernünftige Fortpflanzung" befürworten (Noticias Aliadas, 3. 2. 68). Der Präsident der katholischen Familienbewegung in Lima, *A. Tovar,* beschuldigt die USA, sie würden aus Angst, bevölkerungsmäßig gegenüber Lateinamerika ins Hintertreffen zu geraten, Unsummen für die Beschränkung der Geburtenzahlen ausgeben. Sie seien sich bewußt, daß die Völker im Süden eines Tages „ihre Befreiung mit Hilfe des Menschenkapitals suchen werden" („El Comercio", 8. 2. 68). Auch der Direktor des Zentrums für Bevölkerungswissenschaft an der Universität Chicago, *Ph. Hauser,* bezeichnete die Maßnahmen der USA in Lateinamerika als „äußerst naiv".

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BORNKAMM, Günther. **Zur Interpretation des Johannesevangeliums.** In: Evangelische Theologie Jhg. 28 Heft 1 (Januar 1968) S. 8—25.

Bornkamm selber nennt den Aufsatz „Eine Auseinandersetzung mit Ernst Käsemanns Schrift ‚Jesu letzter Wille nach Johannes 17'". Seine kritischen Anmerkungen bestreiten die Gültigkeit des Schlüsselwortes, die „Herrlichkeit Jesu" zu bezeugen, die angebliche Preisgabe des Geschichtlichen durch Johannes, was Käsemann sogar zu dem Urteil veranlaßte, die Kirche habe mit ihrer Entscheidung, das Evangelium in den Kanon aufzunehmen, „sicher geirrt". Käsemann übersehe völlig, daß die Abschiedsreden im Rückblick auf den am Kreuz vollendeten Jesus verfaßt sind. Von einem „naiven Doketismus" könne bei Johannes keine Rede sein, vielmehr liege ein dezidiert antignostisches Glaubensverständnis vor, die unbestreitbar vorhandenen gnostischen Züge im Evangelium seien nicht gnostisch zu verstehen. Die Theologie sei von Gefahr bedroht, schließt Bornkamm.

DE EPALZA, M., SJ. **Problemas actuales de teología cristiana de las religiones.** In: Razón y Fe Jhg. 68 Heft 1 (Januar 1968) S. 39—56.

Von neuerer Literatur zum Problem der nichtchristlichen Religionen ausgehend, behandelt der Autor im Überblick zahlreiche Themen dieses Fragenkreises. Die natürliche Gotteserkenntnis und das Heil der Ungetauften stellen dabei zwei grundlegende Aspekte dar. Der Wandel der damit verbundenen Anschauungen innerhalb der katholischen Theologie lasse sich schon an sprachlichen Veränderungen (von den „Ungläubigen" zu den „Religionen") erkennen. Weitere Themen sind der Bund Gottes mit Noe, die aus Genesis 9, 25 abgeleitete angebliche Verfluchung der schwarzen Rasse, die „Vorrangstellung" des Christentums vor anderen Religionen, das Verhältnis von christlichem Universalismus und nichtchristlichen Religionen, die Notwendigkeit eines Dialogs der Religionen. Abschließend wirft der Autor die Frage auf, ob auf das „Jahrhundert der Missionen" ein „Jahrhundert der Religionen" folgen werde oder ein „Jahrhundert religiöser Indifferenz". Das Beziehungsfeld zwischen den Religionen stelle für die Theologie ein weites Aufgabenfeld dar.

RAHNER, Karl. **Zur Theologie der Hoffnung.** In: Internationale DIALOG Zeitschrift Jhg. 1 Nr. 1 (Februar 1968) S. 67—78.

Rahner bringt in diesem Beitrag „*sehr* fragmentarische Überlegungen" zur Theologie der Hoffnung. Wenn der Verfasser von einem theologischen Ansatz ausgeht, so betont er doch, daß dieser Ansatz nicht für ausreichend angesehen werden kann. Nach einer summarischen Umschreibung der christlichen Hoffnung sucht Rahner tiefer in ihr Wesen einzudringen als einer selbständigen theologischen Tugend neben und zwischen Glaube und Liebe. Die Trias Glaube, Hoffnung und Liebe sei nur gerechtfertigt, wenn die Hoffnung „deren ursprünglich einende Mitte" bildet. Die Hoffnung vom „Besitz" her als das „bloß Vorläufige" zu begreifen sei unzureichend. Vielmehr sei Hoffnung in ihrem innersten Wesen die „Grundmodalität des Verhältnisses zum Endgültigen", „bleibende Wegräumung des Vorläufigen auf die radikale und reine Unverfügbarkeit Gottes hin". In einem weiteren vertiefenden Schritt zeigt Rahner die Hoffnung als eine Grundweise des menschlichen Daseins, deren Grund der konkrete unverfügbare Heilswille Gottes ist. Damit wird die unzurückführbare Eigenständigkeit der Hoffnung deutlich.

TÖDT, Heinz E. **„Theologie der Revolution".** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 17 Heft 1 (Januar 1968) S. 1—22.

Ausgehend von der „Theologie der Revolution" als Zeichen der Strukturkrise in der ökumenischen Sozialethik, wie sie auf der Genfer Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" hervorgetreten ist, setzt sich Tödt vor allem mit den Konzepten einer solchen Revolution in dem Schrifttum des amerikanischen Theologen Shaull auseinander. Er geht auch auf dessen Erfahrungen in den gesellschaftlichen Mißständen Lateinamerikas ein, ohne die sie keinen Sinn hätte, wendet sich aber dann mehr ihrer theoretischen Ambivalenz und ihrer Nähe zum Neo-Marxismus eines Garaudy zu und wirft Shaull vor, daß er „einem allgemeinen Dynamismus zu Ehren das Bestehende allzu undifferenziert abwertet". Auch stimme seine Theologie nicht mit dem biblischen Denken überein, weil dieses durch die Vorstellung eines endzeitlichen Reiches eine dem Menschen zugleich unverfügbare Wirklichkeit aufrichtet. Es sei diesem verwehrt, aus eigener Potenz die Herrschaft Gottes zu verwirklichen.

Philosophie und Anthropologie

BOŠNJAK, Branko. **Hoffnung als Problem und Ideal — Legende und Wirklichkeit.** In: Internationale DIALOG Zeitschrift Jhg. 1 Nr. 1 (Februar 1968) S. 57—66.

Dieser Beitrag des jugoslawischen Professors für Philosophie an der Universität Zagreb erscheint in der neu gegründeten Zeitschrift „Internationale DIALOG Zeitschrift", deren erste Nummer gerade ausgeliefert wurde. Die neue Zeitschrift stellt, wie es im Vorwort der Schriftleitung heißt, „eine wirkliche Zusammenarbeit zwischen Menschen verschiedener geistiger Positionen dar", die authentische Information, gegenseitige Überprüfung und Aufdeckung von Konvergenzen ermöglichen soll. Außer dem genannten Beitrag von Prof. Bošnjak, der sich ausführlich mit dem Buch Jürgen Moltmanns, Theologie der Hoffnung, München ^{5}1966, auseinandersetzt, enthält die Zeitschrift Beiträge über den amerikanischen Humanismus (P. Reid), über Atheismus und Christentum (M. Machovec), über den Beginn eines Dialogs zwischen Marxisten und Christen (J. Krejči), über die spanischen Jesuiten und den Atheismus (M. Alcalá) und andere von in- und ausländischen Fachleuten verfaßte Arbeiten.

KUHN, Wolfgang. **Sexualität und Verhaltensforschung.** In: Wort und Antwort Jhg. 9 Nr. 1 (Januar/Februar 1968) S. 6—10.

Kuhn stellt den Beitrag der modernen Verhaltensforschung zur Klärung der Auslösung sexueller Handlungen dar und widerlegt damit die sexuelle Neugiertheorie. Die vergleichende Verhaltensforschung habe die strukturelle Parallelität des Instinktcharakters sexueller Handlungen bei Mensch und Tier aufgezeigt. So wirke ein „Schlüsselreiz" als Auslöser für die Instinkthandlung bei Mensch und Tier. Der Auslösemechanismus selbst sei angeboren. Die Auslösung als solche sei jedoch noch einmal von der inneren „Gestimmtheit" des Individuums abhängig. Umgekehrt löse die innere „Gestimmtheit" ohne entsprechenden Schlüsselreiz das sog. „Appetenzverhalten" aus, das das Individuum auf die Suche nach diesem Reiz gehen läßt. Angewandt auf die Sexualität, besagt dies, daß z. B. bestimmte Illustriertenbilder und Filmszenen die Funktion von Schlüsselreizen haben, die sich bei Übersteigerung der entsprechenden Attribute auch in ihrer Wirkung potenzieren. Dabei spielen auch die sog. „Intentionsgebärden" eine Rolle. Allerdings sei es möglich, die aufgestaute Auslösebereitschaft in andere als sexuelle Bahnen abzuleiten und ins Geistige zu sublimieren, was dem Willensschwachen freilich nicht möglich sei. Man beobachte jedoch auch eine wachsende Abstumpfung gegenüber diesen Signalreizen.

ROBERT, J.-D. **Le sort de la philosophie à l'heure des sciences de l'homme.** In: Revue des Sciences philosophiques et théologiques Bd. LI Nr. 4 (Oktober/Dezember 1967) S. 573—615.

Der Autor geht aus von der Tatsache, daß die Philosophie heute in steigendem Maße von den „Wissenschaften vom Menschen" bedroht sei, welche immer mehr in jene Bereiche eindringen, die früher eine Domäne der Philosophie waren. Die so in die Enge getriebenen Philosophen suchten sich seit einigen Jahren zu einer „Verteidigung der Philosophie" zu formieren. Der Autor gibt in seinem Beitrag den gegenwärtigen Stand der Auseinandersetzung, indem er die entsprechenden Autoren selbst zu Wort kommen läßt. Dabei übergeht er die analytischen Philosophien (logischer Empirismus und Positivismus). In einem ersten Abschnitt bringt Robert die Antworten von P. Ricœur, M. Dufrenne und J.-P. Sartre gegen die im Namen der Psychoanalyse, Linguistik und Kybernetik gegen die Subjektivität vorgebrachten Einwendungen. In einem zweiten Abschnitt sucht er die Quellen aufzuzeigen, aus denen die Wissenschaft vom Menschen zum Angriff gegen die Philosophie antritt und findet sie unter jenen Quellen, aus denen die heutige philosophische Renaissance schöpft. Als Beispiel dafür nennt er Husserl und Heidegger. Im dritten und letzten Abschnitt referiert er die glänzende Verteidigung der Philosophie von Meleau-Ponty.

RUFF, Wilfried, SJ. **Das embryonale Werden des Individuums.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 93 Heft 2 (Februar 1968) S. 107—119.

„Der Ablauf der vorgeburtlichen Entwicklung des Menschen ist durch neuere Ergebnisse auf dem Gebiet der Morphologie, Biochemie und Genetik so weit entschlüsselt worden, daß das werdende Lebewesen bis in seine Anfänge zurückverfolgt werden kann." Damit stelle sich erneut die Frage nach dem Beginn des spezifisch menschlichen Lebens, der unterschiedlich angesetzt wird: mit der Vereinigung von Ei- und Samenzellen, mit der Einnistung des Keimes in der Gebärmutter oder sogar mit der Existenz eines funktionsfähigen Gehirns, da der Mensch als geistiges Wesen erst dadurch konstituiert werde. Antikonzeption und Schwangerschaftsunterbrechung machen diese Fragen besonders akut. Ruff gibt einen Überblick über die wichtigsten biologischen Vorgänge am Anfangsstadium der Embryonalentwicklung, „insofern sie grundlegende anthropologische und allgemein philosophische Fragen betreffen".

STENGER, Hermann. **Krisen des ehelosen Lebens und ihre Überwindung. Tiefenpsychologische und pastoralpsychologische Gedanken.** In: Der Seelsorger Jhg. 38 Heft 1 (Januar 1968) S. 22—30.

Stenger untersucht die Probleme der Ehelosigkeit nicht nur in bezug auf die Priester und Ordensleute, obwohl die „qualifizierte

Ehelosigkeit der geistlichen Berufungen" deutlicher zu fassen sei, „da uns ihre Konturen bekannter sind". Nach Erläuterung einiger grundlegender Begriffe zeigt er die psychologisch-ärztlichen und religiös-aszetischen Hilfsmöglichkeiten zur Krisenbehebung auf. Bezüglich der prophylaktischen Hilfe fordert er innerhalb des kirchlichen Raumes mehr Aufgeschlossenheit. Es sei jedoch nicht die Aufgabe von Psychotherapeuten, unter allen Umständen den „Beruf erhalten" zu wollen. „Machen wir es uns nicht zu leicht mit der Antwort, daß auf jeden Fall die Ehelosigkeit im Recht ist!" Allerdings könne häufig eine Glaubenskrise dazu führen, daß die „solidesten theologischen und religiösen Motive der Ehelosigkeit" verblaßten.

Gesellschaft und Kultur

ACEDO MENDOZA, Carlos. **Desarrollo de la Comunidad. La promoción socioeconómico del campesino venezolano.** In: Sic Jhg. 31 Nr. 301 (Januar 1968) S. 22—25.

Von mehreren venezolanischen Sozialinstituten und unter Mitarbeit verschiedener staatlicher Stellen wurde ein Programm für Community Development unter der Landbevölkerung entworfen, das die in Caracas erscheinende Monatsschrift der Jesuiten abgedruckt hat. Das Programm legt ausdrücklich die katholische Soziallehre zugrunde. Die notwendigen Maßnahmen für die Förderung der Entwicklung und die Etappen des geplanten Verlaufs werden beschrieben, von der Erforschung der vorgegebenen Verhältnisse und Möglichkeiten, über die Durchdringung der Bevölkerung mit diesem Gedankengut und die Organisierung der verschiedenen Gruppen bis zur Integration der Bemühungen in die nationale Entwicklung insgesamt. Als kennzeichnend für die Problematik der meisten Regionen Lateinamerikas werden genannt: der Mangel an aktiver Teilnahme am öffentlichen Leben von der Schulerziehung bis zur politischen Entscheidung; der Zerfall der traditionellen Gruppen; Wertvorstellungen und Weltbild, die dem technologischen Stand nicht mehr angepaßt sind und ein Hindernis in der Entwicklung darstellen; die Beeinflussung aller Aspekte des menschlichen Lebens durch die Unterentwicklung, vom politischen und wirtschaftlichen Leben über die Religion bis zum prokreativen Verhalten; das Tempo der gesellschaftlichen Wandlungen, die für die Gesamtgesellschaft explosive Wirkungen aufweisen.

KNOLL, Joachim H. **Kritik und Verantwortung in der Demokratie.** In: Die neue Ordnung Jhg. 22 Heft 1 (Februar 1968) S. 1—14.

Durch die Vorgänge unter der Studentenschaft hat das Thema neue Aktualität erlangt. Die deutsche Demokratie werde „ihre Stabilität und ihre Fundamente auch dadurch sichern, daß sie auf ihre Kritiker hört und sie ernst nimmt". Politische Kritik werde heute vorzugsweise „im literarischen Gewande vorgetragen", während die „professionell politischen Kritiker" ihr „Schwert in die Scheide" steckten. Unter „Thesen zum politischen Stil in der Demokratie" heißt es, ohne Kritik stagniere die Demokratie, die Kritik sei das Salz der Demokratie und mache deshalb Liberalität gegenüber kritischen Äußerungen erforderlich. Die Kritik sei nicht nur Sache der verantwortlichen Politiker, nicht jeder Analytiker müsse Praktiker sein. Nicht unbesehen dürfe man die These übernehmen, daß „den Feinden der Freiheit keine Freiheit" gewährt werden dürfe. Es müsse jedoch die Bereitschaft zur Übernahme politischer Verantwortung gefördert werden, dazu sei auch eine innerparteiliche Demokratisierung nötig.

MOLNAR, Thomas. **Die christlich-sozialen Parteien Lateinamerikas.** In: Schweizer Monatshefte Jhg. 47 Heft 11 (Februar 1968) S. 1043—1054.

In ungewöhnlich polemischer Weise setzt sich Molnar mit Programm und Tätigkeiten der christlich-sozialen Parteien Lateinamerikas auseinander. Während — „mit Ausnahme einiger Intellektueller und Studenten — kein verantwortlich denkender Mensch heute an die Notwendigkeit eines revolutionären Umsturzes" glaube, hätten sich die „Christlich-sozialen" die „stereotype Ansicht" zu eigen gemacht, „daß die lateinamerikanischen Länder einer radikalen Änderung ihrer sozialen Struktur bedürfen". Die belgischen Priester-Soziologen *Houart* und *Pin* wiederholten in „quasi-marxistischer" Sprache die „alte Cliché-Auffassung", daß ein jeder die bestehende Ordnung verteidige, der radikale Reformen ablehne. Molnar behandelt dabei Wirtschaftsprobleme, den Einfluß der USA und die Fragen der Bodenreform. Er streut massive Kritik gegen *Camilo Torres'* Äußerungen ein und wendet sich sowohl gegen den „Chefideologen aller christlich-sozialen Bewegungen", *R. Vekemans* SJ, als auch gegen Erzbischof *Helder Camara* und seinen „Glaubenseifer, mit dem er halbklare und nicht zu Ende gedachte Ideen, auch internationale Schlagworte" vortrage. Auch *I. Illich*, der fälschlicherweise als Bischof angeführt wird, wird in die Kritik einbezogen. Schließlich heißt es zu *Populorum progressio* und deren Hauptinitiator *Lebret*, die Äußerungen seien geeignet, „die soziale Unrast zu verstärken".

TRELLEZ, A. **Las Naciones Unidas y los territorios portugueses de Africa.** In: Cuadernos para el Diálogo Nr. 52 (Januar 1968) S. 26—29.

Die Politik Portugals in seinen Kolonialgebieten in Afrika, die es als Bestandteil des Mutterlandes betrachtet, stand mehrfach vor den Vereinten Nationen zur Debatte. In einer Abstimmung der Vollversammlung im November 1967 wurde eine Portugal verurteilende Resolution mit 82 Stimmen angenommen, 21 Länder enthielten sich der Stimme und 7 lehnten die Entschließung ab, nämlich Australien, die Niederlande, Portugal selbst, Südafrika, Großbritannien, die USA und Spanien. Der spanische Autor des vorliegenden Beitrags setzt sich mit den Argumenten der Resolution auseinander und befürwortet sie im wesentlichen. Er betont, im Gegensatz zu Spanien sehe sich Portugal zunehmender Isolierung in Afrika und unter den meisten Ländern der Dritten Welt und steigendem internationalem Druck ausgesetzt. Der Autor bezweifelt, ob es zu rechtfertigen sei, daß Salazar mit der Aufrechterhaltung seiner Politik „seine Landsleute zu unzähligen Belastungen und Demütigungen verdammt". Er befürchtet, Portugal könne sich ein Algerien schaffen, da immer noch keine Anzeichen für eine mögliche Modifikation der Afrikapolitik beständen.

Kirche und Ökumene

BAROT, Madeleine. **Minority Churches.** In: The Ecumenical Review Vol. XX Nr. 1 (Januar 1968) S. 1—3.

Die Mitarbeiterin im Stab des Weltkirchenrates für Zwischenkirchliche Hilfe begründet in ihrer Einführung den Sinn des Heftes, das den Minderheitenkirchen gewidmet ist (u. a. den Pfingstgemeinschaften in Chile, den Orthodoxen in Ostafrika, den Afro-amerikanischen Kirchen, den Protestanten in Spanien, der römisch-katholischen Kirche in Schweden). Beabsichtigt ist, Vorarbeit für Sektion I der Vollversammlung in Uppsala über die „Katholizität der Kirche" zu leisten, ein Thema, bei dem die ökumenische Funktion der Minderheitenkirchen nicht übersehen werden dürfe.

BECKMANN, Johannes, SMB. **Roman Catholic Missions 1966—67.** In: The International Review of Missions Jhg. 75 Nr. 225 (Januar 1968) S. 99—104.

Das Heft enthält hauptsächlich einen geographisch gegliederten Überblick über das Jahr 1966—67 der protestantischen Missionen (S. 3—98). Dann folgt der Beitrag von P. Beckmann. Er handelt wesentlich von der Neuorientierung der Pastoral in den Jungen Kirchen gemäß dem Missionsdekret des Zweiten Vatikanums und von den Beschränkungen der Missionsarbeit durch Missionare aus Europa in verschiedenen afrikanischen und asiatischen Ländern. Um so mehr müßten die Missionskirchen eigene Institutionen zur Ausbildung von Katecheten fördern, sich aber bei der Schaffung eines höheren Schulwesens auch mit den protestantischen Kirchen vereinigen, wie es im Januar 1967 in Indien geschehen sei.

JACOB, Günther. **Die Zukunft der Kirche in der Welt des Jahres 1985.** In: Zeichen der Zeit Jhg. 21 Heft 12 (Dezember 1967) S. 441—451.

Wenn man diese „Futurologie" der Kirche studiert, muß man beachten, daß sie von einem Generalsuperintendenten von Cottbus, Mitglied der Arbeitskommission von „Faith and Order", verfaßt ist und nicht von einem spintisierenden Intellektuellen. Dieser dokumentarische Appell an die Kirchenleitungen, heute schon für die Kirche im „religionslosen Zeitalter" (Bonhoeffer) zu planen, wenn es keine jungen Jahrgänge mehr gibt und nur noch ein hauptamtlicher Pfarrer auf 40—50 Dörfer kommt, alles andere aber von freiwilligen aktiven Laiengruppen getan und getragen werden muß, ist keine eitle Prophetie. Es ist nüchterne Vorschau auf den unaufhaltsamen inneren Zusammenbruch der Kirche als soziologische Größe, den die Kirchenleitungen nicht wahrhaben wollen, kein Opus der Verzweiflung, sondern voller Weitsicht und Weisheit.

PREUSS, Horst Dietrich. **Das Alte Testament in der Verkündigung der Kirche.** In: Deutsches Pfarrerblatt Jhg. 68 Nr. 3 (Februar 1968) S. 73—79.

Der Aufsatz gibt eindrucksvoll Zeugnis von dem Ringen evangelischer Pfarrer um die Hereinnahme des Alten Testaments in die Verkündigung. Es wird nicht nur ältere Literatur aufgearbeitet, sondern auch an neueren Autoren nachgewiesen, daß man nicht dem NT einen anderen Offenbarungsbegriff als dem Alten nachsagen und es damit abwerten kann. Die konsequente Diesseitigkeit und Leibhaftigkeit des Heils im AT, auf die schon Bonhoeffer als Kritik am Pietismus aufmerksam gemacht hatte, könne uns helfen bei unserem Reden von Welt und Schöpfung. Das Heilsverständnis des AT, das auch von Jesus geteilt wurde, verhindere jeden Doketismus in der Auslegung des NT.

ROUSSEAU, Olivier, OSB. **Le Comité Central du COE tenu à Héraklion.** In: Irénikon Tome XL Nr. 4 (1967) S. 493 bis 516.

Der Bericht von einem katholischen Sachverständigen, der bei der Tagung des Zentralausschusses des Weltkirchenrates in Heraklion anwesend war, gibt eine Erklärung für die dort herrschende Krisenlage (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg. S. 467 f.) und berichtet besonders über die Probleme der Abteilung „Evangelisation und Weltmission" im Zeichen der Bibelkritik, der sog. „Gott-ist-tot"-Theologie und der Säkularisation, um dann die Vorbereitungsarbeiten für die 4. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala zu beleuchten. P. Rousseau kennzeichnet das wachsende Gewicht der katholischen Beteiligung an der Ökumenischen Bewegung.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. März (Freitag)

10.00 Was kostet der Fortschritt? Vom Preis der Wissenschaft (RIAS I)
10.30 Das Jahr 1933 (BR II)
10.33 Wissenschaftliche Streiflichter aus Amerika (RIAS II)
10.45 Die Frau in Beruf und Familie, *J. Palme* und *I. Probst* (ÖR)
15.45 Probleme und Perspektiven, *W. Gerle* (ÖRW)
17.00 Deutsche und französische Sozialisten (SDR II)
17.30 Wissenschaft und Parlament. Stand der Forschung in der Bundesrepublik, *G. Stoltenberg* (DLF)
17.30 Neue Erkenntnisse über die Struktur der Atomkerne, *W. Greiner* (ÖRW)
20.50 Kernkraft — Europa-Energie von morgen, *W. Meyer-Larsen* (WDR II)
21.00 Denkt unsere Jugend europäisch? *K. Suchanek* (ÖRS)
21.10 Ein Versuch über die naturwissenschaftlichen Grundlagen der Ästhetik, *H. Friedrich* (RB)
22.30 Die Jugend in der DDR geht eigene Wege (BR II)

2. März (Samstag)

8.45 Die Via Appia (BR II)
10.20 Als Entwicklungshelferin in Brasilien (WDR I)
11.30 Jesus, das Gesetz und wir, *H. Spaemann* (SWF II)
15.30 Von der ersten polnischen Teilung bis zur Oder-Neiße-Linie (BR II)
16.05 Zur Kritik des parteilichen Journalismus, *R. Lenz* (RB II)
18.00 Christentum in dieser Zeit (NDR II)
18.20 Vietnam, der Nahe Osten und die Kirchen (NDR II)
19.45 Selbstmord als soziologisches Krisenbild, *K. J. Linden* (HR II)
19.45 Theologie und Sexualmoral, *R. Kabel* (SR II)
21.25 Damaskus. Porträt einer Stadt, *M. Langewiesche* (SDR II)

3. März (Sonntag)

8.30 Die Protestanten und die Orthodoxen. Aspekte eines Dialogs, *F. v. Lilienfeld* (BR II)
9.00 Ist ein Dogma unumstößlich? *H. R. Schlette* (SR II)
9.15 Fragmente jüdischer Lehre, *M. Majer* (SR II)
9.30 Mathematik und Zufall (I), *H. Swoboda* (DLF)
9.40 Versuche mit der Bibel. Von der Angst, *A. Arndt* (NDR II)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? *K. Rahner* (SDR II)
11.00 Nationalsozialismus und Kommunismus im Vergleich, *M. Greiffenhagen* (SR I)
11.00 Entwicklungshilfe — ein Auftrag an die Kirche oder verkappte Mission? *H. Zwiefelhofer* (SWF II)
11.00 Das ist mein Leib. Zum Problem der Transsubstantiation, *J. Hirschberger* (HR II)
12.30 Ist das Abitur noch zeitgemäß? *V. Privonitz* (HR II)
17.45 Politische Bücher, *Ph. W. Fabry* (DLF)
18.05 Deutschland und die Welt, *K. Mehnert* (DLF)
18.45 Entscheidungsmaschinen. Über Chancen der Automation, *H. E. Bahr* (NDR I)
21.45 Studenten 68 — Berichte — Kommentare — Gespräche (NDR III)

4. März (Montag)

10.10 Das Theologische Buch (DLF)
15.00 Elternhaus — Schule — Ausbildung. Neue Wege der Berufsaufklärung, *H. Falke* (WDR II)
17.30 Berlin im Geistesleben. Romantik und deutsche Erhebung, *R. H. Foerster* (DLF)
17.45 Nächstenliebe am Arbeitsplatz? Gespräch mit jungen Berliner Industriearbeitern (SFB I)
21.00 Sozialprestige und Beruf, *K. W. Boetticher* (SWF II)
21.15 Die Ursprünge des BGB und seine Wirkung heute, *H. Coing* (HR II)
21.50 Semesterbilanz der politischen Studentengruppen, *H. Bilstein* (HR II)
22.00 Der Mensch in der Zukunft, *H. Kundler* und *H. Demmel* (RIAS II)
22.30 Stalin tot. Rückblick auf 15 Jahre Sowjetherrschaft (BR II)
22.50 Lyrik heute. Neue Gedichte von Karl Krolow (DLF)

5. März (Dienstag)

9.00 Wege aus der Einsamkeit, *R. Andreas-Friedrich* (SDR II)
9.05 Der Geist der Universitäten (SR II)
11.00 Das politische Buch (SDR II)
20.00 Der Griff nach dem Kind, *H.-U. Engel* (SR II)
20.45 Kritisches Gespräch zu Fragen der Zeit, *K. Harpprecht, E. Kogon* (HR I)
21.15 Sibirien war mein Kloster, *P. Buck* (SR II)
21.45 Auf dem Wege zum Übermenschen? *H. Schirmbeck* (SR II)

6. März (Mittwoch)

9.05 Geschichte des Volkes Israel. Juda in persischer Zeit (SR I)
16.30 Freimut Duve: Die Restauration entläßt ihre Kinder (WDR III)
10.40 Vom Wagnis des Vertrauens, *H.-G. Lubkoll* (BR I)
18.30 Die römische Kurie und ihre Reform, *W. Seibel* (BR I)
20.05 Die sozialistischen Staaten. DDR, *S. Baske* (BR II)
20.05 Der Kongo 1960—1967, *L. Helbig* (WDR III)
21.00 Kierkegaard. Der Entscheidung Fordernde, *H. Diem* (SDR I)
21.15 Von der Volksschule bis zum Abschluß der Lehrzeit, *H. Stein* (SWF II)
21.20 Inder in Ostafrika — eine Minderheit, die sich nicht anpassen kann, *I. Rothermund* (WDR III)
22.10 Misereor. Bericht über die Hilfsorganisation der katholischen Kirche, *E. Schmitz SJ* (DLF)

7. März (Donnerstag)

9.00 Gesprochene Dichtung. Trakl: Gedichte (SWF II)
9.20 Der deutsche Weg nach 1945. Die Souveränität der Bundesrepublik Deutschland (SFB I)
15.00 Großangriff auf das Krebsproblem. Eine Bilanz internationaler Forschung (RIAS II)
15.30 Im Widerstand gegen Hitler (SFB I)
17.30 Unterricht heute, *H.-J. Niedderer* (DLF)
19.30 Freiheit und Sicherheit der Teilhabe — Das Verfassungsproblem des Eigentums, *H. Zacher* (BR II)
20.00 Berufserziehung heute — Berufswelt von morgen. Eine Möglichkeit moderner Berufserziehung, *H. D. Stuckmann* (SWF I)
20.05 Das Naturbild Goethes und die Naturwissenschaftliche Welt, *W. Heisenberg* (SFB III)
20.35 Zur Entwicklung der phonetischen Poesie, *F. Mon* (SR II)
21.00 Der Mensch und die Zahl seiner Jahre, *G. Schettler* (SDR II)
21.30 Bericht über Nigeria heute, *J. Jahn* (HR II)

8. März (Freitag)

8.10 Von Beruf Erziehungsbeistand. Eine Hilfe, von der wenige wissen (SDR I)
9.20 Massenmedien Rundfunk und Fernsehen (SFB I)
10.00 Großangriff auf das Krebsproblem. Eine Bilanz internationaler Forschung (II) (RIAS I)
16.30 Karl Loewenstein: Verfassungsrecht und Verfassungspraxis der Vereinigten Staaten (WDR III)
16. 41 Lateinamerika zwischen gestern und morgen: Die progressive Kirche (RIAS I/II)
17.00 Vergangenheit in Einzeldarstellungen: Der Wiener Kongreß (SDR II)
17.30 Wissenschaft und Parlament. Beratung und Entscheidung, *C.-H. Schiel* (DLF)
19.35 Blick zurück auf Romain Rolland, *H. Günther* (SFB I)
20.05 Demokraten als Soldaten. Zur Situation der Bundeswehr im Staat, *W. v. Raven* (SFB III)

9. März (Samstag)

9.02 Europäische Raumforschung in Lappland, *R. Jacobs* (SFB II)
9.30 Zur Geschichte der Heilkunde. Zwischen Glauben und Wissen, *A. Marfeld* (SFB II)
10.00 Forschungseinrichtungen der Berliner Hochschulen, *F. Pauli* (SFB II)
10.15 Moderne Lektüre zur Information, *E. Schibber* (SFB II)
11.30 Über den Zusammenhang von Arbeitsstil und Freizeit, *H.-E. Bahr* (SWF II)
17.30 LSD und die junge Generation in Nordamerika, *A. Millyard* (HR II)
19.40 Kirche im Gespräch (SFB II)
19.45 Kirchenreform zwischen Dortmund und Hannover, *L.-L. Herkenrath* (SR II)
19.45 Perspektiven des Geistes. Entwürfe zu einem neuen Menschenbild, *K. Schlechta* (HR II)
20.45 Das historische Portrait: Gustav Stresemann, *H. v. Bergh* (WDR II)

10. März (Sonntag)

9.00 Ein Bestseller, den man selten liest: Die Bibel, *M. Mezger* (SR II)
9.15 Das Bild des Deutschen in der Literatur des Ostens. 1. Polen, *W. Schwarz* (SR II)
9.30 Und die Kirche baut und baut (SR)
9.40 Die Angst vor morgen und wie man mit ihr lebt, *J. Scharfenberg* (NDR II)
9.45 Reform des Christen (ÖR I)
10.00 Der Konservatismus in Deutschland, *M. Greifenhagen* (SDR I)
10.30 Liebe will Tat, *A. Kempf* (BR I)
11.00 Was ist eigentlich — Gott? *A. Görres* (SDR II)
11.00 Gedanken zu einer christlichen Arbeitsethik, *J. Thomas* (SWF II)
17.45 Wie Bücher werden, *H. Ellensberger* (ÖR I)
17.45 Politische Bücher, *L. Singer* (DLF)
18.05 Deutschland und die Welt, *D. Schwarzkopf* (DLF)
18.45 Über den Kompromiß, *Th. Kielinger* (WDR I)
21.00 Pazifismus und politische Opposition, *H. Denker* (RIAS I)
21.05 Theorie und Praxis der neuen Ehegesetze, *L. Reinirkens* (SR I)

11. März (Montag)

14.30 Gegenwartsfragen des Ostens, *O. Hofmann-Wellenhof* (ÖRS)
15.00 Titos Kommunismus in Jugoslawien (RIAS II)
16.41 Das Gedicht und sein Autor: Johannes Bobrowski, *L. Romain* (RIAS I)
17.45 Katholische Kirche in Lateinamerika — VII: Pastorale Modelle, *A. Gregory* (SFB I)
20.05 Was tut ein Molekularbiologe? (WDR III)
21.00 Maxim Gorki und der Marxismus, *W. Grothe* (SDR II)
21.05 Wo Amerika heute entdeckt wird, *R. Jacobs* (SFB I)

12. März (Dienstag)

9.00 Wege aus der Einsamkeit, *R. Andreas-Friedrich* (SDR II)
14.00 Die berufstätige Frau und ihre Welt (ÖRS)
14.45 Humanismus und Renaissance, *F. C. Steinermayr* (ÖRS)
15.45 Die Brutalisierung der Kultur, *H. Friedrich* (ÖRS)
20.00 Das politische Buch (SR II)
20.30 Gastarbeiter in der Schweiz, *K. Roemer* (WDR III)
21.00 Demoskopie in der Massengesellschaft, *H. v. Bergh* (SR II)
22.15 Prognosen und Projekte für die Zukunft, *H. Mohr* (ÖR I)

13. März (Mittwoch)

9.35 Von der Partei „Proletariat" zur polnischen KP (RIAS I/II)
10.20 Probleme der Jugend: Was geht mich die Vergangenheit an? (ÖRN)
10.40 Begegnungen und Erfahrungen, *C. Winterhalter* (BR I)
15.00 Hakenkreuze am Ballhausplatz: Österreichs „Anschluß" 1938 (RIAS II)
16.30 Wilhelm Wolfgang Schütz: Deutschland-Memorandum. Eine Denkschrift und ihre Folgen (WDR III)
17.30 Die Geschichte des „Anschlusses" im Lichte der neuesten historischen Forschung, *L. Jedlicka* (ÖR I)
18.30 Bericht über das Evangelische Sozialinstitut in Nürnberg, *E. Stanjek* (BR I)
21.00 Der Stellvertretende, Mitleidende, *H. Ott* (SDR I)

14. März (Donnerstag)

9.00 Über Reinhold Schneider, *F. A. Hoyer* (SDR II)
14.00 Die Emanzipation des Menschen, *M. Schifter* (ÖRW)
15.30 Die Geburtsstätte des modernen englischen Theaters, *E. Pable* (ÖRK)
15.45 Verteidiger des christlichen Abendlandes, *K. Treimer* (ÖRW)
17.30 Unterricht heute. Chemie, *J. Weninger* (DLF)
19.30 Sachlichkeit und Selbstbestimmung — Die Selbstverwaltung (BR II)
21.00 Der Mensch und das Ende seiner Menschlichkeit, *H. Schaefer* (SDR II)
21.25 Rezension, Glosse, Bericht (SR II)
22.00 Aktuelles aus der Bildenden Kunst, *R. Höynck* (RIAS II)
22.05 Theaterprobleme — in eigener Sache, *M. Frisch* (BR II)

15. März (Freitag)

9.05 Geduld ist Luxus? *E. Kock* (SR II)
10.33 Streiflichter aus Amerika (RIAS II)
15.00 Wissen und Wahrheit (RIAS II)
15.45 Probleme und Perspektiven (ÖRW)
16.45 Gutenbergs Kunst. Für die hohe Schule, *B. Sutter* (ÖRS)
17.00 Aus der Arbeiterbewegung: Unter dem Sozialistengesetz (SDR II)
17.30 Wissenschaftspolitik und Bundestag, *U. Lohmar* (DLF)
21.00 Priester als Unternehmer. Ein Bericht aus der spanischen Provinz, *H. J. Sell* (WDR III)
21.45 Frauen in Polen, *M. Szyrocki* (WDR III)

16. März (Samstag)

9.35 Jugend im Beruf (RIAS I/II)
11.30 Denkwandel und christliche Moral. Suche nach sittlichen Maßstäben, *Th. Sartory* (SWF II)
12.00 Sparen an der Kultur? *R. Eichholz* (WDR II)
18.00 Die christlichen Demokraten Chiles, *G. Kornat* (NDR II)
18.05 Wie funktioniert das Gedächtnis? *H. Schirmbeck* (SDR II)
20.05 Veränderung der Angestelltenstruktur im Betrieb durch Computer, *K. Sommerey* (WDR III)
21.00 Das Augustiner-Chorherrenstift Klosterneuburg, *H. Haselböck* (ÖR I)
22.00 Denkwandel und christliche Moral. Suche nach sittlichen Maßstäben, *Th. Sartory* (SWF II)

17. März (Sonntag)

8.00 Der Kanon der römischen Messe, *J. Pascher* (BR II)
8.30 Der Ritualmord in der jüdischen Geschichte, *D. Kohan* (BR II)
9.00 Im Leben vereint, im Glauben getrennt. Zur Problematik der Mischehe, *K. Wegenast* (SR II)
9.10 Der psychogene Tod, *Th. Regau* (BR I)
9.15 Das Bild des Deutschen in der Literatur des Ostens. 2. Tschechoslowakei, *W. Schwarz* (SR II)
9.30 Heilsgeschichtliche Arbeitsteilung zwischen Juden und Christen, *H. L. Goldschmidt* (SR I)
9.40 Die Angst vor dem Alter und wie man mit ihr lebt, *A. Jores* (NDR II)
10.30 Die große Koalition in der öffentlichen Meinung, *G. Gaus* (SWF II)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? *H. Schaefer* (SDR II)
11.00 Franz Rosenzweig und die Gotteserfahrung, *W. Strolz* (SWF II)
11.00 Die Kunst des Denkens, *G. Picht* (SR I)
18.45 Eine Betrachtung zur Woche der Brüderlichkeit, *D. Goldschmidt* (NDR I)
20.00 Kollege Computer. Arbeitslos durch Automation (SR I)
21.30 Heinrich Böll: An einen Bischof, einen General und einen Minister des Jahrgangs 1917 (SDR II)

18. März (Montag)

10.30 Aus der Arbeiterbewegung: Unter dem Sozialistengesetz (SDR I)
17.45 Gegenwärtiger oder historischer Jesus? Gespräch mit Berliner Theologiestudenten (SFB I)
22.20 Die Menschenrechtskonvention in Theorie und Praxis, *O. Schnabbe* (BR II)

19. März (Dienstag)

15.45 Der Typus des Literaten, *A. Haslinger* (ÖRS)
20.00 Alchimie — Umrisse eines vergangenen Weltbildes, *E. Kaiser* (SR II)
20.05 Ein Buch im Kreuzverhör. Der Springer-Konzern, *H.-D. Müller* (NDR III)
21.00 Religiöse Motive amerikanischer Militärpraxis, *H.-E. Bahr* (SR II)
21.00 Geschichte einer Entdeckung, *R. Schober* (SDR II)
21.45 Kybernetisches Wörterbuch. Kommunikation, *R. Kabel* (SR II)

20. März (Mittwoch)

14.30 Sowjetunion, Region Fernost (SWF II)
18.30 10 Jahre Hilfswerk Misereor, *J. Bielmeier* (BR I)
19.30 Kriminologie — die Wissenschaft vom Verbrechen. Was wissen wir vom Verbrecher? *A. Mergen* (BR II)
20.05 Die sozialistischen Staaten. ČSSR, *Ch. Führ* (BR II)
21.00 Teilhard de Chardin: Der größere Christus, *L. Boros* (SDR I)

21. März (Donnerstag)

9.00 Gesprochene Dichtung. Brecht: Späte Gedichte (SWF II)
15.45 Bücher in christlicher Schau. Eine neue Revolution, *F. Berger* (ÖRW)
20.00 Zur Problematik des neuen deutschen Romans, *H. Mayer* (SR II)
20.05 Peter Weiss: Diskurs über Viet Nam, *H. Rischbieter* und *G. Rühle* (NDR III)
21.00 Der Mensch und sein Bild vom Übermenschen, *E. Benz* (SDR II)
21.00 Überprüfung einer Prosa. Zwei Analysen, *H. Bender* (SWF II)
22.15 Der Auftrag der Kirche in einer säkularisierten Welt, *K. Rahner* (ÖRL)

22. März (Freitag)

14.00 Die Vergeßlichkeit unserer Kinder, *H. Neunteufel* (ÖRS)
16.45 Gutenbergs schwarze Kunst. Im Dienste der Aufklärung, *B. Sutter* (ÖRS)
17.30 Automatische Systeme und lebende Organismen, *M. Havas* (ÖRI)
21.30 Podium der Jungen, *W. Gerle* (ÖRW)

23. März (Samstag)

10.00 Die Entstehung lebender Organismen (BR II)
10.30 Kirche im Umbruch: Kirche von morgen — Sprache von gestern? (SDR II)
18.05 Probleme der modernen Biologie, *G. Kleemann* (SDR II)
22.00 Ist die Trennung gottgewollt? Kirche und Apartheid in Südafrika, *E. Dietze ter Meer* (SWF II)

24. März (Sonntag)

8.00 Tausend Jahre Bistum Meißen, *H.-G. Müller* (BR II)
8.45 Berichte und Kommentare aus der Christenheit (SDR I)
9.30 Im Leben vereint, im Glauben getrennt (II), *F. Böckle* (SR II)
9.40 Die Angst vor dem Fortschritt und wie man mit ihr lebt, *E. Mosthene* (NDR)
11.00 Wer ist eigentlich — Gott? *H. Flügel* (SDR II)
11.00 Die Rechtfertigungslehre Luthers — kirchenspaltend? *H. Küng* (SWF II)
20.45 Die Hochkulturen Indoamerikas, *J. F. Zapata* (SDR I)

25. März (Montag)

8.10 Zuletzt blieb doch nur die Adoption . . . (SDR I)
10.30 Wege und Abwege des Nationalismus in Deutschland (SDR I)
14.30 Probleme der ästhetischen Wertungsforschung, *H. Kaufmann* und *K. Logar* (ÖRS)
17.45 Katholische Kirche in Lateinamerika — VIII: Die christlichen Gewerkschaften, *H. Lüning* (SFB I)
21.00 Staatsverdrossenheit? Zur Lage der oppositionellen Studenten, *U. Sonnemann* (SDR II)
22.30 Im Dienst der christlichen Einheit. Zum 70. Geburtstag von Abt Emanuel Heufelder OSB, *J. Bielmeier* (BR II)

26. März (Dienstag)

9.00 Wege aus der Einsamkeit, *R. Andreas-Friedrich* (SDR II)
10.45 Österreich unter nationalsozialistischer Herrschaft, *L. Hohenecker* und *G. Otruba* (ÖRT)
14.45 Reformation und Gegenreformation, *F. C. Steinermayr* (ÖRS)
17.00 Meilensteine der Technik: Raketen und Satelliten (SDR II)
17.30 Moderne Physik: Erkenntnisse — Probleme — Entwicklungen, *H. Latal* (ÖRI)
22.15 Raumplanung als Zentralproblem der Industriegesellschaft von morgen, *N. Sombert* (ÖRI)

27. März (Mittwoch)

10.40 Die Heilige Schrift und der Kranke, *A. Läpple* (BR I)
15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
18.30 Über die Funktion christlicher Weltparlamente, *E. Rasch* (BR II)
21.00 Albert Schweitzer, *J. Roloff* (SDR I)

28. März (Donnerstag)

9.00 Tagebuch vor Gott. Aus den Aufzeichnungen von Maurice Blondel, *E. Kock* (SDR II)
10.30 Übernationale Projekte der Wissenschaft: Die Europarakete (SDR I)
15.30 Strukturveränderungen in der modernen Dichtung, *G. Soos* (ÖRK)
17.30 Die offene Gesellschaft als Aufgabe, *E. Bodzenta* (ÖRI)
21.00 Philosophische Lebensführung, *K. Jaspers* (SDR II)
22.15 Kontakte zwischen Religionen und Ideologien (ÖRI)

29. März (Freitag)

10.45 Der Akademiker der Zukunft, *St. Fletzberger* (ÖR)
17.00 Wege und Abwege des Nationalismus in Deutschland (SDR II)
20.30 Die Musik im Europa von heute: Deutschland, *Th. W. Adorno* (SDR II)
21.00 Leben und Werk Mark Twains, *H. Tjadens* (SDR I)

30. März (Samstag)

11.30 Bischof Bekkers — Reformator aus Brabant, *E. Kleine* (SWF II)
15.00 Wir und der Frieden. Jugendliche diskutieren, *H. Zamorsky* und *H. Gastager* (ÖRS)
18.05 Kinder vor dem Fernsehschirm (SDR II)
19.45 Politische Perspektiven, *W. W. Schütz* (SDR II)
21.00 Literaturgruppen in Deutschland, *G. Schloz* (SDR II)
22.00 Bischof Bekkers — Reformator aus Brabant, *E. Kleine* (SWF II)

31. März (Sonntag)

9.30 Gespräch über die glaubensverschiedene Ehe, *K. Wegenast* und *F. Böckle* (SR)
9.40 Die Angst vor uns selbst und wie wir mit ihr leben, *T. Brocher* (NDR II)
10.30 Über den Verstehensprozeß von Dichtung, *G. Baumann* (SWF II)
11.00 Das Problem des Autoritären in der Kirche, *W. Breuning* (SWF II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Viertes Heft
22. Jahrgang
April 1968

Man muß wählen, weiß aber nicht, wofür sich entscheiden; man will Solidarität, lehnt aber die Verantwortung ab; man will Gewißheit, verliert sich aber in Problemen und Zweifeln.

Corrado Kardinal Ursi

Welchen Sinn haben kirchliche Denkschriften?

Knapp nacheinander sind in den ersten Märztagen zwei „Denkschriften" erschienen, die sich mit politischen Kernproblemen der deutschen Nachkriegssituation befassen: am 3. März das Memorandum des Bensberger Kreises zum deutsch-polnischen Verhältnis, am 7. März die von der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung herausgegebene Studie über die Friedensaufgaben der Deutschen.

Obwohl beide Schriften von verschiedenen Gremien und unabhängig voneinander erarbeitet wurden und sich auf je verschiedene Themen beziehen, stehen sie doch in einem mehrfachen inneren Zusammenhang und müssen deshalb in ihren Intentionen sinngemäß aufeinander bezogen werden.

Nicht vergleichbar sind die Gruppen, von denen beide Dokumente erarbeitet wurden. Das Polenmemorandum, das eine langwierige und von wiederholten Indiskretionen begleitete Vorgeschichte hinter sich hat, ist das Ergebnis einer im Anschluß an die Pax-Christi-Bewegung konstituierten Gruppe von katholischen Intellektuellen, Theologen, Juristen, Politologen und Publizisten, das zwar mit Wissen führender Persönlichkeiten des deutschen Katholizismus und des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz (als gleichzeitigen Vorsitzenden des deutschen Zweiges der Pax-Christi-Bewegung) vorbereitet wurde, das aber von Anfang an keine Aussicht hatte, zu einem amtlichen Papier des deutschen Katholizismus oder gar der Kirche zu werden, auch wenn solches vorübergehend angestrebt worden sein sollte. So gesehen, ist das Memorandum als Teilergebnis der Arbeit des Bensberger Kreises zu werten, der sich im Mai 1966 zum erstenmal in der Katholischen Akademie der Erzdiözese Köln in Bensberg traf und der sich die Friedensarbeit unter den deutschen Katholiken zur besonderen Aufgabe gemacht hat. Bei der ersten Zusammenkunft des Bensberger Kreises, in dem auch Nichtmitglieder der Pax-Christi-Bewegung mitarbeiten, wurden drei Studienobjekte ins Auge gefaßt: der Vietnamkrieg, das Problem der Wehrdienstverweigerung und das deutsch-polnische Verhältnis. Das jetzt vorliegende Memorandum ist nicht das Ergebnis des Gesamtkreises, sondern der eigens dafür eingesetzten Polenkommission und wird von dieser verantwortet. Etwa 200 katholische Persönlichkeiten, darunter mehrere Theologieprofessoren, haben dem Memorandum bisher durch Unterschrift zugestimmt.

Die Studie über die Friedensaufgabe der Deutschen ist im Gegensatz zum Polenmemorandum im engeren Raum der Amtskirche und in direkter Fühlungnahme mit dem Rat der EKD entstanden. Auch bei dieser Studie handelt es sich um eine Einzelarbeit aus einem größeren Komplex, auch wenn darin die deutsche Frage in den Zusammenhang des Friedens als Weltaufgabe gestellt wird. Dieser größere Komplex, der in den Anmerkungen des Rates der EKD zur Studie als das „gegenwärtige Arbeitsthema" der Kammer für öffentliche Verantwortung bezeichnet wird, heißt „Kriegsverhütung und Friedenssicherung" und bringt das Bemühen der Kammer für den „umfangreichen Fragenbereich der modernen Friedensforschung" zum Ausdruck. Ausdrücklich wird vermerkt, es handle sich bei dieser Studie nicht um die in der Öffentlichkeit erwähnte „Friedensdenkschrift der EKD", die bisher „nicht von der EKD, sondern von außen, zumeist in kritischer Absicht", angekündigt worden sei. Es sei nicht auszuschließen, daß aus der gegenwärtigen Arbeit der Kammer zu einem späteren Zeitpunkt „eine derartige Publikation oder Einzeläußerungen verschiedener Art hervorgehen werden". Bestimmte Pläne bestünden aber zur Zeit nicht. Auch von seiten des Bensberger Kreises scheinen einstweilen keine weiteren Äußerungen zu den anderen, eingangs erwähnten Themen, zur Wehrdienstverweigerung und zum Vietnamkrieg, geplant zu sein.

Mit halbem Herzen

Der Rat der EKD hat wiederholt über die Studie beraten. Aber entsprechend der breiteren und zugleich amtlicheren Basis waren hier die Gegensätze, die auch innerhalb des Bensberger Kreises nicht fehlten, stärker in den die Studie erarbeitenden Gremien selbst ausgeprägt. Deshalb heißt es in den erwähnten Anmerkungen, die Studie sei „nicht in dem Sinne eine Veröffentlichung der Evangelischen Kirche in Deutschland, daß sich der Rat der EKD ihren Wortlaut zu eigen gemacht hätte". Diese Einschränkung gilt, wie in der Presse schon mehrfach betont wurde, für die Kammer für öffentliche Verantwortung selbst. In beiden Gremien habe es beachtliche Stimmen gegeben,

„die in wichtigen Punkten der Studie eine abweichende Meinung vertreten und auch einer Veröffentlichung widerraten haben". Wenn der Rat dennoch der Veröffentlichung zugestimmt habe, so sei man sich durchaus des Risikos bewußt gewesen, sei aber von der Überzeugung ausgegangen, „daß auch im kirchlichen Raum Versuche gemacht werden sollten, zu einer fairen Diskussion über unterschiedliche Standpunkte anzuleiten". Ähnliches widerfuhr in seiner Weise dem Bensberger Kreis bzw. seiner Polenkommission. Manche, die der Einladung gefolgt waren, beschränkten sich aber, wie Prof. Roegele, auf „schriftliche" Mitarbeit, andere begleiten die Arbeit am Rande, zogen sich aber später zurück, nahmen, wie Prof. Mikat, die Autoren des Memorandums in der Öffentlichkeit in Schutz (vgl. „Rheinische Post", 28. 2. 68), weigerten sich aber dennoch, dieses zu unterzeichnen. Was Wunder, wenn solch zwiespältiges Verhalten in der Presse nicht gerade mit Anerkennung registriert wurde; wenn jene getadelt wurden, die nur „mit halbem Herzen" mitmachten und für die die Sorge, keine Gruppe zu verprellen, wichtiger sei als die Erkenntnis, man müsse das tun, was man für richtig hält. „Man veröffentlicht etwas und will es doch nicht gemeinsam unterschreiben" („Südkurier", 8. 3. 68).

Warum keine engere Zusammenarbeit?

Bleibt man zunächst bei der Vorgeschichte der beiden Dokumente, müßte man wohl noch auf einen anderen Aspekt verweisen, der in der allgemeinen Diskussion untergegangen ist. Beide entstanden auf konfessionell getrennter Basis. Kontakte zwischen katholischen und evangelischen Stellen haben offensichtlich nicht stattgefunden. Das mag verständlich erscheinen. Vielleicht gibt es gegenwärtig keinen anderen Weg. Zugegeben, die Kirchen haben in den in den Denkschriften behandelten Fragen unterschiedlich Schritt gehalten. Das Bensberger Memorandum ist primär informellen, die Studie über den Frieden primär amtlichen Ursprungs. Das Bensberger Memorandum bildet zudem nicht nur eine Weiterführung der EKD-Denkschrift über die Lage der Vertriebenen und die deutschen Ostgebiete, sondern, wenn man will, eine späte, für viele vielleicht zu späte Antwort auf diese; füllt also hier eine spezifisch katholische Lücke aus, wie immer man den Inhalt des Memorandums beurteilen mag. In der deutschen Frage, die den Kern der EKD-Studie bildet, ist der deutsche Katholizismus einschließlich seiner Laiengremien von der jüngsten Tradition her regierungsnäher, als Institution und Milieu, also in seinem Reaktionsraum begrenzter, als es die evangelischen Christen sind. Zudem hat die Reflexion über wirksame Wege der Friedensarbeit durch die Kirchen in Deutschland spät und in der katholischen Kirche später als in der evangelischen, praktisch mit noch zaghaften Ansätzen erst im Gefolge von *Pacem in terris* und der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute eingesetzt. Auf dem Konzil selbst war der deutsche Katholizismus in der Friedensfrage noch mehr Empfänger als schon Mitgestalter. Zudem sind die Beziehungen der Kirchen in den meisten Sektoren nicht so eng, wie sie ein verbreiteter ökumenischer Enthusiasmus erscheinen lassen möchte. Dennoch sei hier an die Worte von R. v. Weizsäcker während einer von der Pax-Christi-Bewegung veranstalteten Podiumsdiskussion zwischen evangelischen und katholischen Teilnehmern zur Friedensfrage in der Freiburger Universität im Dezember vorigen Jahres erinnert: „Nirgends ist die mangelnde Zusammenarbeit oder gar Rivalität, die wir untereinander praktizieren könnten, so unverständlich wie bei der Friedensarbeit ... Zusammenarbeit in mehreren Dimensionen! Zunächst darin, daß wir ja nicht nur parallel und miteinander proklamieren wollen, sondern daß wir in die sachliche Arbeit eintreten müssen ... Wir können hier nicht als Rivalen nebeneinander, sondern wir müssen hier arbeitsteilig und nach Verabredung miteinander arbeiten ..." Zugegeben, die Reflexion über die politischen Existenzfragen der Deutschen und ihr Verhältnis zu den östlichen Nachbarn mag sich angesichts der Interessenverflechtungen, der zahlreichen tagespolitischen Implikationen und der über die Konfessionen verschieden verteilten politischen Meinungsunterschiede als Anfangsthema einer solchen Zusammenarbeit wenig eignen. Dennoch ist gerade hier der gemeinsame Beitrag der Kirchen unentbehrlich im Interesse des Friedens nach innen und nach außen, im Interesse des Überlebens der Deutschen als Nation über die andauernde Spaltung hinweg im Rahmen einer europäischen Staatengemeinschaft und im Interesse der Kirchen und ihrer gegenseitigen Annäherung selbst. Wenigstens eine gegenseitige Bezugnahme zwischen fast gleichzeitig veröffentlichten Friedenserklärungen, wie dieses Mal zwischen der EKD-Studie und der Friedenserklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 7. März (vgl. ds. Heft, S. 158), dürfte trotz politischer und sachlicher Vorbehalte auch für die nahe Zukunft nicht ausgeschlossen werden.

Pegelstand des politischen Bewußtseins

Angesichts der spürbaren Gegensätze in den Gremien, aus denen die beiden Denkschriften hervorgegangen sind, wird man sich über das polemische Echo, das deren Veröffentlichung folgte, kaum wundern. Es ist aber der besonderen Beachtung wert, da Denkschriften, genauer die Reaktion der Öffentlichkeit auf sie, besonders wenn darin Themen behandelt werden, deren mögliche künftige Lösung heute Umdenken fordert, den Pegelstand öffentlichen Bewußtseins angeben, über die Möglichkeiten und Grenzen sachlicher Diskussion Aufschluß geben und das Maß an Emotionen widerspiegeln, die ein nicht unwesentliches politisches Moment deutscher Wirklichkeit bilden. Insofern vermittelt die Reaktion auf solche Denkschriften auch bedenkenswerte Aspekte über den innerkirchlichen Diskussionsstand und selbst über die Erwartungen, die an die Kirchen in politischen Kernfragen gestellt werden.

Zunächst muß eine für beide Memoranden gemeinsame Reaktion festgehalten werden. Der Großteil derer, die politisch anderer Meinung sind, hat versucht, die Bedeutung der Denkschriften herunterzuspielen. Und zwar trafen sich hier die deutschen Opponenten mit der kommunistischen polnischen Presse. Dazu boten das halbe Engagement der evangelischen Kirchenleitung für die Friedensstudie und die deutliche Distanzierung des katholischen Episkopats vom Bensberger Memorandum eine geeignete Handhabe. Nicht nur kirchengebundene Zeitungen (vgl. „Christ und Welt", 8. 3. 68 und „Rheinischer Merkur", 8. 3. 68) und — für das Bensberger Memorandum — Vertreter der Vertriebenenverbände versuchten neben der weitgehenden Ablehnung der Aussageinhalte der beiden Memoranden durch den Hinweis auf ihren nichtamtlichen Charakter bzw. auf die nicht

einmütige Zustimmung der verantwortlichen Gremien der EKD deren Aussagewert einzuschränken. Dabei wurde das Bensberger Memorandum schlicht zum privaten Papier gestempelt, wohl nicht ganz zu Recht, denn steht hinter ihm auch kein kirchenamtliches Gremium, so ist kein Zweifel, daß die darin geäußerten Gedanken nicht nur von einer intellektuell qualifizierten Minderheit im deutschen Katholizismus, sondern auch von breiten Bevölkerungsschichten, einschließlich Heimatvertriebener, geteilt werden, auch wenn von manchen deren öffentliche Formulierung aus außen-, innen- oder parteipolitischen Rücksichten für nicht opportun gehalten wurde. Nicht von ungefähr verwiesen manche zustimmende Kommentare auf demoskopische Umfragen der letzten Zeit. Im übrigen fällt auf, daß die Auseinandersetzung um die evangelische Denkschrift viel ruhiger und sachlicher verlief als die Diskussion um das Bensberger Memorandum.

Ein aufschlußreicher Vergleich

Soweit man sehen kann, war aber auch das Echo auf die EKD-Studie wesentlich schwächer als auf das Bensberger Memorandum. Das mag zunächst überraschen, ist aber wohl nicht nur auf die Tatsache zurückzuführen, daß die Auseinandersetzung um das Bensberger Memorandum einseitig durch die polemische Abwehr vor allem christlich-demokratischer bzw. katholischer Vertriebenenfunktionäre belebt wurde, sondern auch auf den unterschiedlichen Kontext, auf den sich die Schriften beziehen. An sich läge es nahe, daß 23 Jahre nach Kriegsende die Frage nach der möglichen Zukunft der deutschen Einheit angesichts der fortdauernden und sich, wie die Studie anmerkt, verhärtenden Spaltung den politischen Lebensnerv und das Bewußtsein der Deutschen unmittelbarer träfe. Das scheint aber keineswegs der Fall zu sein, und zwar wohl nicht nur deswegen, weil diese innerdeutsch umfassendere Schicksalsfrage von keinem Interessenverband wachgehalten wird. Der Boden für die EKD-Studie war durch die neuen Nuancierungen der gesamtdeutschen Politik der großen Koalition vorbereitet. Schon dadurch ward ihr geringeres Aufsehen beschieden. Für ihr Echo ist weniger Polemik bezeichnend als in Kreisen, in denen der politische Gehalt als illusorisch abgelehnt wird, eine gewisse Art mitleidigen Lächelns über nimmermüde kirchliche Denkschriftenverfasser, denen man neben politischen Leerformeln oder Illusionen nur guten Willen attestiert. Doch scheinen gerade bei der EKD-Studie die positiven Stimmen zu überwiegen. So stellt Marion Gräfin Dönhoff in der „Zeit" (8. 3. 68) fest, die „verblüffende" Wirkung der Studie liege gerade darin, „daß die deutsche Frage in den großen Rahmen globaler Probleme gestellt wurde und dadurch in der rechten Proportion — nämlich nicht als Nabel der Welt — erscheint". Und sogar der „Rheinische Merkur" (8. 3. 68), der die zentralen Aussagen des Bensberger Memorandums in einem Beitrag von P. W. Wenger ablehnt, weil es die sowjetische Herrschaft im osteuropäischen Raum vernebele und weil „mit einer einseitigen deutschen Vorleistung" weder den Polen noch den Deutschen gedient sei, bezeichnet die EKD-Studie als „einen fraglos gewichtigen Beitrag, dessen scharfe Fragestellungen und nüchterne Diagnose voraussichtlich wirkungsvoller sein werden als die Ermahnungen zum Frieden, die ohnehin Gemeingut geworden sind . . ."

Doch müssen, vom Inhalt abgesehen, in der Diskussion vor allem zwei Aspekte beachtet werden, die für Stellungnahmen der Kirchen (und indirekt wohl auch kirchlicher Gruppen) zu gesellschaftlich-politischen Fragen überhaupt gelten: die beklagte Gefahr der Abnutzung und der kritische Verweis gerade von seiten kirchlicher Kreise auf die herrschende Glaubenskrise in der Kirche, die Handreichungen zu Glaubensfragen dringender und realistischer erscheinen ließen als mehr oder weniger prinzipielle, der Möglichkeit der konkreten Einwirkung entbehrende Denkschriften zu politischen Fragen. So rät vor allem die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (8. 3. 68), die dem Bensberger Memorandum einen erstaunlich positiven Kommentar von Günther von Lojewski (2. 3. 68) vorausschickte, nach dem Erscheinen der EKD-Studie zu einer Atempause in der Abfassung von Denkschriften, attestiert der Studie einen „apolitischen Denkansatz" und warnt vor Abnützungserscheinungen kirchlicher Stellungnahmen, die sich bereits in der Schwäche dieser Studie zeigten.

Ist hier der Vorwurf der Abnützung auch mit der negativen Wertung des Inhalts verknüpft, so gilt es doch, diesen auch unabhängig davon ernst zu nehmen. Denkschriften können zwar, wie sich Marion Gräfin Dönhoff ausdrückt, die Dinge transparent machen und den Prozeß der Bewußtwerdung fördern, sie vermögen aber weder die Leitlinien der Politik noch die politischen Zustände in gleicher Weise zu ändern. Schon allein deswegen werden sie dem ständigen Vorwurf „apolitischen Ansatzes" ausgesetzt sein. Doch sollte man ihren Einfluß auf die Wandlungen des öffentlichen Bewußtseins, das sich ja langfristig auch auf die politischen Realitäten auswirkt, nicht unterschätzen. Dennoch können sie der Gefahr der Abnutzung auf die Dauer nur dann entgehen, wenn das, was in ihnen ausgesprochen wird, von genügend starken Gruppen getragen wird. Um das zu erreichen, darf aber niemals die begleitende pädagogische Anstrengung fehlen.

Fehlt das spezifisch Christliche?

Mit dem Vorwurf der Abnutzung verbindet sich ein zweiter Vorbehalt: Ob und inwieweit die Kirche in streng politischen Fragen als legitimierter Sprecher auftreten kann. Daß die Kirche das Politische aus ihrem Auftrag nicht ausschließen kann und darf, versteht sich von selbst, weil es auch dort um Grundfragen menschlicher und gesellschaftlicher Existenz geht, die als solche zugleich von theologischer und religiöser Relevanz sind. In beiden vorliegenden Fällen waren die Verfasser gut beraten, sich nicht lange in theologischen Begründungen über das Recht der Verkündigung und der Mitsprache der Kirche in politischen Existenzfragen zu ergehen oder sich über die Ideen der Vertreter der politischen Theologie über den politischen Charakter des Heils auszulassen oder aktuelle politische Zustände als Folgen des verlorenen Krieges und der Unterdrückungspolitik Hitlers als „Gottesgericht" zu qualifizieren, wie es in der Vertriebenen-Denkschrift der EKD noch geschah, sondern den mehr pragmatischen Weg real möglicher kirchlicher Einflußnahme zu gehen, die zunächst in der Formung des gesellschaftlichen Gewissens gründet.

Hier aber beginnen die Meinungen auseinanderzugehen. H. Zahrnt schreibt, in dem Moment, in dem die Kirche sich nicht mehr auf die „Unterschicht" grundsätzlicher

theologischer und sittlicher Erwägungen beschränke, sondern auch die „Oberschicht" der konkreten politischen Entscheidungen in ihre Überlegungen miteinbeziehe, verliere das Mitreden der Kirche zu aktuellen Fragen „jeden Ewigkeitsanspruch". Gerade dort aber, wo solcher Ewigkeitsanspruch aufhört, scheinen andere der Kirche die sachliche oder jedenfalls eine spezifische Zuständigkeit abzusprechen. Die Verfasser der Denkschriften wollen sich aber gerade im Raum freier Diskussion ansiedeln, die Kirchen, wie es Prof. L. Reiser in seinem Vorwort zur EKD-Studie ausdrückt, nicht „binden", sondern zu einer offenen Auseinandersetzung mit den gestellten Fragen verhelfen. Bei der Frage nach der Spezifität des kirchlichen Auftrags ging man im Falle der EKD-Studie weniger von prinzipiellen Überlegungen aus als von der „Überzeugung, daß es heute nur noch wenige Institutionen gibt, auf deren Ebene von verantwortlichen Persönlichkeiten aus beiden Teilen Deutschlands gemeinsame Überlegungen angestellt werden können..." Der „Rheinische Merkur", der diesen Sachverhalt ausdrücklich anerkennt, knüpft aber gerade an die Aufgabe des „Ewigkeitsanspruchs" Überlegungen über die „entscheidende Fragwürdigkeit" kirchlicher Denkschriften zu politischen Fragen. Es finde sich in der ganzen Studie kein einziger Abschnitt, den nicht auch ein ganz anderes Gremium verantwortlich denkender Menschen außerhalb der Kirche im gleichen Wortlaut hätte formulieren können.

Subsidiärer Dienst der Kirchen

Man wird dieses Argument nicht ganz entkräften können, wenn man nur nach dem spezifisch Christlichen oder „Religiösen" in der Denkschrift fragt. Dasselbe gilt übrigens auch für das Bensberger Memorandum, auch wenn es dort auf Grund der anderen Struktur der Verfasserschaft nur eine nachgeordnete Rolle spielt. Doch bleibt gerade die Frage: Gibt es solche ganz andere Gremien, die Fragen aufgreifen, die zur politischen Gewissensbildung eines Volkes gehören und jenseits kontingenter Interessen diskutiert werden müssen, wenn sie einer sachgerechten Lösung zugeführt werden sollen, den Mut und die Möglichkeit haben, sie nüchtern zu stellen und gegen vorherrschende Interessen und unter Umständen auch gegen politisches Kalkül ins Bewußtsein zu bringen? Hat nicht gerade die Vorgeschichte der beiden Denkschriften gezeigt, wie schwer es gerade für kompetente, aber politisch gebundene Persönlichkeiten und Gruppen ist, solchen politischen Dienst, der manches Risiko in sich schließt, auf sich zu nehmen? Kommt nicht gerade hier kirchlichen Triebkräften eine vermittelnde und zugleich ergänzende Funktion zu? Handelt es sich nicht um eine Form politischer Diakonie, die von anderen Gruppen nur schwer geleistet werden kann? Mag sein, daß andere Gremien konkreter reden können. Die Frage ist aber, tun sie es, wenn geltende Leitbilder der Gesellschaft, die fragwürdig geworden sind, abgebaut werden sollen? Tun sie es unter den konkreten deutschen Voraussetzungen etwa in der Deutschland- oder in der Vertriebenenfrage? Wo sind diese Gremien? In den Parteien? In den Gewerkschaften? Im politischen Verbandswesen? Und wenn sie sich dort nicht finden? Besteht denn nicht die Gefahr, daß man sie in sehr vorrationalen Kategorien weiterschleppt oder daß sich ihrer Abenteurer bemächtigen? Die Frage ist freilich, ob die Kirche als solche sich bei Problemen des konkreten politischen Lebens nicht eher zurückhalten, dafür aber freie kirchliche Gruppen zur Diskussion und zur Bewußtseinsbildung um so mehr ermuntern müßte? Insofern dürfte man im Werdegang des Bensberger Memorandums gewiß kein Unglück sehen. Gerade eine Gruppe kirchlich geformter, aber unabhängiger Persönlichkeiten kann politisch umstrittene Fragen unmißverständlicher zum Ausdruck bringen, die damit verbundenen Risiken einschließlich des Irrtums leichter auf sich nehmen als das kirchliche Amt oder die amtlichen Sprecher oder Spitzengremien des Katholizismus. Freie Gruppen können leichter Fragen formulieren, deren Lösung für die Zukunft unausweichlich ist, deren offene Diskussion oder Aneignung auf im Ganzen des Volkes oder der Gesellschaft noch nicht überwindliche Hindernisse stößt, weil deren Lösung Einsichten oder Opfer verlangt, die man nüchtern zur Kenntnis nehmen muß, die aber im Augenblick noch nicht erbracht werden können.

Es bleibt freilich die Frage, aber diese gilt mehr für die Kirchen als solche, ob diese in ihrer gegenwärtigen Situation nicht überfordert werden, ob es nicht besser wäre — auch dieses Argument wurde gelegentlich des Erscheinens der beiden Memoranden vorgetragen —, die Kirchen würden sich mehr auf ihre ureigene Aufgabe, die Bewältigung der schwelenden Glaubenskrise konzentrieren. Man wäre dankbar, so schreibt H. Beckmann im „Rheinischen Merkur", „wenn kirchliche Kammern in den weiß Gott brennenden Fragen der Kirche und des christlichen Glaubens in unseren Tagen zu ähnlichen Arbeitsleistungen gelangten". Noch schärfer urteilt „Christ und Welt": Die politischen Memoranden der Kirchen hätten bisher nichts Neues gebracht. Diskussionsbeiträge genügten nicht. Man sollte sich nun endlich einmal um eine Glaubensstudie bemühen. Mag sein, daß politische Memoranden auch einmal Ausflüchte aus den unbewältigten kirchlichen Problemen sind. Werden sie dadurch aber überflüssig? Reden die Gegner, sofern sie dadurch nicht ihre Mißbilligung des politischen Inhalts verdecken wollen, nicht einer pietistisch, religiös introvertierten Kirche das Wort?

Der Vorwurf politischer Utopie

Schwerer wiegt der Vorwurf der Utopie, des apolitischen Denkansatzes, der politischen Illusion. Man wird in dem Bensberger Memorandum allerdings, in dem, was es sagt, nicht viel Utopisches finden. Die Feststellung, daß es unausweichlich werde, uns mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß wir die Rückkehr der Oder-Neiße-Gebiete in den deutschen Staatsverband nicht mehr werden fordern können, kann wohl kaum als Beispiel einer politischen Illusion angeführt werden. Ob durch dieses Eingeständnis, wie das Memorandum meint, der politische Handlungsraum erweitert wird, kann dahingestellt bleiben. Die Aussage hat aber ebenso viele Argumente für sich, wie das Schlagwort von der „Vorleistung" gegen sich hat. Daß die Problematik des Heimatrechtes in dem Memorandum nicht ganz „ausgeschöpft" ist, werden die Autoren einräumen müssen, auch wenn über dieses rechtlich und politisch nicht lösbare Problem mehr Erhellendes gesagt wird, als das bisher geschah und in der angekündigten Gegenstudie der Vertriebenenverbände geschieht. Auch wird man die Vertriebenen psychologisch überfordern, wenn man ihnen die faktische Endgültigkeit der Oder-Neiße-Linie nicht als unausweichlichen Ver-

zicht, sondern als Beitrag zu einer übernationalen Friedensregelung zumutet. Zu solcher Haltung werden sich nur wenige bereit finden. Sosehr sie zu fordern ist, so sehr widerspricht sie der politischen Erfahrung.

Aber als utopisch erscheint das Memorandum vielen Kritikern weniger in dem, was es sagt. An der EKD-Studie vermißt H. Zahrnt sogar jenen „Hauch von Utopie", „der nicht aus der Vernunft stammt, aber aus jenem Überschuß an Vernunft, der die christliche Hoffnung bewirkt". Deswegen erscheint sie ihm zu sachlich und zu abgewogen. Er sähe gerade in dem „Mehr", in dem „Überschuß an Vernunft" das Spezifische kirchlicher Äußerungen, wodurch sie sich von Äußerungen anderer unterscheiden können.

Der Vorwurf der Kritiker richtet sich aber mehr auf das, was in den beiden Denkschriften verschwiegen wird. Sie zeihen sie des „politischen Dilettantismus" (M. Walden in der „Welt", 4. 3. 68). Man weiche dem eigentlichen Problem der „Versöhnung" aus, der Tatsache, „daß nämlich zwischen dem Adressaten, dem polnischen Volk, und uns ein kommunistisches versöhnungsfeindliches Regime steht". Man sehe nicht dieses Regime, man sehe deshalb auch nicht den Zusammenhang mit der DDR — ein Vorwurf, der unter umgekehrten Vorzeichen auch im kommunistischen Echo aus Polen — und bei manchen Befürwortern des Memorandums auf deutscher Seite — auftaucht (vgl. H. Lindemann, „Abendzeitung", 5. 3. 68), und man übersehe dahinter den ganzen kommunistischen Machtapparat, der eben die Versöhnung ausschließe. Von hier bis zur Feststellung von Vertriebenenminister v. Hassel, solches Vorgehen, das die kommunistische Seite lediglich zur Stellung weiterer Forderungen veranlasse, führe nicht zu einer „Pax Christi", sondern zu einer „Pax Sowjetica", ist es dann nur noch ein kleiner Schritt („Welt am Sonntag", 10. 3. 68). Wird aber nicht gerade in solchen „politischen" Urteilen nicht ein entscheidendes politisches Moment übersehen? Gibt es in Osteuropa nichts weiter als Kommunismus, als sowjetische Machtinteressen, als totalitäre Regierungen? Und gibt es innerhalb der „kommunistischen" Gesellschaften nur Ideologie, keinerlei davon unabhängige, nationgebundene Sachinteressen, und mit zunehmendem Alter der Regime und Machtstrukturen keinerlei innenpolitische Differenzierungen?

Im Bensberger Memorandum heißt es: „Regierungen ‚versöhnen' sich nicht, sie schließen Verträge, die dazu bestimmt sind, einen gerechten und geordneten Frieden zu sichern. Alle Bemühungen um eine rechtliche Friedenssicherung können aber nur dann Erfolg haben, wenn die Völker ernsthaft eine Versöhnung anstreben und damit eine solide Basis für friedliche Beziehungen schaffen." Hier ist ausgesprochen, was E. Wilkens den Vorrang des Moralischen und Politischen vor dem Rechtlichen im Umgang der Völker nennt („Sonntagsblatt", 3. 3. 68). Um diesen Vorrang bemühen sich beide Denkschriften. Ihn im politischen Handeln bewußt zu machen ist in je verschiedenem Bereich ihre gemeinsame Grundintention. Das rechtliche Gleichgewicht und der politische Friede zwischen den Regierungen muß durch Versöhnung zwischen den Völkern vorbereitet werden. Vorurteile, Mißtrauen, durch leidvolle geschichtliche Erfahrung genährt, verhindern das friedliche Zusammenleben ebensosehr wie die Existenz eines wenig versöhnungsbereiten politischen Systems. Hier Ballast abzutragen ist politische Gewissensverpflichtung. Bundesminister Heck hat in einer Sendung des ZDF die Position des Bensberger Memorandums wohl richtig geortet, wenn er trotz politischer Bedenken feststellte, das Dokument sei „von einer sehr ernsten persönlichen Verantwortung her" formuliert worden. In der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Bensberger Memorandum vermißte man diese Dimension.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Die Frühjahrskonferenz der deutschen Bischöfe

Vom 4. bis 7. März fand in der Katholischen Akademie in Stuttgart-Hohenheim die diesjährige Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz statt. Wie deren Vorsitzender, Kardinal *Döpfner*, in einer Presseerklärung im Anschluß an die Konferenz betonte, standen ihre Beratungen trotz der zahlreichen innerkirchlichen Tagesordnungspunkte, „bedingt durch eine Reihe aktueller Probleme", sehr deutlich im Zeichen gesellschaftspolitischer Themen, genauer im Zeichen des Verhältnisses der Kirche zu den aktuellen gesellschaftlichen Vorgängen. Diese Schwerpunkte kamen auch in den beiden Erklärungen zum Ausdruck, die die Vollversammlung abgegeben hat, in der Stellungnahme zu dem Memorandum des Bensberger Kreises (vgl. ds. Heft, S. 153 und S. 172), und in der gemeinsamen Erklärung der Bischöfe „über den Frieden unter den Völkern und in der Gesellschaft".

In der Erklärung zum *Memorandum des Bensberger Kreises* sprechen die Bischöfe dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken den Dank für seine Bemühungen um einen Ausgleich zwischen dem Bensberger Kreis und den katholischen Heimatvertriebenen aus. Sie bedauern das Mißlingen dieses Versuches, deuten an, daß in nächster Zeit auch andere Gruppen ihre abweichenden Auffassungen in der Öffentlichkeit darlegen werden und weisen auf die Auswirkungen solcher Dokumente über die katholischen Gruppen hinaus hin. Unter Berufung auf die Pastoralkonstitution (Nr. 43) betonen sie ausdrücklich, „daß in solchen Fragen keine Gruppe von Katholiken die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und ihre Meinung in Anspruch nehmen kann". An alle, die sich zu den im Memorandum behandelten Fragen äußern, richten die Bischöfe die Bitte, „unter voller Wahrung des Rechtes auf freie Meinungsäußerung nach bestem Wissen und Gewissen den Frieden und die Gerechtigkeit zu suchen und zum ehrlichen Dialog bereit zu sein". Die Bischöfe würden ihrerseits die Bemühungen um die Versöhnung zwischen dem polnischen und deutschen Volk im Sinne ihres Briefwechsels mit dem polnischen Episkopat fortführen und vertiefen. Sie würden versuchen, „in Verbindung mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken Mißverständnisse zu klären und die geschichtlichen und politischen, vor allem aber die sittlichen und religiösen Fragen auf der breiten Basis der verschiedenen katholischen Gruppen zu behandeln. Dieses Bemühen werde allerdings ungleich mehr Schwierigkeiten zu überwinden haben, als sich bei der Abfassung

des Bensberger Memorandums gezeigt hätten. Die Bischöfe begrüßen zwar in der Erklärung „alle Formen eines sachlichen Dialogs zwischen den verschiedenen Gruppen der deutschen Katholiken", gehen aber doch auf deutliche Distanz mit der Feststellung, auf längere Sicht werde der gemeinsame Dienst aller Katholiken bedeutsamer sein „als die Stellungnahme einzelner Meinungsgruppen zu politischen Fragen, die letztlich nur von der Gesamtheit des Volkes und im Rahmen der internationalen Beziehungen entschieden werden können". Dieselben Argumente wiederholte Kardinal Döpfner in der eingangs zitierten Pressekonferenz.

Erklärung zum inneren und äußeren Frieden

In der zweiten, umfassenderen Erklärung nahmen die Bischöfe zur internationalen *Friedensfrage* und zu den innerdeutschen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen Stellung. Sie erwähnen die einzelnen Krisenherde, fordern zum Gebet für den Frieden auf und appellieren an die Geistlichkeit, in der vorösterlichen Zeit „zu geeigneten Stunden die Gemeinden zum Gebet für Freiheit und Frieden in der Welt zusammenzurufen und dabei fürbittend der Opfer des Krieges und aller Notleidenden zu gedenken". Sie bekräftigen sodann ihren Willen „mit den Mitteln der Caritas, der Hilfswerke Misereor, Adveniat und anderer Organisationen auf alle nur denkbare Weise die Not zu mildern und die Wunden des Krieges zu heilen". Die Hilfe solle allen Menschen gelten, „ohne Rücksicht darauf, welches politische System in einem Lande herrscht". Da die Sicherung des Friedens zugleich eine religiöse und politische Aufgabe sei, möchten die Bischöfe, um „die Mittel und Wege einer wirksamen Friedensarbeit besser zu erkennen", auch der „wissenschaftlichen Erarbeitung der Voraussetzungen für einen dauerhaften Frieden" ihre besondere Aufmerksamkeit widmen. Der Dienst der Kirche am Frieden der Welt fordere „neben dem Zeugnis des Glaubens die Kenntnis der wirtschaftlichen, sozialen, militärischen und politischen Faktoren. Unter wörtlicher Anlehnung an eine der jüngsten Äußerungen von Bundeskanzler Kiesinger erklären die Bischöfe, es stehe (den Bischöfen und) dem deutschen Volk nicht zu, „sich zum Richter über kriegführende Parteien aufzuwerfen". Wir selbst hätten große historische Schuld zu tragen. An die Bundesregierung richten die Bischöfe den Appell, „alle Anstrengungen für eine weltweite Abrüstung zu unterstützen und im Rahmen ihrer begrenzten Möglichkeiten mitzuhelfen, die Autorität der Vereinten Nationen für ihre Friedensmission zu stärken".

Zur *innerdeutschen Situation* heißt es in der Erklärung, nicht weniger als die kriegerischen Auseinandersetzungen in aller Welt erschrecke die Bischöfe „die Krise im Staatsbewußtsein und die Anzeichen einer zunehmenden politischen Radikalisierung". Sie seien überzeugt, „daß die Verdrossenheit an der gesellschaftlichen Ordnung bei der jüngeren Generation zu beheben ist, wenn sie ein Staatswesen mitverantworten kann, das mit all seinen politischen Kräften auf Gerechtigkeit und Freiheit, auf die Einheit Europas und den Frieden unter den Völkern ausgerichtet ist". Der Gruppenegoismus und die Wohlstandsbehäbigkeit angesichts der hungernden und blutenden Völker müßten „die jungen Menschen an unserer Gesellschaft so lange zweifeln lassen, als erhebliche Teile der verantwortlichen Generation ihre demokratische Pflicht nur bis zur Grenze des eigenen Nutzens und Wohlbehagens wahrnehmen und über den Vorteil des Augenblicks die Verantwortung von morgen vergessen". Angesichts solcher Gefährdungen sehen die Bischöfe ihre Aufgabe darin, „durch die religiöse Unterweisung und den praktischen Lebensvollzug der Kirche jene sittlichen Grundkräfte zu stärken, die auf die Dauer gerade für ein demokratisches Staatswesen unverzichtbar sind". Auch die Kirche müsse gegenwärtig eine Zeit der Unruhe und Gefährdung bestehen. Die Bischöfe seien entschlossen, die kirchliche Erneuerung geduldig und beharrlich nach dem Auftrag des Konzils voranzutreiben „und dabei Priester und Laien an unserer Verantwortung teilnehmen zu lassen". Sie möchten zugleich dem ganzen Volk jenen Dienst des Hirtenamtes leisten, der ihnen von Christus aufgetragen sei „und dessen es in Zeiten geistiger Verwirrung und gesellschaftlicher Krisen mehr als sonst bedarf". Dabei seien sie für jedes Wort der Ermunterung und Kritik dankbar, „das aus der Liebe zur Kirche Christi und aus einer gemeinsamen menschlichen Sorge kommt".

Die Tagungsthemen

Von diesen Erklärungen abgesehen, verwies Kardinal Döpfner in seiner Pressekonferenz auf folgende, von der Vollversammlung behandelte Themen: die Unruhen an den Hochschulen und Universitäten, die rechtliche Stellung der Kirche in Staat und Gesellschaft, die kirchliche Sorge um die Wehrdienstverweigerer, Fragen der öffentlichen Sittlichkeit, Förderung des publizistischen Nachwuchses, Fragen des Priester- und Ordenslebens, die Diasporahilfe, die Zusammenarbeit mit der evangelischen Kirche, liturgische Fragen.

Der Diskussion über das *Verhältnis von Kirche, Staat und Gesellschaft* lag ein ausführlicher Bericht des Leiters des Katholischen Büros in Bonn, Weihbischof *H. Tenhumberg*, zugrunde. Darin wurde u. a. festgestellt, daß der bestehende Modus im Verhältnis von Kirche und Staat gegenwärtig kaum von politischen Instanzen, einschließlich der Parteien, in Frage gestellt werde, sondern der Ruf nach einer Überprüfung dieses Verhältnisses mit dem Ziel einer radikaleren Trennung von Kirche und Staat von anderen Gruppen, einschließlich theologischen, in die Debatte getragen werde. Das Katholische Büro wurde von der Bischofskonferenz beauftragt, die bereits begonnenen Gespräche mit Wissenschaftlern und politischen Parteien fortzuführen und, wie Kardinal Döpfner betonte, „dabei besonders den Verfassungsfragen zur Schule und zur rechtlichen Stellung der Kirche Aufmerksamkeit zu schenken". Soweit man aus den Verlautbarungen schließen kann, setzt sich innerhalb des Episkopats mehr und mehr die Überzeugung durch, den Verhandlungsraum zwischen Episkopat und Regierung bzw. zwischen den Diözesen und den Länderregierungen stärker zu nutzen und nur in Grundfragen auf den konkordatären Rahmen zu rekurrieren. Eine eigene Erklärung zur schulpolitischen Situation unterblieb. Es hieß bloß, die Vollversammlung habe sich um einen umfassenden Meinungs- und Informationsaustausch bemüht. Das läßt darauf schließen, daß man in dieser Frage inzwischen zu einer flexibleren Haltung neigt.

Einen wichtigen Beratungspunkt bildete die *Hochschulsituation* und die gegenwärtigen Studentenunruhen. Es kam die Meinung zum Ausdruck, daß die gegenwärtigen

Protestbewegungen Symptom einer Autoritätskrise seien, die die kirchliche wie die gesamtgesellschaftliche Situation kennzeichne. Nach der Erklärung Kardinal Döpfners war die Vollversammlung um eine ausgewogene Beurteilung der Vorgänge bemüht. Die Vollversammlung sei der Meinung, „daß man die berechtigten Anliegen der Studentenunruhen ebenso sehen und sorgfältig prüfen muß, wie gewisse gefährliche gesellschaftspolitische, revolutionäre Tendenzen, die von zunächst noch kleinen, aber ideologisch gut geschulten und zielbewußt arbeitenden Gruppen getragen werden". Mit Bedauern stellte der Kardinal fest, daß auch „die Reaktion auf solche studentischen Unruhen und Demonstrationen häufig unreflektiert und unangemessen war".

Die Beurteilung der Studentenunruhen

Diskutiert wurden auch die bisherigen oder möglichen Auswirkungen auf die katholischen Studentengemeinden. Die Hochschulgemeinden seien z. Z. „ebenfalls dem wachsenden Einfluß der Demokratisierungstendenzen und der Forderung nach Laienmitverantwortung ausgesetzt". Die Bischöfe erkennen viele Anliegen als berechtigt an, erklären aber, daß „auch hier Übertriebenes und Unausgegorenes kräftig mit hinein gemischt wird". Als konkrete Folgerung für den kirchlichen Dienst wurde eine Stärkung der Hochschulseelsorge „vorgeschlagen". Studentenpfarrer sollten von zusätzlichen Verpflichtungen als Heimleiter entlastet werden. Für diese Aufgabe wolle man Laien mit soziologischen und politologischen Kenntnissen gewinnen. In Auftrag gegeben wurde ein Gesamtpastoralplan für die Hochschulen.
Ein weiteres Thema bildete der Fragenkomplex *öffentliche Sittlichkeit.* In einem erschreckenden Ausmaß machten sich „Brutalität, Kriminalität, Sexualität und jede Form von Abnormität in unserer Gesellschaft breit". Man habe bereits einen wohl kaum noch zu überbietenden Tiefstand erreicht. Besorgniserregend sei nicht einmal so sehr die ausgesprochene Verherrlichung dieser Dinge, sondern die verbreitete Meinung, es handle sich dabei um das Maß des menschlichen Verhaltens in unseren Tagen. Auch die Gewissen der Christen seien „gegenüber diesen Problemen weich und weit geworden". Die Auswirkungen auf die Existenz der Gesellschaft würden überhaupt nicht mehr wahrgenommen. Es müßten auch im demokratischen Staat Mittel gefunden werden, die verhinderten, „daß gewisse Unternehmen und Gruppen ständig am Rand der Strafgesetze operieren". Die bischöfliche Pastoralkommission wurde mit der Vorbereitung einer entsprechenden Verlautbarung der Vollversammlung für den Herbst beauftragt. Die bei der Pressekonferenz anwesenden Journalisten zeigten sich von der Ankündigung überrascht, die Bischofskonferenz wolle als „bescheidenen Beitrag" gegen die „Verwilderung der Sitten" ein „Katholisches Institut zur Förderung des publizistischen Nachwuchses" errichten. Mit den Vorbereitungsarbeiten wurde der Herausgeber und Schriftleiter der „Stimmen der Zeit", P. *W. Seibel SJ,* beauftragt. Das Institut soll im Ausbildungswege Hilfen gewähren und mit theologischen und grundsätzlichen Fragen vertraut machen. Bischof Wittler von Osnabrück gab einen Zwischenbericht über die Vorbereitungsarbeiten der geplanten katholischen Wochenzeitung, deren Null-Nummer spätestens in der Osterwoche erscheinen soll. Als endgültiger Erscheinungstermin wurde September genannt.

Eine Reihe von Einzelbeschlüssen

Die Vollversammlung faßte eine Reihe von Einzelbeschlüssen. Allen Diözesen wurde empfohlen, einen eigenen Beratungsdienst für Wehrdienstverweigerer aus Gewissensgründen einzurichten bzw. diese den bereits bestehenden Beratungsstellen für Glaubens- und Gewissensfragen einzugliedern. Diese Stellen sollen sich um persönliche Gewissensberatung und um die Vermittlung einer rechtlichen Vertretung bemühen. Die Bischöfe wollen darüber hinaus „an der Entwicklung neuer Formen eines Zivildienstes in Sozialarbeit und Entwicklungshilfe" mitwirken. Mit der Seelsorge an den Zivildienst leistenden Wehrdienstverweigerern, die der Hauptkommission der Deutschen Bischofskonferenz untersteht, wurde Militärbischof Hengsbach beauftragt.
Für den engeren Seelsorgsbereich wurde ein *Lehrschreiben über das Amt des Priesters* angekündigt. Gebilligt wurde die deutsche Neufassung des Glaubenseides der Priester bei allen Arten kirchlicher Amtsübernahme. Begrüßt wurde die Gründung eines Instituts für die Ausbildung von Nachwuchskräften für Frauenorden. Ihren Dank übermittelten die Bischöfe den Säkularinstituten „für deren wirkungsvollen und lebendigen Einsatz im Apostolat der Kirche". Sie wollten sich dafür einsetzen, daß deren weitere Entfaltungsmöglichkeiten bei der Kirchenrechtsreform gewährleistet werden. Beraten wurde auch über die Anpassung des katholischen Katechismus für die Bistümer Deutschlands an die Konzilsaussagen. Urgiert wurde besonders im Hinblick auf die Kirche in Mitteldeutschland, über deren Situation der Westberliner Generalvikar *W. Adolf* berichtete, die Förderung und der Ausbau des Bonifatius-Werkes.
Zum *ökumenischen Direktorium* hat die Bischofskonferenz Ausführungsbestimmungen verabschiedet. Darin wird u. a. die Errichtung ökumenischer Kommissionen auf Länderebene empfohlen. Die Durchführungsbestimmungen enthalten auch Richtlinien für Konversionen und Konditionaltaufe. Taufspendung und Taufbedingung seien in der evangelischen Kirche so geregelt, daß ein Zweifel an der Gültigkeit im allgemeinen nicht möglich sei. Die Prüfung von Einzelfällen soll in Zusammenarbeit mit den evangelischen Landeskirchen erfolgen. In der Frage der Interkommunion bestätigen die Durchführungsbestimmungen die bisherige Haltung. Auch verschiedene liturgische Fragen wurden behandelt. Für den ökumenischen Vater-Unser-Text wurden Melodiefassungen für den Gottesdienstgebrauch verabschiedet. Für Kompositionen für das eucharistische Hochgebet wurde ein Preisausschreiben angekündigt. Für die Feier der Sonntagsmesse wurde bereits am Samstagabend wurde eine einheitliche Regelung getroffen. Die einzelnen Bischöfe erhalten die Vollmacht, in ihren Diözesen Vorabend-Messen in besonderen Fällen zu genehmigen. Damit dürften Kontroversen über die Möglichkeiten und Opportunität der Samstagabend-Messen, ein Anliegen, das mehr noch als von Laien vom sonntagsüberlasteten Seelsorgsklerus an die Bischöfe herangetragen wurde, vorläufig beendet sein. Die Diözesen dürften davon jedoch sehr unterschiedlichen Gebrauch machen.

Verband der Diözesen Deutschlands

Eine sehr wichtige und bis zuletzt umstrittene Entscheidung betraf die Bischofskonferenz selbst. Auf der Voll-

versammlung wurde der *Verband der Diözesen Deutschlands* als Körperschaft öffentlichen Rechts gegründet. Angesichts der ständig wachsenden Rechtsgeschäfte bedurfte die Bischofskonferenz einer Rechtsträgerschaft im weltlichen Rechtsbereich. Durch die jetzt gefundene Form der Rechtsträgerschaft wird nicht nur die Handlungsfähigkeit der Bischofskonferenz im zivilen Bereich erleichtert, sondern wird auch die Bindung der einzelnen Diözesen an den Gesamtverband und dadurch an die Bischofskonferenz verstärkt. Vorsitzender des Verbandes ist der Präsident der Konferenz, Kardinal *Döpfner,* zum Stellvertreter wurde der Erzbischof von Köln, Kardinal *Frings,* gewählt. Die Geschäftsführung liegt beim Generalsekretariat der Konferenz.

Noch ein anderer Akt diente der Komplettierung der Einrichtungen und Arbeitsweise der Konferenz. Vom Generalsekretariat wurden die in Zusammenarbeit mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken erstellten Vorschlagslisten der zukünftigen *ständigen Berater* in den Kommissionen der Konferenz vorgelegt. Dabei handelt es sich um Expertenlisten für Sachfragen verschiedenster Bereiche, für die nicht nur Geistliche und Ordensleute, sondern auch Laien berufen werden. Ihre Tätigkeit wird sich jedoch auf die Beratungen in den Kommissionen beschränken. Die Vorschlagsliste wurde von der Vollversammlung ergänzt und gebilligt, ihre Namen sollen jedoch erst in einigen Wochen nach Einholung der Zustimmung durch die Betroffenen veröffentlicht werden.

Eine Tagung über studentische Korporationen

Vom 8. bis 10. März veranstaltete die Katholische Akademie „Die Wolfsburg", Haus für Erwachsenenbildung des Bistums Essen, in Zusammenarbeit mit dem Convent Deutscher Akademikerverbände eine Tagung über „Die Funktion der Korporation in der Gesellschaft". Eingeladen waren Journalisten und Vertreter der Korporationen. Angesichts der Vorgänge an den deutschen Hochschulen, die zweifellos eine kritische Herausforderung an die herrschende Staats- und Gesellschaftsordnung darstellen und die Korporationen veranlassen sollten, ihre Funktion im akademischen Leben und in der Öffentlichkeit neu zu überdenken, verdienen es die gehaltenen Vorträge und Diskussionen, hier auszugsweise festgehalten zu werden.

Prof. *K. Repgen,* Bonn, zeigte in seinem Vortrag „Korporation, Staat und Gesellschaft", welche unterschiedlichen Haltungen die Korporationen gegenüber Staat und Gesellschaft bezogen haben. Entsprechend dieser Haltung lassen sich drei Geschichtsepochen unterscheiden: 1. die Zeit bis 1848, in welcher die Korporationen die absolutistischen Herrschaftsformen verneinten und gegen überkommene Gesellschaftsformen opponierten, 2. von 1848 bis 1914, als die Korporationen ihre Formen, deren gesellschaftliches Leitbild der Offizier war, ausprägten und sich in Staat und Gesellschaft kaum engagierten, 3. die Weimarer Zeit, in welcher die Korporationen den demokratischen Staat nicht zu ihrer Sache machten und Hitler entgegenkamen. Nach 1945 erfolgte die Wiederbegründung der Korporationen zwar zunächst im Bekenntnis zu menschlichen Werten, mit dem wirtschaftlichen Aufstieg kam jedoch wieder mancherlei Veroberflächlichung. In der gegenwärtigen geschichtlichen Situation Deutschlands müßten die Korporationen, wenn sie in Zukunft überhaupt noch irgendeine Bedeutung haben wollen, zu einer auch für die Öffentlichkeit erkennbaren Haltung zu Staat und Gesellschaft finden, wobei ihnen nur die Wahl bleibe zwischen Linksextremismus, Rechtsextremismus und freiheitlicher Demokratie.

Eine Allensbacher Umfrage

A. von Kirschhofer vom Institut für Demoskopie in Allensbach berichtete über die Lage der Korporationen und anderer studentischer Organisationen, wie sie sich nach deren eigenen Aussagen darstellt. Er stützte sich dabei auf eine repräsentative Befragung von mehr als 1000 Studenten und Studentinnen aus dem Jahre 1966, aus denen sich auch nach den Ereignissen des letzten Jahres noch recht brauchbare Schlüsse ziehen lassen.

72 % der Studenten und Studentinnen gehören keiner Verbindung oder studentischen Vereinigung an; die restlichen 28 % verteilen sich auf konfessionelle Gruppen (8 %), nichtschlagende Verbindungen (8 %), politische Gruppen (6 %) und schlagende Verbindungen (6 %). Mehr als zwei Drittel dieser Studenten versprechen sich von ihrer Zugehörigkeit zu einer studentischen Gemeinschaft Vorteile für das spätere berufliche Weiterkommen, wobei die Studenten der Technischen Hochschulen die größten Vorteile dieser Art erwarten, während die Naturwissenschaftler der Universitäten eher einen individualistischen Standpunkt vertreten.

Eine Überraschung ergaben die Antworten auf die Frage: „Man sagt immer, daß die Studienzeit eine besonders glückliche Zeit ist. Würden Sie zustimmen oder nicht zustimmen?" Mit „Zustimmen" antworteten 55 % der Gesamtstudentenschaft, 65 % der Angehörigen konfessioneller Gruppen, 53 % der Mitglieder nichtschlagender Verbindungen (zu welchen in der gesamten Untersuchung auch die katholischen Korporationen gezählt werden). Die Mitglieder der politischen Gruppen und der schlagenden Verbindungen können jedoch durchweg nicht zustimmen. Bei den Mitgliedern politischer Gruppen gibt es hierfür eine plausible Erklärung: Sie haben bekanntlich zu wenig Geld. Daß jedoch die wirtschaftlich besonders gut gestellten Mitglieder schlagender Verbindungen zu 72 % in dieser Frage unentschieden sind und zu 28 % die Studienzeit als nicht besonders glückliche Zeit bezeichnen, ist erstaunlich und bedarf einer genaueren Motivstudie. Eine Teilerklärung mag in der Tatsache gesucht werden, daß die Mitglieder schlagender Verbindungen häufiger als die übrigen erklären, die Anforderungen in ihrem Studienfach seien zu hoch. Genau jeder vierte Korporierte gab eine solche Antwort. Im krassen Gegensatz dazu erklärten die Mitglieder konfessioneller Gruppen nur zu 9 %, der Studienstoff sei zu schwierig. Natürlich kann man nicht folgern, daß die Mitglieder schlagender Verbindungen weniger begabt wären als ihre Kommilitonen. Eher hat es den Anschein, als ob gerade die vorteilhafte finanzielle Lage dieser Fraktion zu einer breiteren und vielleicht bunteren Freizeitgestaltung verlockt. Darauf verweist auch die Tatsache, „daß die Gesamtheit der Studentenschaft von Montag bis Freitag durchschnittlich 6¼ Stunden pro Tag für Vorlesungen, Übungen, Praktika, Fachliteratur und Hausarbeiten aufwendet, die Mitglieder schlagender Verbindungen dagegen erheblich weniger".

Bezüglich des Lebenszieles stimmten die Auskunftspersonen weitgehend darin überein, daß sie es als wichtig betrachteten, eine Aufgabe zu haben, von der man aus-

gefüllt wird. Die Mitglieder konfessioneller Gruppen betonten jedoch häufiger den Wunsch, für andere Menschen tätig zu sein und an sich selbst zu arbeiten. „Weit weniger zur Askese und zum Dienst an der Gemeinschaft neigen die Angehörigen der politischen Gruppen." Hier will man eher „etwas vom Leben haben", die Welt sehen und viel Geld verdienen. Die Mitglieder schlagender Verbindungen streben am meisten nach sozialem Prestige. „Am stärksten unterscheiden sich die schlagenden Verbindungen von den übrigen in der Entschlossenheit, sich durchzusetzen, auch wenn man dabei hart sein muß. 55 % der Befragten dieser Gruppe gaben eine entsprechende Antwort; von den Angehörigen konfessioneller Gruppen taten es nur 26 %. Alles, was das Individuum in seiner Lebenskraft stärkt, wird hier besonders hoch bewertet . . . Auffallend ist bei den nichtschlagenden Verbindungen der Vorsatz, ein guter Mensch zu werden und außerdem ganz für die Familie da zu sein."

Die religiösen Bindungen sind, abgesehen von der politischen Gruppe, relativ stark: Aus den konfessionellen Gruppen besuchten 82 %, aus den nichtschlagenden Verbindungen 50 %, aus den schlagenden Verbindungen 40 % und aus den politischen Gruppen 30 % regelmäßig oder unregelmäßig den Gottesdienst. Grundsätzliche Ablehnung des Kirchenbesuchs findet sich bei 37 % in den politischen Gruppen und bei 15 % in den Korporationen.

Die parteipolitische Orientierung: Von den konfessionellen Gruppen neigen 53 % zu CDU/CSU, 31 % zur SPD und 6 % zur FDP oder zu einer Splitterpartei; von den politischen Gruppen sprachen sich 52 % für die SPD, 13 % für die CDU/CSU, 11 % für die DFU und 10 % für die FDP aus, von den schlagenden Verbindungen bekennen sich 30 % zur SPD, 26 % zur NPD, 22 % zur CDU/CSU, ebenfalls 22 % zur FDP; von den nichtschlagenden Verbindungen geben 43 % der CDU/CSU, 22 % der SPD, 11 % der FDP und 2 % den Zwergparteien den Vorzug. In politischen Fragen gibt es im Vergleich zur Gesamtbevölkerung nur sehr wenig Meinungslose. Die nationalsozialistische Vergangenheit wird von den konfessionellen und politischen Gruppen schärfer abgelehnt als von den schlagenden und nichtschlagenden Korporationen.

Bei den konfessionellen Gruppen und bei den schlagenden und nichtschlagenden Verbindungen findet sich eine eindeutige Mehrheit von etwa drei Vierteln, die sich im großen und ganzen mit der geltenden staatlichen Ordnung der Bundesrepublik einverstanden erklärt; das restliche Viertel lehnt zur einen Hälfte „diesen Staat" ab und ist zur anderen Hälfte unentschieden. Dagegen fand sich unter den politischen Gruppen eine vergleichsweise sehr schmale Basis von „staatsbejahenden" jungen Menschen. Lediglich 42 % dieses vorwiegend nach links tendierenden Kreises äußerten sich zufrieden mit der staatlichen Ordnung, 29 % distanzierten sich. Ebenso viele zögerten mit einem klaren Urteil. Die Frage, „wo sich in der gegenwärtigen Situation die gemäßigten und radikalen Strömungen in der Bundesrepublik zeigen, beantworten sich durch dieses Ergebnis von selbst".

In einem Korreferat zu den Ausführungen von Kirschhofers gab *E. Wreden*, Hofheim (Taunus), einen Überblick über die Einstellung der Massenmedien zu den Korporationen. „Das Bild, welches die ‚Presse' von den studentischen Korporationen zeichnet, sei weitgehend ‚negativ'." Die schärfste Kritik kommt dabei von den extrem rechts und links eingestellten Blättern. Ein Gefälle von „positiver" zu „negativer" Beurteilung zeigt sich bei den großen überregionalen Tageszeitungen in der Reihenfolge „Welt", „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Süddeutsche Zeitung", bei den Wochenzeitungen in der Reihenfolge „Welt am Sonntag", „Christ und Welt", „Rheinischer Merkur", „Zeit". Das Wohlwollen für die Korporationen steigt mit fallender Auflage; die regionale Presse ist kritischer eingestellt als die Lokalpresse. Bei den Illustrierten, insbesondere beim „Stern", ist eine objektive Darstellung von Ereignissen aus den Studentenkorporationen selten anzutreffen. Auch der „Spiegel" berichtet unfreundlich über die Korporationen. Besonders kritisch und scharf ablehnend stellen Rundfunk und Fernsehen korporationsstudentische Vorgänge dar. Die Studentenzeitungen selbst gehören durchwegs zu den schärfsten Gegnern der Korporationen.

Gründe des studentischen Protests

Wenig Aufschluß gab die Tagung über das hochschulpolitische Engagement bzw. Versagen der Korporationen in der Vergangenheit. Dafür referierte Prof. *G. Scherer*, der Direktor der „Wolfsburg", über die „Anthropologischen und ideologischen Hintergründe der Unruhe in der Studentenschaft". Die Vorgänge an den deutschen Hochschulen richteten sich nicht nur gegen einzelne Mißstände an den Universitäten, sondern seien als Ausdruck einer grundsätzlichen Gesellschaftskritik zu verstehen. Diese Kritik bestreite nicht nur den Sinn und das Recht einzelner Institutionen der Gesellschaft, sondern stellt den Gesamtentwurf des menschlichen Daseins in Frage, welcher in der konkreten Gesellschaft Gestalt gewinnt. Der Protest gegen sie habe seinen letzten Grund darin, daß in dieser Gesellschaft sinnvolles Menschenleben als unmöglich angesehen wird. Diese anthropologische Tatsache bleibe bei einem nur positivistischen und pragmatistischen Blick auf die Ereignisse an den Hochschulen zumeist unerkannt.

Ziel der Angriffe, wenigstens bei den Studentenunruhen in der Bundesrepublik, sei die rational organisierte Verwaltungs- und Wohlstandsgesellschaft. Ihre besondere Problematik besteht vor allem darin, daß sie über das Funktionieren der technischen, wirtschaftlichen und verwaltungsmäßigen Prozesse hinaus den Menschen weithin sich selbst überlasse: Sie verzichtet bewußt darauf, ihm geistige Gehalte, verbindliche Traditionen, Leitbilder, Normen und Maßstäbe des Wahren und Falschen, des Sinnvollen und Sinnlosen an die Hand zu geben. Sie gebraucht den Menschen als Instrument und als funktionierendes Teilchen im Produktions-, Verwaltungs- und Konsumprozeß. Im übrigen wirft sie aber den Menschen auf sich selbst zurück. Sie entläßt ihn in eine gehaltlose Freiheit, weil sie jedem Menschen zwar ein allseitiges Verfügungsrecht über sich selbst zumißt, ihm aber nirgendwo sagt, wie und auf welche Ziele hin er über sich verfügen soll.

Die in der Gegenwart häufig ausgesprochene Forderung nach Entideologisierung der politischen Lebensformen und nach ihrer sogenannten „Versachlichung" entspreche genau diesem Zustand der Gesellschaft. Alles, was nicht der technischen Organisation der verwalteten Konsumentengesellschaft diene, gelte als Privatsache, als im Grunde unerheblich, ja als den Ablauf der gesellschaftlichen Prozesse störend. Innerhalb der bestehenden gesellschaftlichen Verhältnisse bestehe die dauernde Gefahr

der Ideologisierung von Wohlstand und Lebensstandard und die damit verbundene Versuchung zur Manipulierung vor allem der Konsumenten. Von H. Marcuse, J. Habermas und den ihnen folgenden Studenten werde das als neue und fortgeschrittene Form der Selbstentfremdung des Menschen verstanden. Diese wirke sich um so nachhaltiger aus, weil sie von den meisten nicht als solche erkannt werden kann.

Es gelte zu erkennen, daß das Dilemma der bürgerlichen Gesellschaft, falls man nicht in totalitäre Zustände hineingeraten wolle, die fortgeschrittene Industriegesellschaft immer bestimmen werde. Sie verwalte den Menschen und spanne ihn in das System von Produktion und Konsum ein. Andererseits gewähre sie ihm doch einen Spielraum der Subjektivität und Freiheit wie keine Gesellschaftsordnung vor ihr. In dieser Situation sei vor allem wichtig, daß der einzelne, wo es um die Grundfragen seiner menschlichen Existenz geht, die Hilfe von Gruppen und Institutionen finden kann, die sich innerhalb der Gesellschaft frei bewegen können, um ihm Anregungen bei seiner Suche nach Sinn, Wahrheit und Gerechtigkeit zu vermitteln. Hier werde vor allem die bedeutsame Rolle der Kirchen in der modernen Gesellschaft sichtbar, von hierher müßten aber auch die Korporationen ihren Auftrag neu begreifen lernen.

Der Bericht über die Rassenunruhen in den Vereinigten Staaten

Noch im Verlauf der blutigen Auseinandersetzungen zwischen Farbigen und Weißen während des letzten Sommers in zahlreichen Städten der USA berief Präsident Johnson, wie wir damals berichteten, eine Kommission zur Erforschung der Ursachen und Hintergründe der Rassenunruhen (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 488). Nach siebenmonatiger Arbeit hat der Beratungsausschuß unter Leitung von Otto Kerner, dem Gouverneur von Illinois, und John Lindsay, dem Oberbürgermeister von New York, einen gründlichen, 1485 Seiten umfassenden Bericht vorgelegt. Zu den elf Kommissionsmitgliedern zählen unter anderen der Polizeichef von Alabama, Herbert Jenkins, der farbige republikanische Senator von Massachusetts, Edward Brooks, der Wortführer der mit friedlichen Mitteln die Integration anstrebenden National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), Roy Wilkins, ebenfalls ein Farbiger, sowie der um die Förderung von Bürgerrechtsvorlagen verdiente Republikaner William McCulloch. Zahlreiche weitere Senatoren, Gewerkschaftler, Führer von Farbigenorganisationen, Soziologen und Sozialarbeiter waren für die Untersuchung der vielfältigen politisch-historischen, soziologischen, wirtschaftlich-sozialen und psychologischen Aspekte der Vorfälle herangezogen worden. Am 29. Februar 1968 erhielt die Presse in Washington zunächst eine Zusammenfassung des Kommissionsberichtes, die im In- und Ausland viel Beachtung fand. Der volle Wortlaut der Untersuchung wurde am 2. März freigegeben (Report of the National Advisory Commission on Civil Disorders, U. S. Government Printing Office, Washington).

Der von Johnson in Auftrag gegebene Untersuchungsbericht bemüht sich um die Beantwortung der drei Fragen des Präsidenten: Was geschah? Warum geschah es? Was kann getan werden, um Wiederholungen auszuschließen? Die Hauptschuld an den Ereignissen gibt der Bericht dem politischen, wirtschaftlichen und menschlichen Verhalten zahlreicher Weißer gegenüber den Farbigen. „Der Rassismus der Weißen", heißt es wörtlich, „ist für die explosive Stimmung in unseren Städten seit dem Zweiten Weltkrieg verantwortlich." Die Ermittlungen der Kommission in 23 Städten führten zu dem Ergebnis, daß, wie schon früher vermutet, „keine Anzeichen für innere oder äußere Verschwörung" vorliegen. Vielmehr habe das „explosive Gemisch" aus Diskriminierung, Armut, Gettosituation und dem aufreizenden Verhalten von Weißen zu den Ausschreitungen geführt. Aber auch die Black-Power-Bewegung wird angeklagt, sie ziehe sich aus der amerikanischen Gesellschaft zurück und stelle einen Rückfall in die Programme der Separatisten dar. Als der typische Aufständische des Sommers 1967 gilt nach dem Berichtsergebnis der 15- bis 24jährige Farbige, der stets in der Stadt gelebt hat, vorzeitig die höhere Schule verlassen mußte und ohne eigene Schuld nie zur vollen Entfaltung seiner Fähigkeiten gekommen ist. Er sei vom Stolz auf seine Rasse geprägt und sowohl den Weißen als auch den Farbigen der Mittelklasse feindlich gesinnt. Die Ereignisse des letzten Sommers, die als „ungewöhnliche, komplexe und unvorhersehbare soziale Prozesse" bezeichnet werden, stellten einen Aufstand weniger gegen die Weißen schlechthin dar, als vielmehr gegen die jeweils lokalen Symbole der weißen Gesellschaft.

Als ein Beispiel für das typische Verhalten der Weißen nennt der Bericht die Behandlung von Beschwerden seitens der Farbigen. In den staatlichen Ämtern, die von einem unverhältnismäßig starken Anteil weißer Angestellter besetzt seien, würden die Anliegen der schwarzen Minderheit nur schleppend und bürokratisch behandelt. Scharfe Kritik wird an der Polizei geübt. Zahlreiche weiße Polizisten seien in provozierender Weise den Farbigen entgegengetreten. Auch der Einsatz von Panzerwagen und schweren Waffen wird verurteilt. Übermäßige Gewaltanwendung und aggressives Auftreten hätten die Feindseligkeit nur verstärkt. Es sei die Aufgabe der Polizei, zu kontrollieren, nicht jedoch zu zerstören. In Zukunft sollten mehr Farbige in die Polizeitruppen aufgenommen werden, denen allerdings auch die gleichen Aufstiegschancen gewährt werden müßten.

Unverantwortliches Verhalten der Weißen

Die Aussagen über Bewaffnung und Gewaltanwendung betreffen auch die Zivilbevölkerung. In letzter Zeit wurde wiederholt über die Einrichtung von Waffenarsenalen berichtet, mit der sich weiße Rassisten auf die erwarteten Ereignisse vorbereiten. Aber auch die offiziellen Polizeitruppen werden beschuldigt, sie versuchten durch die Demonstration neuer Ausrüstungsgegenstände die schwarze Bevölkerung einzuschüchtern (vgl. z. B. „Neue Zürcher Zeitung", 2. 3. 68, „Le Monde", 3./4. 3. 68). Die Vorwürfe des Untersuchungsausschusses gelten ferner den Massenmedien. Ihre Berichterstattung während des letzten Sommers hätte sich, häufig in Übertreibungen, auf die aktuellen Vorgänge konzentriert, die sachgerechte Information über die tatsächlichen Lebensumstände der Negerbevölkerung dagegen sei vernachlässigt worden. So sei die weiße Bevölkerungsmehrheit nicht über die eigentliche Situation in den Gettos unterrichtet. Sie sei sich auch zumeist nicht bewußt, daß sie selbst die aus den Lebensverhältnissen der Minderheit resultierenden Spannungen mitverschuldet hat.

Der Bericht konstatiert eindeutige Benachteiligung der

Farbigen in wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht. Die Arbeitssuche und die Verhältnisse am Arbeitsplatz selbst, die faktische Rassentrennung im Schulwesen und die Diskriminierung auf dem Wohnungsmarkt seien dafür bezeichnend. Nur ein Bruchteil der Bedürftigen in den schwarzen Gettos werde von den staatlichen Wohlfahrtsprogrammen erreicht.
Als besonders unverantwortlich kennzeichnet die Kommission den Terror, der von weißen Rassisten selbst gegen friedliche Bürgerrechtskämpfer ausgeübt wird. So wurden erst Anfang März von vier Weißen Schüsse auf die Wohnung des für die Integration der Farbigen eintretenden Charles Evers in Washington abgegeben. Etwa zur gleichen Zeit wurde in Chicago ein Komplott unter Angehörigen der Polizei, die Mitglieder einer geheimen Ku-Klux-Klan-Organisation sind, aufgedeckt. Sie hatten für den kommenden Sommer die Ermordung des demokratischen Bürgermeisters Richard Daley geplant und wollten die schwarze Bevölkerung für das Verbrechen verantwortlich machen (vgl. „International Herald Tribune", 2./3. 3. 68).

Konkrete Vorschläge

Ohne auf die Kostenfrage einzugehen, fordert der Bericht zur Behebung der Mißverhältnisse zunächst die Schaffung von zwei Millionen neuer Arbeitsplätze. Die eine Hälfte solle von der öffentlichen Hand, die andere Hälfte von privaten Unternehmen, ermuntert durch Steuervorteile, bereitgestellt werden. Innerhalb von fünf Jahren sollten den farbigen US-Bürgern sechs Millionen Wohneinheiten verfügbar gemacht werden. Den Gettoschulen seien großzügige Unterstützungen zu gewähren. Auf dem Arbeitssektor, im Schulwesen und auf dem Wohnungsmarkt müßten alle Rassenschranken beseitigt werden. Als Fernziel wird ein Mindesteinkommen angestrebt, das gegebenenfalls durch Bundeszuschüsse garantiert werden soll. Ferner empfiehlt der Bericht, daß sich eine größere Zahl öffentlicher und privater Institutionen mit den Problemen befasse. Durch engere Zusammenarbeit und engeren Austausch zwischen den Rassen könnten Mißtrauen und Feindschaft abgebaut und gemeinsam neue Grundlagen für soziale Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung gelegt werden.
Nach den Voraussagen des Berichtes werden bei gleichbleibender demographischer Entwicklung im Jahre 1985 in zahlreichen US-amerikanischen Städten überwiegend Farbige leben, wie es bereits in Washington und Newark der Fall ist. Im Bericht werden auch New Orleans, Richmond, Baltimore, Jacksonville, Gary, Cleveland, St. Louis, Detroit, Philadelphia, Oakland und Chicago genannt. In mehreren weiteren Städten wird zu diesem Zeitpunkt zumindest die schulpflichtige Altersgruppe mehrheitlich von den Farbigen gestellt werden.
Der Kerner-Report, wie der Untersuchungsbericht genannt wird, betont, daß sich kein Amerikaner, weder weißer noch schwarzer Hautfarbe, den Konsequenzen eines weiter anhaltenden sozialen und wirtschaftlichen Verfalls der amerikanischen Großstädte entziehen könne. Maßnahmen auf nationaler Ebene von einem noch nicht dagewesenen Ausmaß seien erforderlich, um die Zukunft zu sichern. Die amerikanische Wirtschaftskraft sei jedoch zur Bereitstellung der erforderlichen Mittel fähig. Wörtlich heißt es: „Wir sind zu folgenden Schlußfolgerungen gekommen: Unsere Nation entwickelt sich auf zwei Gesellschaften hin — eine weiße, eine schwarze, getrennt und ungleich. Die Reaktion auf die Unruhen des vergangenen Sommers hat das Tempo dieser Entwicklung gesteigert und die Spaltung vertieft. Diskriminierungen und Rassentrennungen haben seit langem einen großen Teil des amerikanischen Lebens durchsetzt: Diese bedrohen nunmehr die Zukunft eines jeden Amerikaners. Diese Vertiefung der Rassentrennung ist keineswegs unvermeidbar. Diese auf Teilung abgestellte Entwicklung kann in ihr Gegenteil verkehrt werden. Die Entscheidung ist noch möglich ... Wenn der gegenwärtige Kurs weiter verfolgt wird, dann bedeutet dies die anhaltende Polarisierung der amerikanischen Gemeinschaft und schließlich die Zerstörung unserer grundlegenden demokratischen Werte."

Die ersten Reaktionen

Der Kommissionsbericht wurde überwiegend als ein unvoreingenommener und selbstkritischer Rechenschaftsversuch der mehrheitlich weißen Gesellschaft über ihr Versagen und über die notwendigen Maßnahmen zur Beseitigung der Mißstände gewürdigt. Katholischerseits wurde der Kommissionsbericht durchwegs positiv aufgenommen. Zahlreiche Bischöfe und Organisationen riefen zur Verwirklichung der empfohlenen Maßnahmen auf. Allerdings bemerkte der einzige katholische Negerbischof der USA, Harold R. Perry, Weihbischof von New Orleans, die von der Kommission vorhergesagte Spaltung der amerikanischen Gesellschaft sei bereits Tatsache (vgl. NC News Service, 8. 3. 68). Ebenso wurde die Untersuchung von den evangelischen Kirchen lebhaft begrüßt. Dr. Martin Luther King erklärte, die Kommission verdiene den Dank der Nation. Eine Reihe kirchlicher Organe hat die Bereitstellung von Mitteln zur Behebung der Mißstände angekündigt (vgl. öpd, 14. 3. 68). Es wurden aber auch negative Stimmen laut. So äußerte sich beispielsweise ein Abgeordneter eines Südstaates im Kongreß, die Veröffentlichung stelle einen „rassistischen Bericht mit umgekehrten Vorzeichen" dar, in dem „die Rechte und Interessen der Weißen ignoriert" würden. Der „Philadelphia Inquirer" und „Washington Daily News" haben deutlich der nach ihrer Meinung übertriebenen Hervorhebung des „weißen Rassismus" widersprochen und größere Beachtung der Aktivität und der Äußerungen schwarzer Rassisten gefordert. Der „Evening Star" in Washington verweist darauf, daß gerade durch die Ausschreitungen von seiten der Farbigen im letzten Sommer die sich anbahnende Verbesserung der Rassenbeziehungen und viel guter Wille großenteils zerstört worden seien.

Die asiatischen Minderheiten in Kenia

Nach erbitterter Redeschlacht im Oberhaus ist am 1. März morgens ein neues britisches Einwanderungsgesetz verabschiedet worden. Innenminister Callaghan hatte die Gesetzesvorlage am 23. Februar 1968 eingebracht. Grund für diese Maßnahme scheint der wachsende Strom asiatischer Einwanderer aus Kenia gewesen zu sein, der Regierung und Öffentlichkeit in zunehmendem Maße beunruhigte. Das neue Gesetz gestattet in Zukunft nur noch 1500 Familien jährlich, aus dem Commonwealth nach Großbritannien einzuwandern. Daß gerade für die Einwanderer aus Kenia das Gesetz in letzter Minute entschärft wurde, war ein — wenn auch

bescheidener — Erfolg der vielen Proteste. „Wenn jemand aus seinem Lande und seiner Stellung geworfen wird, werden wir ihn aufnehmen müssen", erklärte der Innenminister. Außerdem fallen Einwanderer dann nicht unter das neue Gesetz, wenn sie einen britischen Eltern- oder Großelternteil nachweisen können. Gerade über diese Bestimmung empörte sich jedoch die britische Öffentlichkeit. Sie sieht darin Rassendiskriminierung. Das Einwanderungsgesetz wäre somit das erste rassendiskriminierende Gesetz Englands.
Proteste kamen auch aus kirchlichen Kreisen. Der anglikanische Erzbischof Michael Ramsey von Canterbury nannte das Gesetz einen „Wortbruch". Kardinal J. C. Heenan von Westminster schrieb an die „Times", die britische Regierung habe allen, die nach der Unabhängigkeit Kenias nicht dessen Staatsbürgerschaft annehmen wollten, die volle britische Staatsbürgerschaft angeboten. „Ob uns dies seinerzeit deutlich wurde oder nicht, eine solche Staatsbürgerschaft gibt den Inhabern das Recht, jederzeit nach Großbritannien einzureisen und dort ihren ständigen Wohnsitz zu wählen." Der „Catholic Herald" vom 1. März nannte das Gesetz eine „moralische Ungeheuerlichkeit" und ein „weiteres Zeichen dafür, daß das gegebene Wort Großbritanniens immer mehr an Wert verliert". Vielleicht werden diese Proteste eine weitherzige Auslegung des Gesetzes zur Folge haben.

Das Anschwellen des Auswandererstroms

Der Auszug der Asiaten — Inder und Pakistani — setzte gegen Ende 1966 ein. Seitdem verließen monatlich etwa 1000 von ihnen das Land. Übertriebene Presseberichte über diesen „Exodus" vermehrten die Furcht in England, aber auch die Besorgnis der Asiaten in Kenia und trugen dazu bei, daß der Auswandererstrom anschwoll. Wie kam es zu dieser Bewegung? In den zwei Jahren nach der Unabhängigkeit Kenias, d. h. bis Dezember 1965, war es allen Nichtafrikanern in Kenia, die nicht automatisch Staatsbürger wurden, freigestellt, sich für oder gegen die Annahme der kenianischen Staatsbürgerschaft zu entscheiden. Es steht nicht fest, wie viele Asiaten den Antrag auf kenianische Staatsbürgerschaft stellten. Nach einem Korrespondentenbericht der „Bonner Rundschau" (29. 2. 68) erhielten von den 190 000 Indern und Pakistani 60 000 automatisch die Staatsbürgerschaft. 130 000 mußten sich entscheiden. 10 000 von ihnen bewarben sich um die kenianische, die übrigen behielten die britische Staatsbürgerschaft. Nach der „Welt" vom 1. März 1968 hätten von 180 000 Indern 50 000 das Angebot kenianischer Staatsbürgerschaft angenommen. Herbert Kaufmann meint, an die 40 000 hätten in Kenia um Staatsbürgerschaft nachgesucht, davon 8000 vor Ende 1965. Mit geringen Ausnahmen hätten sie nicht einmal eine Antwort erhalten („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 2. 3. 68). Zu Recht stellt jedoch Kenias Vizepräsident fest, daß die Mehrheit der Asiaten es vorzogen, einen britischen Paß beizubehalten. Sie hätten sich also nicht voll mit dem Lande identifizieren wollen (Presseverlautbarung der Botschaft Kenias in der deutschen Bundesrepublik vom 19. 2. 68). Diese „Nichtstaatsbürger" müssen jetzt jeweils um Arbeitserlaubnis bitten. Diese Regelung gilt übrigens auch für Afrikaner, die aus anderen Staaten Afrikas nach Kenia kommen. Deshalb müßte man eher von einer „Kenianisierung" als von Afrikanisierung sprechen. Der Vizepräsident meinte, es gäbe keinen Grund zur Panik. Er stellte eine großzügige Gewährung von Arbeitserlaubnissen und rasche Erledigung der Anträge auf kenianische Staatsbürgerschaft in Aussicht. Doch die Auswanderung war um diese Zeit schon in vollem Gange. 1967 waren in Großbritannien 13 660 Personen aus Ostafrika eingetroffen. Die Zahl von 185 000 Asiaten in Kenia dürfte bereits zu hoch berechnet sein. Ihre Zukunft hängt nicht nur vom guten Willen der Regierung Kenias ab, sondern auch vom politischen Druck der arbeitslosen Massen. Und dieser wird mit jedem Jahrgang von Schulentlassenen größer. Ein weiterer Faktor ist die Einstellung der Bevölkerung zur asiatischen Minderheit heute, die geschichtlich und psychologisch zu erklären ist.

Sonderstellung der Asiaten

Die Einwanderung der Inder, die wohl schon im siebten Jahrhundert sich zum erstenmal in Afrika niederließen, erhielt nach dem Ende der Sklaverei neuen Auftrieb. Großbritannien suchte nach Arbeitskräften für Plantagen, Gruben, für den Bau von Eisenbahnen und Häfen in Afrika. In Südafrika, wo der Rechtsanwalt Gandhi 1898 zum erstenmal gegen die Rassendiskriminierung protestierte, leben heute etwa 500 000 Menschen indischer Abstammung. Die Zahl der Asiaten in Kenia stieg von 25 000 im Jahre 1921 und 98 000 im Jahre 1948 auf ca. 190 000 im Jahre 1964. Nairobi hatte 1966 etwa 160 000 Schwarzafrikaner, 86 000 Asiaten und 21 000 Europäer (nach „Internationales Afrikaforum" 1966, S. 411). Viele eingewanderte Arbeiter kehrten nach Indien zurück. Es blieben die Kaufleute. Als geschäftstüchtige Groß- und Kleinhändler und als Verwaltungsbeamte erlebte der Schwarzafrikaner die eingewanderten Asiaten. Einige von ihnen haben es zu bedeutendem Reichtum gebracht. 3/4 der Stadt Nairobi soll ihnen gehören („Afrique Nouvelle", 26. 1./1. 2. 67). Vor der Unabhängigkeit stand die asiatische Minderheit zeitweise in hartem Kampf mit der weißen Bevölkerung. „In Kenya führte ... die zahlenmäßig und finanziell kräftigere Europäerbevölkerung politisch und wirtschaftlich einen erfolgreichen Kampf gegen die Asiaten. Sie sah ihr Ideal eines Kenya als ‚weißen Mannes Land' durch die ständig wachsende Zahl der Inder gefährdet" (E. Weigt, Kenya. Uganda, Bonn 1958, S. 34). Doch durch diesen Kampf erwarben sie sich bei den Schwarzafrikanern keine Sympathie. Für die Unabhängigkeit setzte sich die asiatische Minderheit nie voll ein. Sie konnte daraus nicht viel gewinnen, eher nur verlieren. Den Schwarzafrikanern waren besonders die kleinen Händler lästig, da sie nur allzuleicht in deren Schuld und Abhängigkeit gerieten.
Wie die katholische indische Wochenzeitung „The Examiner" wiederholt berichtete, hatte die Anwesenheit der asiatischen Minderheit auch ihre Auswirkung auf die Gestaltung der Beziehungen zwischen Indien und Kenia. 1964 gab es zwar schon 17 Jahre lang eine indische Vertretung in Nairobi, aber noch immer keine kenianische Vertretung irgendwelcher Art in Indien („Examiner", 31. 10. 64). Nehru selbst scheint für die Pionierleistungen seiner Landsleute in Afrika wenig Sympathie gehabt zu haben. Den Indern in Ostafrika gab er den Rat, sich loyal zu verhalten und die Staatsbürgerschaft ihres Gastlandes anzunehmen. Daß sie später, als die Ausweisungen begannen, in Indien keinen Fürsprecher fanden, schien fast der Ausdruck dafür zu sein, daß man auch in ihrer Heimat meinte, sie erlangten jetzt, was sie

verdient hätten („Examiner", 21. 11. 64). Als man jedoch im August 1966 anläßlich einer Ausweisung von Asiaten aus Kenia dort allgemein sagte, die Asiaten seien unter der britischen Kolonialherrschaft „Mittelsmänner" gewesen, „die wie flinke Weberschiffchen zwischen Afrikanern und Europäern hin und her laufen, je nach dem, wo sie etwas verdienen können", protestierte die Regierung Indiens gegen diese Verallgemeinerung angesichts weniger asozialer Elemente („Examiner", 27. 8. 66).

Die Rolle der Goanesen

Offensichtlich ist es der asiatischen Bevölkerung, schon unter sich durch Rassen, Religionen, Sprachen und Kasten aufgespalten, nicht gelungen, sich dem Gedanken einer Integration in ein vielrassisches Kenia bzw. Ostafrika zu öffnen. Ehen zwischen Asiaten und Schwarzafrikanern gibt es so gut wie nicht. Da die selbständigen Geschäfte der Asiaten meist Familienbetriebe waren, in denen man außerdem noch irgendeinen heimatlichen Dialekt sprach, kam auch keine Ablösung durch einheimische Kräfte in Frage. Man akzeptierte zwar eine schwarzafrikanische Regierung, aber viele schienen noch immer jene Exklusivität und jenes Überlegenheitsgefühl beibehalten zu haben, das aus der Zeit stammt, als ihnen der Schwarzafrikaner nur als Diener, Arbeiter oder Kunde begegnete. Hätte die Kirche in dieser Hinsicht nicht mehr auf Integration hinwirken können? Nur ein kleiner Teil der Asiaten sind Katholiken. Meist handelt es sich bei ihnen um Goanesen. 1964 lebten in ganz Ostafrika etwa 12 000 Goanesen, davon allein 4000 in Nairobi (I. Rothermund, Die politische und wirtschaftliche Rolle der asiatischen Minderheiten in Ostafrika, Berlin 1965, S. 21). Sie bilden die am stärksten verwestlichte Gruppe der Asiaten, tragen portugiesische Namen, sprechen portugiesisch und schlossen sich von der Umwelt ab. 1936 sollte Edel-Mary Quinn aus Irland in Nairobi die Legion Mariens einführen. Ihr Biograph, der spätere Kardinal Suenens, schreibt: „Es gab etwas Schlimmeres: die Trennung und Feindschaft der Rassen. Sie entdeckt, daß Nairobi verschiedene Zentren des christlichen Lebens hat, mit je eigener Kirche der Europäer, der Goanesen und der Afrikaner. Jeder Sektor ist eine Welt für sich. Man sagt ihr, es sei unmöglich, die Annahme der Legio durch Europäer und Goanesen zugleich zu erreichen. Noch weniger sei an die Gründung einer gemischten Gruppe mit Afrikanern zu denken" (L. J. Suenens, Une Héroïne de l'Apostolat: Edel-Mary Quinn, Desclée de Brouwer, Paris 1952, S. 141). Daran hatte sich bis vor drei Jahren nicht allzuviel geändert. Jedenfalls berichtet ein Besucher aus Indien, nachdem er zuerst den Beitrag der goanesischen Gläubigen am Bau von Kirchen und Schulen gelobt hat: „Aber man hat auch das gegenteilige Gefühl, wenn man sie (die Goanesen) kennenlernt und feststellt, wie schlecht sie über die Kirche in Kenia oder Indien Bescheid wissen, von der Kirche in der Welt ganz zu schweigen. Es scheint ein Neben- und Durcheinander („a juxtaposed mixup") von Vatikan, Indien und Portugal zu sein, und bei keinem von ihnen sind Religion und Politik voneinander getrennt" („Examiner", 1. 5. 65).

Es ist nicht bekannt, wie viele Goanesen kenianische Staatsbürgerschaft beantragt haben. Einige haben wohl noch portugiesische Pässe. Noch weniger als die Inder nach Indien wollen sie jetzt etwa nach dem jetzt indischen Goa abgeschoben werden. Von ihnen scheinen noch nicht viele aus Kenia abgereist zu sein. Haben sie größeres Vertrauen in ihre Zukunft in Kenia?

Das englische Einwanderungsgesetz hat inzwischen den Einwandererstrom abgestoppt. Doch das Problem bleibt: für Großbritannien, das noch ähnliche Einwandererzüge aus anderen Commonwealthländern zu erwarten hat und auch mehr und mehr mit inneren Rassenspannungen fertig werden muß, und für Kenia, das verständlicherweise diejenigen vorzieht, die als Staatsbürger auch die Last der Unabhängigkeit mittragen wollen, das aber auf qualifizierte Kräfte nicht verzichten kann.

Synagogen-Weltkonferenz in Jerusalem

Anfang Januar 1968 fand in Jerusalem eine Weltkonferenz der aschkenasischen (ost- und mitteleuropäischen) und sephardischen (spanisch-orientalischen) Riten statt, an der einige hundert Vertreter des orthodoxen Judentums aus aller Welt teilnahmen. Die Aufgabe der Tagung war vor allem, eine bessere Verbindung zwischen den Gemeinden herzustellen und eine Erörterung der Probleme, mit denen das religiöse Judentum heute konfrontiert wird. Die Bedeutung der Konferenz ist weniger in den Verhandlungen und Beschlüssen zu suchen als in der Tatsache, daß sie abgehalten wurde. Seit dem Aufhören des Synedrions und dem Untergang des Patriarchats im fünften Jahrhundert n. Chr., fehlt dem Judentum eine zentrale religiöse Institution. (Die Einheit wurde auf eine fast wunderbare Weise durch das Religionsgesetz und durch die faktisch spontane Anerkennung religiöser Autoritäten in jeder Generation gewährleistet).

Die Versammlung ging mit dem festen Entschluß auseinander, die Beziehungen der Gemeinden untereinander zu vertiefen, doch wurden noch keine nennenswerten organisatorischen Beschlüsse gefaßt. Der Antrag der israelischen Delegierten, eine Weltsynagogenkonferenz mit festem Sitz in Jerusalem zu gründen, scheiterte am entschiedenen Widerstand der amerikanischen Delegierten („Jerusalem Post Weekly", 15. 1. 68). Wahrscheinlich befürchtete man, daß die Verlegung des Zentrums nach Jerusalem zum gegenwärtigen Zeitpunkt zu einer Vernachlässigung der Diaspora führen müßte. Immerhin aber faßten die Delegierten den Beschluß, daß die Synagogengemeinden der Diaspora die Einwanderung nach Israel fördern sollten.

Was der Konferenz selber nicht gelang, gelang, wie es scheint, am Rande der Konferenz den Delegierten der Jugendgruppen, nämlich die Schaffung einer internationalen Konferenz der Jugendsynagoge, die sich möglichst noch im Laufe dieses Jahres konstituieren soll. Aber auch sonst erwiesen sich die Jugendgruppen als ein belebendes Element: Unter der Androhung, die Konferenz zu verlassen, gelang es ihnen noch, liturgische Fragen, nämlich die Schaffung einer Einheitsliturgie für alle Riten, auf die Tagesordnung setzen zu lassen. Auch die Bedeutung dieses Antrages liegt wohl nicht so sehr darin, daß versucht wurde, die seit Jahrhunderten bestehenden Unterschiede der Riten (welche nicht auf Religionsgesetz, sondern auf Brauchtum beruhen) zu mindern, als darin, daß der Versuch gemacht wurde, der Versammlung eine legislative Funktion zu geben, und zwar in solchen Fragen, die nicht das (geoffenbarte) Religionsgesetz betreffen und in denen daher Reformbeschlüsse bei gegenseitigem Einverständnis möglich wären. Der zum gegenwärtigen Zeitpunkt wohl

nicht sehr realistische Antrag scheiterte vor allem am Widerstand des israelischen (aschkenasischen) Oberrabbiners Untermann.
Es war eher selbstverständlich, daß die Konferenz ohne bemerkenswerte Ergebnisse auseinanderging, denn sie konnte und wollte sich keine Befugnisse zugestehen, deren Tragweite noch nicht klar zu erkennen ist. Es wurde jedoch sehr deutlich, daß der Druck von seiten der jüngeren Vertreter und von reformbeflissenen Randgruppen gegen die sehr vorsichtigen und zurückhaltenden Vertreter der traditionellen Orthodoxie zunehmend stärker wird. Dabei herrscht die Absicht vor, Reformen nicht von außen her durch Abfall und Spaltung zu erzwingen, sondern von innen her zu ermöglichen, durch die Schaffung internationaler religiöser Institutionen, die von möglichst allen orthodoxen Juden anerkannt werden und die im Rahmen des Möglichen legislative Aufgaben erfüllen können.

Vorgänge und Entwicklungen

Zum Abschluß der Kurienreform

Am 1. März 1968 trat mit Veröffentlichung der neuen Geschäftsordnung (Regolamento generale) die Kurienreform in Kraft. Das neue Regolamento bringt gegenüber der Apostolischen Konstitution *Regimini ecclesiae universae* vom 18. August 1967 (Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 460 ff.) keine wesentlichen Erweiterungen. Sein Grundprinzip ist, so erläuterte G. Pinna auf der Pressekonferenz vom 29. Februar 1968, der je bessere Dienst an Kirche und Welt. Neu sind gegenüber früher die Bestimmung über die Arbeitszeit (33-Stunden-Woche), gleiche Urlaubsdauer ohne Unterschied von Dienstalter und Rang (30 Tage), keine Möglichkeit mehr, ohne vorherige Zustimmung des Papstes neue Planstellen an den Dikasterien einzurichten (wodurch einer Aufblähung des „Apparates" entgegengewirkt werden soll), gleichzeitige seelsorgliche Tätigkeit der Kurienbeamten, kein Recht auf Beförderung (allein die Befähigung soll entscheiden), neue Altersgrenzen für alle, ausgenommen die Kardinalpräfekten. Für alle „prelati superiori" (Sekretäre, Untersekretäre, Abteilungsleiter) ist das vollendete 74. Lebensjahr als Altersgrenze vorgesehen. Ihre Amtszeit (wie die der Kardinalpräfekten) ist auf fünf Jahre begrenzt, kann aber verlängert werden. Die mittleren und niederen Beamten scheiden bereits mit vollendetem 70. Lebensjahr automatisch und endgültig aus, das Hilfspersonal mit 65 Jahren. Als Mindestalter für den Eintritt in den Dienst der Kurie sind 24 Jahre festgesetzt. Mit dem Tod des jeweiligen Papstes erlischt automatisch das Amt der Kardinalpräfekten, es kann jedoch innerhalb der ersten drei Monate nach Amtsantritt des neu gewählten Papstes bestätigt werden. So begrüßenswert das damit gegebene Verjüngungsprinzip ist, so ist doch kein Grund ersichtlich, warum die Kardinalpräfekten von der Altersgrenze ausgenommen werden und diese selbst nach der Höhe des Amtes gestaffelt wurde, besonders da für die Residentialbischöfe einschließlich der Kardinäle unter ihnen (bei allerdings sehr unterschiedlicher Handhabung) die Altersgrenze von 75 bleibt. Im veröffentlichten Regolamento generale sind die internen Geschäftsordnungen der einzelnen Kongregationen noch nicht enthalten. Ebenso steht noch die Instruktion über die Geheimhaltungspflicht aus wie die Reform des Päpstlichen Hofstaates. Letztere stehe jedoch kurz bevor („Osservatore Romano", 1. 3. 68).

Vorgeschichte und begleitende Maßnahmen

Mit dem Erlaß dieser Geschäftsordnung kommt eine längere Entwicklung zum vorläufigen Abschluß, die bereits unter Pius XII. einsetzte, aber erst unter Paul VI. mit seiner Ansprache an die Mitglieder der römischen Kurie vom 21. September 1963 konkrete Gestalt annahm (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 69 ff.). Im September des folgenden Jahres folgte die Einsetzung einer Kardinalskommission für die Reform der Kurie unter dem Vorsitz von Kardinal F. Roberti, deren Mitglieder vornehmlich aus dem juristischen Sektor der Kurie kamen. In einer ersten Phase wurden die vor und während des Konzils eingebrachten Reformvorschläge gesammelt und gesichtet. Dabei litt die Arbeit der Kommission unter dem ständigen Zwiespalt einer primär juristisch und administrativ verstandenen Erneuerung und dem vom Konzil gewünschten „aggiornamento", das den pastoralen und kollegialen Prinzipien den Vorrang gab. Zunächst dachte man an die Verabschiedung von sukzessiven Teilreformen. Noch nach dieser Konzeption erließ die Kommission am Ende der vierten Sitzungsperiode das neue Statut des Heiligen Offiziums (Motu proprio *Integrae servandae* vom 7. 12. 65; Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 14 f.). Mit Beginn des Jahres 1966 schaltete sich Paul VI. selbst intensiver in die Arbeit der Kommission ein, indem er an den Diskussionen teilnahm und selbst die Sitzungen leitete. In dieser Phase hatte man bereits die ursprüngliche Absicht von Teilreformen aufgegeben und entschloß sich zu einer einmaligen Gesamtreform.
Parallel zu den Arbeiten der Kommission trieb der Papst die weitere Internationalisierung der Kurie voran (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 122). Diese dürfte für die Spitze der Kongregationen mit den im Januar und Februar vollzogenen Rücktritten und Ernennungen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 65 f. und S. 100) abgeschlossen sein. Gleichzeitig berief Paul VI. jüngere Beamte in die Spitzenstellungen des Staatssekretariats, so G. Benelli (47), dessen führende Stellung in der Gesamtkurie immer klarer hervortritt, als Nachfolger von Kardinal Dell'Acqua zum Substituten. Mit ihm wie mit der Berufung von S. Pignedoli zum Sekretär der Propaganda Fide holte der Papst zwei Bischöfe in den Dienst der Kurie zurück, die ihm persönlich nahestehen und die sich beide im Außendienst diplomatische Erfahrung erworben haben. Neben Benelli und Pignedoli ist auch der als Experte für Verhandlungen mit kommunistischen Regierungen bekanntgewordene Msgr. A. Casaroli durch seine Ernennung zum Sekretär des Rates für Öffentliche Angelegenheiten der Kirche in eine der zentralen Stellen der Kurie aufgerückt.
Nach der administrativen Neugliederung der Kurie umfaßt diese nun *neun Kongregationen* (für die Glaubenslehre, für die Ostkirchen, für die Bischöfe, für die Disziplin der Sakramente, für die Riten, für den Klerus, für die Ordensleute und Säkularinstitute, für den katholi-

schen Unterricht, für die Evangelisation der Völker oder die Propaganda Fide), *drei Sekretariate* (für die Förderung der Einheit der Christen, für die Nichtchristen, für die Nichtglaubenden, dazu *ad experimentum* den Laienrat und die Päpstliche Studienkommission „Gerechtigkeit und Frieden"), *drei Gerichtshöfe* (Apostolische Signatur, die Römische Rota, die Apostolische Pönitentiarie) und *sechs Ämter* (die Apostolische Kanzlei, die Wirtschaftspräfektur, die Apostolische Kammer, die Güterverwaltung des Heiligen Stuhles, die Präfektur des Apostolischen Palastes, das Statistische Amt). Die Errichtung eines Vatikanischen Presseamtes wurde am 29. Februar 1968 bekanntgegeben. Darüber hinaus bestehen, unabhängig von der Kurienreform, eine Reihe von ständigen oder auf Zeit errichteten Kommissionen. Die wichtigsten von ihnen sind: die Päpstliche Bibelkommission, die Kardinalskommission für die Kodexreform, die Kommissionen für die Redigierung des orientalischen Kodex, für die sozialen Kommunikationsmittel, für Lateinamerika, der nachkonziliare Rat zur Durchführung der Liturgiereform. Aufgehoben wurde die frühere Zeremonialkongregation. In den „Rat für die Öffentlichen Angelegenheiten der Kirche" umgewandelt wurde die Kongregation für Außerordentliche kirchliche Angelegenheiten. Erwähnenswert sind die Kompetenzen dreier neu errichteter Organe: der Wirtschaftspräfektur, des Statistischen Amtes und des Presseamtes. Die Wirtschaftspräfektur übt die zwei Funktionen der Koordinierung der Verwaltung und deren Überwachung aus, kann also mit einem obersten Rechnungshof und einem Haushaltsministerium in einem verglichen werden. Das Statistische Amt hat drei Funktionen, die nicht alle rein statistischer Natur sind: Sammeln und Ordnen von Nachrichten aus der Weltkirche, die zum besseren Verständnis der kirchlichen Situation in den einzelnen Ländern notwendig oder nützlich sind; Ausarbeitung von Normen für religionssoziologische und pastoralsoziologische Erhebungen, die von den einzelnen Pfarreien, Diözesen, Gebieten, Ordensinstituten und auch römischen Dikasterien durchgeführt und an die Zentrale weitergeleitet werden; Auswertung der Ergebnisse dieser Erhebungen für alle davon Betroffenen. Das jetzige Vatikanische Presseamt ist aus der Zusammenlegung des 1939 errichteten „Pressedienstes des Osservatore Romano" und des seit Oktober 1966 bestehenden „Pressesaales des Heiligen Stuhles" hervorgegangen. Direktor des neuen Presseamtes ist der ehemalige Direktor des „Pressesaales", F. Vallainc, sein Stellvertreter L. Casimiri, der ehemalige Leiter der Sala Stampa des „Osservatore Romano", ein Laie.

Administrative Vereinfachung und pastoraler Zentralismus

Als Beispiel klarer administrativer Durchgliederung und somit auch Vereinfachung seien hier nochmals einige Dikasterien angeführt. So gliedert sich die *Ritenkongregation* in zwei Sektionen unter, in die liturgische Sektion und in die Sektion für die Durchführung der Selig- und Heiligsprechungen (ihr untersteht auch das Reliquienwesen). Letztere ist zur besseren Abwicklung der Prozeßarbeiten wiederum in drei Unterabteilungen geschieden. Beiden Sektionen steht ein historisch-hagiographisches Büro zur Verfügung. Die *Kleruskongregation* umfaßt drei Ämter: das erste Amt ist u. a. vor allem zuständig für die geistige und geistliche Ausbildung und Fortbildung der Priester und Diakone; das zweite für das Apostolat der Priester, die Verkündigung (hier wird die enge Zusammenarbeit mit der Unterrichtskongregation gefordert), das dritte für die Erhaltung und Verwaltung der kirchlichen Güter. Auch die Kongregation für das katholische *Unterrichtswesen* ist dreigeteilt. Die erste Sektion umfaßt die Verwaltung, Disziplin und Leitung der Seminarien sowie die Förderung der Ausbildung des Diözesanklerus, der zweiten unterstehen die katholischen Universitäten, Fakultäten, Hochschulen sowie alle anderen Institute für höhere Studien. Die dritte ist zuständig für die Errichtung von Pfarr- und Diözesanschulen sowie für die Überwachung der Schulen unterhalb der Universitätsstufe. Darüber hinaus untersucht diese Kongregation allgemeine Erziehungs- und Unterrichtsfragen in Zusammenarbeit mit den Bischofskonferenzen, zivilen Behörden und nationalen und internationalen Verbänden und Organisationen. Wenn auch bei diesen Kongregationen ein klareres administratives Einteilungsprinzip sichtbar wird, so darf nicht übersehen werden, daß anderseits, z. B. bei der Unterrichtskongregation, eine Überbürdung mit Aufgaben festzustellen ist (z. B. die „Errichtung von Diözesan- und Pfarrschulen", Abschnitt 79), die in praxi wohl besser auf Diözesanebene erledigt werden. Die Fülle von Überwachungsfunktionen in dieser und in anderen Kongregationen zeugt doch von einer Form pastoralen Zentralismus, der durch die Berufung von Residentialbischöfen zu ordentlichen Mitgliedern der Kongregationen und ihre Teilnahme an wichtigen Beschlüssen nicht völlig ausgeglichen wird.

Interessant ist die Kompetenzverteilung für Ehefragen. Während es noch im neuen Statut der Glaubenskongregation (Motu proprio *Integrae servandae* vom 7. 12. 65) hieß, die Kongregation sei von Rechts wegen und de facto zuständig für alle die Ehen zwischen Getauften und Nichtgetauften betreffenden Fragen und für die Auflösung solcher Ehen, heißt es in der Konstitution allgemeiner, „es steht ihr zu, im Recht oder in der Sache (in iure aut in facto) zu untersuchen, was in den Bereich des privilegium Fidei fällt" (Abschnitt 34). Für die nichtjuditielle Seite des Ehesakramentes ist die Kongregation für die Disziplin der Sakramente zuständig. Diese entscheidet allein über die Tatsache des Nichtvollzugs der Ehe, und zwar sowohl zwischen einem Katholiken und einem getauften Nichtkatholiken wie zwischen zwei getauften akatholischen Partnern, gleichgültig, ob sie zum lateinischen oder orientalischen Ritus gehören. Sie entscheidet ferner über das Vorhandensein von Gründen zur Gewährung von Dispens wie über alles, was damit zusammenhängt. In Fällen des Nichtvollzugs der Ehe zwischen Ehegatten, die zum orientalischen Ritus gehören, sorgt sie dafür, daß die Akten von einem Sachverständigenkreis geprüft werden. Die Zuständigkeit für Ehenichtigkeitsklagen verbleibt weiterhin bei der Römischen Rota, wobei ihre Kompetenz ausgedehnt wird auf alle Klagen zwischen einem Katholiken und einem Nichtkatholiken oder zwischen zwei nichtkatholischen Partnern, gleichgültig, ob einer von beiden oder beide als Getaufte zum lateinischen oder zum orientalischen Ritus gehören. Alle den Glauben betreffenden Fragen müssen jedoch an die Glaubenskongregation überwiesen werden.

Bei aller löblichen Betonung von Dezentralisierung, bei gleichzeitiger Verstärkung der Zusammenarbeit zwischen den Dikasterien (keine Doppelung wichtiger Ämter mehr, geeignete Kontakte zwischen Glaubenskongregation und

Bibelkommission, Normen für die gemeinsame Beratung und Prüfung gemischter Fragen) bleiben doch Übergewichte weiterbestehen. Wenn auch die Bestimmung, daß die Glaubenskonkregation für alle Fragen zuständig ist, welche die Glaubens- und Sittenlehre oder den Glauben selbst betreffen, aus der Natur der Sache sich ergibt, so ist doch damit auch die Möglichkeit verbunden, in den Sachbereich anderer Kongregationen nicht nur einzugreifen, sondern Zuständigkeiten einseitig für sich in Beschlag zu nehmen, wie sich bei der Auseinandersetzung um die neue Mischehenordnung gezeigt hat, wo das Sekretariat für die Einheit der Christen als ökumenisches Kontaktorgan bisher nicht angemessen beteiligt wurde.

Ein besonderer Fall von Konzentration von Vollmachten und Überbürdung mit Aufgaben liegt bei der Kongregation für Evangelisation (Propaganda Fide) vor. Dies ist zunächst die Folge davon, daß ihr Zuständigkeitsbereich, unverändert wie eh und je, rein geographisch umschrieben wurde (Abschnitt 84). Eine soziologische Differenzierung, etwa nach dem zahlenmäßigen Verhältnis von Gläubigen und Ungläubigen oder nach anderen Kriterien, wurde nicht vorgenommen. Ihr Zuständigkeitsbereich erstreckt sich auf „alle Missionen überall", welche zur „Ausbreitung des Reiches Christi überall eingerichtet sind". Sie koordiniert und leitet die gesamte Missionsarbeit auf der ganzen Erde. Ihr unterstehen also alle Missionare (in ihrer Funktion als Missionare) wie die gesamte missionarische Zusammenarbeit der Gläubigen (Abschnitt 82). Das heißt konkret: sie legt die territorialen Grenzen der Missionsbistümer fest oder ändert sie, sie schlägt dem Papst die künftigen Bischöfe vor, sie fördert wirksamer den einheimischen Klerus (Abschnitt 82), „sie obliegt eifrig dem Auftrag, die Jugend zu erziehen und die Kleriker in den Seminarien zu unterrichten", sie kümmert sich um alles, was die Abhaltung von Bischofskonferenzen betrifft, approbiert ihre Statuten und Dekrete und ordnet zu festen Zeiten Visitationen an (Abschnitt 84). Ihr unterstehen die in den Missionen errichteten Ordensinstitute sowie jene männlichen und weiblichen Kongregationen, deren Hauptaufgabe die Missionierung ist. Sie leitet und fördert die missionarische Zusammenarbeit durch den „Obersten Rat zur Leitung der Päpstlichen Missionswerke".

Angesichts dieser hier nur angedeuteten Fülle von Macht und Kompetenzen in einer einzigen Kongregation darf man sich fragen, wie diese ihre Aufgabe, den jungen Kirchen zu helfen, erfüllen soll, ohne sie zugleich unnotwendig zu bevormunden. Wo kommen hier die Ortsordinarien mit ihrer naturgemäß größeren Sach- und Personenkenntnis zum Zuge? Besteht ihre Aufgabe lediglich im Berichterstatten zu festgesetzten Zeiten (Abschnitt 9)? Ist eine solche „Neuordnung" geeignet, jenen selbstlosen und demütigen Dienst für das Wohl der Kirche und der Gläubigen zu leisten, von dem das Konzil und die Konstitution selbst sprechen?

Eine ähnliche, wenn auch begründbare Kompetenzenfülle kann man bei der Ostkirchenkongregation beobachten, wenn es (Abschnitt 44) heißt, sie sei für alle Angelegenheiten zuständig, welche Personen, Disziplin oder Riten der Ostkirchen betreffen, auch wenn sie gemischter Natur seien und hinsichtlich der Sachen oder Personen auch die Lateiner angehen. Ihr allein unterstehen die Gebiete, in denen der größte Teil der Christen dem orientalischen Ritus angehört. Sie überwacht diese Gebiete, auch durch Visitatoren, selbst wenn es dort nur sporadische Gruppen des orientalischen Ritus gibt, die noch keine hierarchisch geordnete Gemeinde bilden. Die dort wirkenden Missionare unterstehen jedoch in allem, was sie als *Missionare* betrifft, der nämlichen *Ostkirchen*kongregation (Abschnitt 45, § 2), während die übrigen Missionare der Propaganda Fide unterstellt sind. Hier scheint der Kompetenzstreit zugunsten der Ostkirchenkongregation entschieden zu sein, obwohl nach dem Missionsdekret nur eine Kongregation (allerdings unbeschadet des Rechtes der Orientalischen Kirchen) für die Missionsgebiete zuständig sein soll.

Im Verhältnis Papst — Kurie nimmt das *Staatssekretariat* eine ebenso vermittelnde wie zentrale Stellung ein; vermittelnd insofern, als der gewöhnliche Verkehr zwischen Papst und Kurie über das Staatssekretariat läuft; zentral insofern, als es dem Staatssekretär zukommt, die Kardinalpräfekten zu bestimmten Zeiten zusammenzurufen, um Arbeiten zu koordinieren, Mitteilungen bekanntzugeben und Beschlüsse zu fassen. Die Stellung des Kardinalstaatssekretärs wird noch verstärkt durch die Personalunion an der Spitze des Staatssekretariats und des Rates für Öffentliche Angelegenheiten, dessen Vorgängerin, der Kongregation für Außerordentliche Angelegenheiten, der Papst (ebenso wie dem Heiligen Offizium und der Konsistorial- und Ostkirchenkongregation) selbst vorstand. Durch die jetzige Personalunion ist der Kardinalstaatssekretär nicht nur dem Premierminister in Regierungen vergleichbar, sondern wachsen ihm auch die Funktionen eines „Außenministers" zu. Dem Staatssekretariat und dem Rat für Öffentliche Angelegenheiten sind auch die Kommission für die sozialen Kommunikationsmittel und das Statistische Amt zugeordnet. Auch das Presseamt ist ihm unterstellt. Auch in der Zuordnung dieser wichtigen Ämter zeichnet sich ein Kompetenzzuwachs und eine Vorrangstellung des Staatssekretariats gegenüber den anderen Dikasterien ab. Ob sich die Kompetenz mehr in der Person des Staatssekretärs oder stärker im Amtsapparat konzentrieren bzw. ausdrücken, hängt allerdings von den jeweiligen personellen Umständen ab.

Kurie und Gesamtkirche

Bei aller begrüßenswerten Vereinfachung und rationaleren Kompetenzengliederung scheint doch die jetzt abgeschlossene Reform zunächst und vorerst eine Neuordnung „innerhalb" der Kurie und damit primär *administrativ* zu sein. Gesamtkirchliche Aspekte sind nur in Ansätzen berücksichtigt, etwa im intensiver anzustrebenden Kontakt mit den Bischofskonferenzen, in der Ernennung von Residentialbischöfen zu Mitgliedern der Kongregationen, die allerdings nur zweimal im Jahr zu den Vollversammlungen nach Rom kommen, in der Möglichkeit der Vollversammlung, den Papst selbst zu ersuchen, bestimmte Fragen der Bischofssynode vorzulegen, in der Berufung von Laien als Konsultoren. Wie sich dadurch wirklich eine echte Beteiligung an der Leitung der Kirche verwirklichen läßt, muß erst die Erfahrung zeigen. Auch wurde eine Reihe von vorher einzelnen Kongregationen vorbehaltenen Vollmachten nunmehr den Bischöfen und Bischofskonferenzen als ordentliche Vollmachten übertragen (vgl. Motu proprio *Pastorale munus*, Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 419ff.). Weiter sollen in Zukunft alle Dekrete der Dikasterien, welche die einzelnen Diözesen besonders angehen oder interessieren, den Bischöfen vor ihrer Ver-

öffentlichung zugesandt werden. Der Verkehr mit der Kurie ist auch nicht mehr an die lateinische Sprache gebunden, die wahrlich nicht für eine präzise und differenzierte Information komplizierter technischer, ökonomischer und soziologischer Gegebenheiten geeignet erscheint. Dennoch scheint, gerade im Hinblick auf die Gesamtkirche, ein gewisser Zentralismus noch nicht überwunden, die Beteiligung der Gesamtkirche an den Entscheidungen der zentralen Kirchenleitung noch nicht genügend akzentuiert. Er läßt sich am Beispiel der Kongregation für Evangelisation aufweisen, die in ihrer Neuordnung in entscheidenden Fragen hinter den Forderungen des Konzils zurückbleibt. Dies wird deutlich, wenn man das Missionsdekret (Abschnitt 29) mit dem Motu proprio *Ecclesiae sanctae* vom 6. August 1966 sowie mit der vorliegenden Konstitution vergleicht.

Im Missionsdekret heißt es: „An der *Leitung* dieser Kongregation sollen *ausgewählte* Vertreter all derer *wirksamen* Anteil mit *beschließender* Stimme haben, die am Missionswerk mitarbeiten: Bischöfe aus der ganzen Welt, *nach Anhören* der Bischofskonferenzen ..." (Abschnitt 29). In der Konstitution dagegen heißt es: „an den Vollversammlungen" nehmen teil (Nr. 83, § 2). Schon im Durchführungsdekret *Ecclesiae sanctae* (a. a. O.) wird die Formulierung „mit beschließender Stimme" durch den Zusatz eingeschränkt: „wenn nicht der Heilige Vater in einzelnen Fällen etwas anderes verfügt" (Nr. 15), in der Konstitution: „auch mit beschließender Stimme, wenn es der Heilige Vater wünscht" (Abschnitt 83). Im Missionsdekret heißt es weiter: „*ausgewählte* Vertreter", in der Konstitution: „vom Papst *ernannte* Missionsbischöfe". Während noch das Durchführungsdekret davon sprach, daß die „Bischofskonferenzen, Missionsinstitute und die Päpstlichen Missionswerke dem Heiligen Vater Namen zur Auswahl vorschlagen sollten", ist in der Konstitution von diesem Vorschlagsrecht keine Rede mehr. Somit scheint auch der jüngst ernannte „Rat der Vierundzwanzig" der Evangelisierungskongregation (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 100) nur eine beratende Funktion zu haben, entgegen den Absichten des Konzils. Heißt es doch im Missionsdekret: „sie alle (die in Abschnitt 29 Genannten) sind *in bestimmten Zeitabständen* zusammenzurufen, um unter der Autorität des Papstes die *oberste Leitung* des *gesamten* Missionswerkes auszuüben", während die Konstitution lediglich sagt: „zweimal im Jahr" und „zur Behandlung bedeutenderer Angelegenheiten von prinzipiellem Charakter" nehmen sie (wie die Residentialbischöfe in den übrigen Dikasterien) an den Vollversammlungen teil (Abschnitt 83, § 2).

Anzeichen eines pastoralen Zentralismus finden sich auch in den Bestimmungen über die Klerus- und Bischofskongregation, wenn es z. B. heißt, die Kleruskongregation stelle die Regeln für die Katechese in den Unterrichtsstunden auf, sie „überwache katechetische Kurse jeder Art (quibusvis)", sie sorge dafür, daß überall Braut- und Ehekurse durchgeführt werden, sie überwache die diözesanen Einrichtungen, die Spenden von Gläubigen sammeln usw.; oder wenn es heißt, es sei Aufgabe der Bischofskongregation, in Abstimmung mit den übrigen Dikasterien, alles genau zu durchdenken, was die Abhaltung und Überprüfung von Partikularkonzilien sowie die Bischofskonferenzen betrifft (Abschnitt 50). Wenn die Bestimmungen auch in erster Linie Kontroll- und Verwaltungsfunktionen intendieren, so lassen manche vagen Formulierungen doch genug Spielraum, um sich, wenn nötig, in die Angelegenheiten der Ortskirchen einzuschalten.

Diese Beispiele, die sich vermehren ließen, zeigen, daß das Grundproblem der Kurienreform, das den heutigen ekklesiologischen Erkenntnissen entsprechende Verhältnis von Spitze und Basis noch nicht hinreichend verwirklicht und gegenwärtig wohl auch nicht verwirklichbar ist, die heutige theologische Amtsauffassung noch nicht genügend Eingang in die administrativen Prinzipien der Kurie gefunden, das Prinzip der Kollegialität sich im Verhältnis Kurie — Gesamtkirche bzw. Ortskirchen noch nicht konkret genug durchgesetzt hat. Doch kann man eine solche Reform nicht von den in sich noch unbestimmten Zielvorstellungen her allein beurteilen, sondern muß ihre Ausgangsposition beachten. Von daher bedeutet sie nicht nur einen empfindlichen Einschnitt in die römische Tradition, sondern einen Vorgang von kirchengeschichtlicher Bedeutung.

Um die Einheit der protestantischen Kirchen in Ostasien

Aus Diskussionen des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Missionsdekret ist es bekannt, wie sehr die jungen Kirchen in Ostasien um ihr Eigenleben und ihre Einwurzelung in den dortigen Kulturen ringen und daß ihnen vom „Westen" her nicht immer das gebotene Verständnis entgegengebracht wird. Die Vierte Generalversammlung der „Ostasiatischen Christlichen Konferenz" (EACC), die vom 30. Januar bis 8. Februar 1968 rd. 300 Delegierte von 91 protestantischen, anglikanischen und orthodoxen Gemeinschaften mit 38 Millionen Gläubigen aus 16 Ländern nahe Bangkok vereinigte, gab von diesem Ringen der nicht-römisch-katholischen Missionskirchen ein eindrucksvolles Bild (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 149 f.). Es war mehr als brüderliche Achtung, wenn einer der fünf römisch-katholischen Beobachter, Thomas Stransky CSP vom Einheitssekretariat des Vatikans, die katholischen Kirchen in Ostasien warnte, die ökumenische Ausrichtung des Missionsdekretes nicht dahin zu verstehen, daß sie „wie ein Elefant in dem sorgfältig gepflegten ökumenischen Garten herumtrampeln" könnten. Dieser Satz war wohl das Echo auf ein denkwürdiges Referat, mit dem der scheidende Generalsekretär, der methodistische Pfarrer Daniel T. Niles, Ceylon, von vielen Tagungen des Weltrates der Kirchen als Prediger bekannt, einen Rückblick auf das zehnjährige Bestehen der EACC gab. Dabei entwarf er eine Vision des „gemeinsamen Lebens" (life-together) dieser weitverstreuten Organisation, wie er sie mit entwickelt hat. Man erkennt daraus, daß es noch andere, vielleicht angemessenere Lösungen der christlichen Einheit gibt als den Weltrat der Kirchen oder die konfessionellen Weltbünde.

Life-together als Darstellung der Einheit

Seit langem hatte der Internationale Missionsrat, 1948 ein Partner bei der Gründung des Weltrates der Kirchen und erst auf der Dritten Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 ihm voll integriert, sog. nationale Christenräte in den verschiedenen Missionsgebieten geschaffen, Zusammenschlüsse der sowohl konfessionell wie nach Herkunft sehr unterschiedlichen Missionsgründungen in einem natio-

nalen Bereich. Für die besonderen Verhältnisse des ostasiatischen Raumes, wo die Missionen z. B. inmitten von Hochkulturen wirken, war eine überregionale Organisation vorgesehen, die von Westpakistan bis nach Neuseeland und Südkorea reicht. Ursprünglich war mit der Gründung eines Ostasiensekretariats des Weltrates der Kirchen daran gedacht, gleichsam eine kontinentale Filiale des Weltrates einzurichten. Dieser Plan scheiterte nicht nur am Autonomieverlangen der Missionskirchen, sondern auch an einem nicht-institutionellen Kirchenbewußtsein, vor allem aber daran, daß viele Missionsgründungen, etwa die der Südbaptisten oder der Missouri-Lutheraner, nicht zum Weltrat der Kirchen gehören. So wurde 1957 auf der Gründungskonferenz der EACC in Prapat auf Sumatra eine andere Form des Zusammenschlusses in die Wege geleitet, die zwar die notwendige materielle Hilfe von Genf nicht ausschloß, aber nach einer anderen ekklesiologischen Vision konzipiert wurde, nicht unähnlich der Synthese der 1947 gegründeten „Kirche von Südindien".

Heranbildung von „Front-Christen"

Der Weg zu diesem Zusammenwachsen führte zunächst über regelmäßige Konferenzen und Diskussionen. Er wird durch die Generalversammlungen von Prapat (1957), Kuala Lumpur (1959) und Bangkok (1964) markiert. Dazwischen fanden Sonderbegegnungen in Madras, Singapur, in Hongkong und in Kandy (1967) statt. Jede Tagung hat neue Resolutionen gebracht, die häufig nicht ausgeführt wurden, aber sie förderten das gemeinsame Denken. Jetzt, nach 10 Jahren, hieß es diesmal in Bangkok, müsse man endlich an die Arbeit gehen. Doch zeigten die Debatte und die magere Resolution über den Krieg in Vietnam gerade, daß die Mitgliedskirchen der EACC in weltpolitischen Hauptfragen tief gespalten bleiben.

Doch bilden politische Unterschiede des Denkens die geringere Sorge. Bedrohlicher sind erstens die neuen theologischen Strömungen aus dem „Westen", besonders aus den USA, zweitens die Übernahme kirchlicher Einrichtungen für Unterricht und Krankenpflege durch die nationalen Regierungen und drittens die aktivere Kirchenpolitik der konfessionellen Weltbünde. Was erstere betrifft, so muß man bedenken, daß die Missionare weithin aus einem theologischen Fundamentalismus stammen und jene Krise der neutestamentlichen Theologie nicht bewältigen können, die den ganzen Weltrat der Kirchen zu gefährden drohen. Niles nannte offen den Einbruch der Glaubenskrise in die Missionskirchen. Bei den einen komme sie von der Eschatologie, sie glauben an keine Zukunft in einem Jenseits, sie sehen nur die Möglichkeiten von Wissenschaft und Technologie. Bei anderen ist es die Christologie, die Zwei-Naturen-Lehre von Chalkedon, der Mensch Jesus bleibt für sie ein begnadeter Mensch. Bei wieder anderen ist es die Ekklesiologie, und es gibt auch schon Missionare, die mit der Theologie überhaupt fertig sind, für sie hat das Wort „Gott" keine Bedeutung mehr. Eine so weit verzweigte Krise müsse man mit einer „Strategie" bewältigen, die alle Kirchen, wie die Dritte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen 1961 in Neu-Delhi gefordert hatte, an ein und demselben Ort so zusammenfaßt, daß die theologischen Argumente der Kirchen untereinander überwunden werden durch die übergreifenden Fragen zwischen Kirche und Welt. Die Einheit der Kirche müsse unter Wahrung ihrer Vielfalt sichtbarer werden. „Wir sind zu neuen Unternehmungen gerufen. Aber die Suche nach Kirchenunionen auf allen Ebenen ist nur die eine Hälfte des Abenteuers." Man müsse auch Formen der Zusammengehörigkeit finden, die den Besonderheiten bei der Akzentuierung des Glaubens oder des Dienstes Rechnung tragen.

Dezentralisierte Zusammenarbeit

Ein Beispiel dafür, wie die EACC es vermeidet, eine zentralistische Institution aufzurichten und dafür ihre beschränkten Mittel zu vergeuden: In Ostasien, so erklärte Niles, gebe es keine Schweiz, keinen neutralen Ort, wo man sich niederlassen könnte wie in Genf. Daher werden die gemeinsamen Aufgaben von verschiedenen Orten aus wahrgenommen, wo bereits für das betreffende Arbeitsgebiet ein Institut besteht. M. M. Thomas, der in Bangalore ein Institut für religiöse und gesellschaftliche Studien leitet und von dort aus die Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" mit vorbereitet hat, leitet dieselbe Arbeit auch für den ostasiatischen Raum. Matthäus Ogawa tut ähnliches von Japan aus mit seinem Institut für audiovisuelle Hilfe bei Predigt und Unterricht, Alfred Simundpuntak in Indonesien bearbeitet die Förderung christlicher Literatur für die gesamte EACC, und so hat jedes Arbeitsgebiet ein bereits bestehendes Studienzentrum als Mittelpunkt, ohne daß die leitenden Personen aus ihrer kirchlichen Verwurzelung herausgelöst und dauernd an eine Zentrale geholt werden. Sie können vielmehr dem Ganzen ihr besonderes Leben mitteilen. Eine ökumenische Organisation sollte eben keine zusätzliche Arbeitslast für die einzelnen Kirchen und Christenräte schaffen. Besser seien häufige Begegnungen der Referenten an einem jeweils anderen Ort.

Weniger Probleme bereitet es, den Regierungen der einzelnen Länder bereitwillig das von der Mission aufgebaute Schulwesen und die Krankenhäuser zu überlassen. Dagegen machte Niles kein Hehl daraus, daß die Fördererorganisationen, wie z. B. die Evangelische Zentralstelle für kirchliche Entwicklung in Bonn, die Tendenz zeigen, die Unabhängigkeit der Ortskirchen einzuschränken. Die erstarkenden konfessionellen Weltbünde wiederum, zumal der Lutherische Weltbund, wirken den sich anbahnenden Kirchenunionen entgegen. Er sah darin keinen Gewinn für den ökumenischen Wachstumsprozeß und die notwendige „Indigenisation", die Einwurzelung im asiatischen Heimatvolk.

Die Arbeit der Konferenz gliederte sich in zwei Sektionen. Die erste regelte organisatorische und kirchenpolitische Fragen, die zweite behandelte das Thema „Eine geteilte Kirche in einer gebrochenen Welt". Was die erste Sektion angeht, wurde die Liste der Hilfsprojekte des Weltrates der Kirchen für Missionseinrichtungen geprüft, der Ausbau des eigenen asiatischen Dienstes für Vietnam beschlossen und das Verhalten gegenüber Regierungen erörtert, die das kirchliche Schul- und Gesundheitswesen übernehmen. Es wurde freimütig die primäre Verantwortung des Staates für Erziehung, Gesundheit und Wohlfahrt weithin anerkannt. Die Kirche würde den Verlust auch als Entlastung erfahren und in ihrer missionarischen Kraft eher gestärkt werden. Eine Hauptsorge war die Entsendung von asiatischen Missionaren. Sie müßten aus theologischen wie anderen Gründen grund-

sätzlich von einer ganzen christlichen Ortsgemeinde in ein anderes Land zu einem anderen Volk gesendet werden, nicht aber von einer Denomination aus. Es müsse mehr als bisher auf Internationalisierung des Missionspersonals in jedem Lande gedrungen werden. Die Kirchen Asiens seien zwar immer noch auf den Dienst westlicher Missionare angewiesen, aber die Kirchen des Westens verlangten bereits in steigendem Maße den Dienst asiatischer Missionare. Unter den „Empfehlungen" findet man die Absage an die beabsichtigte Entsendung eines Beauftragten der Evangelischen Zentralstelle in Bonn zur EACC, statt dessen will man den Forderungen der Zentralstelle auf bessere Kontrolle der Entwicklungshilfe durch Einstellung einer qualifizierten Person aus dem eigenen Stab entsprechen.

Christliche Präsenz bis zur Revolution

Größere Bedeutung hat der Report der zweiten Sektion. Er beruht auf dem eigentümlich stolzen Bewußtsein, daß eine dynamische christliche Präsenz bei der Modernisierung und Säkularisierung der traditionsgebundenen asiatischen Gesellschaften nötig ist. Die Christen sollten möglichst die Initiative ergreifen und in diesem Prozeß die entmenschlichenden Faktoren ausschalten, für eine friedliche Veränderung sorgen und „eine personale Struktur schaffen". Die prophetische Natur des biblischen Glaubens, so heißt es, ist eine einzigartige Ausrüstung der christlichen Kirchen, die sie zur Avantgarde der asiatischen Völker im Kampf um eine bessere Existenz macht. Dem asiatischen Traditionalismus wurde der Kampf angesagt. Gefordert wurde eine Revolution im Denken und Handeln. Besonders für die ländlichen Massen sei sie eine gebieterische Notwendigkeit. Die Bedeutung der revolutionären Bewegungen müsse eingesehen und der Gebrauch der Macht theologisch neu durchdacht werden.

Der Bericht fordert u. a. für diese soziale Umwandlung die volle Garantie der fundamentalen Menschenrechte, einschließlich eines Minderheitenrechts, die Beseitigung veralteten Rechts und die Verhinderung willkürlichen Rechtsbruches. Nach langer Aussprache wurde eine „Empfehlung" an die Kirchen angenommen, „die Anwendung zivilen Ungehorsams in Fällen gutzuheißen, wo das Recht und die Verteilung der Gewalt offensichtlich ungerecht sind". Die Sorge der Kirche sollte auf dem Gebiet wirtschaftlicher Entwicklung von Verständnis für die Grundanliegen der Modernisierung und ihre spezifischen Mittel getragen sein. Sie sollten die Massen für eine dynamische Wirtschaft und den technologischen Fortschritt mobilisieren und sich dazu auch der Massenmedien bedienen, deren Ausbau gefördert werden soll. Das alles klingt nach einem fast gewaltsamen aggiornamento im Hinblick auf die zukünftige politische Entwicklung, wenn etwa der militärische Druck der USA nachlassen sollte, der bisher weitgehend die notwendige Revolutionierung der traditionellen Gesellschaft unterbunden hat.

Die angeschlossenen Kirchen werden ermahnt, ihre Handlungsfähigkeit in der Welt durch verstärktes Bemühen um lokale Kirchenunionen zu erhöhen. Auch sollte der Dialog mit den römischen Katholiken fortgeführt werden, wo immer Zusammenarbeit und gemeinsame Interessen es erfordern. Das neue Klima für derartige Beziehungen wurde ausdrücklich begrüßt. Der Bericht gibt dazu folgende „Empfehlungen" (nach NC News Service, 2. 2. 68):

Den einzelnen Kirchen sollten die Protokolle der bezeichnenden Aussprachen und Programme einer Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche in Asien zur Verfügung gestellt werden, und zwar auf allen Ebenen. Ermutigt durch die bereits stattfindende Zusammenarbeit in der Übersetzung und Verteilung der Bibel sowie der vereinigten Sekretariate für Internationalen Frieden und Gerechtigkeit, sucht die EACC weitere gemeinsame Aktionen mit den Katholiken etwa bei der Entwicklung der Kommunen, nationalen Gebäuden usw. Auch sollten die Mitglieder der EACC mit Katholiken größere Themen wie Schrift und Tradition, das Wesen der Kirche, Taufe, Ehe und Proselytismus besprechen. Der Arbeitsstab der EACC und die ökumenischen Kommissionen der katholischen Kirchen in Asien sollten in Zusammenarbeit mit dem Einheitssekretariat des Vatikans Mittel und Wege für Verbindungen und Zusammenarbeit miteinander entwerfen, damit die gemeinsamen Aufgaben wirksamer geleistet werden können.

Selbstverständlich ist der Dialog mit den anderen Religionen, für den man in Kandy Richtlinien aufgestellt hatte, darüber nicht vergessen worden. Eine eigene Gruppe soll sich der „christlich-islamischen Begegnung" widmen, angesichts der Verbreitung des politischen Einflusses der Mohammedaner in Südostasien eine vordringliche Frage, wenn Rückschläge wie in Afrika vermieden werden sollen.

Mehr christliche Präsenz

Unmittelbar praktische Bedeutung haben diese Richtlinien für die Aufstellung eines eigenen Projektes für christliche Hochschulen und Universitäten. Man baut dabei auf die bereits in Indien geleistete Arbeit von Protestanten, Orthodoxen und Katholiken in einer von FERES/ISS im Auftrag des Weltrates der Kirche und der katholischen Kirche durchgeführten Untersuchung, welchen Beitrag die christlichen Hochschulen und Universitäten in Indien beim Aufbau der Nation leisten. Es ist daraus bereits eine eigene Vereinigung, das National Board of Christian Colleges, entstanden. Die EACC hat jetzt dieses indische Beispiel übernommen und zwei hauptamtliche Experten, einen Asiaten und einen Vertreter aus dem Westen, beauftragt, das Projekt weiter auszuarbeiten und anderen Ländern zur Verfügung zu stellen.

Einer Intensivierung der christlichen Präsenz dient auch ein umfassendes Programm für „christliche Erziehung und Laienschulung". Damit ist nicht gemeint Kindererziehung und Schule, sondern Erwachsenenbildung, nun aber nicht in unserem Sprachgebrauch als Bildungsarbeit in Laiendogmatik oder Bibelkunde, sondern das Erlernen christlicher Erfahrungen im Umgang mit einer nichtchristlichen Welt, Übung im Zeugnisgeben und christlicher Haltung, die in sich ein Glaubenszeugnis darstellt. Um dies methodisch zu erreichen, sollen Laienschulungs-Zentren gebildet werden, teils Akademien mit festem Standort, teils mobile Schulungsteams, die von Gemeinde zu Gemeinde reisen, und drittens der Einsatz bestehender theologischer Colleges, die der Ausbildung von Missionaren und Katecheten dienen, für diese spezifische Schulen von Laien in der Welt zu einem christlichen Leben. Dazu sollen Ausbildungskräfte für diese Laienschulung an festen Orten geschult werden. Zu diesem Schulungsprogramm gehört u. a. die Anleitung zu einem christlichen Familienleben

einschließlich der 1964 beschlossenen verantwortlichen Elternschaft. Ein Sondergebiet ist die Ausarbeitung eines praktischen Handbuches für christliche Sozialethik im asiatischen Milieu mit Anleitung zur Bildung landwirtschaftlicher Kooperativen, Kleinindustrie in Dorfnähe und Sparkassengründungen. An der Spitze der Projekte zur Steigerung der christlichen Präsenz steht der Ausbau der Massenkommunikationsmittel, wo immer es möglich ist, und die Belieferung bestehender Sendeanlagen mit christlichem Film- und Hörmaterial.
Angesichts dieses Projektes hat die Konferenz mit Bedauern festgestellt, daß unter den fünf katholischen Beobachtern kein Asiate war. Dies kann teilweise darauf zurückzuführen sein, daß bei den Katholiken Südostasiens, besonders bei der Hierarchie, noch wenig ökumenisches Interesse entwickelt ist. Möglicherweise sieht man auf katholischer Seite auch mit Bedenken die Zunahme revolutionärer Phraseologie unter den protestantischen Missionskirchen. Von da aus könnte die Weiterentwicklung der ökumenischen Zusammenarbeit nachhaltig betroffen werden.

Auswirkungen des Vietnamkrieges

Zunächst wird der neue Generalsekretär, U Kyan Than, ein Laie aus Burma, bisher stellvertretender Sekretär, also voll eingearbeitet, das Erbe von Pfarrer Niles übernehmen. Die gesamtpolitische Lage im asiatischen Raum wird ihm größte Vorsicht auferlegen. Denn die Entscheidung über die Mission wird leider vom Krieg um Vietnam mitbestimmt. Es könnte sich bewahrheiten, was Generalsekretär Eugene C. Blake bei seiner Amtsübernahme 1966 unumwunden erklärt hatte: Wenn die USA mit ihren Bomben in Vietnam siegen, ist die Mission in Asien gescheitert. So weit konnte die Vietnam-Resolution der Konferenz von Bangkok nicht gehen, da sie gespalten ist in die Meinung, alle Schuld komme vom chinesischen Imperialismus, und eine andere, die den Abzug aller auswärtigen Mächte aus Südostasien fordert. Der radikale Kern der Resolution ist die Forderung, daß in erster Linie der Frieden zwischen der Regierung in Saigon und der südvietnamischen Freiheitsfront auszuhandeln sei. Nicht gerade ein Zeichen für politischen Realismus! Der Maßstab für diese Anregung ist die Bejahung des revolutionären Nationalismus als der einzigen Kraft, die die Völker Asiens aus ihren traditionalistischen Gesellschaftsordnungen befreien kann.
Es wäre aber verfehlt, anzunehmen, die EACC sei mit dieser politischen Grundsatzhaltung einer akuten Notwendigkeit erlegen. Der erwähnte M. M. Thomas hat soeben in deutscher Übersetzung vier Vorträge veröffentlicht, die er 1965 in Edinburgh über das Thema gehalten hat: „Die christliche Antwort auf die asiatische Revolution" (so die wörtliche Übersetzung). Der deutsche Buchtitel lautet: „Asien und seine Christen in der Revolution" (Theologische Existenz Nr. 145, Chr. Kaiser, München 1968, 105 S.). Angesichts der beklagenswerten Unkenntnis über diese Revolution, die summarisch als „kommunistisch" abgetan wird, sind die Analysen eines Soziologen, der als Asiate in Asien die Geschichte dieser Revolution gegen die Weißen auf ihre Hintergründe verfolgt, von großem Wert nicht nur für Missionare. Er erklärt die aus der Begegnung mit der westlichen Zivilisation und dem Evangelium entstandenen Studien des asiatischen Nationalismus, der nicht mit dem europäischen verwechselt werden dürfe; und er macht darauf aufmerksam, daß schon die Zweite Ostasiatische Christliche Konferenz 1959 in Kuala Lumpur eine Theologie der asiatischen Revolution entfaltet habe (S. 24f.). Er persönlich glaubt, daß sie eine Vorbereitung auf das Evangelium sei, und begründet das aus dem Aufbrechen der traditionalistischen Bindungen durch die Säkularisation und die Entdeckung der persönlichen Dimension individueller und kollektiver Existenz.

Dokumentation

Das Polenmemorandum des Bensberger Kreises

Am 3. März wurde in Bonn von der Polenkommission des Bensberger Kreises „Ein Memorandum deutscher Katholiken zu den polnisch-deutschen Fragen" veröffentlicht. Von seiten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken ebenso wie von seiten der Deutschen Bischofskonferenz hatte man sich bis zuletzt um einen Kompromiß bemüht, dem auch die katholischen Vertriebenenorganisationen hätten ihre Zustimmung geben können. Nachdem zweimalige Kontakte zwischen Mitgliedern des Bensberger Kreises und Vertretern der Vertriebenen ergebnislos geblieben waren, lud am Aschermittwoch, den 28. Februar, der neugewählte Präsident des Zentralkomitees, Dr. A. Beckel, Vertreter der Vertriebenen und des Bensberger Kreises zu einem gemeinsamen Gespräch ein, an dem auch der Leiter des Katholischen Büros in Bonn, Weihbischof Tenhumberg, teilnahm. Auch dieses Gespräch verlief ohne Ergebnis. Wir veröffentlichen den Wortlaut des Memorandums mit freundlicher Genehmigung des Matthias-Grünewald-Verlages, in dem dieses Mitte März als Broschüre erschienen ist.

Vorwort

Die Unterzeichner dieses Memorandums zu polnisch-deutschen Fragen sprechen weder für alle Deutschen noch für alle Katholiken, sie sind Bürger der Bundesrepublik Deutschland, und sie sind Katholiken, sie sprechen für sich selbst und für alle, die ihren Überlegungen und Vorschlägen beizustimmen bereit sind. Ihr Motiv ist die Sorge um den Frieden. Der aber setzt sowohl die Versöhnung der beiden Völker wie eine von beiden bejahte gerechte und solidarische Ordnung ihrer Beziehungen voraus.
Am 1. Oktober 1965 wurde mit Zustimmung des „Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland" die Denkschrift „Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn" veröffentlicht; sie war von der „Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung" ausgearbeitet worden. Dazu nahm die Synode der Evangelischen Kirche in Berlin-Spandau im März 1966 Stellung, indem sie der Denkschrift in ihren entscheidenden Inhalten zustimmte. Die Reaktion der deutschen Katholiken auf diese Stellungnahme in der Schwesterkirche war vielfältig. Der polnische Episkopat veröffentlichte während der letzten Session des Kon-

zils in Rom am 18. November 1965 seinen Brief an die deutschen Bischöfe. Die deutschen Bischöfe antworteten am 5. Dezember 1965. Durch diesen Briefwechsel hat die evangelische Denkschrift für das Gespräch der Katholiken erhebliches Gewicht erhalten. Das vorliegende Memorandum möchte sich nicht im einzelnen mit der politischen und theologischen Argumentation der Denkschrift befassen. Wohl aber wollen seine Verfasser und Unterzeichner sich dem Dank anschließen, den die polnischen Bischöfe der Initiative evangelischer Christen ausgesprochen und den die deutschen Bischöfe an sie weitergegeben haben. Sie erklären sich mit der Absicht der Denkschrift solidarisch, die als Veröffentlichung der „Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung" einen anderen Charakter trägt.

Der Deutsche Katholikentag 1966 in Bamberg wollte sich die Impulse des II. Vatikanischen Konzils zu eigen machen und seine Beschlüsse auf die deutschen Verhältnisse und Aufgaben hin durchdenken. In diesem Zusammenhang steht eine Erklärung, die vom Arbeitskreis Politik einhellig gebilligt und auf der Schlußkundgebung beifällig aufgenommen wurde. An ihrer Formulierung waren Sprecher katholischer Vertriebenenorganisationen beteiligt. Die folgenden Sätze daraus seien hier ins Gedächtnis gerufen: „Das Konzil hat jeden Katholiken und die Kirche eines jeden Volkes gerufen, an einer Friedensordnung in Wahrheit, Gerechtigkeit und Freiheit mitzuarbeiten. So suchen die deutschen Katholiken aus ganzem Herzen um des universalen Gemeinwohls aller Völker willen eine neue und enge Partnerschaft zu allen ihren Nachbarvölkern, auch zum polnischen Volk. Die deutschen Katholiken, die an den vor dem Gemeinwohl aller Völker und einer neuen Friedensordnung vertretbaren Rechten des eigenen Volkes festhalten, versichern feierlich, sich mit allen Kräften dafür einzusetzen, daß das deutsche Volk die nationalen Existenzrechte des polnischen Volkes respektiert. Wir sind uns schmerzlich bewußt, daß auch deutsche Politiker in der Vergangenheit diese Rechte des polnischen Volkes als Handelsobjekt für fremde oder eigene Interesse angeboten und benützt haben. Sollten jedoch solche Gedanken in unserem Volke wieder auftauchen, werden wir ihnen bereits in ihren Anfängen energisch wehren."

Schon vorher trafen sich am 7. und 8. Mai 1966 in Bensberg bei Köln Freunde der kirchlichen Friedensbewegung Pax Christi, die sich dort zum „Bensberger Kreis" zusammenschlossen, um für den Bereich unserer deutschen politischen Verantwortung Konsequenzen aus den Appellen des Konzils zu ziehen. Es wurde unter anderen eine Kommission gebildet mit dem Auftrag, ein Memorandum zu den polnisch-deutschen Fragen zu erarbeiten. Naturgemäß trug die Arbeit dieser Kommission einen vertraulichen Charakter. Jedoch wurden der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz und das Generalsekretariat des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken von dieser Absicht unterrichtet. Das ändert natürlich nichts daran, daß das Memorandum in eigener Verantwortung der Unterzeichner erscheint. Während der Vorarbeiten zu dem hier vorgelegten Text fand neben anderen Kontaktgesprächen am 14. April 1967 in Limburg ein Treffen mit Vertretern der katholischen Vertriebenen-Verbände statt. In weiteren Begegnungen zwischen zwei Delegationen am 4. und 28. Februar 1968 wurde der Entwurf dieses Memorandums besprochen. Allerdings wurde in wesentlichen Fragen keine Übereinstimmung erzielt.

Wir hoffen, daß dieses Memorandum einer fairen Diskussion dient.

I. Versöhnung

Die deutschen Katholiken sind mit der Mehrheit des polnischen Volkes durch die Zugehörigkeit zu derselben Kirche verbunden. Daraus erwächst ihnen eine besondere Aufgabe, zur Versöhnung des polnischen und deutschen Volkes beizutragen. Es bedrückt uns, daß wir uns nicht schon viel früher in aller Öffentlichkeit um den Frieden mit Polen bemüht haben und daß damit auch die wertvollen Anstöße Einzelner ihrer Wirkung weitgehend beraubt wurden. Dieses Versäumnis bedrückt uns um so mehr, als der deutsche Katholizismus angesichts des furchtbaren Unrechts, das unter der nationalsozialistischen Herrschaft an den Polen begangen wurde, nicht den Mut und die Kraft aufgebracht hat, in einer Weise zu protestieren, die über jede Diplomatie und politische Berechnung hinaus dem Schicksal der Opfer gerecht geworden wäre.

Als Christen haben wir neu zu verstehen, daß das Heil, auf das sich der christliche Glaube in Hoffnung richtet, nicht ausschließlich privat gemeint ist. Die Proklamation dieses Heiles brachte Jesus in tödlichen Konflikt mit den öffentlichen Mächten seiner Zeit. Dieser Konflikt begleitet die Christen durch die Geschichte. Die christliche Heilsbotschaft bezieht sich in ihren zentralen Verheißungen — Versöhnung, Gerechtigkeit, Friede — auch auf die weltverändernden Kräfte der jeweiligen Gesellschaft. Im Dienste dieser Botschaft ist den Christen aufgetragen, in kritischer und befreiender Weise öffentliche Verantwortung zu übernehmen. Die Verheißungen des Evangeliums sind nicht nur als ein ferner Horizont religiöser Erwartungen zu verstehen, es liegt ihnen vielmehr der Imperativ zugrunde, sie unter den Bedingungen geschichtlicher Gegenwart wirksam zu machen. Diese politische Verantwortung der Christen ist keine Frage der Opportunität, sondern Kernstück ihrer Heilsverantwortung. Sie ist ein Kriterium ihrer Wahrhaftigkeit.

Die Versöhnung mit Polen stellt einen solchen Prüfstein dar. Wir wissen, daß die Dinge im argen liegen; wir wissen auch, daß weite Kreise auf beiden Seiten eine Besserung wünschen. Die Christen sollten aufgrund der Universalität und Unbedingtheit ihres Willens zur Versöhnung in der Lage sein, frei von friedensfeindlichen Ideologien die Initiative zu ergreifen. Sie dürfen nicht durch die Tabus des status quo gebunden sein. Sie sollten die ersten Schritte wagen.

Die Enzykliken und Friedensinitiativen Johannes' XXIII. und Pauls VI., insbesondere aber die „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute" des II. Vatikanischen Konzils sind ein Gewissensappell an die Katholiken, als Schrittmacher der Versöhnung wirksam zu werden. In jedem Lande muß dieser Aufruf in eine ernsthafte Anstrengung um den konkreten Frieden im Bereich der eigenen Spannungen umgesetzt werden. Das macht es notwendig, nüchtern den Ursachen des Unfriedens nachzugehen und die konkreten geschichtlichen Möglichkeiten für den Frieden zu erkennen und zu nutzen.

II. Belastungen des polnisch-deutschen Verhältnisses

Die Ereignisse der jüngsten Geschichte, die das polnisch-deutsche Verhältnis schwer belasten, brauchen nicht im einzelnen dargestellt zu werden; jeder wache Zeitgenosse ist sich ihrer bewußt. Doch werden sich beide Völker darüber klar sein müssen, daß die Täter schneller vergessen als die Opfer. Den Opfern sind die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit gegenwärtig; nicht unmittelbar Betroffene haben eine andere Zeitrechnung. Somit ist es angebracht, die Ereignisse wenigstens kurz zu nennen.

Am 1. September 1939 eröffnete Deutschland unter Adolf Hitler den Angriffskrieg gegen Polen. Sein Plan sah vor, die Armee des Landes niederzuwerfen, seine Intelligenz auszurotten, die übrigen Polen zu beherrschen, zu degradieren und zu deklassieren, die katholische Kirche zu unterdrücken, den polnischen Staat zu liquidieren. Dieses Programm ist in erschreckendem Ausmaß verwirklicht worden. Auschwitz — der Name steht symbolisch für den schrecklichsten Aspekt jenes Programms — lag und liegt in Polen. Auch die Leiden die das polnische Volk während des deutsch-russischen Krieges zuerst als Etappe und Hinterland, dann in den letzten Stadien als Durchmarsch- und Kriegsgebiet erlitt, sind durch die deutsche Aggression bedingt, ebenso der Gebietsgewinn der UdSSR zu Lasten Polens, den Hitler 1939 konzediert hatte und für den die Sowjetunion am 11. Februar 1945 in Jalta und am 2. August 1945 in Potsdam die Zustimmung ihrer Alliierten einholte.

Diesen Belastungen, die dem polnischen Volk gegenwärtig sind, steht der Verlust der deutschen Ostgebiete gegenüber. Zwar

sind für ihn unmittelbar und formell die Siegermächte verantwortlich; aber abgesehen von dem durch die Russen in Besitz genommenen nördlichen Teil von Ostpreußen waren Polen die Ausführenden und die Nutznießer dieser Beschlüsse. Der tatsächliche Verlust der Oder-Neiße-Gebiete traf die Deutschen als Nation. Er entzog ihnen einen beträchtlichen Teil ihres Staatsgebietes und ihres kulturellen und wirtschaftlichen Lebensbereiches. Von diesem nationalen Verlust sind die einstigen Bewohner besonders betroffen. Sie, die an der deutschen Aggression und an den Verbrechen des Nationalsozialismus nicht mehr und nicht weniger beteiligt waren als die übrigen Deutschen, sahen sich teils zu überstürzter Flucht genötigt, teils wurden sie in kürzester Frist vertrieben. Nur ein kleiner Rest blieb zurück und wurde geduldet. Die übrigen verloren ihre Heimat, ihren Besitz und ihren Beruf. Sie mußten in den Aufnahmegebieten schwierige Jahre durchstehen, bis sie eine Wohnung und im beruflichen Gefüge der Gesellschaft einen Platz gefunden hatten. Zwar wurden sie durch den Lastenausgleich wenigstens teilweise materiell entschädigt und im Verlauf des wirtschaftlichen Aufstiegs durch persönliche Energie in die Wirtschaft, in die Bevölkerung und in den Staat der Bundesrepublik Deutschland integriert, doch zeigt die Statistik, daß ihre Verluste bislang nicht voll aufgeholt sind: für viele von ihnen sind sie niemals mehr einzuholen. Wir Deutschen haben den Verlust Ostdeutschlands als Amputation empfunden. Die Vertriebenen haben ihre Heimat verloren; sie besonders kennen die Landschaften des deutschen Ostens, lieben sie und ihre Kultur, sie repräsentieren diese in ihrer Existenz und in ihren Erinnerungen noch heute. Sie empfanden sich als entwurzelt, und viele von ihnen haben diese Empfindung nicht verloren; sie haben Sorge um die geschichtliche Kontinuität ihrer Existenz, und sie denken dabei nicht nur an ihre Väter, sondern auch an ihre Enkel.

Die schwersten Leiden wurden den Polen in den Jahren 1939 bis 1945 zugefügt, in einer Zeit, deren letzte Phase 23 Jahre zurückliegt. Das Unrecht, das die Vertriebenen erlitten haben, begann vor 23 Jahren. Beide Belastungen sind noch nicht Vergangenheit geworden, also bislang nicht aus dem Kontakt unmittelbarer menschlicher Erfahrung gelöst, sondern Gegenwart.

Weder der Versöhnung der Völker noch der Zukunft ihrer Staaten ist gedient, wenn sie Schuldkonten gegeneinander aufrechnen. Dem Frieden dient vielmehr, wenn jede Seite sich bemüht, nicht zu leicht zu wägen, was sie gern vergäße. So werden wir Deutsche uns zu sagen haben, daß die im Namen Deutschlands gegen Polen unternommenen Verbrechen wegen ihrer totalen Ziele, wegen ihres grausam kalt geplanten, staatlich verfügten und organisierten Terrors, wegen der Degradierung und Deklassierung der Polen und wegen ihrer verheerenden Folgen, zu denen die Vertreibung der Deutschen selbst gehörte, von solcher Art sind, daß jeder Versuch von Gegenrechnungen verstummen muß.

Auch für die weiter zurückliegende Geschichte der polnisch-deutschen Beziehungen ist das Aufrechnungsverfahren unfruchtbar. Hingegen wird es das gegenseitige Verständnis fördern, wenn diese Geschichte nach Kräften geklärt wird. Dabei wird deutlich werden, daß sie keineswegs mit einer Chronologie der Zusammenstöße identisch, sondern ebenso eine Geschichte fruchtbarer Nachbarschaft und kultureller Gemeinsamkeit ist.

Aber es wäre unrealistisch, wollten wir die Hypotheken übersehen, die das polnisch-deutsche Verhältnis von der Geschichte her belasten. Wenn wir uns dennoch an dieser Stelle nicht eingehend mit ihnen befassen, so in der Erkenntnis, daß man aus der Geschichte der Jahrhunderte zwar Einsichten gewinnen kann, welche die Verwicklungen der Gegenwart besser verstehen lassen, nicht aber politisch oder rechtlich zwingende Argumente abzuleiten vermag. Wenn die beiden Völker geistig und politisch aufeinander zugehen wollen, so wird es zu den Aufgaben ihrer Historiker gehören, sich in getrennter und gemeinsamer Forschung um übereinstimmende Vorstellungen vom Gang der Geschichte zu bemühen. Aber weder ist ein gemeinsames Geschichtsbild eine unumgängliche Voraussetzung der ersten Schritte der Annäherung, noch kann sein Fehlen denen, die diese Schritte nicht gehen möchten, überzeugende Rechtfertigungen für ihr Zögern liefern.

Eine schwerwiegende historische Hypothek kann und muß jedoch beschleunigt abgetragen werden: Im deutschen Bewußtsein ist Polen selten als vollgültiger Staat akzeptiert und sind die Polen oft genug nicht als Volk ernst genommen worden. Ihr Gebiet hat man nicht selten als „Siedlungsraum" der Deutschen betrachtet und beansprucht. Auch sind weiterhin Reste jenes verhängnisvollen Vorurteils eines „west-östlichen Kulturgefälles" vorhanden. Ehe wir nicht die traditionelle deutsche Überheblichkeit gegenüber den Polen überwunden haben, können wir nicht erwarten, daß die Polen ihrerseits ihre Vorurteile revidieren. Wenn uns von polnischer Seite ein Geschichtsbild entgegengehalten wird, das uns undifferenzierter zu sein scheint, als heutige Kategorien und Methoden der Geschichtswissenschaft es nahelegen, das vor allem aus der Rückprojektion nationalpolitischer Kategorien in eine Zeit entsteht, in der nationale Motive noch nicht oder nur in Ansätzen wirksam waren, so wird ein solches Geschichtsbild aus den angedeuteten Erfahrungen verständlich. Darum kann es nicht unmittelbar, sondern nur im Zusammenhang mit diesen Erfahrungen und dem aus ihnen erwachsenen, durch den nationalsozialistischen Überfall zu wachsamer Schärfe neubelebten Mißtrauen angegangen werden. Dem jungen Trauma der Heimatvertriebenen, das zu verstehen wir jeden zum Gespräch bereiten Polen bitten müssen, entspricht jenes sehr viel ältere Mißtrauen im Bewußtsein der Polen. Beides kann nur durch Änderung des gegenseitigen Verhaltens und durch neue gemeinsame Erfahrungen überwunden werden.

Das Bild, das man sich in weiten Kreisen der polnischen Öffentlichkeit von der Nachkriegspolitik der Bundesrepublik macht, erweist sich als weitere Belastung. Polen, über das zweimal der Krieg hinweggegangen ist, das viel größere materielle Einbußen zu überwinden hatte und auch in den neuen Westgebieten eine zu 70% zerstörte oder demontierte Industrie vorfand, lebt sozusagen noch näher am Krieg. Der Aggressor und Verlierer dagegen, der das Unheil angezettelt hat, das nicht nur über Polen, sondern über ganz Europa gekommen ist, erlebt mit westlicher Hilfe einen schnellen Wiederaufbau. Seit 1955 baut er in Kürze eine neue Armee auf; die Regierung der Bundesrepublik Deutschland bemüht sich um Mitbestimmung in der Atomwaffenstrategie, was — weiter in der Sicht der Polen — nur als eine Etappe auf dem Weg zum Besitz von Atomwaffen oder zur Verfügung über sie betrachtet werden konnte. Diese Bundesrepublik ist zu allem der einzige Staat, der die Integrität des von Polen bewohnten Gebietes in Frage stellt. Man nimmt die wiederholten Gewaltverzichtserklärungen zur Kenntnis. Aber das Gefühl, bedroht zu sein und irgendwann mit einem neuen Gewaltakt der Deutschen rechnen zu müssen, bestimmt die Vorstellungen, die man sich vielfach noch immer von der Politik der Bundesrepublik Deutschland macht. Der Abbau von so fest in der Geschichte verankerten Barrieren ist ein schwieriges und langwieriges Vorhaben. Es stellt an alle Beteiligten hohe moralische Anforderungen und nötigt ihnen Anstrengungen ab.

III. Das Problem der Oder-Neiße-Gebiete

Politisch gesehen, ist das drängendste Problem, welches dem äußeren und inneren Frieden zwischen Deutschen und Polen sowie einer wechselseitigen Kooperation zwischen ihnen entgegensteht, das der früher deutschen Gebiete jenseits von Oder und Neiße. Viele Bürger der Bundesrepublik meinen, mit den wiederholten Erklärungen sowohl der Bundesregierung als auch der Vertriebenenverbände über den Gewaltverzicht sei das von unserer Seite zunächst Mögliche getan. Diese Erklärungen waren und sind — das können wir bestätigen — ernst gemeint.

Aber wir müssen uns der polnischen Gegenfrage stellen, warum denn die Bundesrepublik, wenn die Gewaltverzichtserklärungen ernst zu nehmen seien, ihnen nicht die Anerkennung der gegen-

wärtig bestehenden territorialen Verhältnisse zwischen Deutschland und Polen folgen lasse; es sei doch bekannt, daß der polnische Staat und die polnische Nation diese Gebiete, die eine notwendige Lebensgrundlage für sie geworden seien, auf friedlichem Wege nicht zurückgeben würden und auch nicht zurückgeben könnten.

Diese Gegenfrage ist nicht leicht zu nehmen. Wie die politische Wirklichkeit zeigt, werden — zumal im Atomzeitalter — Gewaltverzichte fast zur Selbstverständlichkeit. Hat man nicht ohnehin Vertrauen zu dem Partner, der sie abgibt, so erwartet man zusätzliche Sicherheiten oder Garantien, bevor man sich auf solche Erklärungen verläßt. Daß nach allem, was im Zweiten Weltkrieg geschehen ist, die Polen dieses Vertrauen zu uns nicht haben und also greifbare Sicherheiten dafür verlangen, daß sich bei uns ein anderes Verhältnis zu ihnen selbst, ihrem Staat und ihrer Kultur durchgesetzt hat, als sie es in der Vergangenheit erfahren haben, müssen wir verstehen und akzeptieren. Für die Polen kommt noch hinzu, daß kein anderer Staat als die Bundesrepublik den gegenwärtigen territorialen Status Polens in Frage stellt, auch nicht unsere Verbündeten. Muß daher nicht die Aufrechterhaltung von Forderungen nach den Grenzen von 1937 durch die Bundesrepublik bei gleichzeitiger Gewaltverzichtserklärung den Polen entweder als politisch illusionär oder als eine Unaufrichtigkeit erscheinen, die sie zur Skepsis berechtigt?

In dieser Situation haben wir uns zu prüfen, was wir tun können, um dem Frieden und der Versöhnung zwischen Polen und Deutschen zu dienen.

Der Widerstand gegen eine einseitige Anerkennung der 1945 ohne die Mitwirkung des besiegten Deutschland geschaffenen territorialen Verhältnisse wurzelt bei vielen Deutschen, insbesondere auch bei vielen Vertriebenen, nicht in politischer Engstirnigkeit oder einem aggressiven Nationalismus. Vielmehr gehen sie von einer Auffassung aus, die sich etwa folgendermaßen charakterisieren läßt: Ein dauerhafter Friede könne nur auf der Grundlage des Rechts, nicht aber unter Mißachtung des Rechts zustande kommen. Eine solche Mißachtung des Rechts sei in der Vertreibung von Millionen Deutschen aus ihrer angestammten Heimat zu sehen und in der einseitig von den Alliierten verfügten Lostrennung eines erheblichen Teils des deutschen Staatsgebietes, die vor jeder Regelung in einem Friedensvertrag „vollendete Tatsachen" geschaffen habe. Dieses Geschehen im Hinblick auf die bestehende Machtlage durch eine vorbehaltlose Anerkennung zu legitimieren, sei kein Beitrag zum Frieden und zur Versöhnung; denn der Zirkel des Unrechts werde dadurch nicht durchbrochen. Eher sei daraus das Entstehen eines neuen deutschen Nationalismus und damit ein neuer Herd des Unfriedens zu befürchten.

Auch in dieser Auffassung ist der Wille zum Frieden lebendig, und ihr Ausgangspunkt, daß ein dauerhafter Friede unter Mißachtung der Gerechtigkeit nicht entstehen könne, verdient allgemeine Zustimmung. Die Frage ist allerdings, ob Gerechtigkeit und Recht, die zum Frieden führen, so gesehen werden können, wie es in dieser Auffassung geschieht, oder ob hier nicht vielleicht ein Rückzug auf einseitige und übersteigerte Rechtspositionen vorliegt, der die reale Bezogenheit von Recht und Frieden außer acht läßt.

Niemand von uns kann die Augen davor verschließen, daß ein Volk, dessen politische Führung einen Krieg vom Zaun gebrochen und verloren hat, nicht nur tatsächlich, sondern auch unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit dafür zu haften hat. Dieser Haftungspflicht, die die deutsche Nation als ganze trifft, können wir uns nicht entziehen, wenn wir den Frieden ernsthaft wollen. In ihr liegt beschlossen, daß wir über Schadenersatz und individuelle Wiedergutmachung hinaus auch politische Nachteile hinzunehmen haben. Dabei können auch Gebietsverluste nicht prinzipiell ausgeschlossen werden. Der Umfang solcher Nachteile darf freilich nicht einseitig diktiert werden — als ob der Besiegte völlig rechtlos wäre —, er bedarf der Festlegung in politischen Verhandlungen und Abmachungen, die den Frieden wieder als rechtlichen Frieden begründen.

Den Frieden zu gewinnen wird dadurch nicht unbedingt erleichtert, denn zwischen den Staaten und Völkern fehlen übergeordnete Instanzen, welche ein allgemein anerkanntes Völkerrecht zur Beendigung von Kriegen schaffen, anwenden und durchsetzen können. Infolgedessen sind nach einem Kriege die Beteiligten letztlich auf sich selbst verwiesen. Sie müssen den Frieden auf einer Rechtsbasis herstellen, die sie selbst akzeptieren. Mit ihren Forderungen, Rechtsbehauptungen und Verwahrungen unterliegen sie dem Zwang zur Einigung unter sich, das heißt dem Zwang zum politischen Kompromiß. Bleibt die Einigung aus, so fixieren sich die eingetretenen Machtverhältnisse.

Die Völkerrechtsordnung ist, verglichen mit innerstaatlichen Rechtsordnungen, durchaus fragmentarisch und vor allem ungesichert. Ihr Bestand hängt nahezu ganz von dem Rechts- und Friedenswillen der beteiligten Staaten ab. Wer bewußt und mutwillig aus ihr ausbricht, wie es Deutschland unter Hitler getan hat, verletzt nicht nur einzelne Rechte, sondern stellt die Völkerrechtsordnung überhaupt in Frage und setzt damit bislang anerkannte und ihn selbst schützende Rechte aufs Spiel. Nach einem solchen Friedensbruch müssen die Friedensordnung und die wechselseitige Achtung des Rechts erst neu hergestellt werden; sie können nicht einfach vorausgesetzt, postuliert oder gar zur Rechtfertigung der eigenen Forderungen verwendet werden. Der Friede muß dann unter den Bedingungen erst wieder gewonnen werden, unter denen er erreichbar ist.

Das ist die Wirklichkeit, wie sie nicht aus einer besonderen Machtlage, sondern aus dem Charakter der Völkerrechtsordnung, die labil und ungesichert ist, folgt. Die Entwicklung der internationalen Beziehungen geht dahin, diese Labilität zu überwinden; aber die Schritte in dieser Richtung sind langsam, und Forderungen, Deklamationen und Entschließungen einzelner Staaten können noch nicht für anerkanntes Recht genommen werden. Wir müssen, wenn wir nüchtern und rechtlich denken, diese Lage als Ausgangspunkt für eine Friedensregelung akzeptieren; es sind die Folgen der Hitlerschen Wahnsinnspolitik, für die wir damit einzustehen haben; sie hat vor allem im Osten jede Art von Rechtsbindung mit Füßen getreten.

Die Anerkennung dieser Lage bedeutet nicht, daß unsere Regierung nicht bemüht sein soll, die politischen Nachteile, die das deutsche Volk treffen, möglichst in Grenzen zu halten. Aber sie bedeutet eine doppelte Einsicht: einmal, daß unsere Regierung für jede Art der Friedenspolitik und Friedensregelung einen sehr weiten politischen Handlungsspielraum braucht, der nicht durch einseitige Rechtsbehauptungen vorab eingegrenzt werden darf, zum anderen, daß nach dem, was durch Hitlers Angriff, in seiner Folge und durch die von ihm geschaffenen politischen Konstellationen mit und gegenüber Polen geschehen ist, eine Friedensregelung mit Polen nicht ohne Gebietsverluste denkbar erscheint.

Machen wir uns diese Einsicht zu eigen, so ist es auch notwendig, dies den Polen unzweideutig zu sagen. Nur so können wir ihrem verbreiteten — und aus der Vergangenheit berechtigten — Mißtrauen begegnen, daß unsere Rechtsvorbehalte und unser Hinweis auf die Vorläufigkeit der von den Alliierten in Jalta und Potsdam verfügten Lostrennung der Oder-Neiße-Gebiete nur taktisch gemeint seien, um nämlich möglichst schnell und wirksam den alten deutschen Nationalstaat in den Grenzen von 1937 wiederherzustellen, sogar unter Einschluß der Aussiedlung der jetzt in jenen Gebieten lebenden polnischen Bevölkerung.

Wenn es uns um einen auf Gerechtigkeit gegründeten Frieden geht, müssen wir unzweideutig erklären, daß die Deutschen keine Lösung anstreben, die neues Unrecht, sei es für die polnische Nation, sei es für viele polnische Bürger, zur Folge haben würde. Damit stellt sich das Problem des Heimatrechts, des Heimatrechts der vertriebenen Deutschen und des Heimatrechts der heute in den Oder-Neiße-Gebieten lebenden Polen.

Die Frage nach dem Heimatrecht entstand vor allem nach 1945; sie war und ist ein Reflex der millionenfachen gewaltsamen Vertreibung Deutscher wie Nichtdeutscher aus ihrer Heimat,

die in und nach dem Zweiten Weltkrieg stattfand. In der Formulierung dieses Rechts auf Heimat schlägt sich die leidvolle Erfahrung erlittenen Unrechts nieder: niemand soll gegen seinen Willen aus dem Land, das er bewohnt, aus dem persönlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebenszusammenhang, in dem er aufgewachsen ist und sein Leben entfaltet hat, herausgerissen werden.

Die Anerkennung eines so verstandenen Heimatrechts würde einen Fortschritt in der Ordnung des Zusammenlebens der Völker bedeuten. Sie ist noch nicht erfolgt; schon jetzt aber ist nach seiner Bedeutung für das Oder-Neiße-Problem zu fragen.

Das von der polnischen Regierung verwaltete Gebiet haben polnische Menschen besiedelt, nicht flüchtig, sondern in einem Prozeß, der 1970 ein Vierteljahrhundert gedauert haben wird. Ein Drittel der jetzigen Bewohner wurde hier geboren. Die ersten hier zur Welt gekommenen Kinder sind heute großjährig; in ihren Kindern wächst in diesen Jahren bereits die dritte Generation heran. Sodann sind diese Menschen, ihre Arbeit, ihre Organisation, ihr Bewußtsein in den Lebenszusammenhang der polnischen Nation integriert. Sie haben in diesem Gebiet ihre Heimat im weitesten Sinn gefunden oder werden in diese Heimat hineingeboren. Daraus ergibt sich der Schluß, daß ein Heimatrecht der in den strittigen Gebieten lebenden Polen, insbesondere der dort Geborenen, entstanden ist; denn dieses Recht knüpft eben an die Gegebenheiten des persönlichen, kulturellen und wirtschaftlichen Lebenszusammenhangs und der daraus entstandenen vielfältigen Verbundenheit mit einem bestimmten Gebiet an.

Dieser Entwicklung drüben entspricht bei uns die weitgehende Integration der Heimatvertriebenen in die Bundesrepublik Deutschland und in die DDR. In der Bundesrepublik sind sie, nach großen Anfangsschwierigkeiten und trotz mancherlei Widerständen, durch wirtschaftliche, soziale und kulturelle Hilfsmaßnahmen in die staatbildende und staattragende Gesellschaft eingegliedert worden. Sie sind lange nicht mehr die Heimatlosen, die sie in der barbarischen Übergangszeit der Lager, der Arbeitslosigkeit, der Familientrennungen waren, sondern haben zum großen Teil einen geistig-kulturellen und wirtschaftlichen Lebensraum, neue menschliche Bindungen und damit eine neue Heimat gefunden. In dem Maße, in dem sich diese Entwicklung fortsetzt, tritt die Bedeutung des Heimatrechts zurück: es verblaßt. Das gilt besonders für die junge Generation; sie hat ihre neue Heimat in der Bundesrepublik oder der DDR, die alte Heimat hat sie so jung verlassen, daß feste innere Bindungen zu ihr noch nicht entstehen konnten. Die häufigen Ehen zwischen Einheimischen und Vertriebenen lassen das aufs deutlichste erkennen. Es ist daher gar nicht verwunderlich und spricht insbesondere nicht gegen die Haltung der Vertriebenen, wenn die Zahl derer, die einen Anspruch auf die alte Heimat ernstlich zu realisieren bereit wären, von Jahr zu Jahr geringer wird. Sie haben eben hier eine neue Heimat gefunden, und der deutschen Nation gehören sie hier wie dort zu. Von einer Erblichkeit des Heimatrechts, die manche Politiker vertreten haben, kann sinnvoll nicht gesprochen werden, will man nicht unzählige Revisionsansprüche aus der Geschichte ableiten und den positiven Sinngehalt des Heimatrechts durch ideologische Manipulationen zerstören.

Demgegenüber ist das neu entstandene und weiter entstehende Heimatrecht von Millionen Polen in Schlesien, Pommern und Ostpreußen brennend aktuell. Für sie geht es um die Sicherheit, persönlich und als Gruppe in dem Land leben zu können, in dem sie geboren sind oder über 20 Jahre gelebt haben. Wer die Vertreibung der Deutschen nach 1945 aus ihrer Heimat für ein Unrecht erklärt und das Heimatrecht sichern will, darf nicht wollen, daß nun diese Polen aus ihrer Heimat vertrieben werden.

Polen und Deutsche sind aus ihren geschichtlichen Erfahrungen besonders berufen und legitimiert, an der schwierigen Formulierung und völkerrechtlichen Durchsetzung des gegenwärtig noch ungesicherten Rechts auf Heimat zu arbeiten. Beide haben in dieser Sache aktive und passive Erfahrungen gemacht: Polen sind vertrieben worden und haben vertrieben, Deutsche haben vertrieben und sind vertrieben worden. Sie wissen Bescheid oder könnten Bescheid wissen. Aber die Kodifizierung eines Rechts auf Heimat muß — nach diesen Erfahrungen der Vergangenheit — an einer Zukunft orientiert sein, in der es keine Vertreibung mehr geben darf. Auch nicht eine allerletzte Vertreibung: die der wachsenden Millionenzahl von Polen, die jetzt in den Oder-Neiße-Gebieten leben. Mit dem mehrfach erklärten Verzicht auf Gewalt zur Verwirklichung politischer Ziele haben auch die Bundesregierung und die Vertriebenenverbände eine Zwangsaussiedlung der Polen ausgeschlossen.

Diese Überlegungen zeigen, wie das Prinzip des individuellen Heimatrechts, auf die Oder-Neiße-Gebiete angewandt, in bestimmter Richtung auf das nationale Verfügungsrecht des deutschen Volkes über sein staatliches Territorium zurückwirkt. Geht man davon aus, daß dieses territoriale Verfügungsrecht an die Achtung des Heimatrechts gebunden ist, so müssen wir bereit sein, auch die Konsequenzen daraus zu ziehen, daß die 1945 „unter polnische Verwaltung" gestellten Gebiete inzwischen von Polen bewohnte und in das Land und die Staatsordnung Polens integrierte Gebiete geworden sind. Daher wird es für uns Deutsche unausweichlich, uns mit dem Gedanken vertraut zu machen, daß wir die Rückkehr dieser Gebiete in den deutschen Staatsverband nicht mehr fordern können. Je eindeutiger und je glaubwürdiger das ausgesprochen wird, um so eher wird Polen beginnen zu verstehen, daß für den Fall eines Friedensvertrages ein Feld für Verhandlungen bleibt, das freilich durch eine solche Erklärung sachlich erheblich begrenzt ist. Selbst die Bundesregierung, wenngleich sie von Amts wegen Rechtsvorbehalte zu wahren hat, könnte sich jederzeit in einem solchen Sinne äußern. Es sollte die Kunst der Formulierung eines politischen Willens nicht überfordern, einen nicht ganz einfachen Sachverhalt unmißverständlich auszudrücken. Erst recht aber muß, solange die Regierung sich zurückhält, die Anerkennung dieses Sachverhalts und die Bejahung der daraus zu ziehenden Konsequenzen zur „öffentlichen Meinung" werden. Festzustellen, daß sie das tatsächlich ist, dürfte für die Polen relevanter sein als offizielle Erklärungen der Regierung. Diese aber könnte auf Grund solcher öffentlicher Meinung durch eindeutige Formulierungen sodann das Ihre tun.

Die Einsicht in diese Zusammenhänge ist für viele Deutsche eine Zumutung, vor allem für die Heimatvertriebenen. Sie haben eine leidvolle Erschütterung ihrer materiellen, seelischen und politischen Existenz erfahren. Andererseits sind gerade sie aus der Solidarität jener Erfahrung imstande, sich ernsthafter und realer in die Lage der Polen hineinzuversetzen. Es gibt zahlreiche Vertriebene, die seit langem die Verstrickung ihres Schicksals mit dem der Polen so sehen. Viele wirken auch in den Landsmannschaften im Geiste der Versöhnung. Dennoch bedeutet die Realisierung dieser Erkenntnis für sie, daß sie wesentliche bislang verfolgte Ziele aufgeben und sich weithin innerlich von dem lösen, was ihnen einst gehörte: von einer Welt, die ihre Vorfahren und sie selbst geschaffen haben; von einer Welt, die ihre Kinder und Kindeskinder erhalten und weitergestalten sollten. Es würde für die Vertriebenen leichter sein, wenn sie diese Einsicht nicht so sehr als Verzicht, der ihnen zugemutet wird, denn als Beitrag zu einer übernationalen Friedensordnung verstehen könnten. Dann könnte daraus eine wirklich zukunftsgerichtete befreiende Tat werden, die nicht nur politische Energien freisetzt, sondern zugleich auch Entspannung und Versöhnung zwischen den Völkern bewirkt. Wir bitten unsere polnischen Nachbarn, uns Deutschen dieses Verständnis zu erleichtern.

Nach allem, was zwischen Deutschen und Polen in den letzten 30 Jahren geschehen ist, läßt sich eine zukunftorientierte Friedensordnung zwischen beiden Völkern kaum anders denken, als daß Grenzen überhaupt ihre bisherige nationalstaatlich trennende Bedeutung verlieren.

Die Polen würden die zu gewinnende und im Handeln zu realisierende Einsicht erleichtern, wenn sie es aufgäben, ihre Gebietsansprüche mit weit zurückliegenden Ereignissen historisch zu begründen. Sie werden mit einer Ideologisierung der Geschichte niemanden überzeugen. Aber selbst fundierte Argu-

mente historischer Art fallen nicht ins Gewicht. Die Berufung auf die jüngsten und gegenwärtigen Tatsachen ist für die Heimatvertriebenen ungleich annehmbarer, und sie leuchtet jedem Deutschen eher ein. Wir danken den polnischen Bischöfen, daß sie, wenngleich sie durchaus aus ihrer Sicht einen Abriß der Geschichte vorlegten, den Schwerpunkt ihrer Argumentation für die polnischen Gebietsansprüche doch auf die neueren Tatsachen legen: den Gebietsverlust im Osten Polens, die Not in dem mittleren Drittel, über das zweimal der Krieg hinwegging, das Leben und die Arbeit der Neusiedler.

Eine Überprüfung und offene Erörterung möglicher neuer Gesichtspunkte vor offiziellen Verhandlungen schwächt keineswegs die Position der Regierung. Im Gegenteil: der innerstaatliche Spielraum der öffentlichen Meinung ist für sie von hoher politischer Bedeutung. Ihre Handlungsfreiheit wird größer, wenn dieser Spielraum breiter wird. Die konkreten Wege können nur in einer freimütigen und verantwortlichen Diskussion der Umstände und Möglichkeiten gefunden werden.

Endlich muß uns die politische Nüchternheit sagen, daß Einsichten, die zu spät realisiert werden, um den politischen Effekt gebracht werden. Die Erosion unserer Ansprüche schreitet ohnehin fort. Präsident de Gaulle scheut sich seit langem nicht mehr, sie abzulehnen. Morgen könnten die USA und die anderen Verbündeten, welche aus ähnlich gearteten Gründen genauso denken, aus gegebenem Anlaß dasselbe tun. Vollziehen wir notwendige Einsichten erst dann, wenn die Geschichte über sie schon zur Tagesordnung übergegangen ist, bedeutet das nicht einmal mehr eine Geste. Es liegt also an uns, diese Einsichten bald zu realisieren und die politischen Konsequenzen daraus zu ziehen. Wir bekunden damit nicht unsere Ohnmacht, sondern unsere Souveränität.

IV. Schritte zur Versöhnung

Regierungen „versöhnen" sich nicht, sie schließen Verträge, die dazu bestimmt sind, einen gerechten und geordneten Frieden zu sichern. Alle Bemühungen um eine rechtliche Friedenssicherung können aber nur dann Erfolg haben, wenn die Völker ernsthaft eine Versöhnung anstreben und damit eine solide Basis für friedliche Beziehungen schaffen.

In allen Bereichen, die normale Beziehungen zwischen Nachbarstaaten ausmachen, müssen unsere Beziehungen entfaltet werden. Wir unterschätzen den wirtschaftlichen Austausch nicht, der sich seit längerer Zeit entwickelt. Gerade die Verstärkung wirtschaftlicher Interdependenz schafft friedensichernde Strukturen, weil sie die Interessen verzahnt und gleichzeitig zu menschlichen Kontakten führt. Das genügt aber nicht. Notwendig ist die Begegnung der Menschen aller Schichten. Von der polnischen Kultur wissen die Deutschen viel zuwenig. Zwar gibt es Ansätze eines Austausches; doch werden sie dem Ziel der Versöhnung noch nicht gerecht. Hier haben die Heimatvertriebenen eine besondere Aufgabe. Sie und ihre Verbände, die mit Recht das ostdeutsche Kulturerbe bewahren, könnten darüber hinaus in die positive historische Funktion hineinwachsen, der Vermittlung der polnischen Kultur zu dienen. Solche Aktivität würde überzeugend nachweisen, daß die Deutschen aus der provinziellen Enge des Nationalismus und Wohlstands-Materialismus heraustreten, daß sie auch nach Osten hin endlich die geschichtliche Möglichkeit wahrnehmen, die sich aus ihrer geographischen Lage ergibt: Brücke zu sein.

Gewiß erschweren die Unterschiede der politischen und gesellschaftlichen Systeme die kulturelle Kooperation. Wir vermuten aber, daß viel mehr möglich ist, als sich heute abzeichnet, wenn einmal die ersten und härtesten Hindernisse aus dem Weg geräumt sind.

Es sollte schon in einem frühen Stadium der Annäherung möglich sein, die ärgsten Entstellungen und Vereinfachungen in den Geschichtsbüchern zu beseitigen und die notwendigen Ergänzungen vorzunehmen. Nichts steht im Wege, daß jede Seite für sich selbst damit beginnt, solange eine offizielle Zusammenarbeit wie die der deutsch-französischen Schulbuch-Kommission noch nicht denkbar ist. Auch Historiker-Treffen sollten bald möglich sein sowie eine organisierte Zusammenarbeit von Wissenschaftlern, Fakultäten, Hochschulen.

Wenn wir uns in diesem Memorandum nicht auf die detaillierte Erörterung der Gegensätze der polnischen und deutschen Geschichtsdarstellungen eingelassen haben, so zunächst deshalb, weil die tiefsten Gegensätze aus der Hitlerära stammen; eine objektivere Sicht der früheren Geschichte aber setzt bereits einen entwickelten guten Willen voraus. Im übrigen muß jede Aussage über die umstrittene gemeinsame Geschichte Polens und Deutschlands durch genaue Spezialstudien begründet werden, die nicht nur die greifbaren Fakten, sondern auch die Hintergründe, die Motivationen, die Geltung der Kategorien des Handelns zu prüfen haben, dazu bedarf es einer jahre- oder jahrzehntelangen Bemühung der Historiker auf beiden Seiten.

Ein Problem, das die Katholiken besonders angeht, ist der kirchenrechtliche Zustand der Oder-Neiße-Gebiete. In der Solidarität mit den polnischen Katholiken sind wir an einer vollen Normalisierung der rechtlichen und pastoralen Diözesanordnungen interessiert.

Ein Schritt zur Versöhnung, der keinen Aufschub duldet, ist die Wiedergutmachung an den polnischen Opfern des nationalsozialistischen Terrors. Die Regierung der Bundesrepublik Deutschland hat nämlich davon die Bürger jener Staaten ausgenommen, mit denen sie keine diplomatischen Beziehungen unterhält. Nun sind aber unter den Opfern, die noch keine Entschädigungen erhalten haben, die Mehrzahl Polen. Es handelt sich keineswegs um Entschädigungsansprüche eines Staates an einen anderen, sondern um Ansprüche von Einzelpersonen an einen Staat. Die Unterzeichner des vorliegenden Memorandums sind der Meinung, daß es unerträglich ist, wenn 23 Jahre nach Kriegsende die polnischen ehemaligen KZ-Häftlinge nicht ebenso entschädigt worden sind wie ihre Leidensgefährten aus den westlichen Ländern. Viele von ihnen sind krank, invalide, arbeitsunfähig und leben darum in beklagenswerten Verhältnissen. Was immer das positive internationale Recht oder die bestehenden deutschen gesetzlichen Regelungen darüber aussagen mögen, diese Opfer des nationalsozialistischen Terrors haben einen Anspruch auf Entschädigung, der im Rahmen des Menschenmöglichen befriedigt werden muß. Wir bitten die Bundesregierung eindringlich, unverzüglich die nötigen Schritte zu einem Abkommen zu unternehmen, das diese Frage regelt und auf schnellstem Wege die Geschädigten, vor allem die Alten, Kranken und Invaliden in den vollen Besitz der Entschädigung gelangen läßt. Die kürzlich mit Polen abgeschlossene offizielle Vereinbarung über die Renten der im polnischen Währungsgebiet lebenden deutschen Kriegsopfer zeigt, daß Abkommen ohne diplomatische Beziehungen durchaus möglich sind. Wir erinnern ferner daran, daß der Bundespräsident am 20. Jahrestag der Befreiung des Lagers Bergen-Belsen ebendort erklärt hat: „Als erstes gilt es, den Schaden wiedergutzumachen allen jenen gegenüber, die Unrecht erdulden mußten. Diese Bereitschaft erstreckt sich auf alle Betroffenen, gleich welcher Nation sie angehören."

Die Versöhnung zwischen Polen und Deutschen ist nicht nur eine Sache, die die Menschen und die Völker hüben und drüben betrifft; sie muß vielmehr in den weltpolitischen Zusammenhängen gesehen werden.

Die politischen Verhältnisse nach dem Zweiten Weltkrieg haben eine Aussöhnung erschwert. Die beiden Teile Deutschlands wurden in den Machtbereich zweier weltanschaulich, politisch und militärisch verschiedener Blöcke einbezogen, die sich feindlich gegenüberstanden. Inzwischen spricht vieles dafür, daß sich die Erstarrung des Kalten Krieges in einigen Bereichen gelöst hat, vor allem seit sich die beiden Großmächte nach der Kuba-Krise stillschweigend auf eine Art „Nichtangriffspakt" für große Konflikte geeinigt haben. Der politische Handlungsspielraum, der sich daraus entwickelt hat, muß von uns Deutschen nicht nur politisch zur Entspannung, sondern auch zur Versöhnung genutzt werden. In der Tat kann sich die Bundesrepublik Deutschland dem Prozeß der Entspannung nicht entziehen, ohne sich selbst, ihre Nachbarn und die europäische

Ordnung zu gefährden. Die ungelöste deutsche Frage erschwert die gegenseitige Annäherung, macht sie selbst aber um so dringlicher. In dem Maße, in welchem die Bundesrepublik mögliche Chancen der Entspannung versäumt, verstärkt sich ihre Isolierung. Zwischen antideutschen Reaktionen auf eine solche Haltung und einem daraufhin neuauflebenden deutschen Nationalismus könnte eine bedenkliche Wechselwirkung entstehen. Wenn die Bundesrepublik ihre Probleme gegenüber der DDR, Polen und der Tschechoslowakei, die auch ihr Verhältnis zur UdSSR belasten, nicht zu lösen versucht, wird sich jede aktive Koexistenzpolitik anderer Staaten an ihr vorbeientwickeln. Gerade weil sie spezifische Streitfragen mit Ländern des Ostblocks hat, besitzt sie die Chance, durch deren Lösung den Prozeß der Entspannung zu fördern. Ihre geographische Lage, ihre Bevölkerungszahl und ihr wirtschaftliches Potential legen ihr die Pflicht auf, an der Ordnung des Friedens in Europa aktiv mitzubauen.

Eine Versöhnung der beiden Völker wäre auch notwendig, wenn in absehbarer Zeit weder eine übergreifende Ordnung der europäischen Staatenwelt noch eine wirksame Weltorganisation gelingen sollte. Doch würde eine europäische Lösung die Aufgabe der Versöhnung erleichtern. Die Gebietsprobleme vor allem werden ihre Schärfe verlieren, wenn die Grenzen überhaupt ihre bisherige nationalstaatlich orientierte und trennende Bedeutung verlieren.

Mit der Hochrüstung beider Seiten und der bisherigen Methode der gegenseitigen Drohung totaler Vernichtung des Gegners halten die politischen Mächte das gefährlichste und teuerste Mittel, Sicherheit zu gewährleisten, aufrecht. Eine erfolgreiche Entspannungspolitik an jedem Spannungspunkt könnte auf lange Sicht auch den Umbau des Sicherheitssystems ermöglichen. Wenn sich die wechselseitige Abhängigkeit und Verzahnung der Interessen in konkrten Fällen objektiv haben feststellen lassen, wird man in zunehmendem Maße darauf vertrauen können, daß der gesicherte Friede durch Kooperation auf vielen Gebieten allmählich in politische Wirklichkeit verwandelt werden kann.

Die deutsch-polnische Spannung blockiert eine solche Umorientierung der Sicherheitspolitik an einer entscheidenden Stelle. Damit fällt beiden Seiten eine große Verantwortung zu, und zwar nicht nur für ihren eigenen Bereich und die europäische Umwelt. Die Europäer müssen sich von ihren inneren Streitigkeiten auch deshalb befreien, um sich auf die Weltaufgabe konzentrieren zu können: den Völkern der südlichen Hemisphäre in ihren Anstrengungen beizustehen, ihre Länder zu entwickeln.

Die Verfasser dieses Memorandums haben sich zur Veröffentlichung ihrer politischen Erwägungen und Empfehlungen entschlossen, weil ihnen die Lethargie der deutschen Öffentlichkeit, gerade auch die der Katholiken, als das größte Hindernis einer Arbeit am Frieden erscheint. Die Menschen und unter ihnen die Christen sind nicht dazu aufgerufen, historische Prozesse zu erdulden, sondern in sie einzugreifen. Eine solche Tat war die Versöhnungsbotschaft der polnischen Bischöfe. Um Frieden zu schaffen, bedarf es der schöpferischen Phantasie und des beherzten Mutes vieler; der Christen an erster Stelle.

Studie über die Friedensaufgaben der Deutschen

Wenige Tage nach der Publikation des Memorandums des Bensberger Kreises wurde von der Kirchenkanzlei der EKD in Hannover die Studie der Kammer der Evangelischen Kirche in Deutschland für öffentliche Verantwortung über die Friedensaufgaben der Deutschen veröffentlicht. Auch diese Studie löste wie seinerzeit die Vertriebenendenkschrift und das Memorandum des Bensberger Kreises eine lebhafte Diskussion aus, auch wenn die Debatte darüber etwas ruhiger verlief. Auch diese von Persönlichkeiten aus beiden Teilen Deutschlands erarbeitete Studie stellt kein amtliches Dokument der Kirchenleitung dar.

I. Kirchlicher Auftrag

Der deutsche Protestantismus ist durch eine lange Geschichte im Guten wie im Bösen mit dem politischen Weg Deutschlands verbunden. Diese Verbundenheit wurde durch die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges noch vertieft, zumal die Evangelische Kirche ihren Anteil an Schuld und Verstrickung des deutschen Volkes nicht leugnen kann. Im Bewußtsein ihrer Mitverantwortung ist die Evangelische Kirche in Deutschland seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges nicht müde geworden, auf einen Frieden für das deutsche Volk und für die Deutschen untereinander hinzuwirken.

Dieser Dienst der Kirche muß und kann tiefer begründet werden als mit dem Hinweis auf die Schwierigkeiten der inneren und äußeren Situation des deutschen Volkes. Er folgt vielmehr aus dem Auftrag des Evangeliums, der den Dienst am Nächsten einschließt. Es würde dem Zeugnis der Heiligen Schrift, der geschichtlichen Erfahrung der Christenheit und den heutigen Erkenntnissen der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen aller Konfessionen widersprechen, wollte sich die Evangelische Kirche in Deutschland um der Verkündigung des reinen Evangeliums willen auf die Botschaft vom persönlichen Heil der Menschen beschränken, wie ihr manchmal angeraten wird. Die Verkündigung des Wortes Gottes hat es immer mit Menschen zu tun, die unter bestimmten gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen leben. Zum kirchlichen Dienst gehört daher auch eine Bemühung um die sittlichen und menschlichen Bedingungen des Zusammenlebens der Menschen in Staat und Gesellschaft und einer auf den Frieden gerichteten Völkerordnung.

Der EKD ist dieser Dienst heute im politisch gespaltenen Deutschland aufgegeben. Sie muß sich dabei in der Auseinandersetzung zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik als eine unabhängige Institution verstehen, die sich nach beiden Seiten hin für eine kritische Solidarität offenhält. Dabei muß sie hinreichend konkrete Beiträge leisten, die Vernunft und Gewissen der verantwortlichen Politiker zu treffen vermögen, ohne die Grenzen in die Tagespolitik hinein mit Einzelratschlägen zu überschreiten.

Im Zentrum der deutschen Aufgaben steht die Suche nach einem Frieden unter den Deutschen. Das bedeutet, daß die Deutschen auch im Verhältnis zu allen anderen Völkern, vor allem ihren Nachbarn und ehemaligen Kriegsgegnern, Frieden gewähren und erhalten. Die deutsche Frage läßt sich jedoch nicht isoliert lösen, sie ist mit den Friedensaufgaben in Europa und der Welt eng verknüpft. An der Verantwortung für diese Aufgaben haben die Deutschen Anteil. Wenn sie ihre Verantwortung dafür wahrnehmen, fördern sie auch ihre eigene Sache.

In diesem Rahmen muß sich auch ein kirchlicher Beitrag bewegen. Dabei ist sich die Kirche bewußt, daß es keinen in ihrer Macht stehenden Sonderweg zum Frieden und zur Lösung politischer Streitfragen gibt. Auch das kirchliche Wort zu politischen Aufgaben muß die Instrumente und Bedingungen politischen Handelns berücksichtigen. Doch kommt es darauf an, als die Motive öffentlicher Mitverantwortung der Kirche den Dienst am Menschen in Liebe und Versöhnung erkennbar zu machen. Aus Liebe und Versöhnungsbereitschaft allein lassen sich politische Aufgaben nicht lösen; aber sie müssen als mitgestaltende Faktoren so geltend gemacht werden, daß auch die politische Vernunft sie als unentbehrlich erkennt.

II. Weltweite Aufgaben

(1) Der Weltfriede — hier verstanden als Abwesenheit von Krieg — beruht heute auf der Erkenntnis, daß die Durchsetzung politischer Ziele mit allen militärischen Mitteln zum Selbstmord führt. Denn der Angegriffene hat auch nach dem ersten Schlag des Angreifers noch die Kraft zur mehrfachen Vernichtung des Lebens im gegnerischen Gebiet. Das Gleichgewicht der Abschreckung zwischen den beiden Weltmächten USA und UdSSR bewirkt den Weltfrieden. Es ist in seiner Wirkung auf Europa zwiespältig und in sich selbst labil.

a) Die letzte Entscheidung über den großen Krieg liegt heute allein in der Hand beider Weltmächte. Die Völkerordnung weist allenfalls noch formal die Gleichheit auf, wie sie das 19. Jahrhundert kennzeichnet und auch noch in der Charta der Vereinten Nationen grundsätzlich vorgesehen ist. Der Vorsprung der Weltmächte bringt ihnen einen Vorrang an Pflichten. Dazu gehören nicht nur Rüstungsbeschränkungen und entsprechende Kontrollen, sondern vor allem eine umfassende Friedenskonzeption für die Welt. Die anderen Völker sind dabei unentbehrliche Partner. Wenn sie in diesem Bewußtsein an einer sich wandelnden Völkerordnung positiv mitarbeiten und die heutige Phase als ein Stück des Weges zur Weltinnenpolitik ansehen, können sie sich von überholten Positionen uneingeschränkter Souveränität aus den früheren Epochen leichter lösen. Sie werden bedenken müssen, daß sich jeder örtliche Krieg mit konventionellen Waffen, jeder Bürgerkrieg und jede Subversion zum Konflikt zwischen den Weltmächten und damit zum Weltkrieg ausweiten kann.

b) Die zwiespältige Wirkung des Gleichgewichts besteht u. a. darin, daß es in Europa den militärischen Frieden stabilisiert, zugleich aber durch Konfrontation der Weltmächte die Spaltung Europas befestigt und damit eine nachhaltige Entspannung behindert. Politische Lösungsversuche gegen den Willen einer der beiden Weltmächte erscheinen aussichtslos. Doch sollte dies die europäischen Staaten in Ost und West veranlassen, Querverbindungen zum Zweck der Friedenssicherung zu suchen.

c) Das gegenwärtige Gleichgewicht ist labil. Es kann im Rüstungswettlauf durch dritte Mächte in Frage gestellt werden. Noch größer ist die Gefahr des Ungleichgewichts durch den Rüstungswettlauf der Weltmächte selbst, der den großen Krieg wieder möglich machen kann (Beispiel: ABM-System). Bindende weltweite Lösungen sind daher auf die Dauer unausweichlich.

(2) Die größte Aufgabe der kommenden Zeit ist der soziale Weltfrieden. Die Völker der Dritten Welt sind heute in den Kampf um ihre politische und ökonomische Unabhängigkeit eingetreten; sie suchen neue gesellschaftliche Ordnungen und sehen sich zugleich von einer Hungerkatastrophe noch nie erlebter Ausmaße bedroht. Diese Hungerkatastrophe hängt zusammen mit dem Mißverhältnis von rapider Bevölkerungszunahme und sich erst langsam entwickelnden Produktivkräften. Wertvolle kulturelle und religiöse Traditionen stehen unabweisbaren Modernisierungen vielfach im Weg.

In dieser Lage wird das Verhalten der Industrienationen zu den Völkern der Dritten Welt für den sozialen Weltfrieden entscheidend sein. Die Industrienationen stehen vor höchsten Anforderungen. Solidarität mit den Notständen ferner Menschen erfordert neue Vorstellungskraft. Sie käme zu spät, wenn sie als letztes Mittel der Selbstverteidigung der reichen Völker erschiene. Die drohende Unlösbarkeit des Gesamtproblems darf nicht zur Resignation führen. Der Entwicklungsbeitrag, der von den Industrieländern geleistet werden muß, darf nicht eine laufende Almosenzahlung sein, sondern muß die Befähigung zur Selbsthilfe fördern. Daher muß er langfristig die Modernisierung des ganzen Lebens der jungen Staaten von der Landwirtschaft über eine angemessene Industrialisierung bis zum Bildungswesen umfassen. Bis dahin aber ist eine schnell anwachsende materielle und personelle Hilfe erforderlich, die den reichen Ländern keine geringeren Anstrengungen abverlangt als moderne Kriege.

Ein weltweiter Lastenausgleich ist nur möglich, wenn die vorhandenen Quellen nicht versiegen, sondern stärker fließen. Die erforderlichen Mittel werden den Industrienationen nur zur Verfügung stehen, wenn sie in ihrer eigenen Gütererzeugung immer leistungsfähiger werden. Dies ändert aber nichts daran, daß die Mittel für wirksame Hilfe vornehmlich aus dem Aufwand freigesetzt werden müssen, der gegenwärtig der Erhaltung und Steigerung der militärischen Schlagkraft der feindlichen Lager innerhalb der Industrienationen dient.

Diese Umdispositionen sind auf die Dauer auch aus Sicherheitsgründen nötig. Sie müssen behutsam und ohne nachhaltige Gefährdung des militärischen Gleichgewichts gefördert werden. Langsam muß aus dem politischen Wettbewerb der beiden Lager in der Dritten Welt eine Kooperation entstehen, ohne die keine ernsthafte Chance für den sozialen Weltfrieden besteht.

Die Aufgabe der Industrienationen gegenüber den Entwicklungsländern erschöpft sich nicht in verschiedenen Formen der Hilfe. Sie zielt vielmehr auf volle politische Partnerschaft.

III. Gemeinsame Aufgaben in Europa

Die Friedenssicherung wird zur beherrschenden gemeinsamen Aufgabe in einer Welt, die als Gefahrengemeinschaft und als zivilisatorische Einheit langsam zusammenwächst. Neben den beiden Weltmächten kommt diese Aufgabe auch einzelnen Regionen der Erde zu, deren Staaten durch geographische Lage, Entwicklungsstand und kulturelle Gemeinsamkeit einander zugeordnet sind. Europa bildet eine solche Region, nicht als Bereich vollzogener politischer Einigung und gesellschaftlicher Gleichförmigkeit, aber als Zone gemeinsamer Gefahren und Interessen. Es gilt, aus solchen objektiven Übereinstimmungen gemeinsame Funktionen zu entwickeln, die den Frieden und das Zusammenleben auch dann fördern, wenn politische Streitigkeiten untereinander noch nicht überwunden sind.

Die europäische Region bildet sich aus Nationen und ihren Zusammenschlüssen. Die UdSSR hat einerseits an den Aufgaben der Region Europa eigenen Anteil; andererseits ist sie in ihrer Eigenschaft als Weltmacht ebenso wie die USA Partner Europas. Eine Beschreibung von Aufgaben der Region setzt eine Verständigung über die Rolle der Nation voraus.

(1) Der souveräne Nationalstaat als oberster politischer Wert fand seine letzte konsequente Ausgestaltung in Europa 1919. Er ist erfolglos geblieben,

— weil er sich absolut setzte, die Kräfte der gegenseitigen Zerstörung mobilisierte und damit den Übergang der Führung im politischen Kräftefeld auf die beiden Weltmächte einleitete,

— und weil er den Anforderungen auf den Gebieten der Wissenschaft, Wirtschaft und Sicherheit heute nicht mehr gewachsen ist.

(2) Nach 1945 setzte sich daher die Erkenntnis durch, daß es notwendig sei, die europäischen Nationalstaaten in größere Einheiten einzuordnen. Dieser Versuch hat bisher sein Ziel nur teilweise erreicht, weil er

— dem Bewußtsein der Völker vorauseilt und die noch immer unersetzbaren Funktionen der Nation in der Staatsführung und gesellschaftlichen Integration unterschätzte,

— und weil er sich zu sehr auf die ideologisch bestimmte und der gegenseitigen Bekämpfung dienende Blockbildung stützte. Innerhalb dieser Blöcke haben sich mittlerweile manche nationalen Bindungen gegenüber den ideologischen als stärker erwiesen. Das nationale Interesse hat einerseits zur bilateralen Zusammenarbeit über die Blockgrenzen hinweg geführt und andererseits Gegensätze innerhalb der Blöcke neu belebt.

(3) Für die nächste Phase ist also davon auszugehen, daß die Nation noch politische Wirklichkeit ist. Sie ist keine unabänderliche Schöpfungsordnung, sondern historisch geworden. Der unabhängige Nationalstaat, der ohne Verpflichtung für übernationale friedliche Ordnungen nur seine eigenen Ziele verfolgt, ist für uns endgültig überholt. Aber die völlige Ver-

neinung der Nation ist historisch, politisch und gesellschaftlich ebensowenig realistisch. Die Völker in Europa wollen noch immer in eigener Verantwortung sie selbst im Sinne von Nation sein. Sowenig sie in ihrem eigenen Bewußtsein aufgehört haben, Subjekt zu sein, so unentbehrlich sind sie als Träger von Funktionen, als Bausteine und Ordnungsfaktoren einer größeren Einheit. Es gibt keine Zukunft für eine Nation, die den Frieden und die gemeinschaftlichen Aufgaben im übernationalen Rahmen nicht respektiert und fördert. Aber es werden bis auf weiteres auch keine Friedensordnungen und Gemeinschaftswerke gelingen, die sich nicht auf die Nationen als lebendige Gemeinwesen stützen können. Die Nation ist in unserer Zeit geprägt durch

— gemeinsame Geschichte, in den meisten Fällen auch durch gemeinsame Sprache, Kultur und Lebensgewohnheiten;
— gemeinsame Grundwerte, die sich freilich nicht von denen anderer Nationen unterscheiden müssen, sondern den Weg zur werdenden Gemeinschaft aller Menschen ebnen können;
— das Bewußtsein gemeinsamer Aufgaben für eine gemeinsame Zukunft.

Als Nation suchen wir gemeinsame Antworten auf gemeinsame Geschichte (Haftungsgemeinschaft). Da die Nation primär der Ort zur Verwirklichung gemeinsamer Grundwerte ist, geschieht in ihr die Integration der gesellschaftlichen Gruppen zu staatlicher Tätigkeit nach innen und außen. Dazu gehört auch der Schutz des eigenen Platzes in einer friedlichen Völkerordnung und der Beitrag zur Behebung von Notständen und Friedensgefährdungen.

(4) Es mehren sich die Aufgaben, als deren Träger die Nation allein nicht mehr ausreicht. Sowenig die vielen Menschen und Gruppen ohne Vermittlung durch ihre Nationen den Weg zu größeren Einheiten gehen können, so wenig können die vielen Nationen ohne Vermittlung durch regionale Gebilde den Aufgaben des technischen Zeitalters im Zuge der sich bildenden Weltgemeinschaft gerecht werden.

Zu den gemeinsamen Aufgaben für Europa gehören:

a) ökonomische, technologische und wissenschaftliche Zusammenarbeit.

Die Erfordernisse der Beschäftigung und Produktion, der Investitionen und des Absatzes führen zwingend zu einem großen, die nationalen Grenzen überspringenden Markt, der sich nach außen nicht abkapseln darf. Dies schließt einen gemeinsamen Arbeitsmarkt und eine abgestimmte Wirtschafts- und Handelspolitik ein. Auch die Entwicklungspolitik gegenüber der Dritten Welt erfordert dringlich eine enge Zusammenarbeit. Die jüngsten Verhandlungen im GATT haben die Stärke Europas gezeigt, die es in weltweiter Verantwortung einzusetzen gilt.

Auf dem Gebiet der zivilen Technologie sind die europäischen Nationen zur Zusammenarbeit genötigt. Sie erstreckt sich auf die wissenschaftlichen Großprojekte, die der Energie, der Luft, dem Wasser und anderen Gebieten gelten. Auch die Verkehrspolitik und Raumplanung in der Grenznachbarschaft gehören unabhängig vom Ausmaß der politischen Übereinstimmung der Nachbarn dazu. Vom Erfolg der Kooperation in der Ausbildung, der Forschung und den Großprojekten wird die Fähigkeit Europas, auf den Weltfrieden einzuwirken, maßgeblicher als von seinen militärischen Rüstungsanstrengungen beeinflußt werden.

b) Ausreichende Friedenssicherung in Europa ist vorläufig nicht ohne Präsenz der beiden Weltmächte möglich. Diese birgt aber auch Gefahren in sich, sei es durch Unfälle atomar gerüsteter Streitkräfte, Überraschungsangriffe oder die Einbeziehung Europas in außereuropäische Konflikte der Weltmächte. Die zentraleuropäischen Völker leben entlang der Demarkationslinie in besonderem Maße in einer Gefahrengemeinschaft. Die daraus entstehenden gemeinsamen Interessen sollten dazu anspornen, über die Blockgrenzen hinweg Maßnahmen der Friedenssicherung zu treffen, auch solange die ideologischen und politischen Differenzen noch nicht überwindbar erscheinen. Dazu gehören Gewaltverzichtserklärungen, heiße Drähte zwischen den Nachbarn oder der Austausch von Manöverbeobachtern. Die militärischen Rüstungen in Europa und damit auch die Streitkräfte der beiden Weltmächte in dieser Region lassen sich um so eher vermindern, je besser es den europäischen Nationen gelingt, den dadurch freiwerdenden Spielraum ohne Gefährdung des Gleichgewichts durch parallele und später gemeinsame Maßnahmen der Sicherheitspolitik auszufüllen.

c) Zum Wichtigsten gehört die gemeinsame geistige Aufgabe für die Europäer.

In Europa ist eine Vielfalt von Traditionen lebendig. Der Dialog zwischen ihnen ist unerläßlich. Er ist gegenwärtig durch die Ost-West-Spaltung teils gehemmt, teils einseitig fixiert. Er muß nicht nur zwischen Christentum und Marxismus geführt, sondern auch zwischen der abendländischen und der morgenländischen Tradition, zwischen den christlichen Konfessionen und zwischen Christentum und aufgeklärtem Atheismus intensiviert werden.

Der rasche Wandel der Welt, an dem der europäische Geist einen hohen Anteil hat, zwingt uns Europäer nicht weniger als die Völker anderer Kulturen und Kontinente zur Selbstkritik an den eigenen Überlieferungen. Er fordert, daß wir uns von bestimmten Anschauungen der Welt und der Rolle des Europäers in ihr lösen und auf neue Fragen neue Antworten finden. Die von uns mitgeschaffenen Machtmittel müssen für ein menschenwürdiges Leben in den reichen und in den armen Ländern nutzbar gemacht werden. Auch erwarten die Völker der jungen Staaten gerade von den Europäern, daß sie zeigen, wie Staaten verschiedener Gesellschaftsordnung und Ideologie gemeinsame Aufgaben anpacken können und wie der Wettbewerb zwischen Gesellschaftssystemen zum nachbarlichen Dialog über exemplarische Lebensformen und damit vielleicht auch zu einer langsamen Annäherung der Systeme führt.

(5) Die gemeinsamen Aufgaben erfordern für Europa auf die Dauer zwingend gemeinsame Institutionen. Die bereits bestehenden übernationalen Zusammenschlüsse können hierzu als Vorstufe dienen; sie haben sich als wandlungsfähig erwiesen und lassen ideologische Akzente immer mehr zurücktreten. Sie machen die beteiligten Nationen zunehmend mit der Wirkungsweise und dem Nutzen übernationaler Institutionen vertraut. Bilaterale Annäherungen zwischen Ost- und Westländern können multilaterale Regelungen gut vorbereiten.

Je besser die Kooperation zwischen den Nationen und ihren schon vorhandenen Zusammenschlüssen wird, desto eher lassen sich daraus die notwendigen gemeinsamen Institutionen entwickeln.

Zusammenschlüsse in Europa werden immer mehr Aufgaben der Nationalstaaten übernehmen. Vorläufig werden aber in Europa die Nationen als Ordnungselemente unentbehrlich sein. Weder die europäischen Nationen noch ihre Zusammenschlüsse werden die Wiederherstellung des vollsouveränen Nationalstaates oder die Bildung eines ideologischen Blockes zum Ziel haben. Sie müssen sich vielmehr als notwendige Träger politischer Funktionen in einer werdenden Weltgemeinschaft verstehen.

IV. Der Beitrag der Deutschen

Welchen Beitrag zur Friedenssicherung können wir als Deutsche leisten? Das führt zur Vorfrage: In welchem Sinne und in welchem Rahmen gehören wir als Deutsche zusammen? Oder ist der Friede am besten gesichert, wenn die Deutschen sich trennen?

1. Geschichte

Das deutsche Volk hat es wegen seiner zentralen, nach allen Seiten offenen Lage in Europa und als Träger des mittelalterlichen Reichsgedankens, der seine Kräfte überforderte, schwerer als andere Völker gehabt, seine politische Einheit in einem festen staatlichen Rahmen zu finden. Die Schwäche der königlichen Gewalt, der die römische Kaiserkrone Glanz, aber auch

übermäßige Lasten brachte, gab in der feudalen Ordnung allen partikulären, nach Unabhängigkeit strebenden Kräften der vielen Fürsten und Herren Auftrieb und Raum zur Verselbständigung ihrer Herrschaftsgebiete. Das Reich zerfiel; am Ende der Glaubenskämpfe des 16. und 17. Jahrhunderts mit ihren schweren Schäden blieb von ihm nicht viel mehr als ein loser Bund halbsouveräner Territorialfürsten. So hat das deutsche Volk in seiner reichen Geschichte viel später als die meisten Völker Europas vor knapp 100 Jahren zur vollen staatlichen Einheit gefunden. Nach den vergeblichen, aber für die deutsche Geschichte hochbedeutsamen Versuchen des Jahres 1848 entstand erst das Bismarcksche Deutsche Reich als vollsouveräner, föderativer Nationalstaat. Diese Lösung entsprach dem Zeitgeist und den Wünschen der Mehrzahl im Volk, das sich schon seit den Napoleonischen Kriegen mehr und mehr seiner Einheit bewußt geworden war. Sie wurde auch von den Nachbarvölkern als Ergebnis einer natürlichen Entwicklung empfunden und politisch als ein Schritt zur Ordnung in Zentraleuropa akzeptiert. Im deutschen Nationalbewußtsein fehlte zur Willensgemeinschaft der Staatsbürger freilich die ausreichende Demokratisierung. Arbeiterbewegung, linke Liberale und auch der katholische Volksteil gerieten in Widerspruch zur inneren Ordnung des damaligen Deutschen Reiches. Die Spaltung zwischen Nationalbewußtsein und Demokratie hat später mit dazu beigetragen, den Weg für den Nationalsozialismus zu ebnen und die Überwindung der Zertrennung Deutschlands nach 1945 zusätzlich zu erschweren. Eine politische Gemeinschaft unter den Deutschen wird nur möglich sein, wenn diese Spaltung vollends überwunden wird. Dessenungeachtet ist es 1871 zu einer deutschen Einheit gekommen, die die Deutschen seither freiwillig nicht aufgegeben haben, auch nicht am Ende des Zweiten Weltkrieges.

2. Zusammengehörigkeit der Deutschen heute

Die Geschichte, zumal die deutsche, liefert genügend Beispiele dafür, daß Abspaltungen möglich sind und auf dem alten Boden mehrere Nationen entstehen können. Dennoch sprechen die folgenden Tatsachen für die Fortdauer nur einer deutschen Nation:

a) Die heutige Trennungslinie zwischen den beiden Teilen Deutschlands folgt weder einer eindeutigen geographischen oder stammesmäßigen noch einer geschichtlichen Grenze; sie ist willkürlich gezogen und zerreißt alte menschliche, politische und wirtschaftliche Zusammenhänge. Darum lebt auch im Volke bis heute ein elementares Bewußtsein zusammenzugehören. Es ist stärker als die Gegensätze, die von der Zugehörigkeit beider Teile zu grundverschiedenen Systemen gesellschaftlicher und politischer Ordnung ausgehen. Dieses Bewußtsein äußert sich im Verlangen nach ungehinderter Kommunikation auf allen Gebieten. Verwandten- und Freundesbesuche, Jugendfahrten und wissenschaftliche Kontakte, künstlerischer Austausch und Sportreisen, Wirtschaftsbeziehungen und kritisch-lebhafte Anteilnahme am Rundfunk und Fernsehen sind trotz aller Behinderungen Zeichen der wechselseitigen Abhängigkeit. Wie stark beide Teile aufeinander bezogen sind, äußert sich auch in der besonderen Form des Wettbewerbs untereinander und im Ärger und der Enttäuschung über das Versagen des anderen. In der Neigung auf beiden Seiten, die Gegensätze ins Grundsätzliche zu wenden und sie damit zu verhärten, statt sie pragmatisch zu überbrücken, zeigt sich hüben und drüben die gleiche Denkweise. Gerade in ihren Gegensätzen kommen die beiden Teile nicht voneinander los. Das Bewußtsein von der Ferne des anderen Teils ist Ausdruck einer inneren Nähe, die es den Menschen in beiden Teilen unerträglich macht, den anderen irgendeinem Nachbarn oder einem beliebigen Ausland gleichzusetzen. Beide Regierungen sprechen daher auch von einer deutschen Nation.

b) Die bis 1945 gemeinsam erlebte Geschichte läßt sich in ihren Höhen und Tiefen nicht auslöschen. Beide Teile wurzeln in dieser Geschichte und können sich von ihr nicht lossagen, auch wenn sie es wollten. Beide haften für die Folgen der selbstverschuldeten Katastrophe von 1933 bis 1945. Beide staatlichen Ordnungen versuchen, wenn auch auf verschiedene Weise, eine politische und geistige Antwort auf den Nationalsozialismus zu geben.

c) Beide Teile verbindet das gemeinsame geistige Erbe in Sprache und Dichtung, in Religion, Kunst und Recht, in Wissenschaft und Philosophie. Cusanus und Luther, Bach und Beethoven, Kant und Hegel, Goethe und Schiller und viele andere Gestalten unserer Kulturgeschichte gehören nicht nur auf die eine oder die andere Seite des heute geteilten Landes. Sie haben Karl Marx und Bert Brecht ebenso geprägt wie Alfred Delp und Dietrich Bonhoeffer. In Bamberg und Naumburg, in Speyer und Magdeburg, in Lübeck, Rostock und Stralsund stehen die Zeugnisse ein und derselben Kultur, ihr geistiger und religiöser Gehalt wirkt in die Gegenwart hinein. Erst recht gilt das von der Reformation, die vor 450 Jahren von Wittenberg ausging und die bis heute, oft in säkularisierter Gestalt, als lebendige Kraft in allen Lebensbereichen des deutschen Volkes spürbar ist.

d) Die Deutschen gehören auch im Bewußtsein der anderen Völker zusammen. Diese Völker verbinden damit Befürchtungen, Erwartungen und Hoffnungen. Der gegenwärtige politische Zustand der Fehde zwischen zwei deutschen Regierungen erfüllt sie mit Sorge. Andererseits empfinden unsere Nachbarvölker die Vorstellung eines neuen vollsouveränen deutschen Zentralstaates mit 75 Millionen Einwohnern und mit dem kombinierten Wirtschaftspotential der beiden, in ihren Blöcken jeweils zweitstärksten Industrie- und Handelsländer als nicht minder bedrohlich. Deshalb erhoffen sie politische Lösungen, welche die Deutschen in größere Zusammenhänge einbinden, ohne ihnen die Identität als ein zusammengehöriges Volk zu rauben.

e) Auch aus den Sorgen und Hoffnungen der Nachbarn ergibt sich also die Notwendigkeit und Chance für die Deutschen, gemeinsam zur Befriedung Europas beizutragen. Sind die Deutschen durch ihre Lage im Zentrum Europas von seiner Spaltung am meisten betroffen, so hängt es auch von der Kraft ihres Zusammenhaltes und ihrer politischen Einsicht am stärksten ab, ob sich die Spaltung Europas schrittweise überwinden läßt. Nationen in allen Teilen Europas haben ein Lebensinteresse nicht nur daran, daß Europa in Zukunft von einer neuen deutschen Gefahr bewahrt bleibt, sondern auch daß die beiden Teile Deutschlands das allmähliche Zusammenwachsen Europas fördern, anstatt es durch ihren Gegensatz zusätzlich zu hindern. Es gibt kein befriedetes Europa ohne ein befriedetes Deutschland, wie es kein befriedetes Deutschland ohne Friedensordnung in Europa gibt.

3. Gemeinsame Grundwerte und Aufgaben

Zum Nationalbewußtsein gehört wesentlich das Bewußtsein einer eigenen Verantwortung der Nation und ihrer Bürger, die nicht auf andere Völker übertragen werden kann. Es konzentriert sich auf gemeinsame Grundwerte und gemeinsame Aufgaben. Sollen die beiden Teile Deutschlands wieder zueinander finden, so müssen solche Grundwerte und Aufgaben für die überwiegende Mehrheit der Bürger beider Teile verständlich und annehmbar sein. Andererseits brauchen sie sich nicht durchgehend von den Grundwerten und Aufgaben anderer Völker zu unterscheiden. Die Zukunft Europas fordert vielmehr geradezu, daß in seinen Völkern das leicht zur nationalistischen Überheblichkeit verleitende Bewußtsein der eigenen Besonderheit mehr und mehr hinter dem zurücktritt, was von ihnen gemeinsam gewußt und bekannt werden kann.

Die Deutschen hatten wenig Gelegenheit, an den Wendepunkten ihrer Geschichte sich die für ihr nationales Selbstverständnis wesentlichen Grundwerte bewußt zu machen und durch alle Wechselfälle durchzuhalten. Das war lange die Ursache politi-

scher Schwäche; es ermöglicht aber auch einen neuen, gemeinsamen Anfang im Zeichen künftig gemeinsam verbindlicher Werte. Als solche Werte, in denen sich die Deutschen zusammenfinden können, seien der Frieden, die Freiheit, die Gleichheit und die Solidarität genannt. Alles, was heute schon von einem der beiden Teile Deutschlands im Sinne dieser Werte praktisch getan werden kann, geschieht darum für alle Deutschen, auch soweit es nicht unmittelbar der Zusammenführung der Deutschen zu einer politischen Gemeinschaft dient.

a) Die Deutschen sind es ihrer Geschichte nicht weniger als ihren Nachbarn und ihrer eigenen Zukunft schuldig, den Grundwert des Friedens unter den Völkern und der Welt als die wichtigste Basis ihrer Gemeinschaft zu betrachten. Das hat sich in jeder Phase unserer Geschichte neu zu bewähren. Heute folgt daraus als gemeinsame Aufgabe die aktive Teilnahme an friedenssichernden Maßnahmen, insbesondere der gleichgewichtigen Abrüstung, der Streitkräfteverdünnung und Rüstungskontrolle, dem Abbremsen des atomaren Rüstungswettlaufs und der Nichtverbreitung atomarer Waffen, der Verhütung von militärischen Unfällen und Überraschungsangriffen, dem Austausch von Gewaltverzichtserklärungen und bei anderen Schritten zu einer europäischen Friedensordnung.

b) Auf den Frieden beziehen sich Freiheit, Gleichheit und Solidarität, um die wir uns als Deutsche bemühen. Freiheit soll dem Einzelnen und den Gruppen in der Gesellschaft ein Höchstmaß an Entfaltungsspielraum gewähren und sich in der Verantwortung für das Ganze bewähren. Gleichheit bedeutet Rechtsgleichheit und gleiche Startchancen für jeden. Nach allem, was anderen Völkern im deutschen Namen angetan wurde, nach der Vertreibung vieler Millionen Deutscher aus ihrer Heimat und nach der Wiederaufbauhilfe, die Deutschen von ehemaligen Gegnern gewährt wurde, sind wir in besonderem Maße zur Solidarität und brüderlichen Mitverantwortung aufgerufen. Wo diese Solidarität geübt wird, innerhalb eines der beiden Teile Deutschlands, zwischen ihnen, gegenüber ihren Nachbarn, vor allem aber gegenüber den Entwicklungsländern, geschieht dies im Namen und Interesse der Deutschen und dient dem Frieden.

4. Voraussetzung einer politischen Gemeinschaft der Deutschen

Die Herstellung einer politischen Gemeinschaft der Deutschen ist denkbar und als friedensfördernder Schritt anzustreben. Sie muß Ausdruck dafür werden, daß die menschlichen, kulturellen und politischen Bindungen zwischen den beiden deutschen Teilen stärker sind als die der beiden Teile zu ihren jeweiligen Nachbarn. Zu ihren Voraussetzungen gehören:

a) Die Verwirklichung einer politischen Gemeinschaft der Deutschen in der BRD, in der DDR und in beiden Teilen Berlins sollte nicht durch Auseinandersetzungen über Gebiete behindert werden, die zum Deutschen Reich gehörten, heute aber kaum mehr von Menschen deutscher Sprache bewohnt sind.

b) Die Wiederherstellung voller nationalstaatlicher Souveränität sollte nicht angestrebt werden. Ziel muß eine europäische Ordnung sein, die auf Zusammenarbeit ihrer Glieder unter erheblichen Souveränitätsverzichten und ohne hegemoniale Übergewichte angelegt ist. Nur in diesem Rahmen erscheint eine politische Gemeinschaft der Deutschen möglich und sinnvoll.

c) Der Weg zu diesem Ziel wird lang und beschwerlich sein. Während dieser Zeitspanne werden wir mit der Existenz zweier politischer Ordnungen rechnen müssen. Ihr Verhältnis zueinander muß vom Gegeneinander des Kalten Krieges wegführen und über ein geregeltes Nebeneinander zum konstruktiven Miteinander hinleiten.

d) Ein Neben- und Miteinander der beiden Teile Deutschlands würde erleichtert, wenn in ganz Deutschland die Stimmen aller Parteien legal Gehör finden, die gegenwärtig im deutschen Bundestag und in der Volkskammer der DDR vertreten sind. Ohne die Mitwirkung dieser Parteien ist der Weg zur Errichtung einer politischen Gemeinschaft der Deutschen kaum denkbar.

e) Die politische Gemeinschaft ist zur Zeit nur vorstellbar, wenn sie einen betont föderativen Charakter haben wird, da die Sozialstruktur in beiden Teilen Deutschlands verschieden ist, eine Annäherung längere Zeit braucht und Veränderungen noch lange von der Entscheidung des jeweils betroffenen Teiles mit abhängig sein müssen.

f) Die jeweiligen Formen der gemeinsamen Einrichtungen richten sich nach dem Stand der fortschreitenden Zusammenarbeit.

5. Nebeneinander und Miteinander der Deutschen heute

Damit die Deutschen auf der Basis ihrer Grundwerte ihren gemeinsamen Aufgaben gerecht werden können, geht es vorerst darum, zwischen den beiden Teilen ein geordnetes Nebeneinander herzustellen. Beide Teile Deutschlands müssen sich zunächst als vorläufige politische Ordnungen ansehen.

a) Die zwischen beiden Teilen Deutschlands wünschenswerte Kooperation verlangt Beziehungen zwischen den Partnern in angemessenen Rechtsformen. Sie sollen dazu dienen, den Weg zu einer politischen Gemeinschaft der Deutschen zu ebnen. Solche politischen und rechtlichen Beziehungen können weit intensiver sein als diplomatische Beziehungen, wenn und weil sie keine Auslandsbeziehungen sind.
Sollte die Mehrheit der Bürger in einem der beiden Teile in freier Entscheidung die dauernde Trennung wünschen, so wäre dies vom jeweils anderen Teil zu respektieren.
Ohne diese Voraussetzungen dagegen würde ein bloßer Botschafteraustausch lediglich die endgültige Trennung zweier verfeindeter deutscher Staaten völkerrechtlich fixieren und wäre damit der Sicherung des Friedens nicht dienlich. Er böte keine Garantie dafür, daß sich die heute bestehenden Spannungen mindern und der Umfang miteinander menschlicher wird.

b) So groß auch die Schwierigkeiten sind, so wird schließlich doch der freie Wille der Bürger für eine politische Gemeinschaft der Deutschen den Ausschlag geben. Inzwischen hat jeder, der heute in Deutschland politische Verantwortung trägt, die Pflicht, sich bei jeder politischen Handlung zu fragen, ob er damit auch bei den Menschen im andern Teil Deutschlands Verständnis und Zustimmung finden kann. Er wird sie um so eher finden, je mehr er auf dem Boden der Grundwerte aller Deutschen handelt und damit Aufgaben in Angriff nimmt, die im Interesse aller Deutschen liegen. Sie wird ihm um so weniger zuteil werden, je mehr er sich der Verketzerung des Gegenübers, der Propaganda und politischer Ansprüche bedient, mit denen jeweils einer der beiden Teile meint, allein die Interessen und die wahre Meinung aller Deutschen vertreten und die legitimen Ziele der Nation verfolgen zu können.

c) Die Deutschen sollten die Nöte und Chancen im jeweils anderen Teil nüchtern miterkennen, mitbedenken und mittragen. Dazu sollten sie alle Mittel der eigenen Orientierung durch Reisen, Kontake und Information ausschöpfen. Gerade die Erkenntnis, daß die Deutschen am Beginn eines vermutlich langen Weges zu Koexistenz und Kooperation stehen, sollte ihnen die Gelassenheit geben, Zustände vorurteilsfrei zu sehen und zu beurteilen, die ihnen fremdartig und zum Teil unannehmbar erscheinen. Sie sollten sich nicht in gegenwärtig unlösbaren internen Gegensätzen verstricken, sondern sich wechselseitig den Blick für die gemeinsamen Aufgaben gegenüber den Nachbarnationen und der Welt weiten und damit zur Sicherung des Friedens beitragen. So sollten sie den langen Mut gewinnen, den sie auf ihrem Weg in eine gemeinsame Zukunft nötig haben.

Medizinisch-ethische Fragen zur Herztransplantation

Die bisher in Südafrika, Nordamerika und Indien durchgeführten sechs Herztransplantationen lösten in der ganzen Welt neben Anerkennung und Bewunderung vor der chirurgischen Leistung auch Zweifel, heftige Kritik und direkte Ablehnung aus. Beide Arten von Stellungnahmen waren nicht immer frei von irrationalen Faktoren, die oft den Blick auf die wirklichen medizinisch-ethischen Probleme verstellten.

Im Mittelpunkt der Kritik, die vor allem an den zwei Herzübertragungen des Kapstadter Chirurgen Christian Barnard geübt wurde, standen das Problem der Feststellung des Todeseintritts wie das der immunologischen Abwehrreaktion des Empfängerorganismus. Beiden übergeordnet ist die allgemeine Frage, welchen ethischen Normen das ärztliche Handeln unterliegt. Den der Form nach wohl schärfsten Einwurf machte der deutsche Herzspezialist und Nobelpreisträger Werner Forßmann, Düsseldorf. Seiner Ansicht nach („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 3. 1. 68) sind „unsere Kenntnisse von der Immunbiologie überpflanzter Gewebe noch nicht ausgereift". Daher würden sich die Abstoßungsvorgänge nicht so steuern lassen, wie dies bei einem so schwerwiegenden Eingriff in den Menschen erforderlich sei; damit aber werde das oberste Gebot der Chirurgie „nil nocere" verletzt. Allerdings dürfte er mit dem Bild einer Operationsgruppe, welche „die mit dem Tod ringende junge Frau mit gezücktem Messer umsteht . . ., fiebernd vor Gier, ihren wehrlosen Körper auszuschlachten" — die Diskussion unzweckmäßig in den Bereich irrationaler Reaktionen abgedrängt haben. Dennoch werfen seine weiteren Fragen sehr ernste, keineswegs bloß emotionale Probleme auf: Wo ist noch „Sicherheit vor Ehrgeiz und Willkür, Charakterschwäche und Ruhmsucht gewährleistet"? War der Vater von Denise Darvall, der ersten Herzspenderin, überhaupt geschäftsfähig, als er seine Einwilligung gab, da er doch unter einem schweren Schock stand? Wer — so fragt W. Forßmann weiter — „erhält das kostbare . . . Transplantat?" Wer „am meisten zahlen kann oder derjenige, der die wirksamsten Beziehungen hat" oder wer politisch „wichtig" sei?

Es ist wohl anzunehmen, daß die scharfe Kritik Forßmanns und anderer Mediziner auch mit der durch Barnard und sein Ärzteteam geförderten reißerischen Berichterstattung in den Massenmedien zusammenhängt und durch den starken Drang Barnards zur Publizität mitbedingt ist, die ihn wohl in den Augen vieler disqualifizierten.

Zwischen Protest und Zustimmung

Eine mehr indirekte, aber sachlich nicht weniger scharfe Kritik übten der Neurologe Walter Bushart und der Anästhesist Peter Rittmeyer, als sie auf dem Nordwestdeutschen Internistenkongreß zur Frage des *Todeseintritts* feststellten, daß die heutige Medizin noch nicht in der Lage sei, eine vorübergehende von einer endgültigen Hirnstille exakt zu unterscheiden („Sonntagsblatt", 11. 2. 68). Allerdings trifft diese Kritik nicht Ch. Barnard, da nicht er, sondern das die Spenderin behandelnde Ärzteteam die Todesdiagnose stellte (Triumph der Herzchirurgie, hrsg. v. H. W. Franke, Kindler, München 1968, S. 396 ff.). Prof. R. Zenker erklärte auf einer Sitzung des Münchener Ärztevereins, daß man heute noch nicht mit einer Funktionstüchtigkeit eines übertragenen Herzens über einen längeren Zeitraum rechnen könne. Auf keinen Fall dürfe ein Organ einem Bewußtlosen entnommen werden. Auch ein Mensch, dessen Gehirnstromkurve die Null-Linie anzeige, sei noch ein Lebender, selbst wenn er sich im Sterben befinde („Sonntagsblatt", 11. 2. 68).

Auch der sowjetische Gesundheitsminister B. Petrowski beschuldigte Ch. Barnard, er „experimentiere" mit seinen Patienten, da das „Gesetz der Inkompatibilität" noch nicht hinreichend erforscht sei („Trud", 19. 1. 68). Der sowjetische Spezialist für Organverpflanzungen und Lehrer Barnards, W. P. Demichow, erklärte in einem Interview mit der „Literaturnaja Gaseta" (1. 1. 68), selbstverständlich gebe es eine Gewebeschranke, doch nicht so, wie wir sie uns vorstellen. Sie sei viel eher ein kompliziertes Problem als ein unüberwindliches Hindernis. W. P. Demichow wies auf die Warnungen von Wissenschaftlern hin, die vor rund 10 Jahren behaupteten, daß eine übertragene Niere aus immunologischen Gründen nicht in den Empfängerorganismus einwachsen könne. Heute dagegen gebe es Hunderte von Menschen mit „fremden" Nieren auf der Welt. Demichow hofft, daß das Experiment Ch. Barnards „die Grundlage für weitere ähnliche Operationen in größerem Umfang sein werde".

Die schwersten Vorwürfe gegen Ch. Barnard kamen nach seiner eigenen Aussage („Der Spiegel", 5. 2. 68) aus England, wo sich führende Chirurgen sogar geweigert hätten, mit ihm während seines Londoner Aufenthaltes zusammenzutreffen. Der kanadische Herzchirurg J. C. Callaghan von dem Alberta-Hospital der Universität von Edmondon, Erfinder des Herzschrittmachers, bezeichnete die Herztransplantation am Menschen als „verfrüht"; „solange wir Eiweiß und Zellen nicht typisieren können", seien „technische Experimente an lebenden Menschen" nicht berechtigt („International Herald Tribune", 12. 1. 68).

Gegenüber diesen Kritiken und Vorwürfen fehlt es jedoch nicht an ernst zu nehmenden Stimmen, welche die Herztransplantationen billigen und zu begründen suchen. H. Göden, Lehrbeauftragter für theologisch-naturwissenschaftliche Grenzfragen an der Bochumer Ruhruniversität, nannte die erste Operation Ch. Barnards einen „therapeutisch sinnvollen Fortschritt" und sieht sie als „ein großes ärztliches Engagement", das nicht aus einem „wütenden Ehrgeiz" komme („Sonntagsblatt", 21. 1. 68). Er weist vor allem auf geschichtlich ähnliche Fälle hin. So habe z. B. der Frankfurter Chirurg Ludwig Rehn bereits 1896 zum erstenmal — gegen den Protest der Fachwelt — eine Herzwunde erfolgreich genäht. In den folgenden zehn Jahren habe er von 124 Patienten 50,4 % auf diese Weise gerettet. Der amerikanische Nierenspezialist F. Rapaport von der New York University School of Medicine zieht den Vergleich mit dem ersten Flugzeug, das man ebenfalls als „verfrüht" bezeichnet habe, und macht auf die großen Erfolge bei Nierenverpflanzungen aufmerksam. So sei die Überlebensquote bei Nieren-

transplantationen zwischen nichtverwandten Personen in den letzten Jahren von 20% auf etwa 65% gestiegen. Auch sei die „erste gelungene Verpflanzung einer menschlichen Niere" 1954 in Boston von der Weltpresse kaum beachtet worden, obwohl diese viel differenziertere Aufgaben habe, die noch weitgehend unbekannt seien. Warum habe niemand protestiert, als der Amerikaner N. Shumway Anfang November 1967 bereits eine Herztransplantation ankündigte? Barnard weist in seinem „Spiegel"-Interview darauf hin, daß keiner der britischen Wissenschaftler gegen die Ankündigung von Donald Longmore, er werde „demnächst Herz und Lunge überpflanzen", Einspruch erhoben habe. So scheinen die Ursachen der zum Teil heftigen Reaktionen wie der allgemeinen Anteilnahme der Weltöffentlichkeit tiefer zu liegen. Immer noch ist das Herz Symbol für das Innerste im Menschen, das nicht ohne Protest entmythologisiert werden kann. Und wenn Barnard das Herz lediglich als Pumpe ansieht und als Naturwissenschaftler und Chirurg für dessen Symbolwert weniger empfänglich erscheint („von einem gewissen Punkt an wird man zum reinen Herzforscher", vgl. Triumph der Herzchirurgie, a. a. O., S. 394), so darf man sich fragen, ob dies nur die Folge einer gewissen mit der Routine unvermeidlich verbundenen Abstumpfung ist oder ob mit dem übersehenen Symbolwert auch das Symbolisierte übersehen wird, der Mensch, den nicht nur eine Summe von Organen und das Zusammenspiel von Funktionen ausmachen, sondern der als unvertauschbare Person existiert. Zumindest die Gefahr scheint gegeben. So spielen in Anerkennung und Ablehnung emotionale und oft mit weltanschaulichen Positionen verknüpfte Faktoren hinein und verzerren leicht den objektiven Tatbestand.

Allgemeine Problematik der Organtransplantation

Prof. H. J. Bretschneider stellt in einem kurzen Überblick („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 24. 1. 68) die allgemeinen jeder Transplantation gemeinsamen Probleme zusammen: 1. das Problem der „chirurgischen Kontinuitätstrennung" bei der Entnahme und das der Wiederherstellung der Kontinuität bei der Einpflanzung. Die chirurgisch-technischen Probleme seien hier, auch bei einer Herzverpflanzung, „weitgehend gelöst". 2. Das Problem der „Resistenz" des betreffenden Organs gegenüber einem völligen Ausfall der Blut- und Sauerstoffversorgung, die sog. Wiederbelebungszeit. Hier sei das Herz, nächst dem Gehirn, am anfälligsten. Unter normalen Umständen toleriere es eine Wiederbelebungszeit von höchstens fünf Minuten (gegenüber der körperwarmen Niere, welche eine Unterbrechung der Blutzirkulation bis zu zwei Stunden verträgt). 3. Das Problem der Erhaltung der Lebensfähigkeit des entnommenen Organs bis zu seiner Wiedereinpflanzung, die sog. „Organ- bzw. Gewebskonservierung". Durch besondere Verfahren (Abkühlung auf etwa 0—5° C, Aufbewahrung in reiner Sauerstoffatmosphäre unter Überdruck und Durchströmung mit Speziallösungen) können isolierte Organe länger am Leben erhalten werden, das Herz mit der zur Zeit besten Methode bis zu fünf Stunden. 4. Eine besondere Problematik bilde die immunologische Abwehrreaktion des Empfängerorganismus. Hier gehe es um die Steuerung der Abstoßungsvorgänge, wobei deren Intensität von besonderer Bedeutung sei. Diese hänge einmal von der allgemeinen „Gewebeähnlichkeit" von Spender und Empfänger wie auch von der Art des übertragenen Gewebes bzw. Organs ab. Zellarme Gewebe und Gewebe ohne Blutgefäße (z. B. Hornhaut oder reine Herzklappentransplantate) würden häufig weniger intensiv abgestoßen. Die heute verwandten Methoden der Bestimmung der Gewebeverträglichkeit untersuchen vor allem die weißen Blutkörperchen als Träger der „Anti-Körper". Erst in jüngster Zeit ist es van Rood durch bestimmte Methoden gelungen, Gruppen von weißen Blutkörperchen, ähnlich den Blutgruppen, zu bestimmen. Damit ließen sich die Erfolgschancen einer Transplantation sicherer vorhersagen (J. J. van Rood, The serological recognition of transplantation antigens in man, zitiert bei W. Ruff, „Stimmen der Zeit", März 1968, S. 155—164). J. Hamburger von der neurologischen Klinik der Medizinischen Fakultät Paris und Ch. Dubost von der herzchirurgischen Klinik nehmen an, daß das Mißlingen von Organverpflanzungen auf „antigenische Strukturunterschiede" („Le Monde", 17. 1. 68) zwischen Spender und Empfänger zurückzuführen sei, die man durch die alleinige Untersuchung der weißen Blutkörperchen nicht vorausbestimmen könne. „International Herald Tribune" (12. 1. 68) berichtet, man arbeite zur Zeit noch an einem komplizierten Gewebetypisierungsverfahren. So habe z. B. F. Rapaport im Dezember 1967 zum erstenmal die Niere einer Leiche verpflanzt, wobei die Gewebeverträglichkeit von Spender und Empfänger vorher genau analysiert worden sei. R. Pichlmayr gibt in seinem Artikel Immunsuppression und Organtransplantation („Münchener medizinische Wochenschrift", Jhg. 109, 3. 11. 67, S. 2277 bis 2283) als weitere Möglichkeit, die Immunreaktion zu beeinflussen, die „immunologische Toleranz" an, die in einer „Täuschung des Wirtes" bestehe. Das fremde Gewebe soll „als eigen" betrachtet werden, und zwar über lange Zeit hinweg. Die hier liegenden Schwierigkeiten dürften „zumindest für den experimentellen Bereich in den nächsten Jahren" überwunden sein (S. 2280).

Die Abstoßungsreaktion des Empfängerorganismus könne bei rechtzeitiger Erkenntnis durch immunosuppressive Maßnahmen (Bestrahlung, Verabreichung von Medikamenten, Injektion eines „Anti-Lymphozythenserums") unterbunden werden. Allerdings würden sie die allgemeine Abwehrkraft des Organismus gegenüber Infektionen stark schwächen.

5. Als weitere Probleme der Organverpflanzung nennt H. J. Bretschneider die „Möglichkeiten zur Überbrückung eines Funktionsausfalls des übertragenen Organs" (bei der Niere z. B. durch Anschluß an eine künstliche Niere), 6. die Zahl der möglichen Spender im Verhältnis zur Zahl der möglichen Empfänger sowie die Auswahl beider.

Wann ist der Mensch tot?

Innerhalb dieser allgemeinen Problematik einer Organtransplantation stellt sich nun bei einer Herzverpflanzung speziell das eigentliche medizinisch-ethisch ungelöste (oder unlösbare?) Problem, worauf sich die Diskussion weitgehend konzentriert hat: Wann tritt der Tod ein, und wann und mit welchen Kriterien läßt sich dies exakt nachweisen? In einem Interview mit der amerikanischen Fernsehgesellschaft CSB nannte Ch. Barnard die drei Kriterien, welche nach südafrikanischem Recht den Eintritt des Todes bedeuten: keine Reflexe (z. B. Pupillenreaktion auf Licht), keine Spontanatmung, keine spontane Herztätigkeit (keine Herzströme über einen Zeitraum von 10 Minuten). Diese Kriterien erklärte Barnard in einem „Spiegel"-Interview (a. a. O.) für hinreichend, da

seiner Ansicht nach das Gehirn nach zehnminütiger Unterbrechung der Sauerstoffzufuhr so sehr geschädigt sei, daß es sich nicht mehr erholen könne. Jedoch läßt sich bei diesem „zerebralen Tod" mit maschineller Unterstützung die Herztätigkeit noch längere Zeit (in einem Fall bis zu sieben, im zweiten bis zu drei Tagen) aufrechterhalten, wie H. Schneider, W. Maßhoff und G. A. Neuhaus von der Freien Universität Berlin in der Zeitschrift „Wiederbelebung und Organersatz" (Bd. 4, Heft 2, 1967) berichten. In beiden Fällen hat die Autopsie des Gehirns eine „partielle ... Zersetzung des Gehirngewebes einschließlich Hirnstamm und Kleinhirn" ergeben; außerdem ist es zu einer Verlagerung aufgelöster Gehirnteile in die Rückenmarkregion gekommen. Als Ursache dieser Veränderungen nimmt man „eine durch den Herzstillstand und den mit ihm verbundenen Sauerstoffmangel hervorgerufene schnelle Druckerhöhung im Gehirn" an, die „schnell zu einem nicht mehr behebbaren zerebralen Zirkulationsstillstand" führe. Dieser Stillstand im Gehirn, der sich mit Sicherheit nur durch eine Darstellung der Blutgefäße nachweisen lasse, beende also eigentlich das menschliche Leben.

Ebenso betonten W. Bushart und P. Rittmeyer (a. a. O.), daß die „Zeichen des Kreislaufstillstands ... nicht mehr gleichzusetzen" seien mit dem Eintritt des Todes, da das Gehirn erst nach Ablauf von acht bis zehn Minuten nicht mehr wiederbelebbar sei. Auch die sog. Null-Linie in der Hirnstromkurve (EEG) sei noch kein eindeutiges Zeichen für einen irreparablen Hirnschaden. Erst drei Tage „Hirnstille" oder die zum zweitenmal nach vorübergehender Hirntätigkeit im EEG wieder auftretende Null-Linie zeige an, daß keine Aussicht auf Wiederbelebung der Hirnfunktion bestehe. Auch die Vorschläge der Deutschen Gesellschaft für Chirurgie, daß eine Hirnstille von zwölf Stunden überschritten sein müsse, um den Tod feststellen zu können, wurden von ihnen als unzureichend bezeichnet. „Wir haben selbst nach zweitägiger elektrischer Stille im EEG eine vollständige Wiederherstellung gesehen und nach 24stündiger Pause ein Wiedereinsetzen der Spontanatmung" (a. a. O.).

Wie soll sich der Arzt verhalten?

Hieraus ergibt sich für den Arzt das eigentliche Dilemma, das auch ein ethisches ist: Wenn Kreislauf und Atmung nach vorübergehendem Stillstand und vor Ablauf von sechs bis acht (acht bis zehn?) Minuten künstlich wieder in Gang gebracht werden können, eine tatsächliche Null-Linie in der EEG-Kurve jedoch nicht als vorübergehend oder endgültig qualifiziert werden kann, wie lange muß der Arzt den Kreislauf des Patienten noch künstlich aufrechterhalten, wenn der gleiche Patient möglicher Herzspender ist? Um Fehlurteile oder vorschnelle Entscheidungen nach Möglichkeit auszuschließen, schlagen J. Hamburger und Ch. Dubost vor, das Urteil über den Todeseintritt drei Ärzten, zwei von ihnen Spezialisten, anzuvertrauen, die jedoch nicht mit jenen identisch sein dürfen, welche die Herztransplantation vornehmen sollen („Le Monde", 18. 1. 68). Zur ethischen Frage, wann eine Herztransplantation erlaubt sei, äußert sich der Moraltheologe G. Perico in seinem Artikel Trapianto del Cuore („Aggiornamenti sociali", Februar 1968, S. 94ff.). Die Erlaubtheit hänge ausschließlich von der Frage ab, ob der Patient wirklich *biologisch* (irreversibler oder totaler Gewebezerfall) und nicht nur *klinisch* tot sei. Die entscheidende Frage laute, wann könne man sagen, daß die Wiederbelebungsversuche *zu spät* begonnen wurden: sechs bis acht oder acht bis zehn Minuten nach dem Herzstillstand? Die Todesdefinition selbst müsse die Ethik von der Medizin übernehmen. Erstere könne nur als Prinzip feststellen, daß der Arzt sich bei bereits begonnenem Zerfallsprozeß der Gehirnzellen dem „Patienten" gegenüber wie einem „Leichnam" verhalten dürfe. Er könne also die Wiederbelebungsversuche einstellen, unabhängig davon, ob eine Herztransplantation vorgesehen sei oder nicht.

Eine härtere Auffassung vertritt der Churer Moraltheologe A. Sustar in seinem Beitrag „Moraltheologische Fragen bei Herztransplantation" („Schweizerische Kirchenzeitung", 25. 1. 68). Ein Patient, der „klinisch zwar ‚gestorben'" sei, bei dem aber der „endgültige Tod noch nicht mit absoluter Sicherheit festgestellt" werden könne, komme als Spender für eine Herztransplantation nicht in Frage.

Die zweite schwierige Frage, vor die sich der Arzt gestellt sieht, formuliert E. Tesson in seinem Artikel „Les greffes du cœur" („Études", März 1968, S. 322—328): Muß der Arzt alle verfügbaren Mittel (komplizierte, kostspielige Apparaturen, Zeit, Pflegepersonal, Ärzte) einsetzen, wenn der Patient nur noch wenige Minuten (Stunden, Monate) zu leben hat und sich nicht bei vollem Bewußtsein befindet? Oder wenn der gesamte „Apparat" für weniger Schwerkranke mit besseren Heilungsaussichten benutzt werden könnte, die ohne Anwendung dieser Mittel u. U. sterben müßten? Nach Tesson ist diese Frage eine Gewissensfrage, die nur der entscheiden könne, der alle konkreten Gegebenheiten des Falles genau kenne. Er stellt jedoch zwei Richtlinien auf, die zu beachten sind: Der Arzt darf die Pflege des „Spenders" nicht vernachlässigen, um seine „Chance" im Interesse des „Empfängers" zu forcieren. Der Patient muß wirklich tot sein, wenn man das Herz entnimmt. G. Perico dagegen betont (a. a. O.), daß die Pflicht des Arztes, sich für das Leben und die Gesundheit des Patienten einzusetzen, nicht unbegrenzt sei und nicht ohne weiteres die Anwendung außergewöhnlicher Mittel einschließe. Daher könne er aus Gründen der Güterabwägung vom Einsatz dieser Mittel absehen oder ihre Weiteranwendung einstellen. Das gleiche gelte nach Ansicht Pericos um so mehr, wenn der Patient möglicher Spender eines Herzens sei.

Nach Ansicht A. Sustars dagegen verlangt das ärztliche Ethos, daß einem Todkranken „mit allen zur Verfügung stehenden und sittlich erlaubten Mitteln" geholfen werde. Sustar sieht darüber hinaus eine wesentliche Gefahr für das ärztliche Ethos darin, daß bei einer vorzunehmenden Herztransplantation sich diese Einstellung des Arztes zum Patienten ändern könnte, er also mehr als „Objekt" für eine Herztransplantation denn als „Subjekt" mit seinem „Recht auf Leben und auf ärztliche Hilfe" betrachtet werde.

Wer soll das Herz erhalten?

Hinsichtlich des Empfängers ergeben sich in medizinischer bzw. ethischer Sicht zwei wesentliche Fragen: Wer soll das Transplantat erhalten? und: Wieweit müssen die medizinischen Forschungen bezüglich der immunologischen Abwehrreaktion fortgeschritten sein, um eine Übertragung wagen zu können? W. Ruff (a. a. O.) gibt drei Kriterien für die Auswahl des Empfängers einer Organ-

verpflanzung an: eine „lebenbedrohende" Krankheit, die durch keine anderen Heilmittel behoben werden könne. Für eine Nierentransplantation kämen z. B. nur solche Kranke in Frage, welche die regelmäßige Anwendung einer künstlichen Niere aus physischen oder psychischen Gründen nicht vertragen. Zweitens müsse der körperliche und psychische Zustand des Empfängers die „Belastungen des operativen Eingriffs" durchstehen können. Hierzu gehörten „ausreichende Intelligenz und Einsicht" und der „Wille zur Gesundung". Ruff gibt die in dieser Hinsicht seiner Meinung nach notwendige Altersgrenze mit 15 bis 55 Jahren an, die er jedoch nur als Zielwerte verstehen dürfte. Für den Empfänger des Transplantats müsse drittens die Aussicht auf eine „spürbare Verbesserung seiner Lebensbedingungen" eine geraume Zeit hindurch bestehen. Bei Nierenverpflanzungen könne man trotz eines Restes von Unsicherheit eine solche Chance annehmen (vgl. auch J. J. Lynch, Ethics of the Heart Transplant, „America", 10. 2. 68).

Auf die Frage, wem das Herz überpflanzt werden solle, wenn zwei Patienten, aber nur ein Transplantat vorhanden sei, antwortete Barnard in seinem Fernsehinterview mit Günter Gaus („Triumph der Herzchirurgie", a. a. O.), dem, der es am nötigsten habe. Doch sei diese Frage seiner Meinung nach eine rein theoretische Frage, da es in der Praxis kaum vorkomme, daß zwei Patienten jeweils den gleichen Befund aufweisen würden. Dennoch ist dieser Fall nicht völlig auszuschließen und somit die ethische Frage, *wer* es denn am nötigsten habe, nicht ganz ohne Belang, da sie Aufschluß über die sozialen und ethischen Wertskalen des Arztes gibt. Barnard beantwortete diese Frage nach einigem Zögern damit, daß es richtig sei, jenen Menschen den Vorzug zu geben, die „verantwortungsbewußt" sind und „größeren Wert für die Menschheit" haben, „als Menschen bessere Vorbilder" sind. Hier wird deutlich, daß diese Frage nur von den stets subjektiven Wertkriterien des behandelnden Arztes abhängt, die kaum eine einheitliche Entscheidung ermöglichen dürften.

Darf man am Menschen experimentieren?

Das zweite oben formulierte Problem läuft auf die Frage hinaus, darf man am Menschen experimentieren? Ruff deutet sie an, wenn er auf das Beispiel der Übertragung eines Schimpansenherzens in einen todkranken Patienten (am 23. 1. 1964 von J. D. Hardy durchgeführt) verweist — der kurz darauf starb —, und anschließend fragt: „War es nicht ein *medizinischer Versuch* am untauglichen Objekt, der allein im Interesse künftiger Patienten unternommen wurde?" Ist dies — natürlich mit Einwilligung des Patienten — erlaubt? Muß nicht die Medizin, wenn sie sich nicht mit dem Erreichten zufriedengeben will, eine neue Behandlungsmethode auch einmal am Menschen „ausprobieren"? Müssen wirklich vorher alle Probleme (bei der Herztransplantation vor allem die immunologischen) geklärt sein? Wie weit müssen die Tierforschungen fortgeschritten sein, um den entscheidenden Schritt zum Menschen wagen zu können? Alle bisherigen Tierherzverpflanzungen wiesen eine Überlebenszeit von höchstens 18 Monaten auf. Darf bei diesen Ergebnissen und beim eingangs skizzierten Stand der Immunforschung eine Herzübertragung vorgenommen werden? Handelt es sich dann um ein *Experiment* am Menschen? E. Tesson bejaht diese Frage eindeutig, doch kann seiner Ansicht nach nicht jedes Experiment am Menschen ausgeschlossen werden (a. a. O.). Barnard selbst unterscheidet zwischen „Behandlung" („wenn wir über den weiteren Verlauf bestimmte Vorstellungen haben") und „reinem Experiment" („wenn das Ergebnis der Operation vollkommen unsicher ist"). Für ihn sei eine Herzverpflanzung kein Experiment (Triumph der Herzchirurgie, a. a. O., S. 386). Nach einer Erklärung der Nationalen Akademie der Wissenschaften der Vereinigten Staaten jedoch könnten Herztransplantationen noch nicht als „eine Form der Therapie" angesehen werden. Sie befänden sich vielmehr noch in der „Phase des wissenschaftlichen Experimentierens, dessen langfristiger Ausgang noch ungewiß ist" („International Herald Tribune", 29. 2. 68).

V. Marcozzi stellt für die sittliche Erlaubtheit der Übertragung die Bedingung, daß „begründete Hoffnung" bestehen müsse, daß der Patient durch sie länger leben werde als ohne das eingepflanzte Herz (Trapianto del cuore e problemi morali, „La Civiltà Cattolica", 17. 2. 68, S. 373). Nach Sustar (a. a. O.) kann selbstverständlich nicht jedes Risiko ausgeschlossen und im „Dienste der Forschung und des Fortschritts" dürfe manche Gefahr in Kauf genommen werden. Doch: Wo liege die Grenze zwischen einem „verantwortungsbewußten und wissenschaftlich gesicherten Vorgehen" und einem ans „Experimentieren grenzenden Eingriff"? Es dürfe aber bei einem mit Sicherheit Sterbenden auch „eine unsichere Methode" angewandt werden, wenn kein anderer Ausweg offenbleibe.

Juristische Implikationen der Herztransplantation

Aus dieser Situation ergeben sich auch rechtliche bisher unbekannte Fragen. Darf z. B. ein Mensch, der sich in finanziell hoffnungsloser Lage befindet, sein Herz verkaufen? Wer entscheidet über die Durchführung der Operation, wenn der Patient bewußtlos, entscheidungsunfähig oder unmündig ist und keine nächsten Angehörigen vorhanden oder zu erreichen sind? Der einzelne Arzt? Eine Gruppe von Fachleuten? An welchen Kriterien hat sich eine solche Entscheidung auszurichten? Wie UPI (9. 3. 68) meldet, hat sich Ch. Barnard vor einem Unterausschuß des amerikanischen Senats gegen die Schaffung eines Gesetzes zur Kontrolle von Herzverpflanzungen gewandt. Die Entscheidung darüber müsse dem jeweiligen Arzt überlassen bleiben, da nur er „qualifiziert genug" sei. Mit diesen und anderen rechtlich relevanten Fragen setzen sich bereits Rechtsspezialisten und Politiker in den Vereinigten Staaten auseinander. So erklärte der amerikanische Senator W. F. Mondale aus dem Staat Minnesota, er werde auf der nächsten Sitzung des Bundeskongresses die Einberufung einer nationalen Kommission zur Beurteilung der rechtlichen Implikationen von Organverpflanzungen vorschlagen („International Herald Tribune", 13./14. 1. 68). In einigen Bundesstaaten werde verlangt, daß der Körper eines Sterbenden im Augenblick des Todes der alleinigen Verantwortlichkeit der nächsten Angehörigen unterstehe, die jeden Arzt rechtlich daran hindern könnten, den Leichnam zu berühren, selbst wenn der Verstorbene ihn vorher zu einer Herztransplantation ermächtigt haben sollte. Eine Gruppe von Juristen unter Prof. E. Blyth Stason von der Vanderbilt Law School arbeitet zur Zeit im Auftrag der Gouverneure der einzelnen Bundesstaaten einen Gesetzentwurf aus, der es jedem

Erwachsenen erlauben soll, jeden oder alle Teile seines Leibes zum Zeitpunkt des Todes der medizinischen Wissenschaft zu vermachen. Er sollte nur zuvor in Anwesenheit zweier Zeugen einen entsprechenden Text unterschreiben. Damit würde der Arzt jeder Furcht vor rechtlichen Repressalien seitens der Angehörigen des Verstorbenen enthoben sein.
Nach französischen Gesetzen können in dafür anerkannten Krankenhäusern Organe nach dem Tode des Patienten entnommen werden, wenn der Chefarzt dies im Interesse der Wissenschaft oder Therapeutik für geboten hält („Le Monde", 17. 1. 68). J. Hamburger und Ch. Dubost schlagen vor, daß dem Arzt grundsätzlich die gesetzliche Möglichkeit gegeben werden solle, ohne vorherige Auseinandersetzung mit der Familie oder den Angehörigen des Toten eine allenfalls notwendige Organtransplantation vorzunehmen. Angehörige, die dies nicht wünschten, müßten dies vorher zum Ausdruck bringen und in ihrem Wunsch respektiert werden.
Ein 22 Personen umfassender „Ausschuß für Medizin" der Nationalen Akademie der Wissenschaften der USA hat, nach einer Meldung von AP (28. 2. 68), eine Erklärung ausgearbeitet, in der zur „Zurückhaltung bei weiteren Herztransplantationen" geraten wird. Sie empfiehlt die Bildung von Gruppen medizinischer Fachleute, die über die Durchführung von Transplantationen entscheiden solle, unabhängig von den daran interessierten Chirurgen. Die rechtlichen Probleme dürften sich auch in dem Maße vereinfachen, als es der Medizin mit der Zeit gelingt, die entscheidenden Schwierigkeiten der Organtransplantation — Bestimmung des Todeseintritts beim Spender sowie die immunologische Abwehrreaktion im Empfängerorganismus — zu lösen. Dafür bestünden schon für die nähere Zukunft günstige Aussichten.

Vorschau auf die Vierte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen

Das Generalsekretariat des Weltrates der Kirchen hat zwei bedeutende Veröffentlichungen zur Vorbereitung der Vierten Vollversammlung in Uppsala (4. bis 20 Juli 1968) vorgelegt, in denen das Generalthema „Siehe, ich mache alles neu!" (Offb. 21, 5) zur Entfaltung kommt. Eine englische Broschüre, „From New Delhi to Uppsala" (Genf 1968, 220 S.; ein sehr viel kürzeres illustriertes Vorbereitungsheft zum Gebrauch der Gemeinden liegt in deutscher Sprache vor: „Uppsala 1968", 48 S.) gibt umfassende Informationen über die Tätigkeit des Generalsekretariates und der einzelnen Abteilungen und Kommissionen des Weltrates in den Jahren 1962 bis auf die Gegenwart mit einem sorgfältigen Index, der ein rasches Auffinden der Fülle der Themen erleichtert. Dies ist der „offizielle Bericht des Zentralkomitees". Genau und gut gegliedert, zeigt er bis in die Motivationen hinein die Arbeit eines Zeitraums von fast sieben Jahren seit der Dritten Vollversammlung in Neu-Delhi (6. bis 19. Dezember 1961; vgl. die Berichte in Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 186 f.; S. 234 f.; S. 280 f.). Er umschließt eine kirchengeschichtliche Epoche mit stürmischen Wendungen. In ihrer Mitte steht neben dem Beitritt fast aller orthodoxen Kirchen zum Weltrat das Zweite Vatikanische Konzil, die Hereinnahme der ökumenischen Beobachter in seine Arbeit, der Eintritt Roms in die Ökumenische Bewegung durch das Ökumenismusdekret vom 21. November 1964 und die Bildung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" des Sekretariats für die Einheit der Christen und des Generalsekretariates des Weltkirchenrates im Mai 1965, dazu die Aufnahme der römisch-katholischen Kontakte mit der Anglikanischen Kirche und einigen konfessionellen Weltbünden.

Die letzte Vollversammlung dieser Art

Diese tiefgreifenden Veränderungen kommen deutlich zum Ausdruck in den hervorragenden Analysen über die Arbeit der Studienkommission (S. 48—79), sowohl bei Faith and Order wie bei „Kirche und Gesellschaft", die beide die Aufträge von Neu-Delhi durchzuführen hatten und sich hiermit dem gesetzgebenden Gremium des Weltrates durchsichtig präsentieren, nicht ohne manche Aspekte, die zu Kritik Anlaß gegeben hatten, etwas gefälliger darzustellen. Jede weitere Beschäftigung mit der Sache wird sich an diesen authentischen Berichten orientieren müssen. Dasselbe gilt für den Bericht über die „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten" (CCIA) mit ihren wachsenden Kontakten zur päpstlichen Kommission Justitia et Pax (S. 136 f.). Beachtlich ist das Nachwort von Generalsekretär Blake mit einer Warnung vor „ökumenischen Romantikern" und der schon auf dem 13. Deutschen Evangelischen Kirchentag vorgetragenen Überzeugung, alle Kirchen müßten lernen, mehr aufeinander zu hören, auch die römisch-katholische Kirche. Alle müßten ihren Triumphalismus ablegen, weil keine mehr allein das Wort Gottes vollständig und richtig hören und verkünden könne (S. 209).
Der neue Leiter der Informationsabteilung des Weltrates der Kirchen, P. van den Heuvel, hat in einem Interview die Etappen der Entwicklung des Weltrates seit seiner Gründung im August 1948 in Amsterdam überblickt. Er hat zu den Aussichten und Schwierigkeiten der Vierten Vollversammlung, die anläßlich ihres 20jährigen Bestehens an einen Ursprungsort der Ökumenischen Bewegung zurückkehrt, den Sitz des Erzbischofs Nathan Söderblom, einen „persönlichen Wunsch" ausgesprochen. Er sagte, „daß diese Vollversammlung die letzte ihrer Art sein möge". Er hoffe, „daß die Kirchen bereit sind, über ein Konzil für die ganze Kirche nachzudenken", d. h., daß künftig die im Ökumenischen Rat vereinten Kirchen „zusammen mit der römisch-katholischen Kirche und den konservativen evangelikalen Kirchen die Möglichkeit zu gemeinsamer Diskussion, gemeinsamen Studien und gemeinsamem Gottesdienst" wahrnehmen werden (öpd, 8. 2. 68). Von einem gemeinsamen Zeugnis wagte er nicht zu sprechen. Vielleicht ist diese Perspektive zu idealistisch, doch sie bleibt bemerkenswert. Ob sie erfüllbar ist, hängt auch davon ab, was Uppsala mit seinem wiederum fast zu gehäuften Arbeitspensum erbringt.
15 offizielle Beobachter der römisch-katholischen Kirche werden sich daran beteiligen neben den über 700 Delegierten der 234 Mitgliedskirchen.

Über das gewaltige Arbeitsprogramm der Vierten Vollversammlung unterrichtet die andere Veröffentlichung des Generalsekretariates, die sowohl in englischer wie in deutscher Sprache vorliegt: „Sektionsentwürfe Uppsala 1968" (142 S.). Mit Bedacht betont Generalsekretär Blake im Vorwort, beim Zitieren aus diesen in Thesen zusammengefaßten und anschließend ausführlich kommentierten Entwürfen müsse ausdrücklich gesagt werden, daß es keine amtlichen Erklärungen des Ökumenischen Rates sind, sondern eben nur Entwürfe der sechs Sektionen. Erst auf Grund der eingehenden Antworten aus den Mitgliedskirchen und der Beratungen in Uppsala werden sie ihre endgültige Form erhalten. Dieser Wunsch sei hiermit beachtet, gleichzeitig aber auch der Dank für den Mut zu voller Publizität und Information ausgesprochen. Das Heft bietet die ganze Breite und Fülle der Probleme und ihrer möglichen Lösungen, es knüpft gewissenhaft an die in Neu-Delhi gestellten Aufgaben an und läßt erkennen, welche theologischen und kirchenpolitischen Veränderungen inzwischen darauf eingewirkt haben. So sind auch die Entwürfe schon ein kirchengeschichtliches Dokument.

Die Entwürfe der sechs Sektionen

Die sechs Sektionen gliedern sich nach dem Herkommen und früheren Erfahrungen entsprechend den Arbeitsgebieten des Weltrates der Kirchen. Die Erste Sektion, stets den Anliegen von Faith and Order gewidmet, hat das Thema: „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche". Es soll die sog. Einheitsformel von Neu-Delhi, die damals als unzureichend erkannt wurde und auch nicht die Erwartung erfüllt hatte, das gemeinsame christliche Zeugnis vor den nichtchristlichen Religionen zu erbringen, weiter entfalten und vertiefen. Die Zweite Sektion mit dem Anliegen der Abteilung für Evangelisation und Weltmission hat sich das Thema gestellt: „Aufbruch und Sendung". Die Dritte Sektion vertritt die Sache von „Kirche und Gesellschaft" (einst von Nathan Söderblom Bewegung für Praktisches Christentum, Life and Work, genannt). Ihr Thema lautet: „Wirtschaftliche und soziale Entwicklung". Die Texte sind eine Zusammenfassung der Ergebnisse der Genfer Weltkonferenz von „Kirche und Gesellschaft" im Sommer 1966 (niedergelegt in vollständiger Form in der deutschen Publikation „Appell an die Kirchen der Welt", Kreuz-Verlag, Stuttgart 1967, aus dieser Dokumentation zitiert die deutsche Ausgabe der „Entwürfe"). Die Vierte Sektion behandelt das Thema der CCIA: „Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Frieden in internationalen Angelegenheiten", Die Fünfte Sektion lenkt zu den pastoralen Aufgaben über mit dem Thema: „Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter". Es wird wohl einen Schwerpunkt der Konferenzarbeit bilden, um künftig die Herausforderung der Welt zu einem gemeinsamen Zeugnis besser zu bestehen oder wenigstens den rechten Weg dahin einzuschlagen. Das nähere Eingehen auf die Thesen wird zeigen, daß diese Sektion kein Analogon zum Liturgierat des Zweiten Vatikanum darstellt, sie steht eher der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute nahe. Das kann man auch von der Sechsten Sektion sagen, die aus dem Referat für Laienarbeit hervorgegangen ist. Ihr Thema: „Auf der Suche nach einem neuen Lebensstil". Hier kündigt sich besonders deutlich die künftige Richtung der ökumenischen Arbeit an.

Zu allen Entwürfen wie ihrer mehr oder weniger gelungenen Kommentierung sei folgendes festgestellt: Obwohl durchweg die Säkularität der Welt im Blickfeld steht, ist die biblische Sprache wie eh und je beibehalten worden. Als ob es die Erkenntnis des Hermeneutik-Dokumentes von Faith and Order nicht gäbe, daß durch die Umwälzungen im Bereich der biblischen Theologie während der letzten zwanzig Jahre der konventionelle Gebrauch der Bibel kaum noch möglich sei, um eine gemeinsame Botschaft zu erarbeiten, die alle verstehen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 26). Hier hat sich anscheinend die Sorge von Generalsekretär Blake durchgesetzt, ja nicht „die raison d'être der Ökumenischen Bewegung" durch sprachliche Experimente zu untergraben und damit sowohl die Evangelikalen wie auch die römisch-katholische Kirche fernzuhalten. Welche Spannungen in dieser Frage verborgen sind und welche gefährlichen Wendungen sich im Weltrat der Kirchen anbahnen, seit die Einheit der Bibel nicht mehr fraglos ist, hat der katholische Ökumeniker C.-J. Dumont OP, Paris, in seiner kritischen Vorschau auf Uppsala „Koexistenz statt Einheit?" dargelegt („Wort und Wahrheit", Januar / Februar 1968, S. 25—36).

Dies fällt besonders auf bei den Thesen von Sektion I, die offensichtlich die in Neu-Delhi von Anglikanern wie Orthodoxen vorgebrachte Kritik an dem Dokument „Einheit" weitgehend berücksichtigen. Die Katholizität wie die Kontinuität der Kirche stehen im Vordergrund, auch mit Rücksicht auf die von der technischen Zivilisation herbeigeführte Einheit der Welt, der nun die Kirchen folgen müssen. Aber die Thesen sind wie schon 1948 in Amsterdam gespalten in „katholische" und „protestantische" Ansichten, obwohl diese Aufgliederung heute für falsch erklärt und der Begriff der Katholizität von allen in Anspruch genommen wird. Dennoch heißt es, eine neue theologische Gruppierung anzeigend, „einige bestehen darauf ... andere verlangen radikale Änderungen der Sprache und der Strukturen" (S. 11). Es bricht also eine bewahrende und ein „fortschrittliche" Richtung in allen Kirchen auseinander. Wie bisher bleibt die unüberwindliche Spaltung in der eucharistischen Praxis als eine offene Frage am Schluß der Thesen stehen. Nur der umfängliche Kommentar versucht, durch eine Entfaltung der Lehre vom Heiligen Geist die Mannigfaltigkeit der kirchlichen Ämter und Ordnungen zu rechtfertigen.

Es ist schwer, zu erkennen, wie Uppsala dieses Dilemma besser bewältigen will, als es die drei früheren Vollversammlungen des Weltrates der Kirchen mit ihren hochqualifizierten theologischen Vorbereitungen versucht haben. Es sei denn, man folgt vielleicht der realistischen Analyse, die ein Vorgänger von Lukas Vischer in der Leitung des Faith-and-Order-Sekretariats, der Lutheraner Keith Bridston, Berkeley (California), unlängst in „The Christian Century" (24. 1. 68) unter dem Titel „Psychoanalyse der Ökumenischen Bewegung" veröffentlicht hat. Als erfahrener ökumenischer Experte führt er geistvoll die Hemmungen und Krisen im Weltrat der Kirchen auf einen „Angstkomplex" der Kirchen vor dem Unbekannten, Angst um ihre kirchliche Identität zurück. Diese Angst führe dazu, daß man in der fremden Kirche immer wieder den „Feind" von einst fixiert durch Aufrichtung alter und neuer Unterscheidungen.

Diese werden auch dadurch noch am Leben erhalten, daß manche Leute „eine extravagante Ekklesiologie" für den Weltrat selber erdenken, statt den Weg der Zusammenarbeit und des gemeinsamen Zeugnisses weiterzugehen.

„Die Tagesordnung der Welt"

Am wenigsten Greifbares enthalten die Thesen der Zweiten Sektion zu den Fragen der modernen Evangelisation. Hier scheint sich besonders stark ein biblischer Traditionalismus der vielen verschiedenen Missionsgesellschaften bemerkbar zu machen. (Vgl. den Bericht über die „Ostasiatische Christliche Konferenz" in Bangkok [ds. Heft, S. 169].) Nur der Kommentar erschließt etwas theologisches Neuland. Mit der Forderung: „Die Tagesordnung der Welt ist unsere Sache!", wird aus dem alttestamentlichen Heilsbegriff „Schalom" Umkehr und Befreiung nicht nur als Innerlichkeit, sondern auch als Reform der weltlichen Strukturen, ja notfalls als Revolution verstanden. Man spürt hier den Einfluß der letzten Weltkonferenz von „Kirche und Gesellschaft". Ferner wird auf die Erkenntnisse über den Dialog mit anderen Religionen der Missionskonferenz von Kandy (Ceylon) im März 1967 Bezug genommen (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 217). Scharf werden die „religiösen Subkulturen in der traditionellen Kirche" angegriffen (S. 47) und eine koordinierte Strategie für die geographischen Regionen oder Zonen gefordert, eine Erfahrung der kirchlichen Neuordnung in Frankreich (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 577). Aber es fehlt doch wohl die für eine Vollversammlung nötige Konzentration auf erfüllbare Hauptgedanken. Uppsala ist auch schwerlich der Ort dafür. Hier werden die Probleme des Westens, die Auseinandersetzung mit der technischen Zivilisation, mit Vorrang zur Sprache kommen. Das war schon erkennbar, als der Zentralausschuß des Weltrates der Kirchen Anfang Februar 1966 das erste Programm für die Vollversammlung von Uppsala erörterte (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 142 f. und 194 f.). Es ist zweckmäßig, jeweils auf diese Vorbereitung zurückzuschauen, um zu sehen, was inzwischen unter der leitenden Hand Eugen C. Blakes aus manchen hochfliegenden Plänen geworden ist.

Zusammenarbeit mit Rom

Die Dritte Sektion faßt in ihren Thesen wie im Kommentar dazu im wesentlichen die Ergebnisse der Weltkonferenz von 1966 über „Kirche und Gesellschaft" zusammen: Entwicklungshilfe, Gegensatz von Arm und Reich, Revolution in Ländern mit verhärteten konservativen Gesellschaftsstrukturen aus der Kolonialzeit und sozialer Ungerechtigkeit, Ergänzung der persönlichen Ethik durch eine christliche Ethik der Lebensstrukturen. Dabei wird positiv die gemeinsame Haltung zur Enzyklika Papst Pauls VI. *Populorum progressio* und zur Päpstlichen Kommission Justitia et Pax breit erörtert, es fehlt auch nicht die Warnung vor einer Romantisierung der Revolution. Die schon bewährte Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche gilt hier als völlig selbstverständlich und zur Sache gehörig. Diese Haltung ist, wie wir am Schluß des Berichtes aus einer Erklärung von Lukas Vischer sehen werden, gewollt und planvoll. Sie soll eine Entscheidung der Vierten Vollversammlung vorbereiten.

Ähnliches ist für die Thesen der Vierten Sektion festzustellen, die ein Aktionsprogramm der „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten" entwickelt und wie seinerzeit der Papst und das Konzil für die baldige Schaffung einer wirksamen Weltgemeinschaft eintritt. Der Kommentar besteht hauptsächlich aus Dokumenten, die seitens der CCIA in den letzten zwei Jahrzehnten erarbeitet worden sind. Dadurch wird dem stillen diplomatischen Wirken dieser weitverzweigten Organisation von Christen in oft sehr verantwortlichen politischen Positionen zur vorbeugenden Verhinderung kriegerischer Konflikte oder zu ihrer Beilegung viel zuwenig Rechnung getragen. Sie produziert eben doch mehr als Resolutionen.

Es dürfte keine Übertreibung sein, zu sagen, daß die Thesen der Fünften Sektion über den „Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter" zu dem anregendsten Teil der Entwürfe gehören. Die Säkularisierung „als Prozeß der Emanzipation des Menschen von der Vergötzung der Dinge" in der Schöpfung und „gegen die Verabsolutierung jeder Autorität oder Struktur in der geschaffenen Ordnung" wird bejaht, der „Säkularismus" als eine sich verschließende Weltanschauung wird entschieden abgelehnt. Dann folgt die harte These 4: „Obwohl die Kirchen in ihrer gottesdienstlichen Praxis die Wirklichkeit Gottes bejahen wollen, haben sie dies doch oft auf Kosten der Wirklichkeit des Menschen und der Welt getan. Durch diese Verzerrung haben sie die Leugnung der Wirklichkeit Gottes provoziert." Daher folgert These 5: „Die rechtverstandene Säkularisierung kann uns aus aller Verzerrung zum wahren Gottesdienst zurückrufen, der die Wirklichkeit Gottes, des Menschen und der Welt bejaht." Ferner heißt es: „Wahrer Gottesdienst erfordert, daß wir uns in der Welt mit ihr, über sie hinaus, aber nicht getrennt von ihr, für Gott öffnen" (S. 103). Die Begründung dafür aus dem Dogma von Chalkedon gibt These 6: „Da Jesus Christus als Gott-Mensch die Wirklichkeit Gottes offenbart, die Wirklichkeit des Menschen beschreibt und den Zugang zu den Möglichkeiten der Welt öffnet, ist er die Norm, die Voraussetzung und die Ermöglichung wahren Gottesdienstes." Die Inkarnation, d. h. die Annahme einer konkreten und bestimmten menschlichen Existenz, hat den Prozeß der Säkularisierung freigesetzt. Von dem Prozeß der Heiligung handelt dann die Sechste Sektion. Darauf muß hier schon hingewiesen werden, um einer voreiligen Kritik entgegenzuwirken, die das Sakrale vermißt.

Die Frage der Glaubwürdigkeit

Auf dieser dogmatischen Grundlage werden nun manche kritischen Fragen an Formen und Symbole der Vergangenheit gestellt, u. a. diese: „In welchem Maße ist liturgischer Konservativismus ein Verrat, in ähnlicher Weise wie die Mißbräuche, die von den alttestamentlichen Propheten angeprangert wurden? In welchem Ausmaß ist Experimentieren möglich und wünschenswert?" (S. 104.)

Abschnitt III zieht die „Konsequenzen der Säkularisierung für die Erneuerung der Tradition" (S. 105 f.). Angesichts der Kritik vieler Menschen an der gottesdienstlichen Praxis mit dem verbreiteten Vorwurf der Heuchelei und mangelnder Glaubwürdigkeit wird „eine Untersuchung der Ursachen der Unglaubwürdigkeit des Gottesdienstes" angeregt, auch die Einrichtung von „Schulen" für Gottesdienst und Gebet. These 14 fragt: „Wie können die ungeheuren Möglichkeiten und Bedrohungen, denen sich die Menschheit heute gegenübersieht, den Rahmen und Inhalt für den Gemeindegottesdienst und des persönlichen Gebets abgeben?" Aber es heißt auch in These 16: „In unserer berechtigten Reaktion gegen die Gefahr eines nach innen gewandten Pietismus haben

wir es in vielen unserer Kirchen vernachlässigt, die für jeden Christen gegebene Notwendigkeit zu lehren, in das verborgene Heiligtum des inneren Menschen einzutreten und dort in schweigender Liebe und freudiger Anbetung mit Gott zu verkehren." Das ist Bonhoeffers „Arkandisziplin" der Christen in einer „religionslosen Welt". Sie inspirierte auch die Vorlage der Sechsten Sektion.
Die recht radikal angelegten Thesen sind sich dessen bewußt, daß nicht ein „Ende des konventionellen Christentums" bevorsteht, sondern daß eine Intensivierung oder besser eine Verkernung des Glaubens in Konfrontation mit der Wirklichkeit geboten ist. Daher lautet These 17: „Im Gemeinde-Gottesdienst und im persönlichen Gebet treten wir ein in den fortdauernden Kampf des Geistes gegen dämonische Mächte dieser Welt wie etwa Entfremdung und Entmenschlichung, Sinnlosigkeit und Zynismus, Schuld und Verzweiflung, Krieg und Unterdrückung, engstirniger Nationalismus und sektiererischer Absolutismus."

Ein neuer „Stil" der Nachfolge

Nach diesen Zitaten aus den Thesen noch einige markante Gedanken aus dem nicht weniger eindringlichen Kommentar dazu. Er klärt zunächst, was als „Säkularisierung" zu bejahen ist, und umreißt die „säkulare Wirklichkeit" in Naturwissenschaft, Technik, zwischenmenschlichen Beziehungen, Politik und Ethik, um sich dann einer Prüfung der gottesdienstlichen Symbole zuzuwenden, darunter Brot, Wein und Wasser („Diese müssen wir weiter verwenden", S. 111). Ein längerer Abschnit übernimmt, was die Kommission Faith and Order auf Grund des Eucharistie-Buches von Max Thurian, Taizé, in Montreal und in Bristol über den anamnetischen und epikletischen Charakter der Eucharistie erarbeitet hat (S. 113), ohne die Frage des Ordo zu berühren. Schließlich ist ein eigener Abschnitt zu These 17 der „Entfremdung und Verzweiflung als fundamentalen modernen Problemen" der technischen Zivilisation gewidmet (S. 115 f.), auch den Phänomenen der verborgenen Schuld, die als „Beschämung" hinter den „Feigenblättern gut bürgerlicher Wohlanständigkeit" verdeckt ist und nach Befreiung verlangt, sowohl durch den rechten Gottesdienst wie durch Lossprechung nach persönlichem Schuldbekenntnis.
Da liest man u. a. folgende Einsicht: „In dieser Situation (moralischer Überforderung) führt der Versuch der Kirche, als ein zusätzlicher Ratgeber aufzutreten, der im Menschen ein Schuldgefühl im Blick auf seine persönlichen und sozialen Sünden ... zu schaffen versucht, lediglich dazu, daß der Mensch seine Verteidigung verstärkt und in seiner Selbstverteidigung die Lehre und Autorität der Kirche verachtet und ablehnt." Der Prediger müsse lernen, „innerhalb des Verteidigungssystems des modernen Menschen zu sprechen ... und ihm nicht richtend gegenüberstehen ... Der Prediger braucht Gott nicht gegenüber den Menschen zu verteidigen. Er sollte den Menschen gegen seine eigene Verzweiflung verteidigen, indem er sich mit seinem Ringen identifiziert ..." Ein Kommentar voll so tiefer Einsichten, daß man sich fragt, wie eine Mammutkonferenz in Uppsala innerhalb von zwei Wochen damit zu Rande kommen könnte. Dies fragt man sich um so mehr, als die ungelöste Frage wahrer Autorität und Vollmacht im Hintergrunde steht: eine besondere Aufgabe zur Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes.

Unbeschwert von diesen offenen theologischen Kernproblemen hat die Sektion für Laienarbeit die Frage eines neuen „Stils" der Nachfolge in der säkularen Welt angepackt. Sie geht von bestimmten Kontrasten aus, u. a. von der schwer versöhnlichen Spaltung zwischen Jugend und Alter, Arm und Reich, Mann und Frau bei der Lebensbewältigung innerhalb wie außerhalb der Ehe, wobei die sexuellen Nöte offen angesprochen werden, auch die Frage der verantwortlichen Elternschaft. Begreiflich, daß sich katholische Laienorganisationen gerade hier in die Vorbereitung von Uppsala eingeschaltet haben. Auf durchformulierte Thesen hat der Entwurf klugerweise verzichtet, freilich auf Kosten der Durchschlagskraft der oft zu allgemeinen Gedanken, die hoffentlich durch markante Referate in Uppsala gerafft werden.
Doch beträchtliche Klarheit zeigt Abschnitt V über „Persönliche Entscheidung in der Gemeinschaft" (S. 123). Er fragt nach moralischen Maßstäben, die für alle Menschen in allen Schichten und geographischen Zonen gleiche Gültigkeit haben oder ob man sich mit „Lebensregeln" für konkrete Situationen begnügen müsse. Die Frage wird hier nicht durchgedacht, es wird nur postuliert: „Grundlegend ist das Studium der Bibel. Auch das Studium der Geschichte kann uns helfen, unsere Stellung in unserer sich verändernden Welt zu bestimmen."

Nur in der konkreten Katholizität

Ferner wird erklärt, daß der einzelne und die Gemeinschaft zusammengehören: „Das Problem der Maßstäbe und der persönlichen Verantwortung in jeder Situation kann nur im Rahmen einer Gemeinschaft gelöst werden. Das persönliche Zeugnis des Christen bekommt seine Kraft durch das Leben der gesamten Gemeinschaft derer, „die seit der Zeit der Apostel bis heute Jesus Christus als den auferstandenen Herrn bekennen." Hier wird also die konkrete geschichtliche Katholizität als Voraussetzung zu persönlichen Entscheidungen heute erkannt. Es wird weder einem sog. Partisanentum das Wort geredet wie auf dem 13. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hannover (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 379), noch wird die Frage einer juridischen Kontinuität des Amtes strapaziert, sie wird aber auch nicht ausgeschlossen. Andererseits wird vor der Versuchung gewarnt, das neue Leben in ein Geflecht von Regeln zu verwandeln, weil „Reglementierungen uns blind machen können für die Zeichen der Zeit".
Die Kommentierung dieser skizzierten Gedanken ist zum Teil sehr ausführlich, aber sie ist nie prinzipiell-philosophisch, sondern stets beschreibend und mit Beispielen aus aller Welt ausgestattet, etwa die Lage eines japanischen Akademikers oder eines Ehepaares in Kamerun, eines Schneiders in Madras oder eines Ingenieurs in Brasilien. Großes Gewicht wird auf die Modalitäten menschlicher und christlicher Reife in der sich verändernden Welt gelegt. Bei den Fragen zum Verhältnis von Mann und Frau dient zum Entwurf eines „sexualethischen Codex" (mit Fragezeichen versehen) das Beispiel der Abtreibung. Der Kommentar mündet in Vorschlägen für die Laienausbildung zum christlichen Engagement und zu einer „Neuen Moral", die nicht abfällig als „Situationsethik" verurteilt werden dürfe. Die Tendenz ist ständig auf konkrete Analysen der Verantwortlichkeiten gerichtet, ohne daß generelle Prinzipien kasuistisch angewendet werden.

Vertrauter ist der Abschluß: der Weg der Heiligen, gegründet auf Bonhoeffers Erkenntnisse in seinen „Gefangenschaftsbriefen", Glauben in der tiefen christlichen (nicht in der banalen) Diesseitigkeit, „voller Zucht, in der die Erkenntnis des Todes und der Auferstehung immer gegenwärtig ist", bereit, das Leiden Gottes in einer gottlosen Welt ernst zu nehmen und zu teilen. Aber man will Bonhoeffer nicht einfach kopieren. Auch hier ein reifes Bekenntnis zur Communio Sanctorum wie in den Thesen der Fünften Sektion, nicht zu einem „unkonventionellen Christentum" unbestimmter Hoffnung auf eine „Zukunft Gottes". Am Schluß steht der Name jenes Mannes, der als Beobachter-Berater des Weltrates der Kirchen am Ende des katholischen Laienweltkongresses in Rom vor dem überstürzten Aggiornamento gewarnt hat, Pfarrer H. R. Weber, Genf (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 13 f.).

Alles in allem: die Vierte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen ist mit brennenden Problemen trotz vieler klarer Einsichten noch mehr befrachtet als die Dritte in Neu-Delhi vor sieben Jahren. Man fragt sich mit Spannung und mit Sorge, wohin die über 700 Delegierten, meist offizielle Vertreter ihrer Kirchengemeinschaften, darunter viel zuwenig Laien, die weitere Entwicklung steuern werden. Wird es ihnen gegeben sein, die Angst vor dem Unbekannten zu überwinden? Möge es verhütet werden, daß eine „Angst vor Rom" daraus wird, dessen ökumenische Führer trotz größter Anteilnahme aus guten Gründen Zurückhaltung bewahren, wie u. a. manche Erklärungen seit der letzten Weltgebetsoktav bewiesen haben (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 149 f.).

Um mehr katholische Mitarbeit

Es scheint aber, daß von Genf her Entscheidungen gesucht werden. Lukas Vischer hat in einem neuen Interview (vgl. öpd, 29. 2. 68) die Zurückhaltung verlassen und erklärt, in Uppsala müsse das weitere Zusammenwirken mit der römisch-katholischen Kirche durch ein mutiges und wegweisendes Wort geklärt werden. Man werde sich genügend Zeit lassen, darüber zu verhandeln. Als Begründung gab er die Tatsache an, daß bereits offizielle Kontakte der einzelnen Abteilungen und Kommissionen des Ökumenischen Rates mit den entsprechenden Kurienkongregationen und Sekretariaten bestehen. Sollen diese Kontakte nun institutionalisiert werden? Soll gar, wie es der bekannte Kongregationalist Cecil Northcott anläßlich der damals noch überschätzten Bischofssynode anregte, der Papst als „ökumenische Institution" miteinbezogen werden, nachdem er die Vollversammlung in Uppsala durch seinen Besuch ebenso geehrt hat wie die Vereinten Nationen (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 519 f.)?

Auch eine andere Nachricht verdient Aufmerksamkeit. Vom 16. bis 18. Februar 1968 fand in Glion, Schweiz, eine Studientagung römisch-katholischer Theologen und Laien statt, die gemeinsam mit Delegierten aus Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates die Entwürfe für die Vierte Vollversammlung in Uppsala durchprüften. Die Tagung war vom Laienreferat des Weltrates der Kirchen und dem Laienrat der römisch-katholischen Kirche veranstaltet worden. Den Vorsitz führten abwechselnd Prof. Joaquín Ruiz Giménez, Madrid, Präsident der Pax Romana, und Klaus von Bismarck, Intendant des Westdeutschen Rundfunks und Mitglied des Laienreferates in Genf. Aufgabe der Tagung war es vor allem, die römisch-katholischen Experten in die „Entwürfe" für Uppsala einzuführen. Dabei kamen auch die Fragen einer künftigen Zusammenarbeit zur Sprache. Die 35 Teilnehmer befürworteten weitere Studientagungen, um für Uppsala konkrete Vorschläge auszuarbeiten, und sie einigten sich darüber, auch eine regionale Zusammenarbeit zu planen, die „sich auf breitester Basis der Frage christlichen Zeugnisses und christlicher Existenz in einer sich wandelnden Gesellschaft widmen würde" (öpd, 22. 2. 68). So deutet alles darauf hin, daß die Weltkirchenkonferenz von Uppsala ein neues Kapitel der Kirchengeschichte beginnen wird und der Begriff „ökumenisch" endgültig aufhört, ein Reservat der nicht-römisch-katholischen Kirchen zu sein.

Orthodoxe Mahnungen

Nicht ganz so zuversichtlich sehen die orthodoxen Kirchen die ökumenische Gesamtentwicklung im Hinblick auf die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala an. Der Vertreter des Patriarchen von Konstantinopel in Genf, Metropolit Emilianos, erklärte auf Befragen nach dem „kritischen Entwicklungsstadium", das der Weltrat der Kirchen zur Zeit durchmache: man sehe sich jetzt, nachdem die Orthodoxen die stärkste konfessionelle Gruppe in der Vollversammlung bilden, wieder vor denselben Schwierigkeiten wie vor 20 Jahren, der Tradition und dem Selbstverständnis der Kirchen. Mit ihnen fertig zu werden, sei eine Frage der rechten Methode. Bisher habe man die Rückkehr zu den Quellen als Kriterium gewählt. Man müsse sich fragen, ob dieser sehr lange Weg nicht letztlich steril sei. Wer könne sich von seiner Vergangenheit lösen? Man habe die Gedanken von Patriarch Athenagoras nicht genügend beachtet. Mit Umarmungen sei es nicht getan: „In der entscheidenden Phase kommt es auf eine volle und lebendige Bejahung einer pluralistisch-vielgestaltigen Kirche an, wobei die Überzeugungen und die Mentalität der anderen geachtet und das große Gerüst des christlichen Glaubens erhalten bleiben muß" (öpd, 29. 2. 68). Er fügte hinzu, es sei so schwer, auf das Wort des anderen zu hören. Das werde sich erst ändern, wenn der Austausch von Predigern möglich ist. Dann sei ein großer Schritt zur Einheit getan.

In diesem Zusammenhang beklagte er es, daß man bisher geglaubt habe, man könne Heiligkeit durch Enthusiasmus ersetzen. Wie schwer dieser Irrtum ist, sehe man u. a. daran, daß „die Unkenntnis der katholischen Kirche hinsichtlich der Ostkirchen nach wie vor beängstigend groß" sei. Wer auf katholischer Seite sei wirklich mit Leben und Tradition der Orthodoxen vertraut? Er gab zu, daß es in Uppsala nötig sei, die gegenwärtigen soziologischen Gegebenheiten in den Brennpunkt der Überlegungen zu stellen: ob die Kirche überhaupt in der säkularisierten technischen Gesellschaft leben könne. Eins stehe für ihn fest: „Man kann unmöglich nur die Frömmigkeit der Väter und Vorväter wiederholen, unmöglich nur von einer Katechese ausgehen, die sich wie früher auf bloße Nachahmung beschränkt." Die Kirchen müßten den Weg zum leidenden Menschen wiederfinden. Das Verhalten von Priestern und Laien müsse zum Kerygma werden. Damit lenkte der Metropolit die Aufmerksamkeit auf die Arbeit der Sechsten Sektion.

Albanien, das erste atheistische Land?

Im vergangenen Jahr gingen mehrmals Meldungen durch die Presse, daß sich in Albanien der Kampf gegen die Religionen verschärft habe und daß schließlich sogar im Oktober offizielle Stellen voll Stolz die „Erfolgsmeldung" verbreiteten, Albanien sei „der erste atheistische Staat der Welt". So erschreckend diese Nachrichten sind, so wenig konnten sie angesichts der Entwicklung in diesem Land seit 1944 überraschen.

Nach einem Bericht vom 9. März 1968 von Radio Tirana des Albanischen Rundfunks, der mit seinem täglich in vielen Sprachen — u. a. vier Stunden in deutscher Sprache — ausgestrahlten Programm inzwischen zum europäischen Sprachrohr Pekings geworden ist, überschritt die Einwohnerzahl Albaniens soeben die Zwei-Millionen-Grenze. Mit 30 Geburten pro 1000 Einwohner liege Albanien an erster Stelle in Europa vor Österreich, Belgien und Frankreich. Seit der Befreiung 1944 sei die Bevölkerung um 900 000 Menschen gewachsen, und die Lebenserwartung habe sich von 38,3 Jahren 1938 auf 65 Jahre 1965 erhöht. Nicht gesagt wurde bei dieser Gelegenheit natürlich, daß Albanien „bis zum heutigen Tage der rückständigste, romantischste und faszinierendste Winkel Europas geblieben" ist (Harry Hamm, Rebellen gegen Moskau / Albanien — Pekings Brückenkopf in Europa, Verlag Wissenschaft und Politik, Köln 1962, S. 13) mit der geringsten Motorisierung, dem tiefsten Lebensstandard, der stärksten Einschränkung der Freiheit und dem stalinistischsten System.

Die Anfänge des Regimes

Albanien — mit seinen 28748 qkm etwas kleiner als Belgien — liegt zwischen den „verhaßten Titoisten" im Norden und Osten sowie den nicht minder bekämpften „Monarcho-Faschisten" Griechenlands im Süden, räumlich getrennt von den ehemaligen Freunden im Ostblock durch Jugoslawien, von den ständigen Feinden im „kapitalistischen" Ausland durch das Mittelmeer und seinen augenblicklich einzigen Freunden im Fernen Osten durch Tausende von Kilometern.

Nach einer seit dem 15. Jahrhundert währenden türkischen Herrschaft erlangte Albanien erst 1913 die Selbständigkeit, machte nacheinander kurze Perioden einer Monarchie, diktatorischen Präsidialherrschaft und erneuter von Italien gestützter Monarchie durch, bis das Land, 1939 nach italienischer Besetzung mit Italien vereinigt, in die Wirren des Balkanfeldzuges hineingezogen und schließlich im September 1943 von deutschen Truppen besetzt wurde. Zwischen 1939 und 1946 bildeten sich allmählich die Führungsschichten heraus, die dann zunächst vom Januar 1946 an, dem Gründungstag der Volksrepublik Albanien, die Macht in der Hand hielten. Schon zu dieser Zeit trat ein Mann in den Vordergrund, der bis heute alle Widersacher beseitigt bzw. überlebt hat: der inzwischen 59jährige Enver Hodscha. 1930 hatte der Sohn eines mohammedanischen Tuchhändlers ein Stipendium für die Universität Montpellier in Südfrankreich erhalten und kam dann im Laufe von sechs Jahren hauptsächlich in Paris und Belgien mit kommunistischen Gruppen in Berührung, die sein weiteres Leben prägten. Nach seiner Rückkehr nach Albanien im Jahre 1936 unterrichtete er zunächst einige Jahre am französischen Gymnasium in Koritza, das wegen seiner vielen in Frankreich ausgebildeten und sozialistisch geprägten Pädagogen bereits eines der drei Zentren des albanischen Kommunismus darstellte.

Aber erst am 8. November 1941 konnte mit jugoslawischer Hilfestellung und nach mehreren internen Auseinandersetzungen in Tirana die „Kommunistische Partei Albaniens" gegründet werden, deren Generalsekretär Enver Hodscha wurde. Bereits damals begann er mit Säuberungen und einer straffen Führung in der Partei, die er bis heute nicht beendet hat. In der anschließenden Epoche der Sammlung aller nationalen Kräfte für den ebenfalls von Jugoslawien gestützten Partisanenkampf gegen die Besatzungsmächte, zusammengefaßt in der von Enver Hodscha geleiteten „Nationalen Freiheitsbewegung", verstand er es, mit Geschick, Lüge, Propaganda und Härte jeglichen Verdacht kommunistischer Beherrschung dieser Organisation auszuschalten und dabei gleichzeitig die Machtstrukturen für die Zukunft und die Beseitigung aller nichtkommunistischen Widerstandsgruppen vorzubereiten. Über die Etappen eines Regentschaftsrates und einer Volksfrontregierung gewann er immer mehr Einfluß, bis er schließlich durch die konstituierende Nationalversammlung und im Rahmen der am 7. März 1946 verabschiedeten Verfassung die Führungsrolle übernahm. Wie so oft gelang es also auch hier kommunistischen Gruppen, auf der nationalen Welle verschiedenste Kräfte zu mobilisieren, die erst zu spät merkten, wie und wozu sie mißbraucht wurden. Außerdem wurde erneut sichtbar, daß alle nichtkommunistischen Gruppen dagegen zu schwach und uneinig waren, um die Chancen der Demokratie wahrzunehmen.

Bleibendes Abhängigkeitsverhältnis

Hodscha übte bis zum Juli 1954 das Amt des Ministerpräsidenten aus, seitdem bestimmt er als Erster Sekretär des ZK der Partei über die Geschicke des Landes, während Mehmet Schehu als Ministerpräsident der zweitmächtigste Mann ist.

Italienische und deutsche Besatzung konnte Hodscha zwar verdrängen, doch mißlang es ihm bisher, das Abhängigkeitsverhältnis zu irgendeinem großen Verbündeten aufzuheben. So hatte sich Albanien bis zum Bruch Belgrads mit Moskau gänzlich Jugoslawien ausgeliefert, lag dann bis 1961 auf sowjetischem Kurs und kann heute als „chinesischer Ableger" angesehen werden, für den alle früheren Freunde „Revisionisten" sind. Um jede Erinnerung an die gemeinsame Vergangenheit mit Jugoslawien auszulöschen, taufte man auf dem ersten Parteikongreß im November 1948 sogar die „Kommunistische Partei Albaniens" in „Partei der Arbeit Albaniens" um.

Die Gründe für den jeweiligen Wechsel sind vielfältig, ausschlaggebend scheint 1948 für Hodscha die Aussicht gewesen zu sein, endlich freier agieren zu können. Dreizehn Jahre später mußte er auf Grund einiger sowjetischer Vorschläge und Pläne besonders in bezug auf Albaniens Nachbarn Jugoslawien und Griechenland sowie angesichts der Entstalinisierung in der Sowjetunion um seine Machtposition fürchten. Nach außen hin

propagierte man natürlich ganz andere Gründe. So hieß es z. B. 1964 in einer albanisch-chinesischen Deklaration: „Die Geschichte der Partei der Arbeit Albaniens ist eine Chronik von Kämpfen zur konsequenten Verteidigung der Grundthesen des Marxismus-Leninismus gegen jede Art von Opportunismus, zur konsequenten Verteidigung der Reinheit des Marxismus-Leninismus" (Es lebe die chinesisch-albanische Kampffreundschaft, Verlag für fremdsprachige Literatur, Peking 1964, S. 34).
Diese „Reinheit" scheint man in Formen des Stalinismus und der von Peking propagierten Linie gefunden zu haben, während nicht nur der Weg Jugoslawiens, sondern auch der der übrigen Ostblockländer als Verrat am Marxismus-Leninismus angesehen wird. Gerade diese Länder haben in großem Maße zum Aufbau und zum Fortschritt in Albanien beigetragen. Experten und finanzielle Mittel enormen Ausmaßes halfen bei der Entwicklung des Landes. Auf diese Weise konnten Anfänge einer Industrie gesetzt, das 1947 noch mit 80 % angegebene Analphabetentum fast ganz beseitigt und im September 1957 die erste Universität Albaniens mit 3000 Studenten eröffnet werden. Bei einer Reorganisation des Bildungswesens im Juli 1963 begann man mit dem etappenweisen Übergang von einer Sieben- zur Acht-Jahres-Schule und der Einrichtung neuer technischer Berufsschulen.

Eine seltsame Verbindung

Viele dieser Anstrengungen schienen mit dem Streit Albaniens mit Moskau im Laufe des Jahres 1961 (im Dezember erfolgte der Abbruch der diplomatischen Beziehungen) ihrem Ende entgegenzugehen, da Moskau und im Gefolge alle Ostblockländer ihre Experten, Kredite, Pläne und Warenlieferungen zurückzogen sowie sämtliche albanische Studenten in ihre Heimat zurückschickten. Doch das von Moskau geplante „Aushungern" schlug fehl, da die Volksrepublik China unmittelbar danach in die Bresche sprang (die Einfuhr Albaniens aus China stieg von 8,2 % der Gesamteinfuhr 1960 auf mehr als 60 % 1967), was Albanien bisher mit absoluter Treue und Gleichschaltung der Propaganda gegen die „Heilige Allianz der Sowjetunion mit US-Imperialisten und Tito-Revisionisten" dankte. Nicht nur daß Albanien längere Zeit stellvertretend für Peking alle Thesen und Angriffe gegen Jugoslawien und die Sowjetunion übernehmen mußte, nein, auch bei allen Treffen des kommunistischen Lagers vertritt es seitdem die Meinung Pekings und setzt sich seit 1963 führend für die Zulassung Chinas zu den UN ein, denen es seit Ende 1955 angehört. Die Mitgliedschaft im Warschauer Pakt und Comecon nimmt Albanien seit 1961 nicht mehr wahr, wehrt sich aber auch energisch gegen Hinweise auf seine Isolierung. So erklärte Ministerpräsident Mehmet Schehu am 28. April 1966 anläßlich des „größten und großartigsten Empfanges, den die Hauptstadt von China einem ausländischen Gast jemals bereitet hat": „Die geographische Umkreisung Albaniens durch Imperialismus und Revisionismus kann uns niemals isolieren. Heute unterhält die Volksrepublik Albanien diplomatische Beziehungen zu 34 Staaten und hat Handelsbeziehungen mit mehr als 40 Ländern und Gebieten der Welt. Unsere Feinde schreien von einer ‚Isolierung' Albaniens, aber wir haben uns noch nie einsam gefühlt" („Peking-Rundschau", 10. 5. 66). Und doch ist es kein Geheimnis, daß Albanien niemanden herausläßt, selten jemanden hineinläßt und daß eigentlich „nur noch der Fußball Albanien mit Europa verbindet" („Der Stern", 3. 12. 67).
So seltsam die Verbindung des asiatischen Riesen mit dem europäischen Zwerg auch erscheinen mag, im Grunde beruht sie doch auch auf vielen Parallelitäten, obwohl gerade in jüngster Zeit auch manche Unterschiede deutlich werden. Der Werdegang von Mao Tse-tung und Enver Hodscha bietet eine Übereinstimmung insofern, als beide ohne sowjetische Militärmacht durch eigenen Kampf, gestützt auf eine Bauernschaft und durch zeitweilige Koalition mit teilweise großer Härte zur Macht gekommen sind, die sie jetzt beide durch einen unbeschreiblichen Personenkult krönen lassen. Beide haben die Entwicklung ihrer Länder vorangetrieben und viel Versäumtes aufgeholt — wenn auch unter Einsatz von Gewalt und „Menschenmaterial". Auch nach der offiziellen Verdammung Stalins durch die Sowjets blieben beide — bzw. wurden es in verstärktem Maße — Stalinisten, die sich gänzlich von allen anderen „sogenannten Marxisten" — wahrscheinlich nicht zuletzt, weil sie deren Lebensstandard noch nicht erreicht hatten — distanzierten. In seiner für die innenpolitische Entwicklung Albaniens wichtigen Rede vom 6. Februar 1967 sagte Hodscha dazu: „Wer einen Albanier ‚Stalinisten' nennt und diesen Ausdruck als Schimpfwort gebraucht, tut ihm in Wirklichkeit Ehre an. Solange die Albanier Stalinisten bleiben, werden die Gegner sie nie besiegen."

Kulturrevolution albanischer Prägung

Beide Völker bekamen die Folgen ihres Verhaltens sehr bald in Form des Wirtschaftsboykotts zu spüren, wurden immer mehr isoliert und sehen sich jetzt ständig von außen bedroht. Um einer ähnlichen Bedrohung von innen zu entgehen, führten beide getreu dem „Gesetz der permanenten Revolution" ständig Säuberungen in der Partei und Aktionen gegen einzelne Gruppen durch, gaben der Ideologie und dem Prinzip von fortdauernder Kritik und Selbstkritik den Vorrang und schürten verstärkt den Nationalismus.
In der Kulturrevolution allerdings folgte Albanien nur langsam und keineswegs auf allen Gebieten dem großen asiatischen Gönner, dessen für seine Handlungsfähigkeit so wichtigen Stand einer weitgehend wirtschaftlichen und gänzlich politischen Unabhängigkeit das kleine Albanien ohnehin nicht erreichen kann. Die Wirtschaftshilfe Chinas mußte sogar so weit gehen, daß große Teile des von Peking mit wertvollen Devisen ursprünglich für die eigene Bevölkerung in Kanada und Frankreich gekauften Getreides bereits in Albanien den Besitzer wechselten. Obwohl Albanien immer noch zum größten Teil ein Agrarland ist und bereits 1955 die Kollektivierung der Landwirtschaft weitgehend abschloß, ist es bis heute nicht in der Lage, sich selbst zu ernähren. Da auch die anläßlich des Vierten Parteikongresses im Februar 1961 über die 63 000 Parteimitglieder an die Massen weitergegebenen Parolen „In einer Faust die Hacke, in der anderen das Gewehr!" und „Lieber stehend sterben als auf den Knien leben" zusammen mit den Hilfen von außen und Normenerhöhungen im Innern nicht ausreichten, um den als innenpolitisches Ziel von Hodscha genannten „Übergang unseres Landes vom Stadium eines technisch rückständigen, halb feudalen Staates zu dem Stadium, in dem der Sozialismus gebaut wird, wobei das Stadium des industriellen Kapitalismus übergangen wird", zu er-

reichen, begann man in Albanien — sogar noch vor Beginn der „offenen Kulturrevolution" in China — mit einer verstärkten „Revolutionierung", die sich zunächst gegen Mißstände im Partei- und Verwaltungsapparat richtete und sich dann verstärkt den Bauern zuwandte.
Hauptangriffspunkt der bereits Mitte Januar 1966 beginnenden Kampagne war die Bürokratie, deretwegen man „einen bisher ... beispiellosen öffentlichen Feldzug gegen Ausmaß und Auswüchse des aufgeschwollenen Verwaltungsapparates im Partei- und Staatswesen" („Osteuropäische Rundschau", April 1966) inszenierte. Alle Forderungen und Erwartungen der Parteiführung waren niedergelegt im ZK-Beschluß vom 1. Februar 1966 über „Die vaterländische Initiative der Verwaltungsarbeiter zur Arbeit in der Produktion" sowie einem offenen Brief des ZK vom 6. März 1966, worin u. a. erklärt wurde, die „Hauptabsicht der Maßnahmen" sei „die, unser Regime und seinen Apparat näher an das Volk, die breite Masse der Arbeiter und Bauern und die Basis heranzuführen". Dieser Appell an die Berücksichtigung der Massen — und damit sicherlich auch an die Mithilfe der Massen bei der Produktionssteigerung — ähnelt sehr den Aufrufen der chinesischen Kulturrevolution (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 141 ff.).

Gelenkte Revolutionierung

In der folgenden ersten Etappe der „Revolutionierung" (das Wort „Kulturrevolution" wird bis heute ebenso wie der Begriff „Rote Garde" gemieden) gingen zahlreiche. Angestellte und Intellektuelle „freiwillig" in die Produktion, schieden 15 000 Beamte aus dem Dienst aus, wurden die Ministerien reduziert, die Korrespondenz einzelner Behörden bis zu 70 Prozent eingeschränkt sowie das Lohnniveau überprüft und angeglichen. Im Gegensatz zu China waren die Maßnahmen aber auf die untere und mittlere Ebene begrenzt, während die Führungsspitze, in der man sich keine verschiedenen Richtungen wie in China denken kann oder will, und die für die Sicherheit und Ruhe des Landes wichtigen Ministerien des Innern und der Verteidigung unangefochten blieben. Wie in China schaffte man auch in Albanien alle militärischen Ränge ab und setzte wieder politische Kommissare in den Militäreinheiten ein, wobei hinzugefügt werden muß, daß die Rolle der Armee mit ihren ca. 25 000 Mann, einer unbedeutenden Luftwaffe und eventuell vier veralteten U-Booten sowjetischer Herkunft nicht sehr groß ist, wenn auch im September 1966 berichtet wurde, chinesische Ingenieure errichteten in Albanien eine riesige Abschußrampe für Mittelstrecken-Atomraketen. Eine weit größere Rolle spielt schon seit Gründung der Volksrepublik Albanien die Geheimpolizei, die Sigurimi.
Die im April 1966 einsetzende Kulturrevolution in China fand bis zum Beginn der zweiten Etappe der albanischen Maßnahme ab 6. Februar 1967 nur geringe Beachtung, was sich selbst beim Fünften Parteikongreß vom 1.—8. November 1966 kaum änderte. Man wollte sich offensichtlich nicht in die Gefahr begeben, durch vollständige Nachahmung des großen Beschützers der Kritik auch an leitenden Funktionären die Wege zu bahnen. So sprach Enver Hodscha noch am 29. September 1967 davon, daß die chinesische Kulturrevolution lehrreich sei „vor allem für die revolutionäre Masse der Werktätigen jener Länder, wo Revisionisten an der Macht sind" („Peking-Rundschau", 17. 10. 67).

Auch die totale Kampfansage gegen die Tradition vollzogen die Albaner nur teilweise nach, ja zuerst pries Mehmet Schehu sogar noch in Peking in offensichtlicher Verkennung der Lage China als das Land, das, „befreit aus Jahrhunderten dunkler Herrschaft, eine lange Geschichte und eine alte Kultur übernommen" habe und das u. a. „mit seiner alten Kultur und Zivilisation" eine mächtige Bastion der Kräfte des Sozialismus geworden sei (vgl. „Peking-Rundschau", 10. 5. 66). Hodscha versuchte dann auf dem Fünften Parteikongreß allen Auswüchsen vorzubeugen, indem er die „Rotgardisten" überhaupt nicht erwähnte, dafür aber ausdrücklich „die Tradition, ‚die lange historische Entwicklung unserer Gesellschaft', guthieß, welche die Basis für die Schaffung einer originalen albanischen Kultur darstellen" (Osteuropäische Rundschau", Dezember 1966).
Doch nach einem erneuten Besuch einer albanischen Regierungsdelegation in China ließ sich der Druck aus Peking für eine Forcierung der revolutionären Aktionen wohl nicht mehr umgehen. Nun gab es auch Wandzeitungen, die allerdings mehr lokale Mißstände anprangerten, nun griff man auch auf die Jugend zurück, sorgte aber dafür, daß deren Tätigkeit unter Kontrolle blieb und in die richtigen Bahnen gelenkt wurde. Sie wurde besonders auf die Landbevölkerung und „alle überkommenen religiösen und abergläubischen Gewohnheiten" angesetzt. Damit wurde der vorläufige Endkampf gegen die Religionen eingeleitet, wobei man China teilweise noch übertraf.
Der geringe offene Widerstand gegen die Maßnahmen der aufgepeitschten Jugendlichen läßt sich nur mit der ohnehin schon jahrelangen Unterdrückung der Religionen und der schrecklichen Erfahrung der Grausamkeit der albanischen Führung erklären, steht doch inzwischen fest, daß die Herrschaft Hodschas mehr Albanern das Leben kostete als der Zweite Weltkrieg, daß z. B. selbst „von den 15 Mitgliedern des 1943 gewählten ersten ZK nur noch einer an der Macht geblieben ist, nämlich Hodscha", während drei hingerichtet und drei aller Funktionen enthoben wurden, einer durch Selbstmord und fünf in Gefängnissen starben und einer im Krieg fiel (vgl. „Neue Zürcher Zeitung", 23. 4. 61). Am 23. November 1956 wurde das letzte Mitglied des provisorischen ZK von 1941 erschossen, „abgekürzte Strafprozeßordnung" und 14 Konzentrationslager bestanden zumindest 1961 noch. Und wenn man aus einem UN-Bericht erfährt, daß zwischen 1945 und 1956 mindestens 80 000 politische Gegner in Albanien verhaftet und 16 000 in Gefängnissen oder KZ's umgekommen sind, wenn außerdem bekannt geworden ist, daß allein 1953 von den damals 1,2 Millionen Albanern 30 000 gefangen waren, dann trifft wohl bis heute die resignierende Aussage zu: „Was bisher in Albanien geschah, hat das Volk der Skipetaren eingeschüchtert. Die Angst der Skipetaren aber ist die Sicherheit des Regimes" (vgl. H. Hamm, a. a. O., S. 97).

Unterdrückung der Religionsgemeinschaften

Bereits die Provisorische Regierung hatte im August 1945 Gesetze verabschiedet, die den „Grundbesitz von Privaten, privaten und religiösen Körperschaften entschädigungslos enteignen" halfen. Wäre es bei dieser Maßnahme geblieben und hätte Hodscha sich an die Verfassung von 1946 gehalten, so hätten die 1,2 Millionen Albaner, von denen damals rund 65 % Mohammedaner

— bedingt durch die lange Türkenherrschaft —, 20% Orthodoxe und 10% Katholiken waren, kaum Grund zu großer Klage gehabt, wurde ihnen doch in der Verfassung volle Religionsfreiheit gewährt — allerdings bei einer vollen Trennung von Kirche und Staat, einem Verbot politischer Organisationen auf religiöser Grundlage und der Auflage, daß der jeweils höchste Repräsentant der Mohammedaner, Orthodoxen und Katholiken vor Amtsantritt der Bestätigung durch den Regierungschef bedürfe.

Doch die ersten Tage nach der Machtergreifung, an denen Hodscha sogar noch zusammen mit anderen Parteigrößen zum „Dank" an Gottesdiensten der verschiedenen Glaubensgemeinschaften teilnahm, waren schnell vergessen. Es begannen die Auflösung der katholischen Presse, Schulen und Seminare sowie aller Orden, die Haussuchungen und Ausweisung des Apostolischen Delegaten. Die weiteren Maßnahmen richteten sich gegen die 1944 bestehenden 193 Pfarreien mit ihren 93 Weltpriestern und die 52 albanischen Franziskaner, 41 Jesuiten, mehrere Brüder sowie 161 Schwestern. Von den „Weltpriestern des Landes waren bis 1956 mehr als 17 ‚liquidiert' und 39 ins Gefängnis geworfen worden; 10 waren verstorben und drei konnten fliehen. Von den 93 Ordenspriestern wurden 31 ausgewiesen, 35 zu Gefängnis oder Zwangsarbeit verurteilt und mindestens 16 erschossen, während weitere 6 eines natürlichen Todes starben" (Kurt Hutten, Christen hinter dem Eisernen Vorhang, II. Band, Quell-Verlag, Stuttgart 1963). Außerdem versuchte man, der Kirche ihre Spitze zu nehmen, indem man drei Bischöfe und einen Abt erschoß bzw. zu Zwangsarbeit verurteilte. Der einzige „verschonte" Bischof, B. Shlaku von Pulthi, wurde in die Berge verbannt und unter Hausarrest gestellt. Die Wahl von Kapitularvikaren durch den Klerus als vorläufigen Ersatz für die Bischöfe wurde von der Regierung mit Verhaftung und Internierung der Gewählten bestraft. Nach einer Meldung aus Belgien soll der letzte Bischof kurz vor seinem Tode noch zwei Priester zu Bischöfen geweiht haben und eine letzte Weihe, die von Pater Fichta OFM, später Kapitularvikar von Pulthi, soll 1957 stattgefunden haben (Bilan du monde 1960, Tome II, Ed. Casterman, Brüssel 1960, S. 30ff.). Inzwischen jedoch hatte man der katholischen Kirche bereits einen neuen Stoß versetzt, indem man sie zwang, sich zur „Albanischen Katholischen Nationalkirche" im Rahmen der sozialistischen Gesetze der Volksrepublik und ohne jeglichen Kontakt zum Papst oder außeralbanischen Stellen zu bekennen. Da auch die Finanzierung gänzlich in Hände des Staates kam, der lediglich „Zuschüsse" zahlte, konnte das Priesterseminar nicht wieder eröffnet werden. Und doch konnten 1956 und 1957 nach Privatstudien vier bzw. drei Priester geweiht werden. Ähnlich wie den Katholiken erging es den Mohammedanern und Orthodoxen. Man verhaftete die Führenden und untersagte dem Rest den Kontakt mit dem Ausland. So wurden der orthodoxe Metropolit und drei Bischöfe 1951 verhaftet und die Nachfolger gezwungen, sich dem Patriarchat Moskau anzuschließen.

Die jüngsten Maßnahmen

Bis zum Beginn der jüngsten Ausschreitungen hörte man nur wenig von den Religionsgemeinschaften Albaniens. Es war jedoch erstaunlich, was die wenigen Besucher von dort zu berichten wußten: „Trotz dieser erbarmungslosen Verfolgung gibt es immer noch Gläubige. Sie füllen jeden Sonntag die Franziskanerkirche in Skutari, und in den Dorfgemeinden oben in den Bergen soll es nicht anders sein", schrieb H. Hamm 1961, doch fügte er gleich hinzu: „Die Lage der Kirche erscheint hoffnungslos. Die Begegnungen mit Gläubigen und Priestern sind deprimierend. Nur selten fällt ein Wort der Klage, denn wem kann man nach all dem, was geschehen ist, noch trauen?" (H. Hamm, a. a. O., S. 100.) Die mit großem Aufwand inszenierten Angriffe gegen die Kirchen ab Februar 1967 bestätigen aber auch die Meinung, daß sich im Untergrund viel religiöse Substanz erhalten hat, daß selbst die heftige Verfolgung nicht in der Lage war, alles zu vernichten. Die Partei sah sich plötzlich wieder veranlaßt, „das sozialistische Bewußtsein der arbeitenden Menschen weiter zu heben und alle Quellen, die ... für die Infiltration bürgerlicher Ideen empfänglich sein könnten", zu verschließen. Die Eliminierung von „bestimmten, überflüssigen, fremden und den albanischen Bedingungen schädlichen" gesetzlichen Bestimmungen wurde propagiert, Geistliche erneut angegriffen, weil sie jetzt, da das Hauptstreben die Produktion sei, „nichts tun", und alle Taufen untersagt. Schüler und Studenten begannen „mit dem scharfen Schwert der Parteiideologie gegen religiöse Ideologie, Aberglauben und rückständige Sitten" vorzugehen („Zeri i Popullit", 8. 2. 67). Der Jugend überließ man auch die Initiative bei der Zerstörung und Besetzung von Kirchen und Moscheen, die anschließend in Kulturhäuser, Tanzpaläste, Markthallen oder Fabriken umgewandelt wurden. 2169 Kirchen, Moscheen, Klöster und andere Einrichtungen der Kirchen wurden auf diese Weise nach einer „Erfolgsmeldung" vom September 1967 allein in den letzten sechs Monaten geschlossen, womit man nun endlich das Ziel eines atheistischen Staates erreicht habe. Während noch im Mai die Jugendlichen gegen alle vorgingen, die an religiösen Feiertagen Geschenke austauschten, sich an solchen Tagen schöne Kleider anzogen und statt rein albanischer Namen solche von Heiligen trugen, erhielten sie propagandistisch erhebliche Unterstützung durch die Nachricht, daß 41 orthodoxe Priester „freiwillig" ihren Beruf aufgegeben und die Kirchen dem Volk zur Verfügung gestellt hätten, worauf Hodscha ihnen dankte: „Viele werden Euch nicht sofort verstehen ..., die Mehrheit des Volkes aber wird Euch verstehen und respektieren" (vgl. „Osteuropäische Rundschau", Juni 1967). Während Peking begeistert die Erfolge bei der Einführung des Atheismus in Albanien feiert und Tschou En-lai am 9. Oktober 1967 in Wuhan sogar davon sprach, „es ist uns wert, auf vielen Gebieten davon zu lernen" („Peking-Rundschau", 24. 10. 67), vollzog Albanien — nach einem Bericht der Vereinten Nationen vom 19. Januar 1968 — auch nach außen hin endgültig das Ende der Religionen, indem es „alle Gesetze abschaffte, die bisher das Verhältnis des Staates zu den Kirchen regelte". Die Handlungen der albanischen Genossen, die die „Hoffnungen Hunderter Millionen der Volksmassen in Europa vertreten und die Zukunft Europas symbolisieren" sollen („Peking-Rundschau", 10. 5. 66), scheinen einen Schlußstrich zu setzen, doch bleibt auch diesmal wieder ein Funke von Hoffnung, da sich das kommunistische Jugendorgan „Zeri i Rinise" im Mai 1967 z. B. veranlaßt sah, zu schreiben: „Wir müssen diese katholischen Priester überwachen, die heimlich zurückgekehrt sind und religiöse Handlungen vornehmen."

Kurzinformationen

Das **Jahrbuch „Die Tätigkeit des Heiligen Stuhles 1967"** stellte Msgr. *A. Tricario* am 27. Februar 1968 („Osservatore Romano", 28. 2. 68) auf einer Pressekonferenz der Öffentlichkeit vor. Der erste Teil des Bandes, der Hauptteil, enthält alle Verlautbarungen des Lehramtes sowie alle Jurisdiktionsakte und Bemühungen des Ppastes zu kirchlichen und gesellschaftlichen Fragen. Weiter enthält der Band die Tätigkeiten der römischen Kurie im vergangenen Jahr sowie alle Verwaltungsakte der Vatikanstadt. Er gibt einen konkreten Einblick in den Arbeitsgang, Arbeitsrhythmus und einen chronologischen Ablauf der Ereignisse. Drei Schwerpunkte zeichnen sich in diesem Rechenschaftsbericht ab: das Bemühen um fortschreitende Anpassung der Kirche an die Welt- und Gesellschaftsstrukturen wie um innerkirchliche Erneuerung; die Vertiefung und Weiterführung des Dialogs mit den getrennten Christen sowie Förderung und raschere Wiederherstellung der Einheit; die Fragen der Entwicklung und des Fortschritts und das friedliche Zusammenleben der Völker als notwendige Voraussetzung für die volle Entfaltung der menschlichen Persönlichkeit. Dem statistischen Teil des Jahrbuches sind folgende Zahlenangaben zu entnehmen: Zahl der Katholiken auf der Welt: rund 485,2 Millionen, Zahl der Priester: 351 624, Zahl der Seminaristen: 162 742, Zahl der katholischen Pfarreien: 154 321. Diese Zahlen wurden von der Kongregation für das Unterrichtswesen im Jahre 1967 erarbeitet und geben den Stand des Jahres 1966 wieder. Gegenüber 1964 stieg nach diesen Angaben die Zahl der Katholiken um 5,6 Millionen, die der Priester um 4939, die der Pfarreien um 567. Nur die Zahl der Seminaristen fiel um 4195.

Eine **„Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis"** konstituierte sich für den Bereich der BRD am 25. 2. 68 als „Zusammenschluß streng gläubiger Lutheraner" nach einer Theologentagung mit 80 Delegierten skandinavischet Kirchen, die vom 21. bis 25. Februar in Sittensen (Kreis Bremervörde) über „Offenbarung, Schrift und Kirche" stattgefunden hatte. An diesem Rundgespräch über „die Gefährdung der Kirche durch die modernistische Theologie" nahmen auch die Professoren *W. Künneth*, Erlangen, und *K. Rengstorf*, Münster, sowie Vertreter der „Bekenntnisbewegung: Kein anderes Evangelium" teil. Die Predigt hielt Bischof B. Giertz, Göteborg. Es wurde eine Warnung an die Vierte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala ausgesprochen, sich nicht in die Politik einzumischen (vgl. epd, 13., 16. und 26. 2. sowie 9. 3. 68). In dieser Haltung kommt die lutherische Lehre von den „Zwei Reichen" zum Ausdruck, die in Vorbereitung auf Uppsala als unzureichend im Hinblick auf die anonymen technischen Strukturen erkannt worden ist (vgl. u. a. HK 22, 118). Ein „Wort an die Gemeinden" verurteilt in drei Punkten „die Irrlehren, die heute in die Gemeinden eindringen", und erklärt, die Heilstaten Gottes, die Menschwerdung Christi, seine Wundertaten, sein Opfertod und seine leibliche Auferstehung seien „unaufgebbarer Grund christlichen Glaubens". Was das Verständnis der Bibel betrifft, so beruhten „viele vermeintliche Ergebnisse der sog. historischen Kritik an der Heiligen Schrift auf Denkvoraussetzungen, die in sich fraglich sind". Abschließend heißt es: „Wo der biblische Grund und der apostolische Auftrag der Kirche geleugnet werden, entartet christlicher Glaube zu einem Programm bloßer Mitmenschlichkeit, Politik oder Weltanschauung" (LWB-Pressedienst, 28. 2. 68; vgl. dazu die Sieben Thesen der „Bekenntnisbewegung" HK 22, 12). Eine ausführliche Dokumentation über die „Evangelische Sammlung Berlin" mit einer theologischen Verwerfung der „Irrlehren der modernistischen Theologie" und Gegenkundgebungen, die einen „kirchlichen Notstand" bestreiten, veröffentlicht O. *Perels in* den „Lutherischen Monatsheften" (Februar 1968, S. 67—74). Ein offener Brief des Präsidenten der Jugendabteilung des Protestantischen Kirchenbundes Frankreichs, *D. Galland*, gegen die Ablehnung der modernen Theologie durch Generalsekretär *E. C. Blake* in Heraklion (vgl. HK 22, 468) zeigt, daß in Uppsala mit Zusammenstößen zu rechnen ist (öpd, 7. 3. 68).

Die **Rehabilitierung zu Unrecht verurteilter und inhaftierter Priester und Bischöfe** in der ČSSR forderte ein Sprecher des Sekretariats für kirchliche Angelegenheiten beim Kultusminister in einem Interview mit dem Organ der tschechoslowakischen (katholischen) Volkspartei, „Lidova Demokracie". Diese Forderung steht im Zusammenhang mit der von der Führung der tschechischen KP erhobenen Forderung nach Rehabilitierung aller während der Stalinära zu Unrecht Verurteilten und Gemaßregelten. Man hofft daher in kirchlichen Kreisen, daß diese Forderung einen gewissen Erfolg haben wird und mit Berufsverbot belegte Priester wieder normale Seelsorge ausüben können. Im gleichen Sinne äußerte sich die Wochenzeitung des Verbandes der tschechoslowakischen Jugend und des Hochschulrates „Student". Das Blatt sprach von Anhängern anderer politischer Richtung und kirchlichen Würdenträgern, die „auch heute noch irgendwo unschuldig im Kerker sitzen" (nach Kathpress, 14./15. 3. 68). Noch über diese Forderung hinaus ging der erste Sekretär des Zentralkomitees der KP der Slowakei, Vasil Bilak, in der in Preßburg erscheinenden Zeitung „Smena". Die zu Unrecht beschuldigten Personen müßten nicht nur nach dem Gesetz rehabilitiert werden, sondern man müsse das „berechtigte Gefühl des Unrechtes wiedergutmachen". Seit 1961 bis 1966 sei nach Mitteilung von „Lidova Demokracie" 302, im vergangenen Jahr weiteren 80 Priestern die Wiederaufnahme ihrer priesterlichen Berufsarbeit erlaubt worden. Der „Osservatore Romano" (17. 3. 68) nahm in einem Kommentar zur Erklärung des Vertreters des Sekretariats für kirchliche Angelegenheiten Stellung und erinnerte daran, daß auch Radio Prag dieses Recht der Priester auf Rehabilitierung und Wiedereinsetzung in ihr Amt bestätigt habe. Der Kommentator geht dann kurz auf die Verhaftungen und Prozesse in den Jahren 1950 bis 1954 ein und nennt die Namen der verurteilten und konfinierten Bischöfe.

Die **Orthodoxe Kirche Griechenlands** hat ihre Beziehungen zum Weltrat der Kirchen vorläufig abgebrochen und wird an der 4. Vollversammlung in Uppsala nicht teilnehmen, erklärte am 13. März 1968 Erzbischof *Hieronymos* von Athen in einer Pressekonferenz, zu der keine ausländischen Journalisten zugelassen waren. Für diesen Schritt eines Mannes, der im Herbst 1967 noch der liebenswürdige Gastgeber des Zentralausschusses des Weltrates in Heraklion auf Kreta war, liegen keine vergleichbaren dogmatischen Gründe vor wie bei der traditionellen Reserve der griechischen Hierarchie unter seinem Vorgänger *Chrysostomos* etwa während der Weltkonferenz von Faith and Order in Lund im Jahre 1952. Vielmehr kamen verschiedene politische Faktoren zusammen. Erstens die gegenseitige Abberufung des griechischen und des schwedischen Botschafters aus Stockholm bzw. Athen, weil Schweden dem Führer der Opposition, *A. Papandreou*, begeistert politisches Asyl gewährt und das Militärregime verurteilt hat, so daß Erzbischof Hieronymos für die Sicherheit der griechisch-orthodoxen Delegierten glaubte fürchten zu müssen. Zweitens hatte Generalsekretär *E. C. Blake* nach einer Sitzung des Exekutivausschusses eine Reise nach Athen angekündigt, um mit staatlichen und kirchlichen Behörden zu verhandeln (epd, 22. 2. 68). Dahinter stand das Drängen der Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten (CCIA), der Weltrat solle die Wiederherstellung der Menschenrechte in Griechenland fordern und durch internationale Experten die neue griechische Verfassung prüfen lassen, ein Vorhaben, das Erzbischof *Hieronymos* zwangsläufig als unzulässige Einmischung bezeichnen mußte. Drittens kam eine inoffizielle Demarche des Weltkirchenrates wegen der Amtsenthebung des Metropoliten *Panteleimon* von Saloniki hinzu, der stets ein eifriger Freund

des Weltrates gewesen ist. In Genf hofft man, die Absage aus Athen werde nicht endgültig sein.

Die Kirche von England ist am 14. März 1968 offiziell der „Konferenz Europäischer Kirchen" (KEK) beigetreten, bei der sie als Staats- und Nationalkirche mit nur 30 Millionen Gläubigen bisher durch Beobachter vertreten war. Der Anschluß wurde auf einer Tagung des Konsultativrates und des Präsidiums der KEK in Gwatt bei Thun vollzogen, nachdem Ende Februar die Church Assembly den Schritt gebilligt hatte (epd, 14. 3. 68 bzw. „Church Times", 23. 2. 68). Die 1959 gegründete Europäische Kirchenkonferenz (Nyborg) hat sich mit Erfolg bemüht, über alle politischen Gräben und Mauern hinweg ein gesamtkirchliches Verantwortungsbewußtsein für eine europäische Ordnung zu pflegen, wobei sie nur bei der DDR auf Widerstand stieß, obwohl auf der letzten Konferenz im Herbst 1967 in Pörtschach, Kärnten, die Anerkennung der kommunistischen Staats- und Wirtschaftsordnung sowie des Status quo in Europa gefordert wurde (vgl. HK 22, 518). Der Schritt der Kirche von England ist wohl nicht so sehr als bewußtes Vorspiel eines Beitritts England zur EWG zu verstehen, sondern bedeutet auch ein Präjudiz für die zur Zeit lebhaft diskutierte Neuordnung der Anglikanischen Kirchengemeinschaft auf ihrem im Juni 1968 in Lambeth Palace zusammentretenden „Konzil". Die bisherige Stellung des Erzbischofs von Canterbury als des geborenen Oberhauptes der Anglikanischen Kirchen soll durch eine gewählte kollegiale Repräsentation abgelöst werden, mit der Begründung, daß die Kirche von England als eine gefesselte Staatskirche nicht die Eignung besitze, eine Gemeinschaft anglikanischer Freikirchen zu führen, es sei denn durch ständiges Anziehen der Bremsen. Zum Sprecher dieser Strukturreform machte sich der Bischof von Huran, Kanada, *George Luxton,* in zwei programmatischen Aufsätzen über die künftige Organisation der Anglican Communion in „Church Times" vom 1. und 8. März 1968.

Unter dem Titel **Los protestantes españoles** erschien Anfang Februar in Barcelona eine soziologische Studie über die evangelischen Gemeinden in Spanien. Der protestantische Autor *Juan Estruch* hatte die Untersuchung der Universität Barcelona als Lizentiatsarbeit vorgelegt. Die Madrider Tageszeitung „ABC", die der Neuerscheinung zwei Seiten widmete (7. 2. 68), begrüßte die Studie, da der Protestantismus bisher „mehr ein Thema für Polemik denn für ernsthaftes und objektives Studium" gewesen sei. Der Arbeit wird Ausgeglichenheit und Objektivität bestätigt. Den Ergebnissen zufolge gehören in Spanien etwa 20 000 Erwachsene und 10 000 Kinder evangelischen Gemeinschaften an. Schwerpunkte bilden Katalonien, Galizien, Andalusien, Neukastilien und Valencia. In sieben Provinzen (Segovia, Soria, Alava, Navarra, Teruel, Cuenca und Guadalajara) gibt es keine evangelischen Gemeinschaften. Die Gemeinden finden sich vorwiegend in den größeren Städten. Pamplona ist die einzige Stadt mit mehr als 100 000 Einwohnern ohne protestantische Kirche. 66 Prozent der Mitglieder evangelischer Gemeinschaften sind Frauen, 34 Prozent Männer. 56 Prozent aller Mitglieder sind alleinstehende Personen. Bei regionalen Unterschieden nehmen die Protestanten in beruflicher, kultureller und wirtschaftlicher Hinsicht eine untere Mittelstellung ein. Dem *Minderheitenstatus* entsprechend ist die religiöse Praxis sehr hoch. Verschiedene von Estruch aufgeführte Erhebungen nennen Zahlen von 65 bis 75 Prozent, verschiedentlich noch höhere. Für die letzten Jahre stellt Estruch einen leichten Abstieg in der Teilnahme an den religiösen Veranstaltungen fest. Sehr ungleichmäßig entwickeln sich die Mitgliederzahlen. Das stabilste Wachstum verzeichnen die „institutionalisierten" Kirchen wie die Presbyterianer und Episkopalisten. Den Zuwachs bedingen vor allem Geburten und Konversionen. Als Konversionsgründe werden u. a. genannt: Eheschließungen, Unzufriedenheit mit der eigenen Kirche, die Anziehungskraft als „fremdartiger" Gemeinde, der Zug zur Bibel. Bezeichnenderweise finden sich bei den Protestanten in Spanien auch einige *Wesensmerkmale des dortigen Katholizismus:* Neigung zu Dogmatismus und Intoleranz, Mangel an intellektueller Vertiefung. Als kennzeichnend für den spanischen Protestantismus werden ferner genannt: puritanische Weltverachtung, die sich im Verzicht auf Genußmittel und Vergnügungen sowie in einer strengen Verbotsmoral, vor allem im Sexualbereich, zeigt. Parallel mit dem Nachlassen des Antiprotestantismus unter den Katholiken in Spanien verzeichnet Estruch auch eine Verminderung antikatholischer Aversionen unter den Protestanten.

Fragen der Familie und der Geburtenregelung werden neben anderen Themen in dem Entwurf einer Erklärung über Prinzipien und Ziele der sozialen Entwicklung behandelt, die von der UN-Kommission für Sozialwesen nach siebentägiger Debatte mit 26 Stimmen, ohne Gegenstimmen, bei 6 Enthaltungen angenommen wurde (vgl. NC News Service, 4. 3. 68). Die *ideologischen Differenzen,* die innerhalb der Kommission beigelegt werden konnten, dürften jedoch erneut aufbrechen, sobald der Entwurf dem Wirtschafts- und Sozialrat und der Vollversammlung der Vereinten Nationen vorgelegt wird. Im Abschnitt „Prinzipien" heißt es unter Paragraph 10: „Die Familie als die grundlegende Einheit der Gesellschaft und natürliche Umgebung für das Wachstum und Wohlbefinden aller ihrer Glieder, vor allem der Kinder und Jugendlichen, soll mit allen möglichen Mitteln gestärkt werden, wobei jede Familie das Recht hat, ihre Kinderzahl zu bestimmen." Programme zur Steuerung der demographischen Entwicklung sollten in Einklang stehen mit den „wirtschaftlichen, sozialen, religiösen, geistlichen und kulturellen Verhältnissen der jeweiligen Länder". Die Kenntnisse und die Mittel zur Familienplanung sollten „im Rahmen der nationalen Bevölkerungspolitik" vermittelt werden, so daß die Eltern die Zahl der Kinder und die Zeit der Empfängnis bestimmen könnten. Während der Debatten hatte *Tansania* sich dagegen gewandt, durch diese Erklärung die Familienplanung allen Ländern aufzudrängen, obwohl die Methoden weder allgemein akzeptiert werden noch die Bevölkerungsfrage überall ein Problem darstelle. Die sowjetische Delegation stellte fest, Familienplanung sei ein zu wenig bekanntes Prinzip, deshalb sollte das Thema gar nicht erwähnt, statt dessen die Förderung wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Rechte hervorgehoben werden. Die *Vereinigte Arabische Republik* zog die Familienplanung als ein „Mittel" zu sozialer Entwicklung in Zweifel. *Pakistan* dagegen hatte auf der Einfügung, daß die „nationale Bevölkerungspolitik" als grundlegender Maßstab zu gelten habe, bestanden. Vom International Catholic Child Bureau wurde der Kommission eine Stellungnahme zugeleitet, in der gefordert wird, man solle die Entscheidung der Familie selbst überlassen und sie nicht zu einem Gegenstand der Politik machen, da dies zu Konflikten führen könne. Vielmehr sollten Anstrengungen gemacht werden, die Familien zu verantworteter Elternschaft zu führen, „die sowohl die wirtschaftlichen und sozialen Notwendigkeiten als auch die Würde der Menschenperson und die Gewissensfreiheit beachtet".

Der **Verfassungsentwurf für den Sudan** (nach 13jährigem Bestehen besitzt die Republik noch keine Verfassung), den eine Kommission von 48 Vertretern der Parteien, Berufsgruppen und religiösen Gemeinschaften nach mehrjährigen Verhandlungen am 27. Januar 1968 dem Parlament vorgelegt hat, scheint die Hoffnungen des südlichen Landesteiles zunichte zu machen (vgl. HK 21, 563 f.). Die Vorlage wurde (am 29. Januar) von 169 Abgeordneten, darunter sechs Christen, angenommen, abgelehnt von den vier kommunistischen Parlamentariern; 36 christliche hatten aus Protest die Kammer verlassen, obwohl die Versicherung gegeben worden war, bei der dritten Lesung könnten Veränderungen eingebracht werden. Einige Textauszüge (nach DIA, 27. 2. 68) lassen erkennen, daß die Mehrheit der Parlamentarier mit diesem Gesetzeswerk die Islamisierung und Arabisierung des Gesamtsudans beabsichtigt. Art. 1: „Der Sudan ist eine sozialistische demokratische Republik, die sich auf die Religion des Islam begründet." Art. 3: „Der

Islam ist die offizielle Staatsreligion, das Arabische die offizielle Sprache." Art. 5: „Alle Gesetze, die im Widerspruch zum Koran und zur islamischen Tradition stehen, werden abgeschafft oder abgeändert." Art. 113: „Das Grundgesetz ist die Scharī'a" (das kanonische Gesetz des Islam). Art. 27: „Der Staat wird mit allen Kräften für die Konsolidierung der Einheit der arabischen Nation und die Verstärkung der Bande der islamischen Bruderschaft kämpfen." Art. 28: „Ziel und Außenpolitik der Republik Sudan ist die Bekämpfung des alten und neuen Kolonialismus" (was in der arabischen politischen Terminologie häufig auch das Christentum mit einschließt).

Am 12. März 1968 ist die seit 1815 Großbritannien unterstehende **Insel Mauritius unabhängig** geworden, bleibt jedoch Mitglied des Commonwealth. Die Teilnahme eines Vertreters des englischen Königshauses an den Feierlichkeiten unterblieb, weil wegen des gegenwärtigen Aufruhrs die persönliche Sicherheit des Gastes nicht garantiert werden konnte. Die tieferen Ursachen der Unruhen liegen in dem drohenden wirtschaftlichen Bankrott und in der demographischen Entwicklung (auf 2000 km² wohnen 750 000 Menschen, bei einem jährlichen Bevölkerungswachstum von insgesamt drei Prozent). Die indischen Einwanderer und ihre Abkömmlinge (67 Prozent) nehmen heute die Führungsposition ein. Die europäischen Kolonisten und ihre ehemaligen afrikanischen Sklaven (zusammen 29 Prozent) und die chinesischen Einwanderer (4 Prozent) sehen sich zunehmend von den Indern überrundet. Aber auch die indische Bevölkerungsgruppe ist religiös (Hindus, Mohammedaner, Christen) und politisch zersplittert. Die meisten europäischen Kolonisten waren französischer Herkunft (heute noch im Besitz großer Plantagen). Trotz der Übernahme der Insel durch Großbritannien zeigt sich im kulturellen Leben noch starker französischer Einfluß. Die Wirtschaft der Insel beruht auf dem Anbau von Zuckerrohr, die Monokultur bedingt jedoch die unstabile Wirtschaftslage (vgl. dazu Ganiage / Déschamps / Guitard, L'Afrique au XXe Siècle, Ed. Sirey, Paris 1966, S. 516 f.). Zur Situation der katholischen Kirche in Mauritius (240 000 Mitglieder) gibt die afrikanische Nachrichtenagentur DIA (7. 3. 68) ein optimistisches Bild. Die rassischen und politischen Auseinandersetzungen der letzten Zeit hätten das Leben der Kirche nicht beeinträchtigen können. Die Mehrzahl der etwa 100 Priester ist aus der Inselbevölkerung selbst hervorgegangen und stellt den gesamten Diözesankerus.

Das Thema **Revolution in Lateinamerika** war in letzter Zeit Gegenstand verschiedener Äußerungen kirchlicher Persönlichkeiten. Auf einem Treffen der Camilo-Torres-Bewegung, das Mitte Februar in Montevideo abgehalten wurde, rief die Mutter des als Guerrillero erschossenen kolumbianischen Priesters zur Nachfolge ihres Sohnes auf (NC News Service, 16. 2. 68). An der Tagung waren auch vier Priester beteiligt, die an der kubanischen Kulturkonferenz teilgenommen hatten. Entsprechend radikal fielen auch die Resolutionen des Kongresses aus: Kampf gegen das „imperialistische Massaker der Yankees" in Vietnam; christliche Solidarität gegen solche Aggressionen; Beschuldigung des Papstes wegen Empfanges von „mordenden Yankees"; Unterstützung für die Priester, die sich als Revolutionäre betätigen; Zusammenarbeit von Christen und Marxisten gegen den „gemeinsamen Feind"; Verdammung der kirchlichen Reichtümer etc. Der Papst wurde aufgefordert, der Einladung zum Eucharistischen Weltkongreß im August dieses Jahres in Bogotá nicht Folge zu leisten, er würde damit nur die „Imperialisten", „Gorillas" und „Mörder von Camilo Torres" unterstützen (Noticias Aliadas, 21. 2. 68). Von der kommunistischen Presse Uruguays wurde gleichzeitig dem Gedenken an Camilo Torres viel Raum gewidmet. — Ein Interview in Montevideo zu diesem Thema (Noticias Aliadas, 9. 3. 68). Die Entscheidung von Camilo Torres sei eine Angelegenheit zwischen ihm und Gott, sein Weg sei jedoch nicht als das Ideal für jeden Priester zu betrachten. Die Kirche lehne die Gewalt ab, weil sie glaube, daß die Macht des Geistes stärker sei und daß man auch ohne bewaffnete Revolutionen auf Strukturwandlungen hoffen dürfe. Auch der panamesische Bischof *Marco McGrath* sprach vor kurzem in den USA über das Thema Gewalt und Revolution (vgl. Noticias Aliadas, 13. 3. 68). Es bedürfe noch einer genaueren theologischen Erfassung dieser Phänomene, der Christ könne die Gewalt nicht rechtfertigen, es sei denn als „letzte Zuflucht". Dazu bedürfe es stets der Beurteilung der konkreten Situation. — Zum gleichen Thema der Generalsekretär der FERES, *F. Houtard*, anläßlich einer Tagung über die Rolle der Kirche in den Entwicklungsländern. Zumeist sei es nicht die Revolution, die zur Gewalt führe, vielmehr sei die Gewalt schon vor der Revolution da. „Konkret würde ich sagen, daß die soziale Revolution im Nordosten Brasiliens — wo zahlreiche Menschen nicht durch Waffengewalt, sondern vor Hunger und Elend sterben — von weitaus größerer Gewalttätigkeit beherrscht wird als die ganze kubanische Revolution."

Die **südkoreanische Bischofskonferenz** hat am 9. Februar 1968 eine Erklärung über soziale Gerechtigkeit und die Rechte der Arbeiterschaft veröffentlicht. Der Stellungnahme waren Auseinandersetzungen zwischen den Unternehmungen der Seidenindustrie auf der Insel Kang-Hoa und der christlichen Arbeiterjugend vorausgegangen (vgl. NC News Service, 29. 2. 68). Die CAJ hatte sich um gewerkschaftliche Organisierung der Arbeiterschaft bemüht, worauf ihre Führer entlassen wurden. Mehrere CAJ-Mitglieder wurden verhaftet, als sie gegen diese Entlassungen protestierten. Die Arbeitgeber hatten sich außerdem geweigert, CAJ-Mitglieder einzustellen. Der Polizeikommissar und der Parlamentsabgeordnete der Region hatten dem CAJ-Kaplan, dem US-amerikanischen Maryknoll-Missionar M. J. Bransfield, angedroht, ihn wegen prokommunistischer Agitation gerichtlich zu belangen. In der die Tätigkeit der CAJ verteidigenden Erklärung der Bischöfe heißt es unter anderem („Fides-Dienst", 24. 2. 68), „um unser Volk gegen den Kommunismus zu verteidigen", habe die Kirche das Recht und die Pflicht, für die christliche Soziallehre einzutreten, die Gerechtigkeit auf dem Arbeitssektor und die geistige Fortbildung der Arbeiter zu fördern. Die „Quelle sozialer Autorität, das Subjekt sozialer Betätigung und das Ziel sozialen Fortschritts" sei der Mensch. Der Arbeiter eines jeden Glaubensbekenntnisses habe gleiches Recht auf den Arbeitsplatz. Die Bischöfe betonen das Recht der Arbeiterschaft auf Zusammenschluß zur Verteidigung ihrer Interessen. Jeder Arbeiter habe Anspruch auf gerechten Lohn für sich selbst und zum Unterhalt seiner Familie. Zur Bestimmung des „gerechten Lohnes" bedürfe es der Berücksichtigung zahlreicher Wirtschaftsfaktoren. „Da sich aber der Gewinn eines Betriebes aus der Zusammenarbeit zwischen Kapital und Arbeitskräften ergibt, soll ein gerechter Anteil davon den Arbeitern zufließen." Die Ausbeutung der Arbeiterschaft dagegen biete dem Kommunismus den besten Angriffspunkt. Deshalb bedürfe es der Hebung des Lebensstandards und angemessener Erholung. In „unserem Lande, das sein Dasein dem Antikommunismus verdankt, stellt der Widerstand der Gewerkschaften gegen die Ausbeutung unsere Stärke und unseren Stolz dar." Aus dieser Situation ergebe sich für den Staat die strenge Verpflichtung, die Rechte der Arbeiter zu schützen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BRAATEN, Carl E. **Radikale Theologie in Amerika heute.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 7 Heft 2 (Februar 1968) S. 55—60.

Braaten, der während des Konzils durch seine Mahnung an die Lutheraner, die Rückkehr in die erneuerte römisch-katholische Kirche zu erwägen, einiges Ärgernis erregt hat, berichtet hier über die Versuche einer Theologie, als Christen ohne Glauben an Gott zu leben. Er bejaht die Versuche von Altizer, van Buren und anderen, die Theologie auf die neuen Bedingungen dieser Welt abzuheben und dem Rechnung zu tragen, daß der säkulare Mensch schon die Erwähnung Gottes als anstößig ablehnt, aber er kritisiert an jenen Versuchen, daß sie sowohl Jesus von Nazareth preisgeben wie auch die futurische Dimension. Im Unterschied zu der analogen Würdigung von Herzog (s. u.) liegt der Wert dieser Analyse darin, daß sie theologiegeschichtlich und zeitgeschichtlich erklärt. Man erfährt, wie es zu dieser Theologie kam und welches die theologischen Auswege sind.

BEIRNAERT, Louis. **Introduction à la psychanalyse freudienne de la religion.** In: Études (Februar 1968) S. 200—210.

Beirnaert sucht eine Antwort auf die Fragen über Natur und Sinn der Freudschen Interpretation des religiösen Phänomens, und zwar anhand der Freudschen Haupttexte hierfür: „Der Mann Moses und die monotheistische Religion", „Die Zukunft einer Illusion" und „Totem und Tabu". Er widersteht der Versuchung, die Aussagen Freuds, mit der er 1897 begonnen hatte rose her zu erklären, er sieht sie vielmehr im Zusammenhang mit der Selbstanalyse Freuds, mit der er 1897 begonnen hatte, und die ihn zur Entdeckung der Gesetze des Unbewußten führte. Die Auffassung, daß am Ursprung der Religion und Kultur das Thema des Vatermordes stehe, scheint auf die Erfahrungen Freuds mit Jung zurückzugehen. Die Auseinandersetzung Freuds mit dem religiösen Phänomen setze in der Epoche an, in der dieser von der Untersuchung der Hysterie zu einer vertieften Erforschung der Zwangsneurose übergeht. So unternimmt Freud in „Zwangshandlungen und Religionsübungen" (1907) einen Vergleich zwischen dem neurotischen und rituell-religiösen Zermoniell und stellt eine Parallele, ja eine Analogie fest, der er in späteren Werken weiter nachgeht.

FAHLBUSCH, Erwin. **Das Heil der Nichtchristen.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 19 Nr. 1 (Januar/Februar 1968) S. 1—13.

In der Folge der Würdigungen der Konzilsdekrete wird hier die Deklaration über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „Nostra aetate" kritisch auf ihren theologischen Gehalt geprüft. Aus der Entstehungsgeschichte wird zum Vergleich Abschnitt 16 von *Lumen gentium* herangezogen und gefragt, ob die dialektische Spannung zwischen dem universalen Heilswillen Gottes, der verborgen ist, und der Heilsnotwendigkeit der römischen Institution mit dem Gedanken von der Sakramentalität der Kirche gelöst werden kann. Die Frage wird verneint. Auch das Missionsdekret mit seinem konkreten Eingehen auf die Weltlage beweist nur einen riesigen spekulativen Aufwand, der dem Selbsterhaltungstrieb der römischen Kirche entspringt. Demgegenüber gehe „Nostra aetate" nicht von der Kirche als dem Heilssakrament aus, sondern von einer Theologie der Religion, bei der viele Konzilsväter vermutlich nicht wußten, was sie taten, eine Harmonisierung des Religiösen mit dem Christlichen. Diese „Metamorphose der katholischen Mentalität" sei eine Herausforderung für die protestantische Missionstheologie, wie sie das Proprium des Christlichen wahren solle.

HERZOG, Frederick. **Die Gottesfrage in der heutigen amerikanischen Theologie.** In: Evangelische Theologie Jhg. 28 Nr. 2/3 (Februar/März 1968) S. 129 bis 153.

Diese sehr kritische Würdigung der sog. „Tod-Gottes-Theologie" in den USA durchleuchtet nicht nur ihre Thesen, sondern auch ihre Methoden und im Falle von Th. Altizer mit seinem „Evangelium des christlichen Atheismus" auch die Person des Autors, so daß Reinhold Niebuhrs Urteil über diese Theologie als „stupid-idea" einleuchtet. Herzog zeigt, daß darüber hinaus eine „neue natürliche Theologie" im Entstehen ist. Als ihren prominentesten Vertreter würdigt er den katholischen Philosophen Lesli Dewart, Toronto, meint aber, daß erst Schubert M. Ogdens Buch „The Reality of God" einen wirklichen Fortschritt bedeute, wie man die biblischen Aussagen neu interpretieren kann, ohne sie aufzuheben. Die Zukunft sieht er in einer von Harvey Cox erschlossenen ganz biblischen und doch ganz säkularen Theologie vom „Warten Gottes" auf den Menschen. Nachdem diese radikale amerikanische Theologie ins Blickfeld unserer Theologie geraten ist, empfiehlt es sich, diese kritischen Durchblicke eines Kenners zu bedenken.

RAHNER, Karl. **Zur heutigen kirchenamtlichen Ablaßlehre.** In: Catholica Jhg. 21 Heft 4 (1967) S. 261—286.

Der fast zu komplizierte Aufsatz verfolgt zunächst den Zweck, zu prüfen, ob die Apostolische Konstitution „Indulgentiarum Doctrina" vom 1. 1. 67 auch die Meinung ablehnt, die Rahner seit seiner Rezension von B. Poschmanns Interpretation des Ablasses 1949 vertreten und die ihre Gegner die „neue Theorie" genannt haben, nämlich die Herauslösung des Ablasses aus seiner juridischen Verfremdung. Ergebnis: im Gegenteil, auch die Konstitution charakterisiert die Ablaßgewährung nicht als jurisdiktionellen Akt, wenn sie das „non tantum orat Ecclesia, sed ... auctoritative dispensat" vertritt. Der Kern der Frage sei die richtige theologische Erfassung der Sündenstrafen und ihrer Tilgung; und dabei kommt denn nach Rahner heraus, daß die Konstitution ebenso wie Luther in seinen Ablaßthesen Christus selbst als den Kirchenschatz bezeichnet, und zwar den ganzen Christus, Haupt und Glieder. Es sei nunmehr zumindest ein besseres theologisches Verständnis des jungen Luther freigegeben.

MARGOT, Jean-Claude. **L'indissolubilité du Mariage selon le Nouveau Testament.** In: Révue de Théologie et de Philosophie Bd. XVII Heft VI (November/Dezember 1967) S. 399—403.

Der Autor will keine exegetische Analyse aller neutestamentlichen Stellen hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe geben, sondern einige bibeltheologische Erwägungen zu einigen markanten Stellen der Lehre Jesu und des Apostels Paulus. Zur Lehre Jesu stellt er zwei Thesen auf: die Aussagen Jesu über die Ehe stehen im Zusammenhang mit seiner Polemik gegen die pharisäische Gesetzeskasuistik. Jesus stellt den menschlichen Traditionen den Willen des Schöpfergottes gegenüber, indem er die Unauflöslichkeit der Ehe wieder bekräftigt. Hinsichtlich der Lehre Pauli legt der Verfasser dar, daß z. B. 1 Kor. 7 auf bestimmte Fragen der korinthischen Gemeinde antwortet. Auch wenn die Situation, der sich Paulus gegenübersieht, anders ist als die, in der Jesus sprach, so gebe er doch die wesentlichen Punkte der Lehre Jesu wieder. Seine vierte These lautet: die Gemeinschaft mit Christus ist die Grundlage eines positiven Verständnisses und einer positiven Ethik der Ehe.

KHOURY, Adel-Théodore. **Die Christologie des Korans.** In: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft Jhg. 52 Heft 1 (Januar 1968) S. 49—63.

Khoury sucht die wirkliche und heute — da im Koran deutlich ausgesprochen — als gesichert geltende Lehre des Islam über Christus darzustellen. Diese Aussagen gliedert er in Angaben über das Leben, die Tätigkeit und das Ende Jesu und in die Aussagen über seine Person. Khoury geht zunächst auf die Aussagen über Maria, die Mutter Jesu, über Verkündigung und Geburt Jesu, über seine Sendung und sein Ende ein. Entgegen den meisten Kommentatoren des orthodoxen Islam lehre der Koran klar den Tod Jesu am Kreuz. Über seine eschatologische Rolle gebe es keine eindeutige Stelle. Hinsichtlich der Person Jesu gibt der Autor einige der wichtigen Korantitel Jesu wieder: „Prophet und Gesandter Gottes" (seine Offenbarung stamme unmittelbar von Gott), „Messias" (Gesalbter), „Wort Gottes" (wobei Wort nicht im dogmatischen Sinne zu verstehen sei), „Geist Gottes". Die Hauptfrage jedoch, ob Jesus Gottes Sohn sei, könne klar beantwortet werden. Der Koran lehne jede Gottessohnschaft scharf ab, da Gott nur ein einziger sei und er Zeugung nur als leibliche Zeugung verstehe. Auch im übertragenen Sinne sei Jesus nicht Gottes Sohn. Dennoch bleibe er der große Prophet, Zeichen der Barmherzigkeit Gottes.

MALEVEZ, L., SJ. **Foi existentielle et foi doctrinale.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 100 Heft 2 (Februar 1968) S. 137—154.

Der Autor untersucht das Verhältnis des in den Evangelien von Jesus geforderten existentiellen und personalen Glaubens zum mehr doktrinalen und universalen Glaubensbegriff bei Paulus. Er analysiert eingangs den in den Heilungsberichten sichtbar werdenden Glauben, den Glauben, wie er in den Wundern über die unbelebte Natur aufscheint und geht dann zu einer kurzen Darstellung des paulinischen Glaubensbegriffs über. In einem letzten Abschnitt zeigt er die jeweils unter verschiedener Rücksicht wechselseitige Überlegenheit beider Glaubensbegriffe auf. Er stellt eine Überlegenheit des Glaubens an den allgemeinen Heilswillen Gottes fest, kraft seines universalen Terminus, gegenüber dem nur auf das einzelne Wunder und seinen Vollbringer eingegrenzten Glauben. Dieser lehrhafte Glaube habe jedoch eine Erfahrungsgrundlage, die Ohnmacht und Not des Menschen. Diese trete aber gerade in den evangelischen Wunderberichten hervor. Der evangelische Glaube kennzeichne somit die allgemeine menschliche Situation, in der Krankheit, Not und Tod universal sind, und den in dieser Situation geforderten Glauben, der unter dieser Rücksicht dem lehrhaften Glauben überlegen sei.

Gesellschaft und Kultur

BOER, Harry. **Polygamy.** In: Frontier Vol. 11 Heft 1 (Januar/März 1968) S. 24—27.

„Dem Missionar geziemt Zurückhaltung im Urteilen über eine Jahrhunderte alte Insti-

tution des afrikanischen Lebens, von der er weder persönliche noch soziale Erfahrung besitzt." So äußert sich ein seit 15 Jahren in Afrika tätiger Theologe. Man habe bislang allzusehr auf Positionen beharrt, sie aber nicht zu erklären vermocht. Die Frage, ob Personen aus einer polygamen Ehe in kirchliche Gemeinschaften aufgenommen werden sollten, untersucht der Autor sowohl anhand des AT und NT, als auch unter pastoralen und menschlichen Rücksichten. Das AT habe die Vielehe nicht grundsätzlich verdammt, aber auch das NT verlange nicht nach einer unbeugsamen Einstellung. Es sei zu bedenken, daß auch die Familie, nicht nur die Ehe ein Anliegen der Schrift sei, und ohne Zweifel stelle die plötzliche Aufgabe einer polygamen Familie für die betroffenen Frauen und ihre Kinder, aber auch für den Mann selbst, eine Tragödie ersten Ranges dar. Es sei also nicht einfach als eine Forderung des Evangeliums zu betrachten, was sich menschlich als Katastrophe auswirken könne. Was allerdings für die traditionale Gesellschaft gelte, habe nicht die gleiche Verbindlichkeit für die in Wandlung begriffenen Gesellschaftsschichten. Eine gebildete Frau sei nicht mehr bereit, als Nebenfrau eines Mannes zu fungieren. Das sich wandelnde Verhältnis von Mann und Frau wird auch die Eheauffassung verändern.

NOËL-BAKER, Philip J. **Die heutige Menschheit am Scheidewege — Forschung, Technologie und Abrüstung.** In: Universitas Jhg. 23 Heft 2 (Februar 1968) S. 113—124.

Der britische Friedensnobelpreisträger (des Jahres 1959) berichtet über den gegenwärtigen Stand der Rüstung und das Ausmaß der Bedrohung, das die vorhandenen Waffen darstellen. Die im Zweiten Weltkrieg verwendeten Waffen seien in kein Verhältnis mit dem heutigen Stand der Vernichtungsmittel zu setzen. Ein Beispiel: „Eine einzige 20-Megatonnen-Bombe hat ungefähr die vierzehnfache Explosionskraft im Vergleich zu sämtlichen von den Alliierten während sechs Jahren über Deutschland abgeworfenen Bomben. Wir vergessen nur allzu leicht, daß 1945 fast alle deutschen Städte in Trümmern lagen." Hinzu kommt die zu erwartende Entwicklung, die sich in den kommenden Jahrzehnten wohl kaum verlangsamen wird. Der Autor weist einige der üblichen Euphemismen zurück, mit der die Situation nur verfälscht werde. Man solle weder von „taktischen" Waffen noch von „militärischen" Zielen reden. Es sei nicht berechtigt, auf die Vorteile militärischer Forschung für die industrielle Entwicklung hinzuweisen. Die Ausgaben für biologische Waffen hätten für die Ausrottung von Krankheiten bessere Dienste getan. Die Aufwendungen für die Atomwaffen hätten über meteorologische Forschungen zur Steigerung der landwirtschaftlichen Produktion führen können. Er erinnert an die Aufrufe von Niels Bohr von 1944, den Einstein-Russell-Appell von 1955 und an das Manifest der Pugwash-Konferenz.

ZEMLIN, Klaus-Dieter. **Die päpstliche Enzyklika „Populorum progressio" und ihre Bedeutung für den DGB.** In: Gewerkschaftliche Monatshefte Jhg. 19 Heft 3 (März 1968) S. 171—179.

Der Appell des Papstes richte sich nicht nur an die Katholiken, die mit ihrer religiösen Überzeugung innerhalb der Einheitsgewerkschaft tätig seien, sondern spreche auch alle anderen Gewerkschaftler als „Menschen guten Willens" an. Daß die Enzyklika im DGB auch gehört werde, beweise eine Reihe von Veranstaltungen, die seit der Veröffentlichung vor einem Jahr dieses Thema erörtert hätten. Nach einer ausführlichen Inhaltsangabe und Interpretation von *Populorum progressio* zieht der Autor „gewerkschaftspolitische Schlußfolgerungen" aus der Enzyklika. Dabei heißt es u. a., der DGB und seine Gewerkschaften dürften sich in ihrer Haltung zu wichtigen Grundfragen der Politik bestätigt fühlen, er werde ferner in seinem Engagement für die Entwicklungshilfe ermutigt, zudem würden die Gewerkschaften an die Notwendigkeit geeigneter theoretischer und praktischer Modelle in den Auseinandersetzungen zwischen den Gesellschaftssystemen im „Nord-Süd-Konflikt" erinnert. Wörtlich heißt es: Auch in der ‚Gewerkschaftsfrage', ob nämlich Katholiken guten Gewissens in den DGB-Gewerkschaften Mitglied sein können, schafft die Enzyklika Pauls VI. *Populorum progressio* im Sinne der Einheitsgewerkschaft erfreuliche Klarheit.

Marxisten und Christen im Gespräch. In: Evangelische Theologie Jhg. 28 Heft 2/3 (Februar / März 1968).

Der Untertitel des Doppelheftes faßt hauptsächlich Beiträge zum Dialog mit Marxisten zusammen, von denen die Mehrzahl der Autoren Amerikaner sind. Wolf-Dieter *Marsch,* Wuppertal-Barmen, gibt dazu eine Einführung: „Logik des Kreuzes" mit dem Untertitel „Über Sinn und Grenzen einer theologischen Berufung auf Hegel" (S. 57 bis 82), um zu erweisen, warum die im Gespräch zu Marxisten aufgekommene Hinwendung zu Hegel für die evangelische Theologie bedeutsam sei. — Markus *Barth* berichtet über „Marxisten und Christen im Gespräch" (S. 83—107) auf Grund von Veröffentlichungen der letzten drei Jahre mit einer höchst geistvollen Kennzeichnung der verschiedenen Formen des Dialogs. — Dietrich *Ritschl* faßt seine Erfahrungen zusammen: „Thesen zum Dialog zwischen Christen und Marxisten" (S. 107—128), ein Dialog, der nicht über Gott, sondern über die Wirklichkeit des Menschen geführt werden müsse.

JUST, Gottfried. **Versuche, nicht zu vergessen. Wie deutsche Schriftsteller den Krieg bewältigen.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 23 Heft 2 (Februar 1968) S. 119—124.

Einleitend stellt der Autor den Satz *Adornos* zur Diskussion, man könne nach Auschwitz keine Gedichte mehr schreiben. Das Versagen der Dichter — „und oft gerade der Begabtesten" — habe nicht erst mit Auschwitz begonnen. Der Erste Weltkrieg zeige die gleichen Symptome, und „Auschwitz (war) lange vor Auschwitz da". Die Texte, die zur Problematik entstanden seien (Just nennt vor allem Celan, Remarque, Jünger, Heym, Gaiser, Böll, Kluge), zeugten vielfach von einer Literatenhaltung; selbst als politische Gegner oder unpolitische Autoren würden sie „Helden destillieren und aus Sieg oder Niederlage Mythen . . . weben". Zumeist werde die Wirklichkeit ästhetisiert, der gemeinen Realität hohe Bilder verliehen, das „Elend durch humanistische Analogien" verklärt. Erst *J. W. Janker* gelange in der Darstellung des Krieges „an den der Wahrheit nächsten Punkt", seine Texte seien keine „ästhetischen Destillate" mehr, frei von „dekorativem Gefühl". Die Kriegsdarstellung müsse „an der Realität überprüfbar" sein. Denn noch immer, so unglaublich diese Notwendigkeit klingt, ist es notwendig, den Krieg ein für allemal zu entmythologisieren.

Kirche und Ökumene

BUTLER, B. C. **A Question of Credibility.** In: The Clergy Review Jhg. 53 Heft 2 (Februar 1968) S. 100—113.

In der früher von Charles Davis herausgegebenen Zeitschrift setzt sich der Weihbischof von Westminster jetzt mit Davis' Buch „A Question of Conscience" (vgl. HK 22, 54) sehr kritisch auseinander. Abgesehen von den persönlichen Schwierigkeiten, die Davis mit der kirchlichen Hierarchie gehabt habe, sei er auch unter den Einfluß einer unzufriedenen Minderheit geraten, die jedoch für die Kirche als ganze durchaus nicht typisch sei. Davon sei sein Entschluß abhängig gewesen. Es mögen zwar einige der Überzeugung sein, meint Bischof Butler, daß die Kirche in ihrer gegenwärtigen Gestalt eher ein Hindernis als eine Hilfe für das geistliche Leben sei, für die Mehrheit bedeute die Kirche unbestreitbar immer noch die feste Grundlage für den Glauben an den transzendenten und erlösenden Gott. Davis' Haltung sei inkonsequent, wenn er zwar die Mitgliedschaft zur Kirche als für das Christsein verbindlich betrachte, selbst aber gerade als Christ sich keiner christlichen Gemeinschaft anschließen wolle. Butler betont mit allem Nachdruck, daß sich die katholische Kirche auflösen müßte, besäße der Standpunkt von Charles Davis Gültigkeit.

PICARD, Paul. **Die gegenwärtige Diskussion um die priesterliche Existenz.** In: Geist und Leben Jhg. 41 Heft 1 (1968) S. 21—44.

Picard knüpft an die These von Fr. Wulf an, daß heute eindeutig das neutestamentliche Priestertum vom religionsgeschichtlichen Begriff des Opferpriesters abgesetzt wird, daß aber auch das Priesterdekret noch zu paternalistische Züge trage, so daß noch Jahrzehnte vergehen werden, bis sich das neue Priesterbild entwickelt hat. Picard gibt nun einen Überblick über die Diskussion und nennt ihre besonderen Schwerpunkte (nach Klostermann, Schreuder, Kuhlmann, Haarsma und Hansemann). Trotz theoretischer Diskussion bestehe weiter eine faktische Unsicherheit, die Verkündigung des Priesterberufes erweise sich als enorm erschwert. Picard sucht sodann von sich aus, ein vertieftes priesterliches Selbstverständnis anhand von H. Schelkle und P. Fransen zu geben mit der These, es sei notwendig, das totale Inseinssetzen von Leben und beruflichem Auftrag aus einem charismatischen Verständnis zu begründen, mehr als es früher geschah (K. Rahner: „Ausheimatung aus der Welt"). Er übt schließlich Kritik an dem Unbehagen und am halben Glauben, auch an der Vernachlässigung der täglichen Feier der Eucharistie. Im ganzen ist er jedoch für die Zukunft sehr zuversichtlich.

SÁNCHEZ GÓMEZ, Miguel. **L'Église en Espagne.** In: Pax Romana Journal Heft 1 (1968) S. 7—10.

Universität und Studentenschaft in Spanien sind in einer ernsten Krise, in politischer und in religiöser Hinsicht. Die Studenten, die gegen die soziale Situation des Landes opponieren, fühlen sich von der kirchlichen Hierarchie mißverstanden. Man konstatiert eine wachsende Entfremdung zwischen Kirche und Arbeiterschaft. Auch die Landarbeiter verlieren nach dem Verlassen ihres Milieus in der neuen städtischen Umgebung die religiöse Orientierung, die eng mit dem sozialen Kontext der agrarischen Regionen verknüpft zu sein scheint. Junge Geistliche wenden sich mehr und mehr radikalen Denkrichtungen zu, wobei sie gleichzeitig den pastoralen Aufgaben nicht mehr gewachsen zu sein scheinen. Der sonntägliche Meßbesuch ist insgesamt sehr niedrig, noch niedriger wird jedoch die Zahl derjenigen veranschlagt, die in der Religion eine persönliche Orientierungshilfe erkennen. Das Alltagsleben wird zunehmend von materialistischen Motiven bestimmt, was nicht zuletzt auf die kapitalistische Wirtschaftsstruktur des Landes zurückzuführen ist. Einflußreiche Gruppen bewußter Katholiken, sowohl Laien als auch Geistliche, befürworten in zunehmendem Maße die Sozialisierung der Gesellschaftsstruktur. — Das „Pax Romana Journal", eine zweimonatlich erscheinende Zeitschrift, die in englischer und französischer Sprache in Fribourg, Schweiz, herausgegeben wird.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. April (Montag)

10.10 Untersuchungen und Interpretationen der Bibel, *U. Wilckens* (DLF)
10.30 Wege und Abwege des Nationalismus in Deutschland — Nationalismus gegen Demokratie, *A. Hugenberg* (SDR I)
10.50 Der Weg zur Mündigkeit (WDR III)
11.10 Ein Missionshandwerker in Äthiopien (WDR III)
14.30 Dichter und ihre Verleger. Goethe — Cotta (SWF II)
15.00 Die Rolle der Frau zwischen Rechten und Pflichten (RIAS II)
15.00 Deutschland im Vormärz. Der süddeutsche Liberalismus (SR II)
16.15 Unsere neue Schule, *W. Götting* (WDR II)
17.45 Ein Objekt für Meinungsforscher? Ergebnisse der Umfrage einer jungen Gemeinde (SFB I)
18.15 Die Funktion des Lehrers in der Gesellschaft (SR II)
20.10 Aspekte des Kriminalromans, *F. v. Schiller* (SWF II)
21.10 Jugend in Osteuropa, *L. Reinisch* (RB)
21.35 Über indizierte und verbotene Bücher, *E. Herzfeld* (NDR I)
22.00 Der Mensch in der Zukunft, *H. Demmel* (RIAS II)
22.30 Über den technologischen Rückstand, *F. Koeltze* (BR II)
22.40 Mitteldeutsche Chronik. Nachrichten, Berichte, Kommentare (SR II)

2. April (Dienstag)

8.10 Bin ich den Anforderungen noch gewachsen? Vom Versuch eines zweiten Berufsstarts (SDR I)
8.50 Aber sie glaubten es nicht — Aus den Akten des jüdischen Weltkongresses (SFB I)
9.00 Wege aus der Einsamkeit, *R. Andreas-Friedrich* (SDR II)
10.10 Berlin im Geistesleben. Die Insel, *R. H. Foerster* (DLF)
10.30 Sibirien: Propaganda, Pläne und Probleme (SDR I)
15.00 Rom und das Ende des alten Israel (SR II)
20.00 Die klassenlose Schule, *P. Fischer* (SR II)
20.00 Österreichs Stellung in Europa, *J. Klimpt* (ÖR I)
20.05 Politische Schriften von Günter Grass, *H. E. Holthusen* und *P. Wapnewski* (SFB III)
21.00 Göttlicher Erlöser im Hinduismus, *W. Eidlitz* (SR II)
21.45 Elektronische Datenverarbeitung im Einsatz bei amerikanischen Schulen und Universitäten, *W. A. Kral* (SR II)
22.00 Kompaß — Gedankengänge zwischen Ost und West (RIAS II)

3. April (Mittwoch)

9.30 Christliche Verantwortung, *H. Storck* (HR II)
10.30 Revolution in Rußland 1905 (WDR III)
15.00 Problematik der Information, *E. Zdenek* (ÖRK)
15.00 Große Außenseiter. Barlach (SR II)
16.30 Walter Rathenau: Tagebuch 1907—1922 (WDR III)
18.30 100 Jahre Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (BR I)
20.05 Freiheit für Spanien, *D. Kühn* (WDR III)
20.05 Preußen — Porträt einer politischen Kultur, *H. Pross* (BR II)
20.55 Konrad Adenauer — Erinnerungen des ersten Bundeskanzlers (RIAS II)
21.00 Eine Ideengeschichte des Christentums. Zusammenfassung, *J. Roloff* (SDR I)
21.30 Portugal — ein Regime wird 40 Jahre alt, *F. R. Allemann* (WDR III)
22.10 Computer in der Industrie, *P. L. Cloot / E. B. James* (ÖR I)

4. April (Donnerstag)

9.30 Gesellschaftliche Ordnungen und Orientierungen in unserer Zeit (HR II)
15.05 Die Philosophie der Linksstudenten? *W. Schwerbrock* (DLF)
17.00 Deutsch hüben und drüben: Sprache der Jugend (SDR II)
17.15 Österreichs Literatur heute, *G. Sebestyén* (ÖR I)
17.30 Das Arbeitsverhalten in soziologischer Sicht, *F. Fürstenberg* (ÖR I)
17.30 Als die Weißen kamen. Strand der Tränen, *H. Schiffers* (DLF)
18.45 Totalität und Antitotalitarismus als Elemente des Judentums, *E. Simon* (SDR II)
20.00 Französische und deutsche Literatur (SR II)
20.00 Universität und Freiheit, *W. Dresp* (SWF I)
21.10 Forum der Wissenschaft, *B. Granzow* (RB)
21.10 Die USA im Wahljahr 1968, *N. Muehlen* (BR II)
21.40 Was wird aus Berlin? Eine Untersuchung der Folgen eines politischen Dilemmas, *F. Duve* (WDR II)

5. April (Freitag)

8.50 Der Judäische Krieg (SFB I)
10.33 Streiflichter aus Amerika (RIAS II)
16.15 Kirche und Welt. Evangelische Dokumente und Kommentare (SFB I)
16.30 Donald S. Connery: Die Skandinavier (WDR III)
16.41 Lateinamerika zwischen gestern und morgen. Das Zeitalter der Entdeckung (RIAS I/II)
17.00 Studentenleben und Revolutionswirren (SDR II)
17.30 Männer an der Spitze der Chemie, *F. Drössmar* (DLF)
20.05 Der neue Weg des Denkens. Nachchristliche Kulte, *C. Colpe* (WDR III)
20.05 Kontroverse Vorstellungen von der Nation in einem geteilten Land, *L. Auerbach* (SFB III)
20.45 Die Situation der Sexualpädagogik an unseren Schulen, *U. Bromberger* und *A. Dietrich* (NDR/WDR I)
21.30 Was kann die plurale Gesellschaft von der Kirche fordern? *A. Schwan* (WDR III)
21.45 Cesare Pavese: Schriften zur Literatur, *H. L. Arnold* (SDR II)
22.00 Wissenschaftliches Tagebuch, *W. Kirchner* (RIAS II)

6. April (Samstag)

10.00 Von der Poesie des Alltäglichen: Thornton Wilder (RIAS I/II)
18.05 Der Arzt als Krankheitsursache, *Th. Löbsack* (SDR II)
19.45 Perspektiven des Geistes, *H. Hartmann* (HR II)
19.45 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR II)
19.45 Zur Situation des Katholizismus in Lateinamerika. Revolutionäre in der Soutane, *J. A. F. Zapata* (SR II)
19.45 Kirche im Gespräch (SFB II)
20.00 Das Phänomen Karajan. Versuch einer Analyse, *G. Kraus* (ÖR I)
22.25 Tagebuchaufzeichnungen von Reinhold Schneider, *G. Westphal* (RB)

7. April (Sonntag)

8.00 Jean Ploussard, ein Priester von heute, *V. Conzemius* (BR II)
8.30 Der besondere Tod. Auf den Spuren des Opfers, *P. Rieger* (BR II)
9.00 Über den Anspruch auf eine christliche Schule, *L.-L. Herkenrath* (SR II)
9.15 Lyrik, *W. Wandratschek* (SR II)
9.30 Zum 10. Todestag Reinhold Schneiders, *H. Flügel* (SR I)
9.30 Betrachtungen über die Griechen, *J. Gaitanides* (DLF)
10.00 Bildung als Investition, *F. Edding* (SDR I)
10.05 Die Wind säten — Ideologische Wegbereiter des Nationalismus in Deutschland, *C. Menk* (HR I)
11.00 Was heißt „Dialog der Kirche mit der Welt"? *A. Auer* (SWF II)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? *B. Vogel* (SDR II)
11.00 Grenzen der kirchlichen Autorität, *B. Schüller* (HR II)
11.30 Ostern — nach dem Tode Gottes? Gott soll siegen, *E. Jüngel* (SWF II)
11.45 Die Stimme der Kritik, *F. Luft* (RIAS II)
12.30 Die Strafe in juristischer und pädagogischer Sicht, *K.-H. Rebel* (HR II)
14.05 Pariser Tagebuch 1945—1965, *J. Flanner* (DLF)
17.45 Politische Bücher, *Ph. W. Fabry* (DLF)
19.15 Glaube und Psychologie, *J. Scharfenberg* (BR I)
21.10 Willi Graf und der Widerstand deutscher Studenten gegen Adolf Hitler, *H. Hanisch* (SR I)
22.30 Zu den biographischen Hintergründen von Robert Musils Frühwerk, *K. Corino* (HR II)

8. April (Montag)

8.10 Mut zur Selbsthilfe. Ein Wort an die Mütter behinderter Kinder (SDR I)
8.45 Robert Koch und die Tuberkulose (BR II)
10.10 Zwei Gesichter der USA, *W. Werth* (DLF)
15.00 Lenin im Exil (SR II)
15.00 Victor Gollancz — Verleger und Humanist (RIAS II)
15.05 Bildende Kunst in erzählender Prosa, *F. J. Bartsch* (DLF)
17.45 Katholische Kirche in Lateinamerika. Charismatiker und Revolutionäre, *F. Houtart* (SFB I)
19.15 Glauben und Fürwahrhalten, *H. Zahrnt* (BR I)
20.00 Vietnam-Krieg — das größte Geschäft aller Zeiten, *G. Ruge* und *J. Schwelien* (BR I)
22.30 Über die Stellung der modernen Wissenschaft, *K. Schlechta* (HR II)
22.30 Revolution nach Plan. Die Raumordnung verändert Frankreich, *E. Piltz* (BR II)

9. April (Dienstag)

18.35 Das Fürstentum Liechtenstein, *C. Streiter* (SDR II)
19.15 Glaube und Offenbarung, *A. Auer* (BR I)
19.30 Hat Literatur Zukunft? *R. Baumgart* (BR II)
20.00 Noch immer Geheimnisse aus deutschen Geheimarchiven, *L. Singer* (DLF)
20.00 Bücher in der Kritik (SR II)

10. April (Mittwoch)

10.30 Autorität im Erziehungswesen: Schule (SDR I)
15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
18.30 Der Frieden von Prag. Zur Tagung der christlichen Friedenskonferenz, *G. Lehner* (BR I)
19.15 Glaube und Fortschritt, *H.-J. Schultz* (BR I)
22.00 Verbrechen in der Wohlstandsgesellschaft, *A. Mergen* (HR II)
22.10 Gedanken eines Christen über die Möglichkeit des Friedens in einer friedlosen Welt, *A. Eßer* (DLF)

11. April (Donnerstag)

10.30 Autorität im Erziehungswesen: Universität (SDR I)
11.00 Häresie mit Imprimatur? Lesung aus dem Holländischen Katechismus (SDR II)
15.00 Guinea (SR II)
15.05 Diskutieren und randalieren. Von der Kritik an der Hochschule zur Rebellion gegen den Staat, *W. Fredericia* (DLF)
17.30 Als die Weißen kamen, *H. Schiffers* (DLF)
18.25 Semana Santa. Karwochenbrauchtum aus Spanien, *V. v. Jerin* (SR II)
18.35 Gründonnerstag in Brauch und Volksglauben, *E. Moser* (SDR II)
19.15 Glaube und Intellekt, *F. Leist* (BR I)
19.30 Staat und Menschheit. Übernationale und internationale Beziehungen (BR II)
19.45 Gemeinschaft des Mahles, *H. Schuster* (WDR II)
20.05 Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? *E. Herzfeld* (NDR III)
20.55 Die Bestseller der DDR, *M. Gregor-Dellin* (SR II)
21.00 Die Verantwortung der Menschheit für ihre zukünftige Geschichte, *G. Picht* (SDR II)
22.05 Plädoyer für eine politische Theologie, *J. B. Metz* (BR II)
22.30 Gedanken zur Einsetzung des Abendmahls, *W. Bender* (HR II)

12. April (Freitag)

7.05 Zum Beginn des Karfreitags, *J. Ch. Hampe* (SDR I)
8.30 Komparsen der Heilsgeschichte, *H. Flügel* (BR I)
9.40 Das Recht des andern, *W. Dirks* (NDR II)
11.00 Abgestiegen zu der Hölle, *H. Vorgrimler* (SWF II)
11.00 Der Weltfriede ist unvermeidbar, *J. Beckmann* (SR I)
11.30 Ostern — nach dem Tode Gottes? Gott muß sterben, *E. Jüngel* (SWF II)
12.00 Stufen der Passion. Das Gericht, *G. Friedrich* (BR I)
12.00 Die Kunst der Sprache (RIAS I/II)
14.45 Stufen der Passion. Das Kreuz, *G. Bornkamm* (BR I)
15.30 Die sieben Worte Christi am Kreuz, *D. H. Goetz* (SWF I)

17.10 Die Botschaft der Passion, *F. A. Hoyer* (DLF)
18.00 Stufen der Passion. Das Grab, *P. Schütz* (BR I)
19.05 Die Botschaft der Passion, *F. A. Hoyer* (BR I)
20.05 Hunger. Ein Bericht aus Indien, *H. Nerth* (BR II)
21.00 Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, daß kein Gott sei, *Jean Paul* (NDR I)
21.00 Die wahre Geschichte vom wiederhergestellten Kreuz, *F. Werfel* (SWF I)
21.05 Jugend in Israel, *S. Sachs* (SR I)
21.40 Abwege einer Theologie des Kreuzes, *T. Rendtorff* (NDR III)
23.25 Zum Ende des Karfreitags, *J. Ch. Hampe* (SDR I)

13. April (Samstag)

10.10 Falsche Macht und wahrer Friede, *R. Bohne* (DLF)
10.30 Junge Leute heute: Kirche im Abseits? (SDR II)
17.30 Die Frau im Wandel eines Jahrhunderts, *F. Niesel-Lessenthin* (HR II)
18.00 Christsein in der DDR (NDR II)
18.05 Wissenschaft in der Entscheidung, *Th. Löbsack* (SDR II)
19.45 Politik und Erziehung in der modernen Demokratie, *F. Borinski* (HR II)
19.45 Christen und Kirche, *M. Mezger* (SR II)
22.10 Meditationen zur Osternacht, *K. Forster* (BR I)
22.30 Feier der Osternacht aus der Benediktiner-Abtei Tholey (SDR I)
23.05 Die Verborgenheit Gottes, *J. Rathinger* (HR II)

14. April (Ostersonntag)

8.00 Altchristliche Osterlyrik, *H. Rahner SJ* (BR II)
8.45 Gedanken zu Ostern, *H. Schlier* (SDR I)
9.40 Über die Unentbehrlichkeit des Christentums, *P. Schütz* (NDR I)
11.00 Die Situation der Kirche, *W. Pesch* (SWF II)
11.00 Gesichtspunkte der Sozialwissenschaft, *H. J. Wallraff* (SDR II)
12.00 Osterbotschaft und Segen Urbi et orbi von Papst Paul VI. (SDR I)
12.00 Osteransprache und Segen Urbi et orbi von Papst Paul VI. (BR I)
12.00 Osteransprache von Papst Paul VI. mit Segen Urbi et orbi (SFB I)
16.30 Impressionen aus Griechenland, *J. Lehmann* (SDR II)
19.00 Unglaube aus Glauben, *H. J. Schultz* (WDR II)
21.30 Zu Besuch in der Mönchsrepublik Athos, *J. Lehmann* (SFB I)

15. April (Montag)

8.30 Von der Anfechtung des Glaubens, *J. Ch. Hampe* (BR II)
9.40 Vision des ersten evangelisch-katholischen Kirchentages. Journalisten beschreiben ihn (NDR II)
10.00 Was ist der Tod? *J. Illies* (SDR I)
11.00 Die Zukunft der Kirche (II), *W. Pesch* (SWF II)
11.00 Gesichtspunkte der Theologie, *H. Fries* (SDR II)
14.30 Eine sizilianische Impression, *J. Rausch* (SDR II)
21.00 Was will, was soll Literaturkritik? *R. Hartung* und *M. Reich-Ranicki* (SDR II)

16. April (Dienstag)

9.00 Erkenntnisse der Altersforschung, *E. Weiser* (SDR II)
10.30 Ein Tag in Prag (SDR I)
20.00 Spectrum Austriae. Großstadt an der Grenze, *A.* und *G. Böhm* (ÖR I)
21.00 Neues Unbehagen an der Demokratie oder: Alte Klagen neu aufgelegt? *P. Coulmas* (SDR I)
21.00 Die Killer-Kinder. Eine Utopie, *A. Gaertner* (SDR II)

17. April (Mittwoch)

8.10 Die „Pille" — nicht mehr als ein Medikament? (SDR I)
10.30 Probleme der modernen Medizin. Der „Schwarze Tod" (SDR I)
17.15 Der polnische Lyriker Tadeuzs Rozewicz, *K. Dedecius* (ÖR I)
18.15 Jedes Mädchen brauche einen Beruf, *J.-R. Brandt* (SR II)
18.30 Die katholische Kirche in Ceylon, *E. v. Kuehnelt-Leddihn* (BR I)
21.00 Häresien mit Imprimatur? Über den Ursprung Jesu, *R. Pesch* (SDR I)

18. April (Donnerstag)

10.30 Himmel und Hölle — wie aber und wo? *St. Blaskovic* (ÖR I)
10.30 Probleme der modernen Medizin — Angeklagt: Contergan (SDR I)
14.00 Der Schritt zurück ins Leben. Bewährungshilfe kümmert sich um junge Gesetzesbrecher, *B. Stiglmayr* (ÖRN)
17.15 Österreichs Literatur heute, *H. Rochelt* (ÖR I)
19.30 Was ist Psychologie? *H.-R. Lückert* (BR II)
19.45 Kirchliche Selbstkontrolle? *M. Mezger* (WDR II)
21.00 Die künstliche Welt von heute und morgen, *G. Picht* (SDR II)
21.30 Eine Literaturgeschichte der Gegenwart in ironischen Selbstzeugnissen, *H. Eisenreich* und *G. Sebestyén* (ÖR I)
22.10 Rom — Byzanz. Vom Schisma zum Dialog, *I. Totzke* (ÖR I)

19. April (Freitag)

9.00 Der Staatsmann und Schriftsteller Nicolò Machiavelli, *H. Svoboda* (SDR II)
10.05 Ein Herold der Freiheit in Christus, *P. Schachtner* (ÖR I)
10.30 Dichter auf Reisen. Dauthendey: Reise nach Mexiko (SDR I)
21.45 Herbert Marcuse: Der eindimensionale Mensch, *Ch. Pezzel* (SDR II)

20. April (Samstag)

10.30 Aus dem Glaubensbekenntnis: ... auferstanden am dritten Tag (SDR II)
18.00 Vom neuen religiösen Bewußtsein in der Industriekultur, *K. Brockmöller* (NDR II)
18.05 Der Mensch als Informationskanal, *H. W. Franke* (SDR II)
22.00 Ostern in der Ostkirche, *D. Kraeter* (SWF II)

21. April (Sonntag)

8.00 Das eine Vaterunser aller Getauften, *J. Pascher* (BR II)
8.30 Wie steht's mit dem bekräftigten Glauben? *B. März* (BR II)
9.30 Was kann „modern" sein an der Kirche? *G. Ruhbach* (WDR II)
9.40 Vision des ersten evangelisch-katholischen Kirchentages. Kirchenmänner diskutieren ihn (NDR II)
10.00 Psychologie und Währungsstabilität, *G. Schmölders* (SDR I)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Antworten des Alten Testaments, *A. Deissler* (SDR II)
11.00 Über die Möglichkeit eines katholisch-evangelischen Kirchentages (SWF II)
19.00 Zur Neuorientierung der Kirchen in den USA, *H.-E. Bahr* (WDR II)
22.10 Hochschule und Gesellschaft (NDR I)

22. April (Montag)

17.45 Die Religion als kritische Instanz, *J. B. Metz* (SFB I)
19.35 Amerikanische Begegnungen, *A. J. Fischer* (SFB I)
20.25 Die gesellschaftliche Funktion der Schule, *v. Hentig* (SWF II)
22.10 Das Werden einer Wissenschaft, *R. Feuchtmüller* (ÖR I)

23. April (Dienstag)

19.30 Hat Literatur Zukunft? *R. Baumgart* (BR II)
21.00 Der Begriff Faschismus, *W. Alff* (SDR I)

24. April (Mittwoch)

10.30 Probleme der modernen Medizin. Die Pille (SDR I)
21.00 Häresien mit Imprimatur? Über die Macht der Sünde, *R. Pesch* (SDR I)
18.30 Phantasie für Nächstenliebe. Einer von den Ungenannten, *S. Sindelar-Brecht* (BR I)

25. April (Donnerstag)

9.00 Die Botschaft Edzard Schapers, *R. Ludwig* (SDR II)
10.30 Probleme der modernen Medizin. Das überforderte Herz (SDR I)
14.15 Von neuen Büchern, *R. H. Strand* (ÖRT)
19.45 Kanon deutsch — ein Fortschritt der Meßreform? *H. Rennings* (WDR II)
21.00 Die Erhaltung des Weltfriedens, *T. Picht* (SDR II)
22.45 Griechenland — 21. April 1967. Eine politisch-lyrische Dokumentation (SDR II)

26. April (Freitag)

17.00 Wege und Abwege des Nationalismus in Deutschland: Widerstand, *H. J. Moltke* (SDR II)
21.00 Ist die Theologie eine Ideologie: *R. Schlette* (WDR III)
22.05 Staat und Rechtsstaat. Eine kritische Analyse, *F. Schneider* (BR II)

27. April (Samstag)

9.00 Politische Bücher, *H. Senn* (ÖRT)
17.00 Unwesentliches und Wesentliches aus einem Journalistenleben, *F. H. Ryssel* (SFB II)
17.30 Prestige und Repräsentation, *A. Haag, H. Neubeck* (HR II)
18.00 Auf dem Wege zu einer einheimischen Kirche in Afrika, *J. Mbiti* (NDR II)
18.05 Das Herz als Ersatzteil. Aspekte des modernen Fortschritts, *R. Kaufmann* (SDR II)
20.00 Das Bild Venedigs in der Literatur, *P. Schulz* (SWF II)
21.00 Literaturgruppen in Deutschland, *E. Naused* (SDR II)
22.00 Denkwandel und christliche Moral. Der Begriff der Tugend, *Th. Sartory* (SWF II)

28. April (Sonntag)

8.00 Eine kirchliche Zeitchronik, *W. Sandfuchs* (BR II)
8.30 Und erlöse uns von dem Übel. Über doppelte Moral, *H.-G. Lubkoll* (BR II)
9.40 Vision des ersten evangelisch-katholischen Kirchentages. Einige planen ihn (NDR II)
10.30 Die Bedrohung der Persönlichkeit, *A. Gehlen* (SWF II)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Antworten des Neuen Testaments, *J. Blank* (SDR II)
11.30 Gemeinde zwischen Tradition und Auftrag, *G. Gerner* (SWF II)
19.00 Das Bensberger Memorandum — Seine Geschichte und die öffentliche Reaktion, *H. Th. Risse* (WDR II)
19.45 Was heißt: durch Autorität erziehen? *E. E. Geißler* (SDR II)

29. April (Montag)

20.25 Die politische Funktion des Lehrers, *v. Hentig* (SWF II)
21.00 Die Wirklichkeit der Bilder, *H. Färber* (SWF II)

30. April (Dienstag)

19.45 Berichte, Kommentare, Interviews (WDR II)
19.45 Aus christlicher Sicht (HR II)
21.00 Arbeit und Arbeiter am Fließband, *E. Sylvanus* (HR II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Fünftes Heft
22. Jahrgang
Mai 1968

Der Glaube ist vor allem eine Haltung, die gehegt werden muß, ein Wagnis, das Mut erfordert; Glaube ist aber auch ein Angebot, das glücklich und frei macht.

Die niederländischen Bischöfe

Die Reform des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Am 4. April gedachte das Zentralkomitee der deutschen Katholiken in einer Festakademie in der Stadthalle von Bad Godesberg seines hundertjährigen Bestehens. Trotz des Aufgebots an Prominenz — Bundeskanzler Kiesinger und der Vorsitzende der Fuldaer Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, sprachen Grußworte — gab man der Feier einen durchwegs bescheidenen Rahmen. Der neugewählte Präsident des Zentralkomitees, Oberbürgermeister A. Bekkel von Münster, verzichtete in seiner Festansprache sowohl auf die bei solchen Anlässen übliche und beliebte geschichtliche Selbstrechtfertigung als auch auf die Erläuterung eines konkreten Programms für die nächste Zukunft. Eine deutliche Warnung vor Zeichen der Resignation angesichts der gegenwärtig weiter auseinanderstrebenden Meinungen innerhalb des Katholizismus und die Aufforderung zu mehr Toleranz bildeten den aktuellen Kern seiner Rede. Im übrigen stand das Jubiläum weniger im Zeichen des vormittägigen Festaktes als der Arbeitstagung, die am Nachmittag desselben Tages begann und die der Vorbereitung der sechs Arbeitskreise des Katholikentages in Essen im September dieses Jahres galt.

Dennoch hatte das Jubiläum Symbolbedeutung, insofern es am Ende einer längeren Periode der statutarischen und personellen Neugestaltung des Zentralkomitees stand. Auf der Vollversammlung vom 9. und 10. Juni 1967 wurde das neue Statut verabschiedet; die Vollversammlung vom 13. und 14. November 1967 wählte (für zwei Jahre) den neuen Geschäftsführenden Ausschuß; auf der gleichen Vollversammlung wurden 17 Einzelpersönlichkeiten ins Zentralkomitee berufen; auf der Vollversammlung vom 20. Februar in Frankfurt wurden das neue Präsidium (für vier Jahre) bestellt und sieben weitere Einzelpersönlichkeiten hinzugewählt. Auf der Vollversammlung im November war die Errichtung von sechs Arbeitskreisen beschlossen worden (Ehe und Familie, Freizeit und Sport, Presse, Politik, Entwicklungspolitik, Kirche und Heimat). Auf der Vollversammlung im Februar folgte die Errichtung von sechs weiteren Beiräten (bisher bestand als einziger der Kulturbeirat) für Kulturpolitik, Gesellschaftspolitik, Staat, Publizistik, internationale Fragen, Apostolat und Seelsorge. Die Neugestaltung des Zentralkomitees ist damit keineswegs abgeschlossen. Arbeitskreise und Beiräte sind zwar errichtet, aber bisher wurden weder ihre Vorsitzenden noch ihre Mitglieder ernannt. Da insbesondere bezüglich der Beiräte das Einvernehmen mit der Bischofskonferenz erfordert ist und man bezüglich der Arbeitskreise noch um die genaue Umschreibung der Tätigkeitsbereiche und um ihre Abstimmung mit den entsprechenden bischöflichen Arbeitsstellen bemüht ist, muß wohl in beiden Fällen noch mit einer längeren Anlaufzeit gerechnet werden. Dennoch stehen jetzt die wesentlichen Strukturen des Zentralkomitees fest.

Selbstverständnis innerhalb des Katholizismus

Das mag Anlaß sein zu einer Art Bilanz der bisherigen Reformbestrebungen. Was hat sich geändert? Wie stellt sich das Zentralkomitee nach seinem neuen Statut und nach seiner neuen personellen Zusammensetzung dar? Geht man rein statutarisch vor, so erweisen sich drei Veränderungen als wesentlich: Das Zentralkomitee hat sein Selbstverständnis, wenn nicht geklärt, so doch präzisiert, es hat neue Akzente im Verhältnis des Komitees zur kirchlichen Hierarchie gesetzt, es hat sich im Sinne einer überzeugenderen Legitimation von der Basis her eine breitere und zugleich differenziertere personelle Gliederung gegeben. Dieses Gesamtergebnis bedarf aber zahlreicher Präzisierungen. Zunächst zum Selbstverständnis, wie es sich im Statut darstellt. Im Statut von 1952 wurde das Komitee bestimmt als „der von der Autorität der Bischöfe getragene Zusammenschluß der im Laienapostolat der katholischen Kirche in Deutschland tätigen Kräfte". Es ist tätig „im Sinne einer Arbeitsgemeinschaft unter voller Wahrung der Eigenständigkeit der angeschlossenen Organisationen".

Im neuen Statut, dessen einzelne Bestimmungen hier als bekannt vorausgesetzt werden können (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 306), sind die Akzente in zwei Richtungen deutlich verschoben: im Verhältnis zur Hierarchie und im Verhältnis zu den einzelnen Verbänden. Das Komitee versteht sich jetzt als der „von der Deutschen Bischofskonferenz anerkannte Zusammenschluß von Institutionen, Vereinigungen und Personen, die im Laienapostolat ... tätig sind". Gegenüber der juristisch betonten Unterordnung unter die Bischöfe wird der apostolische Dienst in der Kirche hervorgehoben, gegenüber der „vollen Wahrung der Eigenständigkeit der angeschlossenen Organisation" (die unerwähnt bleibt) seine Koordinierungsfunktion: „Es dient der apostolischen Tätigkeit der Kirche und koordiniert die Kräfte des Laienaposto-

lats." Diese Koordinierungsaufgabe bleibt jedoch nicht mehr auf die Tätigkeit des katholischen Verbandswesens beschränkt, sondern umfaßt alle organisierten Kräfte des Laienapostolats. Es wird nun definiert als „Arbeitsgemeinschaft der Diözesanräte der Katholiken, der zentralen katholischen Organisationen, der im Laienapostolat tätigen Einrichtungen der Deutschen Bischofskonferenz und sonstiger dem Laienapostolat verbundener Gruppen und Einrichtungen, die von überdiözesaner Bedeutung sind". Hier handelt es sich offenkundig nicht mehr um bloße Akzentverschiebung, sondern um ein gewandeltes Selbstverständnis des Zentralkomitees, das sich in einem beträchtlichen Kompetenzenzuwachs ausdrückt. Es ist nicht mehr nur Koordinator und Anreger der überdiözesanen katholischen Organisationen, sondern zugleich und, damit verkoppelt, Arbeitsgemeinschaft der Diözesanräte der Katholiken, also der amtlichen Laienvertretungen in den Diözesen. Der Verbandsorientierung von früher folgt jetzt diese Doppelfunktion.

Starke Stellung der Verbände bleibt

Betrachtet man diesen Vorgang allerdings von der Basis und nicht nur von der Spitze her, so scheint die einseitige Verbandsorientierung nur teilweise überwunden, wobei die weitere Entwicklung allerdings weitgehend von der persönlichen Einstellung der Entscheidungsträger, der Vorstände der diözesanen Gremien und der Bischöfe abhängen wird. Und dies zu verdeutlichen, müßte nicht nur das Zentralkomitee, sondern die Gesamtstruktur des „nachkonziliaren" deutschen Katholizismus analysiert werden. Es müßte zudem erläutert werden, wie die Schwerpunkte kirchlicher Laienaktivität zwischen der Basis der Gemeinden, der Mittelschicht der Dekanate und Diözesen und dem Zentralkomitee auch unter Einbeziehung seines Verhältnisses zur Bischofskonferenz verteilt sind, welches effektive Gewicht in der Kontinuität der Aktionen und bei den den Gesamtkatholizismus prägenden Einzelentscheidungen diesem zukommt.
Die „Richtung" kann vielleicht an einem nicht unwichtigen Faktum veranschaulicht werden, das sich auf die Doppelrolle des Komitees als Koordinator und Anreger der Verbände und als Arbeitsgemeinschaft der Diözesanräte der Katholiken bezieht. Obwohl man von der ursprünglich vorgesehenen starren Drittelung der Mitgliedschaft in diesen Gremien abgesehen hat (diese bleibt allerdings an der Basis, in den Pfarrgemeinderäten, wenigstens annäherungsweise erhalten), kommt den Verbandsvertretern in den diözesanen Gremien (wohl nicht zuletzt auch auf Grund ihrer relativ starken Präsenz in den Pfarrgemeinde- und Dekanatsräten, von denen ein Teil der Mitglieder delegiert wird) eine durchwegs starke Stellung zu. Also auch nach dem neuen Statut ist die Feststellung nicht ganz zu entkräften (um einmal bei der während der letzten Jahre besonders urgierten Frage der Repräsentation zu bleiben), im Zentralkomitee sei nach wie vor primär der Verbandskatholizismus vertreten, es sei noch weit davon entfernt, ein Arbeitsinstrument der Katholiken, primär der katholischen Laien, zu sein. Ein dem Verbandskatholizismus gegenüber grundsätzlich mißtrauisch Gestimmter könnte immerhin solches argwöhnen. Ein endgültiges Urteil ist hier nicht möglich, solange der Aufbauprozeß von unten nicht abgeschlossen, die Diözesanräte noch nicht überall gebildet sind. Man wird jedenfalls von der Tatsache, daß nun neben den 60 Vertretern „zentraler" Verbände, den Vertretern der bischöflichen Zentralstellen, den Vertretern sonstiger dem Laienapostolat verbundener Einrichtungen und dem Anteil an „Einzelpersönlichkeiten" (bis zu einem Fünftel) auch zwei Vertreter (von einzelnen Mitgliedern wurden vier vorgeschlagen) einer jeden Diözese sitzen, noch kein Wunder der Bluterneuerung erwarten dürfen, auch wenn man grundsätzlich der (schiefen) Meinung sein sollte, Verbandsfunktionäre seien grundsätzlich biedere Traditionsapostel, nicht verbandsgebundene Diözesanvertreter und „Einzelpersönlichkeiten" dagegen auf Grund ihres Status schon voller Dynamik. Wäre man von der grundsätzlichen Wählbarkeit aller Mitglieder der Pfarrgemeinderäte (mit Ausnahme der Mitglieder, die ihnen von Amts wegen angehören sollten) ausgegangen (bisher hat man diesen Weg außerhalb der Generallinie nur im Bistum Limburg eingeschlagen), wäre die breitere Legitimation von unten wohl auch an der Spitze noch eindeutiger zum Ausdruck gekommen.
Es handelt sich hier gewiß um Übergangslösungen, die sowohl Bedenken von seiten des Klerus wie auch herrschenden Vorstellungen in den örtlichen und regionalen Verbänden Rechnung tragen. Zudem erweist sich gerade hier eine zu gezielte Arithmetik als unfruchtbar. Die Vollversammlung ist zwar Diskussions- und Entscheidungs-, aber nicht unbedingt Arbeitsorgan. Sie tagt zudem im Regelfall nur einmal jährlich. Ihre Möglichkeiten sind äußerst begrenzt, sie sind um so begrenzter, je mehr es sich bei der Mehrzahl der Mitglieder um Persönlichkeiten handelt, die auf Grund ihrer beruflichen Tätigkeit oder durch ihre Stellung in der Öffentlichkeit mehr als ausgelastet sind. Sie mögen der Vollversammlung ihr Image geben, sie vermitteln ihr aber deswegen noch nicht schöpferische Impulse.

Struktur und personelle Zusammensetzung

Dadurch verliert auch ein Vorgang etwas an Gewicht, der in der breiteren Öffentlichkeit der großen Namen wegen beträchtliches Aufsehen erregt hat: die letzten Wahlen von Einzelpersönlichkeiten durch die Vollversammlung. Die rührend-naive Feststellung der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (20. 1. 68) vor der Wahl des Präsidiums: „Löwenstein geht, Hanssler tritt mehr in den Hintergrund, Leber kam" zeugt zwar von beträchtlicher Sympathie für den Vorgang, verzeichnet im Eifer aber wohl etwas die Realität. Ein Sozialdemokrat in der Vollversammlung verschiebt die Gewichte auch unter parteipolitischen Rücksichten, von denen man schon hoffte, sie wären nicht mehr so stark, kaum. Hier wurde höchstens ein zudem noch recht zufällig gewordener symbolischer Anfang gesetzt, der den Prozeß einer zunehmenden Entpolitisierung zunächst wohl mehr verzögert, als er an parteipolitischer „Parität" verwirklicht hat. Ein Sozialdemokrat, auch wenn er Minister ist, schafft noch kein Gegengewicht gegen zwei CDU-Bundesminister und zwei CDU/CSU-Landesminister, sieht man von der Präsenz zahlreicher anderer CDU-Mandatsträger im Plenum (einschließlich des Präsidenten) einmal ab.
Wer für eine weitgehende, wenigstens personelle und parteimäßige Entpolitisierung der offiziellen katholischen Spitzengremien eintritt — in einem in seiner Weise klassischen Land des „politischen" Katholizismus wie Italien ist die Inkompatibilität zwischen politisch-parlamentarischem Mandat und der Stellung in katholischen Verbandsspitzen

in den letzten Jahren zur Selbstverständlichkeit geworden —, wird den „Schaden", der durch die massive ministerielle CDU-Präsenz, die wiederum durch die Wahl Lebers ausgelöst wurde, eher für größer halten, als den „Nutzen", den die Entscheidung für Leber brachte, auch wenn er dem Faktum dennoch einige positive Seiten abgewinnt. Der Geschäftsführende Ausschuß war gut beraten, als er zunächst von der Wahl von Regierungsmitgliedern ganz absehen wollte, bis ihm durch die Eigengesetzlichkeit der Wahl die Regie etwas entglitt. Es waren jedenfalls nicht die Traditionsträger, die der Vollversammlung so großes ministerielles Gewicht im Zuge der großen Koalition zumuten wollten.

Repräsentations- oder Arbeitsgemeinschaft

Aber auch die, die nicht ganz zu Unrecht meinen, man habe sich bei der Zusammensetzung der neuen Vollversammlung leider an die bewährte Tradition des deutschen Katholizismus, das Heil vor allem in politischer Präsenz zu suchen, gehalten, werden sich vor einer Gewichtsüberschätzung der Vollversammlung hüten. Die Tendenz zur überhöhten politischen Repräsentation oder gar die Neigung, Sachverstand in den spezifischen Fragen mit politischer Stellung gleichzusetzen, ist immer noch reichlich vorhanden, ebenso die Neigung, die gesellschaftlichen Einflußmöglichkeiten der Katholiken auf diesem Wege zu überschätzen und das Gewicht des katholischen Spitzengremiums primär an seinen politischen „Potenzen" zu messen. Dem Bedarf nach Repräsentativität mag damit auch Genüge getan sein. Versteht sich das Zentralkomitee in der Tat aber als Koordinationsorgan der Verbände und als Arbeitsgemeinschaft der Diözesanräte unter Hinzuziehung einer genügenden Anzahl von Einzelpersönlichkeiten, dann versteht es sich von selbst, daß das effektive Gewicht der Institution primär bei seinen eigentlichen Arbeitsorganen, beim Präsidium, beim Geschäftsführenden Ausschuß, bei den Arbeitskreisen und — auf Grund der spezifischen Zielsetzung und des Zusammenhangs mit den Kommissionen der Bischofskonferenz — bei den Beiräten liegen muß, schließlich beim Generalsekretär und bei den Referatsleitern. Von hier müssen die Anregungen ausgehen, hier müssen in der Hauptsache auch jene Gesprächsformen geschaffen werden, die mit der Pluralität der Meinungen im deutschen Katholizismus Kontakt halten. Besonders in den Arbeitskreisen könnte, wenn sie sich als gewichtiger erweisen als bisher, die Arbeitsbasis des Zentralkomitees angemessen erweitert werden. Das Statut traut ihnen jedenfalls die Aufgabe zu, „in ihrem Sachbereich für den erforderlichen Austausch von Informationen und Erfahrungen zu sorgen, die in ihrem Bereich tätigen Kräfte des Laienapostolats an der Arbeit des Zentralkomitees zu beteiligen und Anregungen und Vorschläge für die Tätigkeit der Organe des Zentralkomitees zu geben". Ähnliches gilt von den Beiräten, bei denen es sich im Regelfall um eigentliche Fachberatergremien handeln sollte, die ihren Sachverstand nicht nur gegenüber dem Zentralkomitee, sondern noch mehr innerhalb der Kommissionen der Bischofskonferenz zur Geltung bringen sollen.

Zunächst ist hier freilich alles noch erst Planung, da die Arbeitskreise und Beiräte zwar errichtet, aber außer dem Kulturbeirat noch nicht verwirklicht sind. Seine Zusammensetzung und bisherige Arbeitsweise berechtigt zu einigen Hoffnungen. Er hatte bisher allerdings auch gegenüber der Bischofskonferenz keinen leichten Stand, hat aber doch einiges zur Entflechtung in der Schulfrage beigetragen. Wichtig erscheint, daß von diesen Gremien auch kirchlich und gesellschaftspolitisch unorthodoxe Elemente, die die Funktion eines kritischen Ferments auszuüben vermögen, herangezogen werden. Dies um so mehr, als man sich bei der Berufung von Einzelpersönlichkeiten in das Plenum (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 52 und S. 147) an dieses Element nicht so recht herangemacht hat.

Die Beziehungen zur Bischofskonferenz

Geändert hat sich nach dem Konzil und mit dem neuen Statut das Verhältnis zur Bischofskonferenz. Es ist einerseits freier, anderseits enger geworden. Der Wandel dieses Verhältnisses ist zunächst vorgezeichnet in der Entwicklung der Bischofskonferenz selbst. Aus den ehemaligen „Fuldaer Konferenzen" ist eine ständige Einrichtung mit festem institutionellem Gefüge und eigenen Gesetzgebungsvollmachten geworden (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 545 ff.) Bis nach dem Ende des Konzils gab es in Deutschland das institutionelle Paradox, daß zwar die Laienschaft im Zentralkomitee der deutschen Katholiken über eine feste institutionelle Spitze verfügte mit einem ständigen Präsidenten und einem Generalsekretariat, nicht aber die Bischofskonferenz. Wer allerdings aus diesem mehr theoretischen Paradox schließen mochte, die Selbständigkeit dieses Organs gegenüber dem Episkopat sei besonders groß gewesen, befände sich auf dem Holzwege. Die autoritative Abhängigkeit vom Episkopat war in allen Ämtern und Tätigkeiten ausgeprägt. Dazu kam bis in die letzte Zeit eine prozentuell hohe Beteiligung von Persönlichkeiten des höheren Klerus an der Vollversammlung und am Geschäftsführenden Ausschuß des Zentralkomitees. Eine gewisse klerikale Hypertrophie wurde sogar von den Verbänden her gestützt, indem eine Reihe von Verbänden, sowohl Personal- wie Sachverbänden, in der Vollversammlung durch ihren Präses oder geistlichen Assistenten vertreten waren. Gerade diese Wahrnehmung der Funktion im obersten Gremium für das Laienapostolat durch Vertreter des Klerus gab der Konstruktion des Zentralkomitees ein übermäßig „geistliches" Gepräge, das neben der Frage der Repräsentation des Gesamtkatholizismus am meisten der Kritik ausgesetzt war. Vielleicht handle es sich bei diesen Prälaten einfach um die qualifiziertesten Persönlichkeiten ihrer Verbände. „Sollten aber Verbände, deren Mitglieder in so überwiegender Zahl Laien sind, nicht eigentlich in der Lage sein, gleich hochqualifizierte Laien zur Vertretung im Zentralkomitee zu finden?", so fragte die Schweizer „Orientierung" (31. 5. 67) unmittelbar vor der Verabschiedung des neuen Statuts. In welcher Weise ist nun eine Änderung eingetreten? Zunächst, die Abhängigkeit gegenüber dem Episkopat wurde gelockert, genauer, durch Elemente einer ausgeprägteren Partnerschaft ergänzt. Das Zentralkomitee ist nicht mehr der „von der Autorität der Bischöfe *getragene* ‚Zusammenschluß der im Laienapostolat ... tätigen Kräfte', sondern der von der deutschen Bischofskonferenz *anerkannte* Zusammenschluß". Die Partnerschaft ist enger geworden auch dadurch, daß sich die Partner neu profiliert haben, daß aus dem Episkopat die Bischofskonferenz und aus dem Zentralkomitee die Arbeitsgemeinschaft der Verbände und der diözesanen Laiengremien geworden ist.

Personelle Verflechtungen

Die Eingriffsrechte des Episkopats wurden modifiziert, bleiben allerdings — auch hierin zeigt sich noch der Übergang an — beträchtlich. Die früheren Paragraphen 11 und 12 des Statuts, die die Errichtung von Sachreferaten vom Willen der Bischöfe und alle Entscheidungen „von grundsätzlicher Bedeutung" von der Zustimmung der Bischöflichen Kommission für das Laienapostolat abhängig machten, wurden gestrichen. Dennoch bleiben enge Bindungen, und zwar nicht nur im Sinne einer möglichst engen Zusammenarbeit auf den verschiedenen Ebenen weiter bestehen: durch die Bestätigungsrechte der Bischofskonferenz bzw. ihres Vorsitzenden bei personellen Umbesetzungen, durch die Stellung des Bischöflichen Assistenten gegenüber den Führungsorganen des Komitees, durch die Stellung des Geistlichen Direktors (gegenwärtig Dozent Dr. K. Hemmerle) innerhalb bzw. gegenüber der Geschäftsstelle, durch die Mitgliedschaft der Leiter der bischöflichen Zentralstellen im Plenum. Der Zustimmung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz bedarf die Wahl des Präsidenten (aber nicht mehr die Wahl seiner vier Stellvertreter und des Geschäftsführenden Ausschusses, dem nach dem neuen Statut außer dem Präsidium 20 von der Vollversammlung gewählte Mitglieder angehören).

Der Zustimmung der Bischofskonferenz bedarf die Ernennung des Generalsekretärs und der Leiter der Sachreferate sowie die Ernennung der Vorsitzenden und der Mitglieder der Beiräte. Die Bischofskonferenz ernennt den Bischöflichen Assistenten und — auf Vorschlag des Präsidiums — den Geistlichen Direktor. Der Bischöfliche Assistent ist zwar nicht mehr wie bisher Mitglied des Präsidiums, nimmt aber laut Statut an den Sitzungen aller Organe des Zentralkomitees teil. In seiner Person — der gegenwärtige Bischöfliche Assistent ist der frühere Geistliche Direktor, Prälat B. Hanssler — ist die Bischofskonferenz an allen Beratungen der Gremien des Zentralkomitees und an allen Entscheidungen der Führung unmittelbar beteiligt. Dadurch sind optimale Voraussetzungen für gegenseitiges Einvernehmen gegeben, ohne daß dadurch der Wille zur Eigeninitiative unbedingt gehemmt werden müßte. Bedeutend bleibt die Stellung des Geistlichen Direktors, die im alten Statut nicht verankert war, die man aber jetzt unter Beibehaltung des wohl kaum glücklich gewählten Titels fixierte. Danach leitet der Generalsekretär die Geschäftsstelle „im Zusammenwirken mit dem Geistlichen Direktor". Dieses Zusammenwirken wird im nächsten Satz freilich einschränkender als geistliche und theologische Beraterschaft bestimmt. Es wäre wohl wünschenswert gewesen, entsprechenden Vorschlägen zu folgen und die „Sache" auch im Titel, den man ihr gegeben hat, deutlicher zum Ausdruck zu bringen. Dadurch würde das in den letzten Jahren oft verursachte Mißverständnis vermieden, der (quasi) offizielle Sprecher des obersten Gremiums des Laienapostolats sei der Geistliche Direktor.

Überraschen mag auch die Bestimmung, daß nicht nur die Errichtung von Beiräten, sondern auch die Ernennung von deren Mitgliedern und die Einstellung des Generalsekretärs und der Referenten der Zustimmung der Bischofskonferenz bedürfen. Für die Beiräte gibt zwar O. B. Roegele (selbst Mitglied des Geschäftsführenden Ausschusses) eine plausible Erklärung. Man wollte damit erreichen, „daß die Bischofskonferenz sich dieser Beiräte intensiv bedient und darauf verzichtet, sich eigene Beratergremien zuzulegen oder gar diese gegen die Beiräte des Zentralkomitees auszuspielen" („Die Sendung", Juli/August 1967, S. 110). Solche Sicherung mag auf Grund des bisherigen Tauziehens um die Schaffung und Tätigkeit des Kulturbeirates zwischen dem Zentralkomitee und der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Unterricht, auf die Roegele hier offensichtlich anspielt, richtig erscheinen, wirkt aber kaum überzeugend.

Das Zentralkomitee drängt mit Recht darauf, daß der um es versammelte Sachverstand in den Gremien der Bischofskonferenz zur Geltung kommt. Dennoch sollten die Bischöfe — selbstverständlich bei Vermeidung aller Verdoppelungen und überflüssigen Konkurrenz — die Möglichkeit nutzen, sich auch außerhalb der Verzweigungen des Zentralkomitees um Sachberater umzusehen. Beides scheint notwendig: daß das Zentralkomitee in der Bischofskonferenz seinen Vorstellungen Nachdruck verleihen kann und daß man trotzdem personell über diesen Rahmen hinausdenkt. Sonst entstünde zu Recht oder zu Unrecht die Vorstellung bipolarer Entscheidungsstrukturen, die nach unten nicht genügend durchlässig wären. Die geplante katholische Wochenzeitung könnte solchem Verdacht sogar ein Beispiel liefern: die Zeitung ist von den Bischöfen aus kirchlichen Steuermitteln vorfinanziert, zum andern gehört über die Hälfte der von den Bischöfen ernannten 14 Mitgliedern des die finanzielle und verlegerische Verantwortung tragenden Treuhändergremiums dem Zentralkomitee an (vgl. die Aufstellung in KNA-Informationsdienst 21. 3. 68), der für die Vorbereitungsarbeiten verantwortliche und künftige Geschäftsführer ist der bisherige politische Referent im Zentralkomitee, der von den Bischöfen engagierte Chefredakteur war früher Kulturreferent im Komitee. Mit dieser personellen Verquickung soll freilich nicht gesagt sein, die Mitglieder des Zentralkomitees gehörten en bloc zu den Initiatoren und Befürwortern dieser Zeitung.

Verbändereform und Laienapostolat?

Abgesehen von dem hier referierten statutarischen Befund, scheinen drei Bezüge für das faktische Selbstverständnis des Zentralkomitees wesentlich: seine Stellung in oecumenicis, seine Funktion bei der Verbändereform und die Art seiner Funktion als Körperschaft des Laienapostolats. Die ökumenischen Bemühungen scheinen — wenigstens nach außen — in der Normalaktivität des Komitees keinen großen Raum einzunehmen. Es gibt keine ökumenischen Referate, Arbeitskreise usw., wohl aber gibt es enge persönliche Beziehungen etwa zwischen dem Zentralkomitee und dem Präsidium der Evangelischen Kirchentage. Die — allerdings schweigende — Anwesenheit R. von Weizsäckers beim Jubiläum in Godesberg war symbolischer Ausdruck dafür. Daß die Zusammenarbeit bisher keinen festen Rahmen erhalten hat, mag wohl neben gewissen Bedenken innerhalb der Bischofskonferenz auf Grund der Struktur der anstehenden ökumenischen Fragen auch daran liegen, daß es evangelischerseits kein eigentliches Pendent zum Zentralkomitee gibt. Dennoch scheint die Intensivierung der kontinuierlichen Zusammenarbeit und Beratung vordringlicher als der öfters ventilierte, seinerzeit von W. Seibel SJ, dem Schriftleiter der „Stimmen der Zeit", vorgetragene und jetzt von Präsident Beckel positiv gewertete Vorschlag, einen gemeinsamen evangelisch-katholischen Kirchentag abzuhalten, wenn beim gegenwärtigen ökumenischen Klima auch solche Initiativen einem echten Bedürfnis entsprechen.

Intrikater sind die Bezüge zur Verbändereform. Vieles, was in den letzten Jahren dem Zentralkomitee zur Last gelegt wurde, hätte sich primär an die Verbände richten müssen, denn diese verkörperten mehr noch als das Zentralkomitee selbst die traditionellen politischen und kirchlichen Strukturen des deutschen Katholizismus. Mit dem neuen Statut hat sich die Stellung des Zentralkomitees gegenüber den Verbänden trotz ihrer schwächeren Präsenz eher verstärkt. Die Verbändereform anzuregen und mitzuverwirklichen wird zu seinen nächsten, wichtigsten und schwierigsten Aufgaben gehören. Gegenwärtig arbeitet die Verbändekommission des Komitees noch an der Denkschrift über die Reform des Verbandswesens, deren Veröffentlichung für Sommer erwartet wird. Sie wird klarzumachen haben, daß es nicht nur um eine Flurbereinigung bei den Verbänden gehen kann, um die Feststellung, welche Verbände und Einrichtungen heute noch notwendig sind oder inzwischen ihre Aufgaben erfüllt haben, sondern auch, in welcher Weise und wie zutreffend sich diese in ihrer Gestalt und in ihrer Wirksamkeit als Organisationen des Apostolats bewähren, welche Tätigkeiten im eigentlichen Sinne als christliches Zeugnis in Kirche und Gesellschaft zu werten sind und welche keine spezifisch christliche oder kirchliche Aufgabe darstellen und deswegen anderen Gruppen und Organisationen überlassen werden können. Erst wenn die Frage in praxi geklärt ist, wird auch das Zentralkomitee voll zu seinen Aufgaben als Spitzenorgan des Laienapostolats finden.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Empfehlungen der Postkonziliaren Studienkommission in Österreich

Die von der österreichischen Bischofskonferenz eingesetzte Postkonziliare Studienkommission veranstaltete vom 23. bis 25. Februar in Wien eine von allen Diözesen beschickte Studientagung über „Situation und Struktur der Kirche in Östereich". Schwerpunkte waren nicht die einleitenden Vorträge (Msgr. Otto Mauer, Wien, J. Hanisch, Salzburg, Msgr. Karl Strobl, Wien), die mehr die allgemeine Lage der Kirche, in unserer Zeit als ihre spezifische Situation in Österreich behandelten, sondern die Diskussionen und die Herausarbeitung von Thesen und Empfehlungen in mehreren Arbeitskreisen. Diese konkreten Vorschläge scheinen das eigentliche Bedeutende und Weiterführende der Tagung gewesen zu sein.

Der *Arbeitskreis 1 (Kirchenbild)*, der der weitaus fruchtbarste war, gab folgende Empfehlungen: Das gesamte Material der Verkündigung müßte überprüft werden, einmal im Hinblick auf die Tatsache, daß Gott auch außerhalb der katholischen Kirche das Heil der Menschen wirkt und daher den Religionen Heilswert zukommt, und zum anderen im Hinblick auf die Verständnismöglichkeit für Außenstehende. Der Kirche ziemt grundsätzliche Bescheidenheit: in ihrer Redeweise (Enzykliken, Hirtenbriefe usw.); im Anspruch auf die Lösung von theologischen und moralischen Problemen (Krieg, Hunger); im äußeren Erscheinungsbild (Beseitigung aller Anachronismen und Triumphalismen). Die Kirche müßte zur steten Revision und zwar auf allen Gebieten kirchlichen Lebens bereit sein, ohne Rücksicht auf Tabus und Personen.

Um den Ansprüchen der verschiedenen Ämter und Aufgaben besser zu entsprechen, müßten alle Amtsträger und alle im kirchlichen Dienst stehenden Personen sich zur permanenten Weiterbildung verpflichtet fühlen. Das postgraduierte Studium des Klerus müßte der Regelfall werden. Für die Ämterbesetzung sollten neue Qualifikationen gefunden, bei den höheren kirchlichen Ämtern ein entsprechender Ausbildungsgang festgelegt und die Amtsdauer zeitlich begrenzt werden. Dadurch würde die zwar ungewollte, aber tatsächliche Begünstigung der Mittelmäßigkeit überwunden.

Der Arbeitskreis machte ausdrücklich auf die fundamentale Glaubenskrise, die in der Kirche herrscht, aufmerksam. Diese Krise könne nicht mit disziplinären Methoden und nicht durch Beschwörung einer unzulänglichen Schulbuchtheologie oder durch die Tabulisierung bestimmter Themen gelöst werden. Der Glaube werde nicht gefährdet durch die Methoden rationaler Erhellung, wohl aber suspekt durch vorwissenschaftliches Gedankengut. In vielen Punkten müsse nach neuen Formen der Glaubensbegründung gesucht werden. Den Eltern und Katecheten müßten Formen der positiven Entmythologisierung gelehrt werden, den bisherigen Versuchen sei grundsätzlich zuzustimmen.

Zum Thema Ökumenismus betont der Arbeitskreis, daß die Dynamik der ökumenischen Entwicklung aufrechtzuerhalten sei, da ein Stationärwerden Rückschritt bedeutet, es wäre nun an der Zeit, von der Gebetsgemeinschaft und der Zusammenarbeit in praktischen Dingen zu theologischen Gesprächen vorzustoßen. Hinsichtlich der Eucharistie wäre zu bedenken, ob nicht die Praxis einer Communicatio in sacris der Einheit vorangehen und sie sogar stiften könnte.

Alle legitimen demokratischen Formen der Meinungsbildung müßten auch in der Kirche möglich sein: Information, Argumentation, Protest. Beim Engagement der Kirche für sittliche Prinzipien im Rahmen der Gesellschaft wäre zu beachten, daß nur das sozial sanktioniert werden kann, was das Wohl der Gesellschaft unmittelbar tangiert. Auch wo das zweifellos der Fall ist, sei zu überlegen, ob bei dem weltanschaulich pluralistischen Zustand der Gesellschaft den Menschen anderen Gewissensbefundes die christliche Überzeugung aufoktroyiert werden dürfe.

Das ekklesiologische Gespräch möge rasch abgeschlossen werden, damit man sich dem Christus- und Gottesproblem zuwenden könne, da ja die Kirche nicht sich selbst, sondern Jesus als den Christus zu predigen hat. Die traditionelle Auffassung von der Höchstwertigkeit der monastisch-meditativen Lebensform sollte durch die biblische Auffassung ersetzt werden, daß die apostolisch-missionarische Lebensform den höchsten Rang verdient. — Index und Vorzensur mögen abgeschafft werden.

Der *Arbeitskreis 2 (Äußere Situation)* sprach sich für folgende Thesen aus: Die Gesellschaftswissenschaften mögen in das Theologiestudium einbezogen und ihre Ergebnisse bei den kirchlichen Planungen und in der seelsorglichen Praxis berücksichtigt werden. Alle Glieder der Kirche mögen mitbestimmen und auch die Frauen eine entsprechende Vertretung erhalten. Hinsichtlich der Wissenschaften, in welchen die Katholiken relativ wenig präsent sind, sollte eine positive Einstellung zum wissenschaftlichen Bildungsweg gefördert und eine entsprechende

Bildungsberatung und Begabtenförderung eingerichtet werden. Auch die moderne Literatur müßte als Zeichen der Zeit zur Kenntnis genommen und ein breiter Toleranzraum gewährt werden. Mit Literaten müßten Kontakte gesucht werden u. a. durch Autorenlesungen, literarische Kolloquien und durch den Ausbau des Kulturteiles in den der Kirche nahestehenden Zeitschriften. Um in den Massenmedien eine entsprechende Präsenz der Kirche zu sichern, müßte für diese Berufe geworben und für eine Fachausbildung gesorgt werden.

Arbeitskreis 3 (Innere Situation) forderte eine entschiedene Akzentverschiebung der Seelsorge von den Kindern auf die Erwachsenen; die Erarbeitung eines Erwachsenenkatechismus; die Aufwertung der Firmung durch intensive Vorbereitung und die Heraufsetzung des Firmungsalters auf etwa 18 Jahre; den Ausbau von Zentren der katholischen Erwachsenenbildung; die Fortbildung des Klerus und der Laientheologen, im besonderen das Studium der Zeitfragen; die Konzentration der kirchlichen Presse auf wenige, aber in Inhalt und Ausstattung hochstehende Organe. Im Diözesanbudget sollten die personellen Aufwendungen, einschließlich der Weiterbildung von Klerus und Laien, den Vorrang erhalten (gegenüber dem derzeitigen sehr hohen Bauaufwand).

Der *Arbeitskreis 4 (Gemeindeordnung)* setzte sich dafür ein, daß die Pfarrgemeinde durch ein kollegiales Gremium, den Pfarrgemeinderat, geleitet werde. Diese Ordnung würde sichtbar machen, daß die Glieder der Gemeinde zugleich Subjekt und Objekt der Seelsorge sind. Der Arbeitskreis legte einen detaillierten Entwurf einer Pfarrgemeindeordnung vor, demzufolge der Pfarrgemeinderat alle Fragen des pfarrlichen Lebens zu beraten hat, mit der einzigen Einschränkung, daß hinsichtlich Sakramentenspendung und Verkündigung bloß über die äußeren Umstände Beschlüsse gefaßt werden können. Die von der gesamten Pfarrgemeinde in geheimer Wahl gewählten Mitglieder sollten die Mehrheit haben gegenüber den amtlichen Mitgliedern (Seelsorgepriester, Religionslehrer, Seelsorgehelferinnen) und den wegen ihrer Fachkenntnisse vom Pfarrgemeinderat berufenen Mitgliedern. Beschlüsse werden mit einfacher Mehrheit gefaßt (also auch gegen den Willen des Pfarrers). Der Pfarrer kann dagegen binnen acht Tagen bei der kirchlichen Oberbehörde „Vorstellung" erheben.

Der *Arbeitskreis 5 (Leitungs- und Beratungsgremien)* betonte die Notwendigkeit von Gremien zwischen Pfarrei und Diözese, also Dekanaten und Regionen, analog den Pfarrgemeinderäten. Ferner wurde die Einrichtung von Diözesanräten zur Beratung des Bischofs gefordert, deren Beschlüsse allerdings erst durch die Bestätigung des Bischofs Rechtskraft erhalten sollten, und schließlich ein gesamtösterreichischer Pastoralrat als beratendes Organ neben der Bischofskonferenz. Alle diese Einrichtungen wären ad experimentum für zwei bis drei Jahre einzurichten. (Es ist wohl nicht zu übersehen, daß ein gewisser Widerspruch vorliegt, wenn der Diözesanrat beratende Funktion hat, der Bischof also seine völlige Entscheidungsfreiheit behält, während das Gremium der Pfarrei Beschlußfassungsrecht hat und den Pfarrer auch durch Beschlüsse binden kann, die dieser ablehnt.)

Der *Arbeitskreis 6 (Territoriale Strukturen)* ging davon aus, daß bei der Differenziertheit unserer Gesellschaft das alte Schema Diözese–Pfarrei nicht mehr genügt. Große Pfarreien müßten in Wohnviertelgemeinden untergliedert werden mit je einem Gemeindezentrum (Saal für Gottesdienste und Vorträge) und einem Gemeindeleiter (natürlich einem Laien). Dem Dekanat werden wichtige Funktionen zuerkannt: Planung über den Einsatz der vorhandenen Kräfte, gegenseitige Förderung, Weiterbildung, Gottesdienst für „kategoriale" Gemeinden. In Großstädten, z. B. in Wien, müßten besondere Regionen gebildet werden.

Der *Arbeitskreis 7* befaßte sich mit den *kategorialen Strukturen.* Gegenwärtig, so wurde betont, dominiert allzusehr die territoriale Struktur. Diese aber ist nicht mehr in der Lage, ein ausreichendes Angebot an jene Personen zu richten, deren Lebensvollzug außerhalb der Pfarrei in der Gesamtgesellschaft liegt. Es müßten daher kategoriale Strukturen geschaffen werden, die der sozialen Wirklichkeit unserer Gesellschaft entsprechen. Es scheint, daß die bisherigen kategorialen Strukturen hauptsächlich solche Gruppen erfassen, die sich leichter autoritativ führen lassen (Kinder, Jugendliche, Frauen, alte Leute), während jene Schichten vernachlässigt worden sind, die schwieriger zu führen sind, nämlich Intellektuelle, Techniker, Künstler, Wirtschaftsmanagement, Verbandsfunktionäre, die aber von größter Bedeutung für die Gesellschaft sind. Je differenzierter die Merkmale der Kategorie sind, um so mehr wird die nächsthöhere territoriale Struktur der Entfaltungsraum für die betreffende Kategorie sein. Für die Priester ergibt sich daraus die Notwendigkeit einer spezialisierten Ausbildung, was durch ein Zweitfachstudium, oder durch ein Postgraduiertestudium zu erreichen ist.

Die Kirche der Zukunft müßte ihr Angebot mindestens im gleichen Maße territorial wie kategorial gestalten. Das würde erfordern, daß ein Priester bzw. Laie in erster Linie für einen Sachbereich und nicht für einen bestimmten Ort ernannt wird.

Die Reform des Päpstlichen Hofes

Am 29. März 1968 gab Msgr. G. Pinna, Sekretär der zuständigen Kardinalskommission, auf einer Pressekonferenz die am gleichen Tage mit dem Motu proprio *Pontificalis domus* (vgl. „Osservatore Romano", 30. 3. 68) in Kraft getretene Reform des Päpstlichen Hofes (jetzt „Päpstliches Haus") bekannt. Paul VI., der diese Reform zugleich mit der Reform der Kurie wünschte, hatte bereits in seiner Ansprache vom 4. Januar 1965 an den römischen Adel die ersten Andeutungen in dieser Richtung gemacht. Im Dezember 1966 erhielt eine Sachverständigengruppe den Auftrag, die erforderlichen Maßnahmen zu studieren. Im September 1967 setzte der Papst eine eigene Kardinalskommission ein, der die Kardinäle E. Forni (als Präsident), M. de Fuerstenberg, früher Apostolischer Nuntius in Portugal und jetzt Präfekt der Ostkirchenkongregation, G. T. Heard und A. Dell'Acqua angehörten. Der Papst billigte den von dieser Kommission erarbeiteten Entwurf am 28. März 1968. Msgr. Pinna sah auf seiner Pressekonferenz im Ergebnis der Reform den heute „vorherrschenden Sinn für den Vorrang der geistigen Werte der Wahrheit, des Logischen und Funktionellen vor dem rein Nominellen, Dekorativen und Äußerlichen". Das Kriterium für die päpstlichen Ämter sei der zu leistende effektive Dienst. Nur noch solche Persönlichkeiten sollten Angehörige des Päpstlichen Hauses sein, die im geistlichen und im weltlichen Sektor eine wirkliche Funktion ausüben. Wie an der Gesamtkurie ist auch hier die Amtsdauer auf fünf Jahre begrenzt. Die Erblichkeit der Ämter ist

abgeschafft. Alle erlöschen mit dem Tod des jeweiligen Papstes.
Das gesamte Päpstliche Haus untersteht nunmehr der im Zuge der Kurienreform neu geschaffenen Präfektur des Apostolischen Palastes, zu deren Präfekt Msgr. M. N. Rocca di Corneliano, bisheriger Maestro di Camera, ernannt wurde. Die Präfektur des Apostolischen Palastes vereinigt heute in sich die früheren Ämter des Majordomus, des Maestro di Camera sowie der (früheren) Zeremonialkongregation. Die inzwischen fertiggestellte Geschäftsordnung der Präfektur wird zur Zeit überprüft.
Die frühere Zweiteilung des Päpstlichen Hofes in „Cappella Pontificia" und „Päpstliche Familie" wurde beibehalten. Das erste Gremium umfaßt alle Personen, Laien und Geistliche, welche den Papst bei der Ausübung seiner geistlichen Funktionen unterstützen und bei feierlichen liturgischen Zeremonien, an denen auch der Papst teilnimmt, Dienst tun. Neu in diese Gruppe aufgenommen wurden die Pfarrer der Diözese Rom. Geändert wurden die Funktionen der Thronassistenten, die weiterhin aus dem Adel kommen, die jetzt aber zur Päpstlichen Familie gehören und deren nun nicht mehr erbliches Amt in Zukunft nur noch darin besteht, bei feierlichen weltlichen Anlässen (Staatsempfängen) protokollarische Aufgaben zu übernehmen. Diese Änderung betrifft die beiden römischen Adelshäuser Orsini und Colonna, die bisher die Thronassistenten gestellt hatten. Nicht mehr zur Cappella gehören außerdem die Nobelgarde, nun in „Ehrengarde des Papstes" umbenannt, sowie Körperschaften, die keinen streng religiösen Charakter tragen. Abgeschafft wurden mehrere seit langem sinnlos gewordene Ämter und Titel.
Während die Mitglieder der Cappella Pontificia primär geistliche und liturgische Funktionen wahrnehmen, setzt sich die Päpstliche Familie aus Personen und Einrichtungen zusammen, die den Papst in der Wahrnehmung seiner Funktionen als Souverän des Vatikanstaates unterstützen. Bei dieser Trennung der Funktionen handelt es sich allerdings um eine eher formale Unterscheidung, da verschiedene geistliche Amtsträger sowohl geistliche wie Regierungsfunktionen wahrnehmen. Die geistlichen Mitglieder der „Familie" gehören zudem auch der „Cappella" an. Auch die Päpstliche Familie setzt sich aus Laien und Geistlichen zusammen. An ihrer Spitze steht der Substitut im Staatssekretariat. Auch in ihr wurde eine Reihe von Ämtern und Titeln abgeschafft, wie Magister des Heiligen Hospizes, Großfourier, Träger der Goldenen Rose, Generalsuperintendent der Post usw. Verschont blieben dagegen die geistlichen Ehrentitel, wenn sie auch auf die (außerhalb Roms gängigen) drei Kategorien beschränkt wurden: Apostolischer Protonotar, Ehrenprälat Sr. Heiligkeit und Kaplan Sr. Heiligkeit (bisher: Päpstlicher Geheimkämmerer). Ebenfalls nicht gebrochen wurde mit dem Ehrendienst. Sowohl die Palatingarde wie die Ehrengarde des Papstes (Nobelgarde) bleiben. Während die Zugehörigkeit zur Ehrengarde weiterhin adelige Abstammung voraussetzt, dienen in der Palatingarde Vertreter anderer sozialer Schichten. Die Ehrengarde leistet bei feierlichen Zeremonien Ehrendienste, die Palatingarde darüber hinaus Ordnungsdienste, auch bei kirchlichen Veranstaltungen. Der reguläre Ordnungsdienst wird hingegen wie bisher von der Schweizer Garde wie von der Päpstlichen Gendarmerie wahrgenommen. Die Frage der Kleidung der neuen geistlichen oder weltlichen Würdenträger sowie der Päpstlichen Garden werde zur Zeit überprüft.
Neu geschaffen wurde durch ein eigenes päpstliches Dokument (vgl. „Osservatore Romano", 30. 3. 68) die „Consulta für den Vatikanstaat". Sie besteht aus 30 Persönlichkeiten, ausschließlich Laien, die dem obersten Verwaltungsrat, der Päpstlichen Kommission für den Staat der Vatikanstadt, zur Seite stehen soll. 24 der 30 Mitglieder müssen in Rom ansässig sein, sechs können auch außerhalb Italiens wohnen. Die Mitglieder der Consulta, die der Päpstlichen Familie angehören, werden auf fünf Jahre vom Papst ernannt und können in ihren Ämtern bestätigt werden. Den Vorsitz der Consulta führt ipso jure der Sonderdelegierte der Kommission für den Staat der Vatikanstadt, seit kurzem der neuernannte Marchese G. Sacchetti, Nachfolger von Graf E. P. Galeazzi. Die Consulta tritt in der Regel vierteljährlich oder auf Verlangen der Kommission für die Vatikanstadt zur Behandlung bedeutender Angelegenheiten zusammen. Eventuelle Entschließungen müssen von der absoluten Mehrheit angenommen werden. Deutsches Mitglied der Consulta ist der Fürst zu Löwenstein.
Die Reform des Päpstlichen Hofes wurde bis jetzt von der Presse so gut wie kommentarlos zur Kenntnis genommen. Kritische Stellungnahmen liegen bis jetzt mit Ausnahme von „Le Monde" (2. 4. 68) nicht vor. Der römische Korrespondent dieser Zeitung kritisierte die Halbherzigkeit der Maßnahmen: „Die Furcht vor dem Bruch überwog den Willen zur Anpassung." Ob man da eigentlich von Reform sprechen könne, wenn die Nobelgarde in „Ehrengarde des Papstes" und die „Kammerherren mit Mantel und Degen" in „Gentiluomini seiner Heiligkeit" umgewandelt würden? Hundert Jahre nach dem Schwinden der weltlichen Macht der Päpste sei „die weiterbestehende dekorative Symbolik noch erdrückend".

Die Zweite Vollversammlung des holländischen Pastoralkonzils

Wie die erste Vollversammlung des Pastoralkonzils der niederländischen Kirchenprovinz (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 63—64) fand in der Karwoche auch die zweite Plenarsitzung, die von Sonntag, dem 7., bis Mittwoch, dem 10. April, dauerte, im Kolleg „Leeuwenhorst" in Noordwijkerhout statt. Anwesend waren mit Kardinal Alfrink alle holländischen Bischöfe, die gewählten Vertreter aus allen Lebensbereichen der Kirche, Vertreter der kirchlichen Organisationen und Vereine, Vertreter nichtkatholischer Glaubensgemeinschaften, die Pressebericht-erstatter und schließlich Beobachter aus dem In- und Ausland. Alle großen Zeitungen in Holland berichteten jeden Tag ausführlich über die Ereignisse des Konzils, während das holländische Fernsehen jeden Abend dem Konzil eine Sondersendung widmete, so daß jeder Interessent alles genau verfolgen konnte.
Während der liturgischen Eröffnungsfeier am Sonntagabend wurde auf Wunsch des Kardinals des Todes von Pastor Martin Luther King gedacht. Der Kardinal forderte alle Anwesenden auf, sich darauf zu besinnen, „welche Bedeutung M. Luther King durch seine Worte und Taten für ein friedliches Zusammenleben aller Menschen hatte". In einem Telegramm an die Southern Baptist Church bezeichnete das Konzil Pastor King als „einen wahren Freund Christi, Ihrer Kirche, aller Christen und der ganzen Menschheit".
Dann leitete der Kardinal die zwei Themen „Unser Missionsauftrag heute" und „Die Entwicklungshilfe" ein, die den Kern des Programms der Zweiten Vollver-

sammlung bildeten und die in zwei Rapports von der 14. und 15. Studienkommission vorbereitet worden waren. Ferner standen auf dem Programm die Schlußbehandlung des Entwurfs über die Autoritätsverhältnisse in der Kirche, eine Resolution zur Erneuerung des Ordenslebens, eine Resolution über Vietnam sowie eine Erklärung über die Kernwaffen.
Den ersten Verhandlungstag eröffnete Kardinal Alfrink mit drei Vorbemerkungen. Die erste betraf die praktische Durchführung der Resolutionen und Beschlüsse der ersten Plenarsitzung im Januar. Der Kardinal wies darauf hin, daß diese Resolutionen entweder bereits ausgeführt wurden oder ihre Durchführung doch ernsthaft vorbereitet werde. Dabei, so sagte der Kardinal, hätten die Bischöfe nicht das Gefühl, Amtsführende von andrer Leute Wünschen zu sein, denn die Resolutionen seien so formuliert worden, daß sie die Wünsche der ganzen Versammlung, also auch die der Bischöfe, enthielten.
Der zweite Hinweis betraf die Aktion „Pastoraal Contact", eine Kollekte, die am Sonntag, dem 18. Februar, für das Pastoralkonzil gehalten worden war und die dank der Mitwirkung der Pfarreien, der Presse, des Rundfunks und Fernsehens mehr als 800 000 Gulden einbrachte. Damit können mehr als die Hälfte der Kosten des Pastoralkonzils gedeckt werden.
Der dritte Hinweis bezog sich auf die Umfrage, die unter den fast zehntausend Priestern Hollands über den Priester und das kirchliche Amt durchgeführt und von fast 80 % beantwortet wurde.

Umstrittener Autoritätsentwurf

Nach den einleitenden Bemerkungen des Kardinals übernahm Prof. J. Snijders, Groningen, die Leitung der Versammlung.
Der Rapport „Autoritätsbegriff und Autoritätsausübung in der Kirche" war während der ersten Plenarsitzung im Januar auf scharfe Kritik gestoßen. Der Entwurf, der damals mit 81 gegen 26 Stimmen zur Überarbeitung an die Studienkommission zurückverwiesen wurde, lag jetzt für eine Schlußbehandlung, wie es im Programm hieß, vor. Die große Überraschung war aber, daß der neubearbeitete Rapport aufs neue scharf kritisiert und abgelehnt wurde und daß der Angriff besonders von der ökumenischen Kommission kam, in der Mitglieder nichtkatholischer Kirchen zahlreich vertreten sind. Prof. J. Groot, Vorsitzender dieser Kommission, nannte den Entwurf ein „farbloses Schriftstück", in dem der eigene Auftrag kaum herausgestellt werde, das jede Interpretation möglich mache. Prof. Holk, Vertreter der Remonstranten-Bruderschaft, stimmte Prof. Groot bei, und auch der Vertreter der Niederländisch-Reformierten Kirche zeigte sich enttäuscht. Er meinte sogar, man könne mit Recht nach dem Unterschied zwischen den Statuten eines Fußballklubs und diesen Thesen fragen. Die Kritik war oft sehr scharf, und die Versammlung beschloß, den Entwurf nochmals an die Studienkommission zur weiteren Bearbeitung zurückzuverweisen. Besonders gefordert wurde eine christozentrischere und pneumatischere Darstellung der Kirche, während man die „veraltete römische Prudentia" (Holk) lieber vergessen solle.
Prof. L. Janssen, der Vorsitzende der für den Entwurf zuständigen Kommission, leitete die Diskussion über die Entwicklungshilfe, der zu einem Teil auch B. J. Udink, der zuständige Ressortminister, beiwohnte. Janssen warnte vor allem vor einer voreiligen Gleichsetzung oder Vermischung von Mission und Entwicklungshilfe. Unter den Rednern kamen auch Vertreter aus Entwicklungsländern zu Wort. Von diesen wurde besonders die Notwendigkeit der personellen und geistigen Entwicklungshilfe zur Ankurbelung sozialen und wirtschaftlichen Wachstums betont. Es wurde festgestellt, daß das Thema Entwicklungshilfe in Holland noch nicht genügend unter das Volk gekommen sei und nicht in seiner ganzen Bedeutung erkannt werde. Ein Beweis dafür sei die beim Konzil eingelaufene Petitionspost. Von zweitausend Briefen, die zu Konzilsthemen Stellung nehmen, sprächen nur achtzig beiläufig von ihr.

Entwicklungshilfe und Missionsarbeit

In einer Entschließung zu diesem Thema wurden folgende Forderungen formuliert: Fragen der Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik sollten stärker in das katholische wie in das allgemeine Unterrichtssystem aufgenommen werden; die dafür zuständigen Organisationen und Vereine wurden um ihre besondere Unterstützung gebeten; an diesem Unterricht sollten auch Vertreter aus Entwicklungsländern selbst beteiligt werden. Auch die Delegierten der nichtkatholischen Kirchen zeigten Interesse an einer engeren Zusammenarbeit in diesem Bereich. Die Bischöfe stellten in Aussicht, den nächsten Hirtenbrief dem Thema Entwicklungshilfe zu widmen. Gefordert wurde ein genaueres Studium der Sozialenzyklika *Populorum progressio*. Demnächst soll auch eine nationale holländische Sektion der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" gegründet werden. Auch die Frage, wieweit von seiten der Kirche und des Staates größere Kapitalien für die Entwicklungshilfe freigesetzt werden könnten, wurde erörtert. In der Diskussion wurde sowohl eine zusätzliche Entwicklungssteuer vorgeschlagen wie auch die stufenweise Reduzierung der Verteidigungskosten gefordert. Es kam darüber jedoch zu keinem Konsens.
Zwei weitere Fragen blieben offen, die Frage des Verhältnisses von Kirche und Revolution und die Frage, wieweit die Kirche in den Entwicklungsländern Programme der Geburtenbeschränkung unterstützen könne. Diese beiden Fragen sah man im vorgelegten Bericht zu wenig klar formuliert. Sie wurden deshalb zur weiteren Beratung an die zuständige Kommission verwiesen.
Th. M. Bours erläuterte der Vollversammlung den Bericht über die kirchliche Missionsarbeit. In diesem wurden die Grundlagen über die Notwendigkeit der Missionsarbeit sowie die möglichen Formen der Zusammenarbeit mit dem protestantischen Missionsrat und anderen nichtkatholischen ökumenischen Instanzen dargestellt. Der Bericht, der von der Vollversammlung einstimmig gebilligt wurde, enthielt als konkrete Forderung: die Errichtung eines eigenen Studiensekretariats für Missionsprobleme, die Schaffung eines Gesamtkoordinierungsplans für die Konzentration missionarischer Hilfsmittel und die Rekrutierung und Ausbildung des Missionspersonals, eine rationellere Abstimmung zwischen den Initiativen der Missionsgesellschaften auf nationaler Ebene, die Verstärkung der Zusammenarbeit zwischen dem katholischen und protestantischen Missionsrat, die Errichtung einer zentralen Beratungsstelle für das Missionspersonal.
Neben den Hauptthemen Entwicklungshilfe und Mission wurde mit 85 gegen 2 Stimmen eine Resolution angenommen, in der ein größerer Freiheitsraum für die Erneuerung der Orden und Kongregationen innerhalb der

niederländischen Kirchenprovinz gefordert wird. Viele holländische Provinzen internationaler Orden und Kongregationen könnten infolge der Bremswirkung der römischen Ordenszentralen mit der allgemeinen Entwicklung in den Niederlanden nicht Schritt halten. Es wurde auch darüber geklagt, daß sich die zuständigen Generaloberen vielfach zu wenig in die holländische Situation hineindenken könnten, um von Rom aus angemessene Entscheidungen treffen zu können. Die holländischen Provinzoberen sollten deshalb erweiterte Befugnisse gegenüber ihren Ordensmitgliedern erhalten.

Die Kommission für Krieg und Frieden legte der Vollversammlung eine eigene Erklärung zum Vietnamkrieg vor. Sie war bemerkenswert konkret. Man verlangte die bedingungslose Beendigung der Bombenangriffe, die Anerkennung der nationalen Befreiungsfront als selbständigen Verhandlungspartner, die Aufnahme möglichst baldiger Verhandlungen mit dem Ziel eines Friedensvertrages. Eine eigene Aktion für den friedlichen Wiederaufbau Vietnams wurde angeregt. Die Erklärung fand in der Diskussion keine einhellige Zustimmung. Einzelne Sprecher gaben zu bedenken, ob man sich nicht auf dem Holzweg befinde, wenn man sich zum Schiedsrichter in einem Weltkonflikt erkläre und Lösungen vorschlage, deren Konsequenzen man nicht absehen könne. Sie wurde aber mit 71 Ja- bei nur 6 Neinstimmen und 10 Stimmenthaltungen angenommen. Neben der Vietnamerklärung wurde auch eine Resolution gegen die Verbreitung von Kernwaffen angenommen.

Die Vollversammlung konnte ihre Tagesordnung nicht zu Ende führen. Deswegen sollen während der kommenden Monate noch jeweils drei halbtägige Sitzungen einberufen werden. Auf diesen Nachsitzungen der Zweiten Vollversammlung sollen der Entwurf über die kirchliche Autorität und Detailfragen der Entwicklungshilfe und der Mission behandelt werden. Für Ende Oktober 1968 ist die Dritte Vollversammlung geplant. Auf ihrem Programm stehen die Liturgiereform, die Probleme religiöser Praxis, die Glaubenskrise.

Bedauert wurde, daß zwei Anträge zum neuen Holländischen Erwachsenenkatechismus nicht mehr zur Diskussion und Abstimmung zugelassen wurden. Der erste Antrag enthielt die Bitte an die Bischöfe, nochmals zu erklären, daß der Katechismus ein sicherer theologisch-religiöser Leitfaden sei. Diese Versicherung wurde zwar seinerzeit bereits im Vorwort zum Katechismus gegeben, sollte aber angesichts der immer noch andauernden Polemiken nochmals wiederholt werden. In einem zweiten Antrag wollte man die Bitte an die ausländischen Kirchen richten, den Katechismus positiv aufzunehmen.

Englische Priestervereinigung gegen „Neo-Modernismus“

Elf Welt- und Ordensgeistliche aus den Diözesen Arundel-Brighton, Westminster, Northampton und Southwark haben eine Vereinigung gegründet, deren Ziel es ist, „den Neo-Modernismus, der am Lebensnerv der Kirche nagt und den Glauben des Volkes in unserem Land zerstört, zu bekämpfen und zu widerlegen“. So heißt es einleitend in dem vom 26. Februar 1968 datierten Rundschreiben, mit dem die Gründungsmitglieder die katholischen Priester Großbritanniens für ihre Ziele zu gewinnen suchen. Die Gruppe will nach eigenen Aussagen „nicht einfach eine pressure group formieren. Vielmehr wünschen wir, mit der Gnade Gottes und im Einklang mit dem rechten Glauben eine positive und schöpferische Antwort auf die gegenwärtige Situation zu geben. Zu diesem Zweck verpflichten wir uns zu besonderer Treue gegenüber dem Heiligen Vater und unseren jeweiligen Bischöfen und orientieren uns an der authentischen Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils.“ Wie ferner aus einem Leserbrief des Sekretärs der Vereinigung, John Flanagan, an den „Catholic Herald“ (15. 3. 68) hervorgeht, sollen die Ziele der Gruppe vor allem durch die Veröffentlichung der päpstlichen Verlautbarungen gefördert werden. „In den letzten Jahren ist die Treue und Verehrung [gegenüber dem Papst] durch Unkenntnis der päpstlichen Lehren auf dem pastoralen Sektor vielfach getrübt worden“, schreibt Flanagan. „Gehorsam und Treue gegenüber dem Papts — nicht als einem kühlen, entfernten und nominellen Oberhaupt, sondern als dem wahren, universellen und unmittelbaren Hirten von Klerus und Volk — will die Organisation als ihre Ziele fördern. Die Kenntnis der wöchentlichen päpstlichen Äußerungen, die selten, wenn überhaupt jemals, in die katholische Presse eindringen, ist eine unabdingbare Voraussetzung für den wahren Gehorsam gegenüber dem Papst.“

Wenn auch das Sekretariat der neuen Priestervereinigung von zahlreichen Zugängen berichtet (vgl. KNA, 13. 3. 68), so ist der Widerhall auf die in dem Rundschreiben veröffentlichten Zielsetzungen doch überwiegend negativ, vor allem von seiten des Klerus selbst. So äußerte der Bischof D. J. Cashman von Brighton, der bisher durchaus nicht als „Neuerer“ hervorgetreten ist, daß er „keinen Anlaß für die Gründung einer solchen Organisation“ sehe. Die Leiter der Gruppe seien hervorragende Menschen, „aber ich habe auch genug Vertrauen in meine anderen Priester, daß sie den rechten katholischen Glauben predigen und aufrecht halten werden“ (vgl. NC News Service, 12. 3. 68). Zwar ist die neugegründete Gruppe um Ausgleich bemüht, sofern sie sich „weder einem rechten noch einem linken Flügel, noch einer Mittelgruppe“ verpflichtet wissen will und auch niemanden angreifen, „sondern nur die Verteidigung der Orthodoxie mit Hilfe beständigen Appells an die offizielle Lehre, wie sie in den päpstlichen Stellungnahmen und im ordentlichen Lehramt der Kirche enthalten ist“, möchte. „Catholic Herald“ (15. 3. 68) betont jedoch in einem Kommentar zu dieser Neugründung, daß „die Unternehmungen der Mitglieder (dieser Vereinigung) in der Vergangenheit — einschließlich einer unbewiesenen Häresieklage gegen einen Seminarprofessor durch zwei von ihnen — diese ebenso weit nach rechts verlegen, wie *Slant* (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 15) links steht“.

Im gleichen Kommentar wird festgestellt, auf zahlreichen Gebieten des katholischen Lebens in England seien „wirkliche Fortschritte nicht mehr zu leugnen, man komme im kirchlichen Leben voran, nicht nur in der Liturgiereform; auch religiöse und theologische Themen träfen auf wachsendes Interesse und die Katholiken würden sich mehr und mehr ihrer sozialen Verantwortung als Christen bewußt. Gerade weil eine positive Bewegung zu konstatieren sei, müsse Schluß gemacht werden mit allen Formen des Lobbyismus, aus welcher Richtung solche auch immer agierten. Das bedeute nicht, daß man den autoritären römischen Zentralismus zurückwünsche, vielmehr sei deutlich, „daß zum erstenmal in Jahrhunderten die Katholiken heute die Möglichkeit haben, sich mit Hilfe der normalen kirchlichen Kanäle Gehör zu verschaffen.“ Es bedürfe deshalb keiner pressure groups mehr.

In diesem Zusammenhang sei auch erwähnt, daß gerade in England seit April dieses Jahres eine wöchentliche englischsprachige Ausgabe des „Osservatore Romano" erscheint und daß ferner das Catholic Information Centre in Liverpool eine Association of St. Peter begründet hat, deren Mitglieder im Abstand von zwei Wochen die Übersetzungen der päpstlichen Verlautbarungen erhalten. Dieses Informationsbüro ist überzeugt, daß in der katholischen Öffentlichkeit starkes Interesse für die Aussagen des Papstes besteht, und will durch diese Übersetzungen „die Treue zum Heiligen Stuhl nähren" (vgl. NC News Service, 12. 3. 68).
Die Initiative der neuen Organisation gegen den „Neo-Modernismus", deren Wirkungen allerdings eng begrenzt bleiben dürften, kann als eine Reaktion auf die innerkirchlichen Vorgänge und Auseinandersetzungen in England verstanden werden, für die die Affäre um Charles Davis (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 64 ff.) und die ihr folgenden Auseinandersetzungen um die Zeitschrift „New Blackfriars" (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 160 ff.) wohl ein bezeichnendes Symptom waren.

Die Vorgänge in der ČSSR und die katholische Kirche

Die gegenwärtigen politischen Veränderungen in der ČSSR sind nicht ohne Wirkung auf die Kirche und ihre Stellung in Staat und Gesellschaft geblieben. Noch im August 1967 hatte ein vom ZK der KP der ČSSR an alle Parteiorganisationen versandtes Geheimdokument angesichts gewisser Anzeichen eines neuerwachenden religiösen Interesses nicht zuletzt unter der Jugend eine Intensivierung der ideologischen und pädagogischen Arbeit gefordert, die grundsätzlich von allen Mitgliedern und Funktionären der Partei, der Ortskomitees, der gesellschaftlichen Organisationen, Wirtschaftsmanager und Intellektuellen geleistet werden müsse, und zwar vor allem unter der Jugend. Es forderte stärkere staatliche Kontrollmaßnahmen über die Tätigkeit der Kirchen, über die Einhaltung der die Beziehungen zwischen Kirche und Staat regelnden Gesetze sowie die Unterdrückung jeglicher neuen Formen religiösen Lebens. Bei der Verwirklichung dieser Forderungen sei mit Behutsamkeit und unter Berücksichtigung der konkreten lokalen Gegebenheiten vorzugehen. Als „Mißerfolg" bezeichnete die genannte Direktive das erfolgreiche Bemühen der Kirche um eine stärkere Teilnahme der Gläubigen, vor allem der Jugend, an Gottesdiensten und um einen personaleren Vollzug der religiösen Pflichten. Diese „Agitation", die von Priestern, vor allem aber von katholischen Laien durchgeführt werde, richte sich nach den Verfassern des Dokuments auf die Familien von Kommunisten, auf Funktionäre der Ortskomitees, auf Betriebsdirektoren, Ärzte u. a., um sie für sich zu gewinnen und über sie auf andere gesellschaftliche Gruppen einzuwirken.
Diese im Dokument geforderte Intensivierung antikirchlicher Maßnahmen dürfte durch die inzwischen eingetretene „innersozialistische" Umorientierung des gesamten staatlichen und gesellschaftlichen Lebens, in die auch das Verhältnis von Kirche und Staat einbezogen wurde, wohl einiges an Aktualität verloren haben. Erste Zeichen dieses Umschwungs waren die Kritiken und Forderungen, die seit der Erklärung Karel Hruzas über die Rehabilitierung der zu Unrecht verurteilten Priester (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 196) öffentlich geäußert wurden.
Eine der bisher wichtigsten Initiativen stellt die Mitte März in allen Kirchen aufgelegte und von über 22 000 Katholiken, darunter Bischöfen und Priestern, unterzeichnete Petition an den Ersten Parteisekretär, A. Dubček dar (die deutsche Übersetzung erschien in Kathpress vom 26. 3. 68). Das Dokument verlangt: offene Verhandlungen mit dem Vatikan über die Besetzung der vakanten Bischofsstühle, Auflösung der staatlichen Kirchensekretariate und ihrer Kontrollfunktion über die Ortskirchen, Amnestie aller inhaftierten und Rehabilitierung aller zu Unrecht verurteilten Priester, Wiederaufnahme der normalen Seelsorgetätigkeit durch sie, Abschaffung des Numerus clausus der Priesterseminare, Wiederzulassung der religiösen Männer- und Frauenorden, Freiheit der religiösen Erziehung, Ausdehnung der Rede-, Publikations- und Versammlungsfreiheit auf die Katholiken, Rückkehr Kardinal J. Berans nach Prag.
Heftige Kritik übte die Petition an der Friedensbewegung der katholischen Geistlichkeit, der Organisation der „Friedenspriester", die sie als „eines der größten Hindernisse auf dem Wege zur Normalisierung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat" bezeichnete, da sie sich das Recht angemaßt habe, die Kirche gegenüber Staat und Öffentlichkeit ohne sittliche und rechtliche Grundlage zu repräsentieren. Sie genieße weder bei Priestern noch bei den Laien Vertrauen und sei heute ein „unerträglicher und unbegreiflicher Anachronismus". Wenn diese Bewegung durch öffentliche Stellen keine „moralische und faktische Unterstützung" mehr erhalte, werde man leichter und schneller zu einer gemeinsamen Verständigung kommen.

Umbesetzungen und erste Erleichterungen

Ähnlich kritisierten die Studenten der katholischen Fakultät in Leitmeritz in einer am 19. März veröffentlichten Entschließung die Zwangsmitgliedschaft und die undemokratischen Prinzipien der Friedensbewegung. In einer eigenen Entschließung forderten die Theologiestudenten des Preßburger Priesterseminars öffentlich auch die Wiederzulassung der aufgelösten griechisch-katholischen Kirche („Katolicki Noviny", 31. 3. 68), die zur Zeit der kommunistischen Machtübernahme mit rund 300 000 Gläubigen, ähnlich wie in Rumänien (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 109 f.), in die russisch-orthodoxe Kirche zwangseingegliedert wurde. Die sich gegen den Übertritt verwahrenden Geistlichen wurden eingekerkert, in Altersheime versetzt oder in den „Produktionsprozeß eingeschaltet". Die sich ebenfalls ablehnend verhaltende Mehrheit der Gläubigen schloß sich dem römisch-katholischen Ritus an. Die Studenten verlangten weiter eine Reform des Theologiestudiums gemäß den Richtlinien des Zweiten Vatikanums, die Gleichstellung der Theologischen Fakultät mit den anderen Fakultäten, die Zulassung von Theologiestudenten nach den Bedürfnissen der Diözesen und den Empfehlungen der Bischöfe, die Abberufung des von der Regierung eingesetzten Sekretärs der Preßburger Theologischen Fakultät (der inzwischen zurückgetreten ist).
Ein erster Erfolg dieser Kritik war die Abwahl J. Plojhars, des Vorsitzenden, und J. Beneš', des Generalsekretärs der Friedenspriesterbewegung auf einer außerordentlichen Sitzung am 21. März 1968.

Die provisorische Leitung übernahm der apostolische Administrator von Prag, F. Tomašek. Am 31. März wurde Plojhar — wie mit ihm das gesamte Präsidium des ZK der Volkspartei — auf einer eigens einberufenen Vollversammlung auch als Vorsitzender abgewählt. Zu seinem Nachfolger ernannte man den bisherigen Stellvertreter und früheren Minister für Energie- und Wasserwirtschaft, Antonin Pospisil. Der Kritik an den staatlichen Kirchensekretären fiel auch der Leiter des staatlichen Kirchenamtes, Karel Hruza, zum Opfer. Er stellte — „auf eigenen Wunsch", wie es heißt — sein Amt zur Verfügung. An seine Stelle trat am 26. März die über die Tschechoslowakei hinaus bekannte Leiterin der religionssoziologischen Abteilung am Soziologischen Institut der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften, Frau Erika Kadlecova. Seit 1951 hatte sie den Lehrstuhl für dialektischen und historischen Materialismus an der Parteihochschule der KP der ČSSR inne. In ihren Händen lag auch die Vorbereitung der internationalen Tagung der Paulusgesellschaft in Marienbad (vgl. Herder-Korrespondenz, 21. Jhg., S. 276 ff.). Auf dieser wie auf früheren Tagungen war Frau E. Kadlecova bereits durch ihr Eintreten für freie Religionsausübung wie für einen offenen Dialog zwischen Marxismus und Christentum bekannt geworden (vgl. dazu auch das KNA-Gespräch mit dem geschäftsführenden Vorsitzenden der Gesellschaft, E. Kellner, vom 29. 3. 68). Erika Kadlecova gehört auch zum Herausgebergremium der „Internationalen DIALOG Zeitschrift", in deren erster Nummer (1968, S. 101 ff.) sie über die Marienbader Gespräche berichtet und vor einer „Überschätzung der Dialogmöglichkeit" und der sich daraus ergebenden Ungeduld warnt.

In einem Interview, das am 28. März 1968 in der holländischen Zeitung „De Volkskrant" veröffentlicht wurde, berichtet Bischof Tomašek, daß er aufgrund von Gesprächen mit Regierungs- und Parteifunktionären keinen Augenblick an der Rehabilitierung Kardinal J. Berans zweifle; daß er aus diesem Grund auch von der baldigen Wiederbesetzung der verwaisten Bischofssitze überzeugt sei. In Verhandlungen mit der neuen Leiterin des staatlichen Kirchenamtes konnte F. Tomašek einen ersten Erfolg erzielen: auf einer außerordentlichen Sitzung mußte am 24. März 1968 das gesamte Präsidium der tschechoslowakischen Caritas einschließlich des Prager Dompropstes, A. Stehlik, zurücktreten, der nach der Verhaftung von Erzbischof Beran bis zur Berufung von Bischof Tomašek (1963) als Kapitelsvikar das Erzbistum Prag verwaltete und der neben Oliva und Beneš einer der kompromittiertesten Vertreter der aufgelösten Friedenspriesterbewegung ist. Tomašek ernannte K. Sebora zum vorläufigen Bevollmächtigten der Organisation. Desgleichen werden auch eine größere Anzahl vom Staat eingesetzter Caritas-Angestellter ihren Abschied nehmen. Die tschechoslowakische Caritas hatte vom Staat u. a. die ausschließliche Zuständigkeit für das kirchliche, von Friedenspriestern kontrollierte Verlagswesen erhalten und war für die Herstellung kirchlicher Kultgegenstände verantwortlich. In ihrer caritativen Tätigkeit mußte sie sich auf Priester und Ordensschwestern beschränken. Mit der jetzigen Auflösung des Präsidiums geht die Tätigkeit und Leitung nach zwanzigjähriger Zweckentfremdung wieder in die Hände authentischer kirchlicher Stellen über. Bekannt wurde ebenfalls die von den Behörden verfügte Wiederzulassung zweier katholischer Frauenorden, der Vinzentinerinnen der slowakischen Ordensprovinz wie der Borromäerinnen in Böhmen und Mähren. Die religiösen Orden waren 1950 auf administrativem Wege aufgelöst worden. Mit dieser Neuzulassung ist ein Anfang in der Erfüllung der in den Petitionen erhobenen Forderungen gemacht. Als weiteres Anzeichen einer Auflockerung kann man die offizielle Übernahme einer Pfarrei des griechisch-katholischen Ritus in der Ostslowakei durch einen Priester des gleichen Ritus bewerten. Auch der offizielle Glückwunsch, den die drei katholischen Bischöfe Lazik (Rosenau), Necsey (Neutra) und Tomašek (Prag) General Svoboda anläßlich seiner Wahl zum Staatspräsidenten überbrachten, weist auf eine Klimaverbesserung hin.

Die Auflösung der Friedenspriesterbewegung

Am 21. März beschloß — nach einer Meldung von Radio Prag vom 22. März sowie des Organs der Volkspartei „Lidová Demokracie" vom gleichen Tag — das Präsidium der Friedensbewegung die Auflösung der Organisation in ihrer bisherigen Form und gab ihr den neuen Namen „Bewegung für nachkonziliare Erneuerung". Ein „provisorischer Initiativausschuß" tschechischer und slowakischer Geistlicher wurde zur Ausarbeitung eines neuen Aktionsprogramms eingesetzt, das auf einem späteren außerordentlichen Nationalkongreß verabschiedet werden soll. Durch diesen sollen dann auch die leitenden Posten durch neue — gewählte — Männer besetzt werden. Über die zukünftige Form und Zielsetzung der Organisation bestehen z. Z. noch keine klaren Vorstellungen. Lediglich erwogen wurde ein korporativer Anschluß der bisherigen Mitglieder an die Internationale Pax-Christi-Bewegung. In zwei Telegrammen unterrichtete das Präsidium Papst Paul VI. sowie den Ersten Parteisekretär, A. Dubček, von den Beschlüssen der Konferenz und von der Auflösung der Bewegung.

Die 1951 gegründete Friedensbewegung stand bisher unter dem Vorsitz von J. Plojhar, der wegen politischer Tätigkeit und Gehorsamsverweigerung 1948 von Erzbischof Beran von seinen priesterlichen Funktionen suspendiert und vom Vatikan exkommuniziert wurde. Die Friedensbewegung war die einzige von der Regierung genehmigte Organisation katholischer Geistlicher, der jedoch nicht alle Priester angehörten. Viele faßten ihre Mitgliedschaft aufgrund der antikirchlichen Einstellung der Spitzenfunktionäre der Organisation rein formell auf, viele sahen sie als einziges Mittel, mit ihren Mitbrüdern in Kontakt zu bleiben, viele waren der Überzeugung, daß sie nur so den ihnen noch möglichen Dienst an Kirche und Volk leisten könnten, auch wenn sie oft zu Kompromissen und zum Taktieren gezwungen waren.

Obwohl man sich also hüten wird, alle oder auch nur die Mehrheit der Priester, die freiwillig oder unter Zwang Mitglieder der Friedensbewegung wurden, der Mitläuferschaft oder des ideologischen Paktierens mit dem Regime auf Kosten ihrer kirchlichen Funktionen zu verdächtigen, so hatte sich doch die Bewegung als solche durch das wenig rühmliche Verhalten ihrer Spitzenfunktionäre, die sich mehr als einmal durch Übereifer und Willfährigkeit gegenüber dem Regime hervortaten, sowohl vor den eigenen Gläubigen wie gegenüber dem Vatikan restlos kompromittiert. Dennoch oder gerade deswegen ließ das bisherige Regime die Bewegung keineswegs fallen. Offenbar ließ man sich dabei von der wohl nicht unberechtigten Hoffnung leiten, die bereits in ihren Grundstrukturen

angeschlagene katholische Kirche des Landes dadurch weiter zu schwächen, daß man die Spitzenfunktionäre in den leitenden kirchlichen Stellungen zu halten und damit zugleich die Handlungsfreiheit der nicht regimehörigen kirchlichen Amtsträger weiter einzuschränken versuchte. Das zeigte sich schon darin, daß man während der seit 1963 sporadisch geführten Verhandlungen, die sich bis zu ihrem Abbruch im Herbst vergangenen Jahres auf die Frage der Besetzung der Bischofsstühle bezogen, von seiten des Regimes keinerlei Nachgiebigkeit gegenüber dem Vatikan erkennen ließ und diesem gerade solche Bischofskandidaten zumutete, wie etwa den Kapitelsvikar von Leitmeritz, J. Oliva, die sich politisch und persönlich am meisten kompromittiert hatten (vgl. Observator, Casaroli in Prag, „Wort und Wahrheit", Januar/Februar 1968, S. 62).

Der Weg zu Verhandlungen frei?

Mit der Auflösung bzw. Umgestaltung der Bewegung und der Entlassung ihrer bisherigen Führer scheint wenigstens ein gewichtiges Hindernis für mögliche künftige Abmachungen zwischen Regierung und Episkopat beseitigt. Auch scheint damit der Weg frei zur Wiederaufnahme der Verhandlungen zwischen der Prager Regierung und dem Vatikan. Von vatikanischer Seite hat man sich bisher in der Kommentierung der Prager Ereignisse auffallend zurückgehalten. Die beiden vatikanischen Zeitungen, der „Osservatore Romano" und der „Osservatore della Domenica", berichteten kaum Einzelheiten und beschränkten sich in der Prognose auf die Formulierung vager Hoffnungen. Doch lassen die Ereignisse der letzten Wochen bei aller vorerst noch ratsamen Zurückhaltung für die nahe Zukunft wohl eine gewisse Normalisierung des Verhältnisses von Staat und katholischer Kirche oder mindestens einen annehmbaren Modus vivendi erhoffen. Die Rehabilitierung der vom bisherigen Regime verfolgten bzw. von ihrem kirchlichen Dienst ausgeschlossenen Bischöfe und Priester, die Neubesetzung der bisher verwaisten bzw. nur provisorisch durch Administratoren oder Kapitelsvikare verwalteten Diözesen und die Wiedereinbeziehung der sog. „Arbeiterpriester" in den regulären Seelsorgsdienst der Kirche erscheinen als die dringlichsten Schritte. Über den erstgenannten Punkt, Rückkehr der amtsbehinderten Bischöfe, z. Z. der drei Bischöfe Karel Skoupy, Brünn, Stefan Trochta, Leitmeritz, und Josef Hlouch, Budweis, werden gegenwärtig, wie aus einem Interview der „Zeit" (12. 4. 68) mit Bischof F. Tomašek hervorgeht, Verhandlungen mit der neuen Leiterin des staatlichen Kirchenamtes, E. Kadlecova, geführt. Sie sollen der Vorbereitung für spätere Verhandlungen mit dem Vatikan dienen. Tomašek äußerte hierzu einen „gedämpften Optimismus", da das Regime nun die Zusammenarbeit mit der Kirche als notwendig erkannt habe. Allerdings müsse man, da die Ideologie des Marxismus-Leninismus bleibe, auch weiter mit ideologischen Gegensätzen rechnen, die jedoch „mit fairen Mitteln auszudiskutieren und auszutragen" seien. Auch E. Kadlecova deutete in einem Interview mit „Lidová Demokracie" (7. 4. 68) eine Verständigung mit der katholischen Kirche an, wenn diese sowie ihre Gläubigen bereit seien, an den gemeinsamen Aufgaben innerhalb der vorgegebenen Staatsordnung mitzuarbeiten. Die Tatsache, daß z. B. der Brief von 83 ehemals verfolgten Katholiken (darunter einzelne Bischöfe und Geistliche) an Parteisekretär Dubček, in der die volle Rehabilitierung aller unter dem Novotný-Regime verfolgten Geistlichen und Laien gefordert wurde, im neugestalteten Organ des Tschechischen Schriftstellerverbandes „Literární Listy" (21. 3. 68) im vollen Wortlaut abgedruckt wurde, kann wohl als Hinweis gewertet werden, daß die Bereitschaft, Toleranz gegenüber den Gläubigen zu üben, auch erklärtes Ziel einer breiteren Schicht von Intellektuellen ist, die selbst marxistisch orientiert oder jedenfalls nicht kirchlich gebunden sind. Ein „Dialog" der Toleranz hatte allerdings in kleinsten Kreisen bereits während der letzten Jahre z. B. am Institut des bereits erwähnten Prager marxistischen Philosophen M. Machovec, einer der bekanntesten Figuren im Gespräch zwischen Christen und Marxisten, eingesetzt. Für katholische Intellektuelle waren dies bisher die einzigen Gesprächskreise, in denen sie als weltanschauliche Gesprächspartner akzeptiert waren und wo sie zugleich unter sich eine Möglichkeit der Begegnung hatten.

Sollten die gegenwärtigen Liberalisierungstendenzen innerhalb des kommunistischen Systems der Tschechoslowakei der katholischen Kirche nicht nur einzelne Erleichterungen bringen, sondern genügend Raum für die notwendige institutionelle Festigung gewähren, so steht die Kirche dennoch nicht nur vor dem Problem der Heilung jener Wunden, die ihr eine zwanzigjährige Unterdrückung geschlagen hat, sondern vor dem noch größeren Problem der geistigen Regeneration von Klerus und Kirchenvolk. Unter dem bisherigen Regime war nicht nur ihre Freiheit begrenzt, sie wurde durch äußeren Zwang und die Unmöglichkeit der Weiterentwicklung zeitgemäßer Formen kirchlichen Lebens auf dem Entwicklungsstand der Zwischenkriegszeit zurückgehalten.

Peruanische Geistliche über wirtschaftliche und soziale Probleme

Nach der Botschaft von Bischöfen der Dritten Welt und dem Anklagebrief brasilianischer Geistlicher (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 511 und ds. Jhg., S. 10) haben jetzt auch fünfzig peruanische Priester ein sozialkritisches Schreiben veröffentlicht, in dem vor allem die Regierung und die führenden Gesellschaftsschichten als verantwortlich für die wirtschaftlichen und sozialen Mißstände angeklagt werden. Datiert vom 9. März 1968, wurde es am 21. März der Öffentlichkeit übergeben. Die Erklärung peruanischer Priester wurde in vielen Zeitungen und Zeitschriften des Landes abgedruckt. Die lateinamerikanische katholische Nachrichtenagentur Noticias Aliadas (mit Sitz in Lima) verbreitete den Text im vollen Wortlaut „als einen Beitrag zum Verständnis des nachkonziliaren Klerus in Peru und dessen Engagement für die Errichtung ‚einer gerechteren und brüderlichen Gesellschaft'" (23. 3. 68).

Die Autoren bezeichnen sich als frei von jeder „Bindung an gewerkschaftliche, politische oder wirtschaftliche Institutionen". Sie wollen als Antwort auf *Populorum progressio* ein Schweigen brechen, das ihnen unerträglich erscheint „angesichts der Ungerechtigkeiten, der Unterdrückung, der Rückständigkeit und der Unmoral", die das öffentliche Leben Perus beherrschten.

Die Verfasser machen ihre Leser mit den wichtigsten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Daten des Landes bekannt. Peru sei auf internationaler Ebene „eine proletarische Nation". Zum Beweis dafür wird das Pro-Kopf-

Einkommen angeführt: Während der Peruaner jährlich im Durchschnitt über 11 200 Soles verfüge, liege der Weltdurchschnitt bereits bei 24 000 Soles, in den entwickelten Ländern bei durchschnittlich 48 000, in den USA bei 112 000 Soles, also zehnmal so hoch wie in Peru. Dieser Abstand verbreitere sich zusehends. Noch gravierender sei die Situation für die Mehrheit des peruanischen Volkes, da innerhalb des Landes wiederum erhebliche Einkommensunterschiede wirksam würden. Das Dokument beziffert das Nationaleinkommen für 1965 auf 135 Milliarden Soles. Davon beanspruchten allein 24 000 Personen den Anteil von 60 Milliarden, die restlichen 11 976 000 Peruaner müßten sich die verbleibenden 75 Milliarden teilen. „24 000 Privilegierte genießen ein Einkommen von zweieinhalb Millionen Soles im Jahr, während 11 976 00 Entrechtete mit 6310 Soles, einem Einkommen, das 396mal geringer ist als das der wenigen Privilegierten, kaum überleben können." Diese Tatsachen führten zu schmerzlichen Verletzungen der Menschenwürde: „Millionen eingeborener Landarbeiter, alle Kinder Gottes, quälen sich mit Löhnen in Form von Alkohol und Kokablättern, die keine fünf Soles täglich ausmachen."

Die ökonomischen Wurzeln des Übels

Als das Hauptübel bezeichnen die Priester die ungerechte Verteilung des Grundbesitzes und des Kapitals, die mangelhaften juristisch-institutionellen Strukturen und „nicht weniger die unzureichende Gewissensbildung über die eigentliche persönliche und soziale Verantwortung". Als Beispiel dient die Agrarstruktur: 1026 Großgrundbesitzer, das sind nur 0,1 % der Landeigentümer, verfügen über 11 653 958 Hektar, das sind 60,9 % des gesamten genutzten Landes. Das sind im Durchschnitt 10 382 Hektar pro Person. Hingegen bearbeiten 688 427 Kleineigentümer, das sind 83 % aller landwirtschaftlichen Eigentümer, nur 5,8 % des nutzbaren Bodens, im Durchschnitt 1,5 Hektar. Zwischen diesen Extremen liegen noch zwei weitere Gruppen. Die eine, mit 0,6 % Anteil an der grundbesitzenden Schicht, verfügt über 19,9 % des Bodens, die andere, mit 15,7 % der Bodeninhaber, über 13,4 % der verfügbaren Ländereien.
Dieses Gefälle sei eine wichtige Ursache für die insgesamt niedrige Produktion auf dem land- und viehwirtschaftlichen Sektor. Die Wirtschaftsoligarchie treibe eine Politik, die auf die Verewigung dieser Zustände abziele und die „gerechten Hoffnungen des Landarbeiters" enttäusche und „in ihm die Neigung zu berechtigter Auflehnung" hervorrufe.
Ein weiterer Anklagepunkt ist das Besteuerungssystem: „wer weniger hat, bezahlt in Peru mehr". Gerade die Verbrauchsgüter würden durch indirekte Steuerlasten betroffen. Im Jahre 1960 hätten diese 61,7 % des Steuereinkommens betragen, 1966 bereits 79 %. „Die Armen unterhalten den Staatshaushalt, während die Reichen ihren Pflichten ausweichen."
Wie in den meisten Dokumenten aus Entwicklungsländern wird der „internationale Kapitalismus" für die Wirtschaftsmisere des Landes mitverantwortlich gemacht. Dieser sei der Hauptnutznießer der Arbeit des Volkes und der Reichtümer des Landes. Unter Bedingungen, die das „Interesse und die Würde der Nation verletzen", gingen „im Namen falschverstandener Zusammenarbeit mit dem ausländischen Kapital" große Summen an die „imperialistischen Konzerne". Der peruanische Bergbau sei ein bezeichnendes Beispiel dafür. Diese Entwicklung hemme die Industrialisierung des eigenen Landes und behindere die Schaffung neuer Arbeitsplätze.
Als ein „unglaubliches Paradox" bezeichnen es die Priester, daß Peru als die wichtigste Fischereination der Welt die zureichende Ernährung der Bevölkerung nicht gewährleisten könne (das Fangergebnis lag 1964 bei 6,9 Millionen Tonnen; vgl. Ibero-Amerika, Ein Handbuch, Übersee-Verlag, Hamburg ^{6}1966, S. 344). Die Autoren machen die Regierung dafür verantwortlich, weil sie gegenüber den „Spekulanten und unnötigen Zwischenhändlern" die Ernährungsbasis des Volkes nicht hinreichend schütze. Es bedürfe deshalb dringend neuer Gesetze zum Schutz der nationalen Seerechte. Ein weiterer kritischer Punkt innerhalb der „unbeschränkten liberalen Politik" sei die Tatsache, daß in- und ausländische Kapitaleigner ihre Renditen im Ausland anlegten und dadurch den Ausgleich der Handelsbilanz und die Preisstabilität gefährdeten. Weitere Anklagen richten sich gegen Schmuggel und Verfall der öffentlichen Moral. Steuerhinterziehung und Veruntreuung öffentlicher Gelder seien bezeichnende Symptome für die „fehlende Ehrlichkeit in unserer führenden Schicht".
Weitere Forderungen stellen die Autoren der Schrift an das Bildungssystem: Mehr als vier Millionen Peruaner müßten erst alphabetisiert werden, die berufliche Ausbildung sei zu verbessern, das Unterrichtswesen müsse demokratischer gestaltet werden. Die katholischen Schulen und Universitäten könnten, wenn sie sich nicht auf die „Geldaristokratie" beschränkten, einen wichtigen Beitrag zur nationalen Entwicklung leisten. „Es ist eine Tatsache, daß ein großer Teil der Verantwortlichen des nationalen Lebens in katholischen Institutionen erzogen wurde. Wir müßten uns fragen, ob unsere religiöse Erziehung wirklich einen Geist des Dienens schafft."
Den Kommunikationsmitteln wird vorgeworfen, sie verherrlichten Verbrechen und Pornographie, wirkten einseitig als Mittel der Meinungsbildung zugunsten der Mächtigen, leisteten aber nur wenig für die Bildung des Volkes. Zu arbeitsrechtlichen Problemen heißt es, die Arbeitgeber könnten noch immer die Schutzgesetze straflos mißachten, sie unterdrückten gewerkschaftliche Funktionen und machten jegliche Form von Mitbestimmung an den Unternehmen unmöglich. Wenn der „verarmte Arbeiter seinen Protest hinausschreit", dann werde er brutal unterdrückt, statt daß man ihn verteidige.

Die „zweite Unabhängigkeit" steht noch aus

Diese Beispiele, die für zahlreiche weitere Tatsachen stünden, zeigten, daß sich auch in Peru ein System entwickelt habe, das „den Profit als den hauptsächlichen Motor des wirtschaftlichen Fortschritts betrachtet, den freien Wettbewerb als das oberste Gesetz der Wirtschaft, das Privateigentum an den Produktionsmitteln als ein absolutes Recht, ohne Schranken, ohne entsprechende Verpflichtungen der Gesellschaft gegenüber" (*Populorum progressio*, Abschnitt 26). Diese kapitalistische Mentalität dringe auch in die politische Verfassung, ins Rechtswesen und in die übrigen Institutionen ein und bilde das Haupthindernis für die Entwicklung des Landes, die „ohne eine revolutionäre Transformation aller Institutionen" nicht verwirklicht werden könne.
Unter Hinweis auf Jak. 2, 1—4 bekennen sich die Priester selbst schuldig, vielfach das „Ansehen der Person" voran-

gestellt zu haben, wenn sie in ihren pastoralen und erzieherischen Aufgaben mit den wirtschaftlichen Gegebenheiten konfrontiert wurden. An ihre Bischöfe richten sie die Bitte, den Gläubigen nach der Weisung des Bischofsdekrets (Abschnitt 12, Absatz 3), „die Grundsätze dar-(zu)legen, nach denen die überaus schwierigen Fragen über Besitz, Vermehrung und rechte Verteilung der materiellen Gütter ... zu lösen sind". Die Geistlichkeit wird zu „ernsthafter Reflexion über die Probleme Perus aufgefordert". Sie sollten teilhaben an der Armut des Volkes und dessen Interessen gegen die Ausbeutung verteidigen. „Nehmen wir unsere Verpflichtung sehr ernst, den Gläubigen ohne Ausflüchte einzuschärfen, daß man die Kommunion nicht empfangen darf und daß man kein wirklich christliches Leben führt, wenn man ungerechte Löhne bezahlt, die Steuern hinterzieht, die Eingeborenen versklavt, die Bediensteten unmenschlich behandelt ..."
Das Dokument schließt mit dem Votum: „Wir verstehen diesen Aufruf als eine Generalmobilmachung der Gewissen, damit wir uns dem Kampf gegen die ausbeuterische Unterdrückung stellen, da wir uns in einem wirklichen Kriegszustand gegen das Elend sehen. Es dreht sich um eine wirkliche zweite Unabhängigkeit Perus, die die Kinder Gottes von aller Knechtschaft emanzipiert. Diese Unabhängigkeit muß ohne jeglichen Konfessionalismus erfolgen. Wir versprechen vor dem Herrn, unsere Kräfte und unser Leben dem Dienst dieser Sache zu widmen."
Der Erzbischof von Lima, Kardinal J. Landázuri Ricketts, bezeichnete den Aufruf als einen positiven Beitrag über Gegebenheiten, „denen wir nicht ausweichen dürfen" (vgl. „Noticias Aliadas", 23. 3. 68).
Anläßlich einer Versammlung der Regierungspartei, so berichtet „Noticias Aliadas" (6. 4. 68) in einer Zusammenstellung erster Reaktionen, wurde an einen prominenten Politiker die Frage gestellt: „Und was halten Sie vom kommunistischen Manifest der Pfarrer?" Diese für konservative Rechtskreise typische Frage wurde mit „Wir unterstützen es" beantwortet. Auch alle anderen Parteien und zahlreiche Informationsorgane haben die Erklärung der Priester positiv aufgenommen, wenn man sich davon auch nicht viel konkrete Erfolge versprechen darf. „El Comercio", eine bedeutende Tageszeitung des Landes, hob hervor, die Kirche hätte erneut ihren Kompaß nach den Erfordernissen der Zeit eingestellt. „Während hier im Lande einige taub bleiben, die aufhorchen sollten, während in Neu-Delhi die mächtigen Nationen ebenfalls diese unglaubliche Taubheit zeigen, die gleichermaßen unmenschlich und auf internationaler Ebene unklug ist, vereinigen sich die Stimmen des Papstes, der Bischöfe und der Priester im allgemeinen zugunsten der Enteigneten in der Welt." Die Zeitschrift „Oiga" sieht in der Erklärung der Priester ein Zeichen dafür, daß endlich auch in Peru „das Klima ernsthafter Erneuerung" angebrochen sei und daß sich das Land nun „auf der Linie des Konzils" befinde. Die Publikation „Caretas" hebt in ihrer positiven Stellungnahme hervor, daß die vorgeschlagenen Lösungsversuche „nur als revolutionär" bezeichnet werden könnten. Bemerkenswert ist das Echo bei den peruanischen Baptisten und Methodisten, die sich den Priestern zur Zusammenarbeit anbieten, zu einem „ökumenischen Dialog, nicht mehr innerhalb der vier Wände, kalt und ohne Wirkungen, sondern in der Form des Engagements in Handlungen und des gemeinsamen Kampfes, zwischen Christen ... und Nichtchristen, für die gründliche und dringend notwendige Umgestaltung unserer Gesellschaft."
Wenn auch die politischen Zustände Perus weder mit den Militärdiktaturen des Kontinents noch mit den chaotischen Verhältnissen Mittelamerikas verglichen werden können, so erscheint die Schilderung der wirtschaftlichen Verhältnisse durchaus realistisch. Die Koalitionsregierung des Ministerpräsidenten und Führers der Acción Popular, Fernando Belaunde Terry, mit ihrem gemäßigten „sozialistischen" Programm, wird in ihrem Reformwillen mehr noch als durch interne Auseinandersetzungen durch die Abhängigkeit von außen und den wirtschaftlichen Führungsschichten gehemmt. Bezeichnend ist der Vermerk der Nachrichtenagentur, daß die Äußerungen der Priester und die Reaktion des Kardinals gerade zu einem Zeitpunkt der Enthüllung von Millionenskandalen erfolgten, in die „Exminister, Abgeordnete, hohe Zollbeamte und Angehörige der Polizei verwickelt" seien. „Nach der Schätzung des Präsidenten der Abgeordnetenkammer hat der Staat infolge des Schmuggels eine an 250 Millionen Dollar grenzende Summe eingebüßt."

Die 10. Christliche Friedenskonferenz in Prag

Vom 31. März bis 5. April 1968 tagte in Prag zum zehntenmal die 1958 ins Leben gerufene Allchristliche Friedenskonferenz, konkret gesagt, zwischen dem nicht zur Kenntnis genommenen Kurswechsel Präsident Johnsons im Vietnamkrieg und dem Mord an Martin Luther King, mit der Umstrukturierung der ČSSR als Hintergrund, der nicht mehr ins vorgesehene Konzept hineinpaßte. Die Konferenz dieser progressistischen Theologen, diesmal fast 600, davon ein Drittel aus der „Dritten Welt", wurde ein Schulfall dafür, wie man mit festgefahrenen Ideologien Wandlungen verschlafen kann. Dies sei Anlaß zu einem Rückblick und angesichts der organisatorischen Beschlüsse auch zum Ausblick der Konferenzarbeit.
Ihr Vorsitzender, nochmals wiedergewählt, Prof. Hromadka, einer der ältesten Pioniere der Ökumenischen Bewegung, sagte in seinem Grundsatzreferat zum Generalthema: „Rettet den Menschen — Friede ist möglich" (abgedruckt in „Stimme der Gemeinde", 15. 4. 68) mit Grund, man solle sich nicht als „östliche Ökumene" abtun lassen. In seinem Rückblick auf die letzten zehn Jahre wurde nicht ganz deutlich, daß die Prager Friedenskonferenz gleichsam ein Nebenprodukt eines gewissen Fehlansatzes des Weltrates der Kirchen bei seiner Gründung 1948 geworden ist. Dieser war anfangs eine fast zu naive Symbiose von amerikanischer Friedenssicherung gegen den Weltkommunismus, repräsentiert durch John Foster Dulles, prominentes Mitglied der CCIA im Weltrat, und den christlichen Soziallehren. So kam es, daß einige „Linksaußen" des Weltrates, darunter Martin Niemöller mit seinen Freunden und J. Hromadka, Kontakte zum Moskauer Patriarchat suchten und fanden. Sie führten immerhin schließlich 1961 zum Beitritt der Orthodoxen Kirchen des Ostblocks zum Weltrat der Kirchen.
Doch vorher entwickelte sich in Gestalt der Allchristlichen Friedenskonferenz von Prag eine von der russischen Orthodoxie dirigierte „Gegenökumene", deren erste Phase sich mit dem West-Ost-Konflikt und einer standardisierten Polemik gegen NATO und BRD beschäftigte. Erst in den letzten vier Jahren folgte man auf den Spuren der Revolutionstheologie des Genfer Referates „Kirche und Gesellschaft" sowie neueren päpstlichen Enzykliken, vor allem *Pacem in terris* und *Populorum progressio*, auch den Problemen der Dritten Welt, deren Vertreter man

einlud. Das gilt für Afrika, Lateinamerika und Südostasien, selbst die Einbeziehung Rotchinas ist zum Anliegen geworden. Dabei ging Hromadka diesmal so weit, daß er erklärte: „Wir werden mit unseren Mitarbeitern aus der Dritten Welt offen darüber sprechen, welcher Weg der sozialen Revolution sich in diesem Geschehen (um soziale Gerechtigkeit) mehr durchsetzen wird, der sowjetische oder der chinesische Weg . . ." Es gebe keine einfache Formel. Diese Distanzierung von Moskau war ziemlich kühn, sie ist wohl einer der Gründe, warum in Prag trotz Abwesenheit der ursprünglich erwarteten römisch-katholischen Vertreter die „Zusammenarbeit mit den katholischen Brüdern" erstrebt wurde.

In sechs Arbeitskreisen wurden z. T. nach starren ideologischen Konzepten die verschiedenen Friedensfragen durchberaten. Dabei kamen diesmal die Probleme der Dritten Welt voll zur Geltung, so daß man sagen kann, Prag wurde zu einem Forum des Verständnisses für die Nord-Süd-Spannung. Dafür sorgte auch der Inder M. M. Thomas, Vorsitzender der Kommission „Kirche und Gesellschaft" des Ökumenischen Rates, der in Prag seine Sache der nationalen Revolution vertrat (vgl. zu seinem Buch: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 172). Man wollte sich u. a. für einen entsprechenden Auftritt auf der Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala rüsten. Dabei wurde von den Radikalen konsequent auf Revolution gedrängt: „Schafft zwei, drei, viele Vietnams", so schloß Julio de Santa aus Montevideo sein Referat über die Notwendigkeit nationaler Volksaufstände in Lateinamerika (epd, 2. 4. 68). In der Ost-West-Frage dominierten die Klischee-Parolen der Russen und Ostdeutschen. Erzbischof Michael von Woronesch perhorreszierte den USA-Imperialismus und den Bonner Revanchismus so grob, daß sich Erzbischof Nikodim vom Außenamt des Moskauer Patriarchats genötigt sah, feiner zu nuancieren. Dennoch distanzierten sich verschiedene Mitglieder der deutschen Delegation, der auch Oberkirchenrat Hanfried Krüger vom Außenamt der EKD angehörte, von den nicht mehr mit christlicher Theologie zu belegenden Resolutionen über Vietnam und die Deutschlandfrage (so die Oberkirchenräte Heinz Kloppenburg und Karl Immer, Düsseldorf; vgl. epd, 10. 4. 68, auch Präses Wilm).

Bemerkenswert war, daß die Konferenzleitung sich bemühte, die Tagung gegen Einflüsse der Liberalisierungswelle in der ČSSR abzuschirmen. Dennoch gelang es den tschechischen Studenten, einen Diskussionsabend mit dem eigens eingeladenen Rudi Dutschke über Gesellschaftsreform durchzusetzen. Er unterbrach die ermüdende Monotonie der Diskussionen in den Arbeitskreisen, die nach der Darstellung von Oberkirchenrat Erwin Wilkens „schlicht die Dokumentation eines provinziellen Dilettantismus und überheblicher Selbstgerechtigkeit" waren („Sonntagsblatt", 14. 4. 68). Nur die theologische Arbeitsgruppe habe einen ernsthaften Beitrag zum Gespräch zwischen reformatorischer und orthodoxer Theologie geleistet. Sonst aber erwecke die Friedenskonferenz bereits den Eindruck, zu einer autoritären Apparatur erstarrt zu sein.

Das ergibt sich aus der Wahl eines „Ausschusses für die Fortsetzung der Arbeit". Er wird aus 130 Mitgliedern bestehen und zum ständigen Vorsitzenden Erzbischof Nikodim vom Moskauer Patriarchat haben. Damit dürfte die Konferenz weitgehend ein Instrument östlicher ökumenischer Strategie geworden sein. Man weiß nicht, wieweit die Beschwichtigungen von Hromadka Beachtung gefunden haben, daß nach soviel Kritik an verschiedenen Regierungen auch die Solidarität der Sünder im Sinne Christi betätigt werden müsse. Man dürfe vor Selbstkritik nicht zurückschrecken.

Vorgänge und Entwicklungen

Ein Typologie des brasilianischen Katholizismus

Eine Gesamtanalyse des brasilianischen Katholizismus nach pastoralsoziologischen Gesichtspunkten ist bisher nicht erstellt worden. Noch vor einem Jahr bezweifelte der holländische Geistliche G. J. Deelen, der ehemalige Leiter des dem brasilianischen Episkopat unterstehenden Zentrums für Religionsstatistik und Sozialforschung CERIS (im September 1967 wurde er seines Amtes enthoben, offenbar wegen einer Umfrage zur Priestersituation im Zusammenhang mit dem Zölibat; vgl. NC News Service, 11. 9. 67), daß sich die maßgebenden Kirchenmänner des Landes überhaupt der religiösen Probleme Brasiliens und der Notwendigkeit zu wissenschaftlichen Analysen derselben bewußt seien. Eine Soziologie des Katholizismus sei in Brasilien „praktisch nicht existent"; über die religiösen Phänomene des Spiritismus sowie die aus den afrikanischen Religionen und den Kulturen der indianischen Ureinwohner stammenden Elemente dagegen sei man gut unterrichtet (vgl. „Social Compass", XIV/1, 1967, S. 53—57). Die zahlreichen Reiseberichte, wie z. B. das „Tagebuch einer Brasilienreise" von Karl Josef Dieckmann (Kirche in der Krise, Driewer, Essen 1967), vermögen nur ein lückenhaftes Bild von dem Alltagsleben der brasilianischen Kirche zu geben. Die gegenwärtig laufenden Untersuchungen durch Institutionen wie FERES und CERIS lassen jedoch erwarten, daß auch die für pastorale Planung erforderlichen Fakten aufgezeigt werden. Das zeigen bereits zwei erste Veröffentlichungen in der internationalen Zeitschrift für Religionssoziologie „Social Compass". Der erste Beitrag liefert eine „Typologie des brasilianischen Katholizismus", von dem Soziologen der Universität von São Paulo, Procopio Camargo, die sich zwar ausdrücklich als ein erster Versuch versteht, die aber vor allem in der Beschreibung des vorherrschenden traditionalen Katholizismus durchwegs überzeugend wirkt (XIV/5—6, 1967, S. 399—422). Ergänzend dazu informiert der Theologe und Religionssoziologe Antonio Rolim über „Aspekte des Sonntagsmeßbesuches in Brasilien" (a. a. O., S. 457—468).

Camargo unterscheidet drei Haupttypen des brasilianischen Katholizismus: die zwei deutlich unterscheidbaren Varianten des traditionalen Katholizismus auf dem Lande und in der Stadt (catholicisme traditionnel rural/urbain) und den mit Bewußtsein gelebten, verinnerlichten Katholizismus (catholicisme intériorisé).

Camargo definiert den traditionalen Katholizismus als soziales und religiöses Verhalten, das bestimmt wird a) durch die Macht der Gewohnheit und die sanktionie-

rende Tradition, b) durch eine gewisse Unkenntnis der die sozialen Normen und Rollen bestimmenden religiösen Werte, c) durch den Verzicht auf rationale Erklärung (in den Begriffen von Mittel und Zweck) des religiösen Verhaltens und des durch die Religion legitimierten sozialen Verhaltens, d) durch die erkennbare Vermischung zwischen den Normen und Werten der Gesamtgesellschaft und denen der religiösen Gemeinschaft, e) durch die Sakralisierung und die strenge Verbindlichkeit sowohl des religiösen als auch des religiös legitimierten sozialen Verhaltens.

Identifikation von Religion und Gesellschaft

Der traditionale Katholizismus der ländlichen Prägung sei primär gekennzeichnet durch die Identifizierung mit der Gesellschaft. In einem großen Teil Brasiliens bestehe eine traditionale Kultur, die noch weitgehend von äußeren Einflüssen isoliert sei. Die Bereiche des Religiösen und des Profanen würden so wenig unterschieden, daß man zu einer religiösen Legitimierung der vorherrschenden Verhaltensformen und Wertkategorien der Gesellschaft insgesamt tendiere. So richte sich beispielsweise der Wert der Gerechtigkeit nach einem paternalistischen Modell aus, das „Rechte und Pflichten in sehr asymmetrischer Form an die verschiedenen Klassen verteilt". Gleichzeitig wirke die Religion auch als die kompensierende Kraft gegenüber Ungleichheiten des sozialen Systems und persönlicher Frustration. Die Struktur der religiösen Gemeinschaft spiegele die soziale Struktur der Gesellschaft wider und erscheine dadurch als eine Rechtfertigung der letzteren. Camargo nennt als Beispiel u. a. die Prozessionen, die sich häufig deutlich nach ethnischen Gesichtspunkten konstituierten.

Der chronische Priestermangel macht, wie in allen lateinamerikanischen Ländern, die ständige Betreuung von Landpfarreien durch den Priester unmöglich. Ersatzweise fungieren deshalb Laien bei den gottesdienstlichen Veranstaltungen, vor allem als Vorbeter, aber auch bei der Gestaltung von Begräbnisfeiern. Die Frau sei, so stellt Camargo fest, führend unter diesen religiösen Führungskräften. Die Laienfunktionen seien durchwegs durch unbürokratische Verfahrensweisen gekennzeichnet. Sie näherten sich sogar einem „charismatischen" Typus. Trotz der häufigen Abwesenheit des Priesters bleibe dessen eigentliche sakramentale Funktion unbestritten, es komme auch nicht zu Konflikten mit den ihn vertretenden Laien. Der Priester werde als zu einer hierarchisch höheren Ordnung gehörig betrachtet, seine kanonische Funktion werde nicht durch die vertretenden Handlungen der Laien beeinträchtigt.

Für die Frau sei wesentlicher Bestandteil der Religionsausübung die intensive Teilnahme an den typischen religiösen Praktiken, beim Mann läge der Hauptakzent auf moralischem Gebiet und den in der Gesellschaft vorherrschenden ethischen Werten. Für beide Geschlechter werde die Pflicht zu persönlicher Nächstenliebe betont. Die magische Dimension von Gebet und Heiligenverehrung werde nicht deutlich von der religiösen Dimension unterschieden. Gelübde besäßen eine besondere Bedeutung. Fatalismus einerseits und Hingabe an die Vorsehung anderseits seien in der Lebensauffassung des traditionalen ländlichen Katholizismus vermischt. Andere Religionen könnten in dieser Gesellschaft nur sehr geringen Einfluß gewinnen. In den gesellschaftlichen Übergangszonen seien diese für die isolierte ländliche Gesellschaft bestimmenden Kennzeichen in dem Maße abgeschwächt, in dem neue gesellschaftliche Maßstäbe aufgrund der veränderten Bedingungen die religiöse Situation in Brasilien beeinflußten.

Die funktionale Religiosität

Als den wesentlichen Unterschied zwischen dem traditionalen Katholizismus auf dem Lande und in der Stadt konstatiert Camargo, daß letzterer „keine wirksame Orientierungsrolle für das Verhalten der Personen spielt, ebensowenig wie er eine Wertkategorie für die Gesellschaft darstellt". Auch die wichtigsten Entscheidungen des Lebens orientieren sich an den „für eine Wettbewerbsgesellschaft charakteristischen profanen Werten und an einer Laienethik". Der rasche Urbanisierungsprozeß (in Brasilien lebten 1940 erst 31 Prozent der Bevölkerung in den Städten, 1950 36 Prozent, 1960 bereits 45 Prozent) hat zur Folge, daß die städtischen Ballungen Millionen von Menschen beherbergen, die bis vor kurzem in der geschlossenen ländlichen Gesellschaft beheimatet waren. Ohne den gewohnten sozialen Kontext, in den ihre Religion auf dem Lande eingegliedert war, erweise sich die Religion dieser Menschen als völlig inadäquate Lebenshilfe und könne nicht mehr als Orientierung angesichts der Notwendigkeiten der städtischen industrialisierten Gesellschaft wirksam werden. Deshalb böten sich gerade für die entwurzelten ehemaligen Landbewohner religiöse Alternativen in religiösen Gemeinschaften wie der Pfingstbewegung und in den spiritistischen Kulten an, die zunächst als sakral orientierte Weltauffassungen den ländlichen Traditionen entsprechen, gleichzeitig aber „funktional urbane" Alternativen zum nicht mehr adäquaten traditionalen Katholizismus darstellen. Diese Religionsformen erleichterten die Integration in das städtische Milieu.

Die Wertwelt des Katholizismus habe dagegen jede Bedeutung direkter Art für das tägliche Leben verloren. Als charakteristisch für diesen Sachverhalt nennt der Autor die häufige Antwort auf die Frage, warum der einzelne Katholik sei: weil er so erzogen wurde, weil er so aufgewachsen sei. Die religiöse Praxis im urbanen traditionalen Katholizismus beziehe sich deshalb auch weitgehend auf die Erfüllung von Kirchengeboten, den Besuch des Sonntagsgottesdienstes oder die Osterbeichte. Häufig würden die Sakramente nur für Taufe, Erstkommunion, Trauung und Krankenölung in Anspruch genommen. Zahlreichen Personen, die sich als Katholiken bezeichneten, erscheine der Pflichtcharakter ihrer religiösen Übungen als das verbindlichste Moment. „Der Gehorsam ersetzt alle anderen Werte und Motivationen, um die Zugehörigkeit zum Katholizismus zu rechtfertigen." Dem entspreche in Glaubensfragen ein Dogmatismus, der weniger auf Verständlichkeit als auf Disziplin ausgerichtet ist.

Wie stark ist und worin besteht nun die tatsächliche Wirksamkeit des Katholizismus traditionaler Prägung in der städtischen Gesellschaft? Camargo bezeichnet seine Wirkung als „minimal", doch könne man nicht jeglichen Einfluß leugnen. Ein Beispiel aus der Politik vermag zu illustrieren, wie gering der Einfluß der Kirche sein kann. Camargo berichtet von zwei großen städtischen Diözesen, in denen sich die kirchlichen Führungskräfte entschieden gegen die Wahl eines kommunistischen Kandidaten aus-

gesprochen hatten. Obwohl 90 Prozent der Wähler Katholiken waren, wurden die Kommunisten gewählt.
Dennoch zeigt der Katholizismus auch innerhalb der urbanen brasilianischen Kultur „latente" und „potentielle" Wirkungen. Eine latente Wirksamkeit zeigt sich darin, daß immer noch eine Mehrheit der Bevölkerung ihre Kinder taufen läßt und daß die Kirche auch bei den übrigen Lebensabschnitten durch die Sakramentenspendung ihre soziale Funktion ausweist: Die Tätigkeit der Kirche bedeute durchaus mehr als feierliche Umrahmung oder gesellschaftliche Notwendigkeit. „Man darf nicht vergessen, daß es in der profanen brasilianischen Gesellschaft keine gültigen Alternativen gibt, um die Übergangsphasen der sozialen Existenz zu organisieren." Auch die emotionalen Spannungen angesichts des Todes würden in den sakramentalen Geschehnissen aufgelöst.
In Krisenzeiten und für den einzelnen bei persönlichen Konflikten mache sich die potentielle Funktion der Religion geltend. So werde bei politischen Spannungen immer wieder der Appell an die „katholische Tradition" laut. Die potentielle Kraft der Religion werde dabei wenigstens teilweise für politische und soziale Bewegungen aktualisiert.

Bewußter Vollzug der Religion

Während der traditionale Katholizismus nicht nur eine viel breitere Basis in Brasilien besitzt, sondern auch zahlreiche Unterlagen für den Typisierungsversuch Camargos vorliegen, müssen sich die Angaben des Autors über den „catholicisme intériorisé" auf kleinere Gruppen und wenige Untersuchungen, die zum Teil noch nicht abgeschlossen sind, stützen. Camargo bezieht sich vor allem auf die seit etwa 15 Jahren bestehende Bewegung von Natal, einer Diözese im sozial unruhigen Nordosten des Landes, ferner auf die katholische Familienbewegung in São Paulo und anderen Städten. Er definiert den bewußt vollzogenen, verinnerlichten Katholizismus als religiöses und soziales Verhalten, das sich a) in bewußter Weise an den religiösen Werten orientiert, das b) die religiösen Werte, Normen und Rollen mit rationalen Mitteln zu erkennen sucht und das c) zwischen den religiösen Werten und dem in der Gesamtgesellschaft vorherrschenden Wertsystem unterscheidet oder gar in Spannung zu diesen lebt. Diese Form religiöser Verinnerlichung vollziehe sich in Gesellschaften, die sich in raschem sozialen Wandel befinden. In Umbruchsituationen verfeinere sich das Bewußtsein vom kulturellen Gehalt des religiösen Bereichs, ein spezifisch religiöser Lebensstil entwickle sich bewußt, und dieser gebe sich auch über die Konsequenzen im Sozialbereich Rechenschaft. Innerhalb des traditionalen Katholizismus sei die individuelle Erfahrung der Verinnerlichung eine relativ häufige Erscheinung.
Wenn auch diese Phänomene noch nicht auf nationaler Ebene vollständig untersucht wurden, so glaubt der Autor doch drei Grundtendenzen unterscheiden zu können, die sich jeweils nach den sozialen und historischen Vorbedingungen des in Entwicklung befindlichen Brasilien ausrichten und damit verbunden sind.
Eine erste Gruppe, die in den dreißiger Jahren in einigen großen Städten des Landes entstand, richtet sich auf das innere geistliche Leben. Als charakteristischer Repräsentant dieser Bewegung, die sich um das Zentrum Don Vital in Rio de Janeiro gebildet hat, gilt der Schriftsteller Alceu Amoroso Lima, der auch Mitglied der päpstlichen Kommision Iustitia et Pax ist. International bekannt ist Amoroso unter dem Pseudonym Tristão des Athaide. Auf der Konferenz des Catholic Inter-American Cooperation Program (CICOP) im Januar dieses Jahres in St. Louis erhielt er den zum erstenmal verliehenen CICOP-Preis als „bedeutendster katholischer Laie Lateinamerikas" und für seine Rolle als „öffentliches Gewissen" und „Erneuerer des brasilianischen Katholizismus". Ein gegen ihn und zahlreiche weitere brasilianische Katholiken gerichteter Prozeß wegen „subversiver" Propaganda wurde eingestellt (vgl. Noticias Aliadas, 21. 2. 68).
Diese Laienorganisation hat sich parallel zur Katholischen Aktion entwickelt, ihr Einfluß ist jedoch schwer abzuschätzen. Es handelt sich dabei vorwiegend um jüngere Akademiker aus der städtischen Mittelschicht, die innerhalb des paternalistischen Systems mangels gesellschaftlicher Protektion nicht die ihrer Ausbildung gemäße Stellung einnehmen. Darauf begründet sich nach Camargo die Spannung zu den Werten der Gesellschaft, deren Widersprüchlichkeit sie persönlich erlebt haben. Ihr Bestreben richtet sich auf die Hebung des intellektuellen Niveaus im brasilianischen Katholizismus, der von den führenden Kreisen als intellektuell überholt, jedoch als nützlich für die Führung der ungebildeten Massen betrachtet wird. An dieser Gruppe zeigt sich, daß religiöse Verinnerlichung, die sonst nur von Sektengemeinschaften bekannt ist, in einer Phase des sozialen Wandels auch innerhalb des Katholizismus möglich ist.

Soziale Problematik als Hauptmotiv

Eine zweite Richtung des verinnerlichten Katholizismus, die sich seit dem Zweiten Weltkrieg ausgeprägt hat, ist stärker in den sozialen Fragen des Landes engagiert. Sie hat sich nach Camargo ebenfalls in der Mittelklasse konstituiert, ihre Wirkungen richten sich heute jedoch auch auf die Bauernschaft und das städtische Proletariat. Zu ihren Vertretern rechnet Camargo auch die Mehrheit der Bischöfe des Nordostens, die mit ihrem „Programm der Grunderziehung" sich um die Alphabetisierung der Landarbeiter besonders verdient machten.
Kennzeichnend für diese Bewegung sei die christozentrische Ausrichtung, die Betonung menschlicher Brüderlichkeit, die Beschäftigung mit dem Problem des Leides. Im Unterschied zum spirituellen Typus stütze sich diese Form des verinnerlichten Katholizismus auf die Analyse konkreter Situationen, die sie als unmoralisch verurteile. Sie versteht sich als ein Bewältigungsversuch der sozialen Konflikte unter Einschluß religiöser und moralischer Aspekte.
Naturgemäß sind die innerhalb dieser Bewegung erhobenen Forderungen nicht einheitlich. Die Skala praktischer Vorschläge für die Lösung der sozialen Mißstände reicht, wie aus verschiedenen Äußerungen ihrer Vertreter erkenntlich wird, von einem gemäßigten Konservatismus bis zu den radikalsten Postulaten. Als gemeinsames Kennzeichen der Bewegung nennt Camargo das Bewußtsein, daß das soziale Bestreben nicht neben dem Christsein stehen könne, sondern Wesensbestandteil christlicher Existenz ist. Von dieser Bewegung muß sich der traditionale Katholizismus verständlicherweise den Vorwurf der Inkonsequenz gefallen lassen. Die Spannung zwischen diesen gegensätzlichen Konzepten wirkt sich nach Camargo als eine Spaltung im brasilianischen Katholizismus aus, die alle gesellschaftlichen Bereiche durchzieht.

Die bewußte Adaptation an moderne städtische Lebensformen ist der wesentliche Inhalt eines dritten Typs des verinnerlichten Katholizismus. Camargo zählt zu dieser Gruppe vor allem die katholische Familienbewegung, manche Pfarrgruppen und Organisationen der Katholischen Aktion. Die sozialen Motivationen des zweiten Typs sind auf diese Bewegung nur teilweise übertragbar. Maßgebend ist die Erkenntnis, daß die traditionalen Formen des Katholizismus nicht mehr adäquat sind. Allerdings zieht Camargo ihre Methoden in Zweifel, z. B. ihren Versuch, die patriarchale Gestalt der Familie zu ersetzen, wobei man häufig mit populärwissenschaftlichen Psychologie- und Pädagogikerkenntnissen zu operieren versuche.

Statistisches zur religiösen Praxis

Ergänzend zu der referierten Typologisierung sei auf die eingangs erwähnte Arbeit von A. Rolim in der gleichen Zeitschrift (a. a. O., S. 457—468) verwiesen, in der „Aspekte des Sonntagsmeßbesuches in Brasilien" aufgezeigt werden. Der Autor hat selbst in verschiedenen Gegenden und Städten des Landes Erhebungen durchgeführt und ist zu dem Ergebnis gelangt, daß die religiöse Praxis zunächst sehr uneinheitlich ist. Die häufig genannte Zahl, nur 10 Prozent der brasilianischen Katholiken praktizierten (so NC News Service, 1. 11. 67), erfaßt die Verhältnisse nur in sehr verallgemeinernder Form. Die unterschiedlichen Ergebnisse in den einzelnen Regionen stehen nach Rolim in engem Zusammenhang mit dem sozialen Wandel im Lande, der sich besonders überzeugend an der demographischen Entwicklung ablesen läßt. Dafür ein Beispiel. In der Diözese Ribeirão Prêto im Bundesstaat São Paulo unterscheidet Rolim zwei Regionen, von denen die eine durch technologische Veränderungen mit raschem Anwachsen städtischer Siedlungen gekennzeichnet ist, während die andere sowohl in technologischer als auch in demographischer Hinsicht stagniert. Der Prozentanteil der Bevölkerung am sonntäglichen Gottesdienst ist in der ersten Region bezeichnenderweise niedrig (Ribeirão Prêto: 20, Sertâozinho: 22, Jardinópolis: 23), während er in der zweiten relativ hoch ist (Patroncinio Paulista: 52, Sto. Antonio da Alegria: 40, Nuporanga: 40). In einigen Städten des Nordostens, in denen trotz erheblichen demographischen Wachstums die religiöse Praxis relativ hoch ist, vermutet Rolim ein Fortwirken des traditionalen Katholizismus. So zeigt Juazeiro do Norte im Bundesstaat Ceará die Zahl von 40 Prozent. Wie aus den Erhebungen weiter hervorgeht, wird der Sonntagsgottesdienst in den Städten in weit geringerem Maße von den Analphabeten ländlicher Herkunft besucht als von der übrigen Bevölkerung. Trotz des größeren Angebotes an Gottesdiensten in der Stadt verzichtet der ehemalige Landbewohner auf den Meßbesuch, obwohl er in seiner Heimat in der Regel an den kirchlichen Feiern teilnahm. Rolim vermutet, daß die Sonntagspraxis stärker an die ortsansässige Gruppe gebunden ist als an den einzelnen. Von diesem Verzicht auf religiöse Praxis im Zusammenhang mit sozialen Wandlungen ist vor allem die Schicht der Erwachsenen gekennzeichnet, weniger die Jugendlichen, am wenigsten die Kinder. Demgegenüber läßt sich in Städten, die wenig von sozialen Transformationen betroffen wurden, immer noch ein hoher Prozentsatz religiöser Praxis auch bei den Erwachsenen ermitteln.

Amerikanisches Unionsprojekt auf dem Prüfstand

Eines der größten derzeit verhandelten Projekte zur Vereinigung von inzwischen zehn nordamerikanischen Denominationen mit rund 24 Millionen Gläubigen ist die 1960 von Eugene C. Blake ins Leben gerufene „Consultation on Church Union" (COCU). Über ihre „Prinzipien" und erste Krisenerscheinungen wurde hier mehrfach berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 323 f.; 21. Jhg., S. 313 und 419). Die neueste Entwicklung dieses Unternehmens war Gegenstand einer Studienkonferenz, die im Oktober 1967 in der Episcopal Theological School von Cambridge (Mass., USA) über die Programmschrift „Prinzipien der Kirchenunion" stattfand. Die Zeitschrift „the ecumenist" (Januar/Februar 1968) machte die wichtigsten Referate zugänglich. Ihr Wert geht über das unmittelbare Thema hinaus. An diesem ökumenischen Modell lassen sich Wandlungen des Glaubens- und Kirchenbewußtseins der letzten Jahre erkennen, die schon in früheren Berichten der Herder-Korrespondenz über die Arbeit des Weltrates der Kirchen und der Kommission Faith and Order seit der Konferenz von Heraklion im Sommer vorigen Jahres deutlich wurden. Es ist wohl zu erwarten, daß sie die Vierte Vollversammlung in Uppsala (4. bis 20. Juli 1968) belasten werden. Da sie auch im katholischen Raum wirksam sind, ist dieses amerikanische Modell einer Unionsbemühung besonders lehrreich.

Was ist die COCU?

James McCord, der presbyterianische Präsident des Princeton Theological Seminary, führte zunächst in die genannte Programmschrift ein und stellte die Entstehung der COCU in einen ökumenischen Rahmen: den Eintritt der Orthodoxen Kirchen in den Weltrat der Kirchen 1961 und die völlige Wandlung der Atmosphäre zwischen Katholiken und Protestanten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in den USA (vgl. dazu auch den Bericht über die Eucharistie in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 125 f.). Diese Ereignisse hätten es für den Protestantismus in den USA unabweislich gemacht, seine Angelegenheiten zu ordnen, d. h. seine Zersplitterung kräftig abzubauen (auch in den lutherisch-reformierten Unionsgesprächen, die aus gleichem Anlaß aufgenommen wurden, spielt Präsident McCord eine führende Rolle; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 115 f.). McCord verweist auf die bereits gelungenen Unionen in Kanada und Südindien. Er setzt voraus, daß ein vertieftes Interesse für das Wesen der Kirche eine der Ursachen der Unionsbewegung ist, daß aber nicht so sehr die Lösung von Lehrdifferenzen als vielmehr die christliche Zusammenarbeit gesucht wird. Dabei habe es sich herausgestellt, daß die „Räte" (d. h. die lockeren föderativen Zusammenschlüsse der kirchlichen Repräsentanten) der schwächste Punkt der kirchlichen Strukturen sind und eine Umstrukturierung zu handlungsfähiger Einheit die Hemmungen aus dem Wege räumen müsse, die einer wirksamen Mission entgegenstehen.

Von dieser, wie sich an der Kritik zeigen wird, anscheinend überholten Voraussetzung her hat Eugene C. Blake vor acht Jahren seinen Unionsplan konzipiert, um aus den verschiedenen Denominationen von der anglikanischen Episkopalkirche über die Reformationskirchen bis zu den Disciples of Christ eine, wie er sagte, ebenso

„katholische wie reformierte und evangelische" Kirche zu bilden. Sie soll alle geschichtlichen Elemente der Kirche in sich vereinen: neben der Bibel als Norm des Glaubens das Apostolische und das Nizänische Glaubensbekenntnis — Glaube wird definiert als doxologischer Akt in Gottesdienst und Mission —, gegenseitige Anerkennung auf Grund der allen gemeinsamen Taufe, die sowohl das (baptistische) Untertauchen ins Wasser wie das übliche Begießen mit fließendem Wasser gelten läßt, die offene Kommunion für alle Getauften, Freiheit in der Gestaltung des Gottesdienstes, der „Eucharistie" genannt wird, die wirkliche Gegenwart Christi bekennt und sogar die Vergegenwärtigung seines Kreuzesopfers erwähnt, obwohl McCord in seinem Referat diesen heiklen Punkt überging. Er wurde dann durch den katholischen Referenten P. Gregory Baum darauf festgenagelt. Am Kapitel über das kirchliche Amt übte McCord selber Kritik. Er findet es zu zweideutig, es sei denn, man beginne die Lehre vom Amt nicht bei den Aposteln, sondern beim auferstandenen Christus. Das Bischofsamt werde konstitutionell beschränkt und nur funktional beschrieben, das Presbyteramt bleibe offen, und über den Diakonat müsse erst auf Grund von Erfahrungen etwas geschrieben werden.

Zur Kritik und ihrer Erwiderung

Dann kommt McCord auf die wachsende Kritik an dem Projekt zu sprechen und versucht, sie in etwa zu widerlegen. Punkt 1: Es werde behauptet, man wolle einen Superprotestantismus schaffen und in der neuen ökumenischen Situation die Annäherung an Rom oder an die Orthodoxie verhindern (was auch in der geplanten „Lutherisch-Reformierten Kirchengemeinschaft" sichtbar wurde; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 117). Das gelte für jene Denominationen, die sich als „Brücken-Kirchen" verstehen, sowohl für die Episkopalkirche wie selbst für die Presbyterianer. Dazu bemerkt McCord: „Ich sehe in dieser Generation keine Möglichkeit irgendeiner Union mit den Ostkirchen oder mit dem römischen Katholizismus." Dialoge ja, aber gleichzeitig müßten die Protestanten, schon mit Rücksicht auf die Mission, irgendeine „sichtbare Struktur" schaffen.
Weitere Kritik komme von anderen Kontinenten: „Gott bewahre uns vor einer Amerikanischen Kirche" nach dem Motto der Deutschen Christen: „Ein Volk, Eine Kirche". Es wäre besser, die konfessionellen Weltbünde zu fördern. Antwort: Der nach dem Zweiten Weltkrieg aufgekommene Konfessionalismus „scheint mir in seiner Konsequenz genauso verheerend zu sein wie irgendein Nationalismus". Eine dritte Kritik, als deren Sprecher Barth genannt wird, behauptet, jene inneramerikanische Kirchenunion werde die Kluft zwischen den Armen und den Reichen nur noch mehr vertiefen, obwohl sich neuerdings drei amerikanische Negerkirchen der COCU angeschlossen haben. Antwort: Alle Kirchen der USA, auch Katholiken und Orthodoxe, müßten gegenüber den armen Völkern ein schlechtes Gewissen haben.
McCord bringt sodann von sich aus einen wesentlichen Gesichtspunkt zur Sprache, der das amerikanische Unionsprojekt bedroht. Er sagt, in den letzten drei oder vier Jahren habe die ökumenische Bewegung einen dramatischen Wendepunkt erreicht, nämlich mit der Genfer Weltkonferenz von „Kirche und Gesellschaft": „Es war ein Symbol, daß diese Bewegung durchgegangen ist und praktisch den Weltrat der Kirchen verlassen hat." Die Initiative liege nun bei den „Sektierern" einer Theologie der Revolution. Es gehe jetzt darum, mit ihnen fertig zu werden. Um so notwendiger sei die Institution der COCU.
Dasselbe gelte von der sog. „Neo-Orthodoxie", die das Ende des alten biblischen Konsensus der ökumenischen Bewegung gebracht habe. Aber sie könne nicht predigen und sie sei zu introvertiert und „kirchenzentriert". Vor uns liege das Evangelium von der Gottesherrschaft, dieses müsse neu ausgerichtet werden.
Wie ernst die Konferenz von Cambridge den „Wendepunkt" von 1966 nahm, zeigt die Tatsache, daß man einem der prominentesten „Sektierer" das Wort gab, Harvey Cox von Harvard Divinity School. Er überschreibt seinen provozierenden Beitrag: „Die Reaktion eines postökumenischen Christen" und erklärt unverblümt, die Lektüre des kleinen Büchleins der „Prinzipien" sei ihm recht langweilig erschienen. Ob man nicht bemerkt habe, was inzwischen in den theologischen Seminaren passiert sei. Vor zehn Jahren, als er noch studiert habe, sei er mit anderen als „Ökumeniake" verspottet worden, heute hätten die jungen Theologen kein Interesse mehr für „Kirche" oder gar Kirchenunionen. Mit wachsendem Mißtrauen verfolgten sie die Schaffung unpersönlicher Kolossalinstitutionen. Man stellt sich ganz andere Fragen: ob Gott überhaupt existiere, ob Religion noch irgendwo in der modernen Welt einen Platz habe: „Wir haben heute den radikalen Zweifel, eine Art von christlichem Atheismus." Selbst ein römisch-katholischer Priester habe ihm vor drei Jahren gestanden: „Wir diskutieren darüber, ob wir zu Christus oder auch zu Maria beten, während niemand von uns überhaupt noch wirklich betet."
Das Hauptargument von Cox lautet: „Vielen von uns erscheint es so, daß die wirklichen Spaltungen in der Kirche nicht zwischen den Denominationen verlaufen. Vielmehr sind dies die Spaltungen des Leibes Christi, die schwarze Christen und weiße Christen voneinander trennen, die Reichen von den Armen, Konservative von Liberalen, die Jugend von den Alten, Ost von West und die Hungernden von denen, die im Überfluß leben." Das gelte bis hinein in den römischen Katholizismus, etwa in Brasilien. „Ich glaube, wir brauchen einen radikal neuen Typ von Institution." Es scheine so leicht, über „Kirche" zu diskutieren, weil wir uns dabei immer auf eine geschichtliche Empirie berufen können. Aber ist die Kirche nicht ebenso eine Sache des Glaubens wie der fraglich gewordene Glaube an Gott? Die primäre Frage sei nicht die Schaffung neuer kirchlicher Strukturen, sondern das Problem der Eschatologie und die Unterscheidung, wo uns die Gottesherrschaft heute begegnet.

Das Gute an der Sache

Eine andersgeartete Kritik trug Dekan Charles Spivey vom Theologischen Seminar in Payne vor: „Die Sorge eines Christen um die nächstliegenden Probleme". Die ganze Diskussion, die bisher sowohl im Rahmen von Faith and Order wie Life and Work geführt worden sei, leide daran, daß sie nicht die Probleme des Mannes auf der Straße aufsuche, die Wirklichkeit des alltäglichen Lebens: Hunger, Sorge um den Arbeitsplatz, Einberufung zur Armee und den Tod in Vietnam. Es sei schon recht, daß die Theologen meinen, über Sakramente und Ordination Einvernehmen erzielt zu haben, die wirklichen

Probleme fangen erst an, wenn man fragt, was dies für die Gemeinde an der Ecke Maine-Street und First Avenue bedeutet. Er stimme mit McCord darin überein, daß die Genfer Konferenz für „Kirche und Gesellschaft" der Wendepunkt in der ökumenischen Bewegung war, weil die Kirchen zum erstenmal mit der Tatsache konfrontiert wurden, daß die Leute in aller Welt sagen: „Wir haben die Diskussionen von Faith and Order satt, uns stehen diese akademischen Diskussionen bis oben hin..." Harvey Cox habe es treffend gesagt, was uns voneinander scheidet: daß die Kirche nichts zu sagen hat über die Armut, über die ungleiche Verteilung der Güter in der Welt. Was könne die Kirche in den USA schon dazu sagen, daß die Menschen entpersönlicht, diskriminiert und erniedrigt werden, so daß sie oft niemals eine Chance haben, in Freiheit zu leben und zu einer gewissen Reife des Glaubens zu gelangen? Solange wir nicht den Mann auf der Straße ansprechen, wo er seine Sorgen hat, kann er auch nicht zu uns in die Kirche kommen. „Wir haben keine Theologie der Revolution", die uns hilft, den rapiden sozialen Wandel zu verstehen. Wir pflegen „eine hochtönende, eine aufgeblasene Theologie". Doch wo die Leute in der Welt wirklich zum Nutzen eines sozialen Wandels arbeiten, ist die Kirche in den status quo verstrickt und kann nicht mehr finden, was Gott heute durch die Welt aussagen will. „Mein kleiner Sohn sagt: ‚Vati, das ist ja furchtbar langweilig!' Und das belastet mich."
Zur Sache der „Consultation on Church Union" kommend, erklärte Dekan Spivey, er sei für das Projekt, und zwar deshalb, weil es die erste Gelegenheit in der Geschichte der Vereinigten Staaten biete, daß Weiße und Schwarze als kirchliche Gemeinschaften sich gleichberechtigt zusammensetzen. Das sei Fortschritt.

Noch Schüler im Seminar

In dieser Existenzfrage des Zusammenlebens von Schwarzen und Weißen „sitzen wir alle noch als Schüler im Seminar". Was die Frage der kirchlichen Ämter betrifft, so könne er dazu nur sagen:„ Es wird überhaupt keine Kirchenunion in den Vereinigten Staaten geben, in der man Christen erster und zweiter Klasse unterscheidet, und schon gar nicht, wenn man beim geistlichen Amt Unterschiede auf Grund von Farbe und Rasse macht."
Es werde auch keinerlei Kirchenunion in den USA geben, die nicht mit den wirklichen Problemen des Menschen fertig wird. „Noch gibt es keine Spur einer Bemühung darum, wir sind immer noch, die wir bisher waren!"
Unser Problem sei es, herauszufinden, was Gott heute in der Welt tut, damit wir seine Partner werden. Gott wartet nicht das Ergebnis von Konsultationen über die Einheit der Kirche ab. „Es gibt Organisationen und Unternehmungen in der Welt, die heute das tun, was Gott durch die Kirche getan haben will, aber wir können es nicht zuwege bringen, weil die Kirche gefesselt ist. Wir müssen uns endlich frei machen." Die „Consultation on Church Union" sollte man unterstützen, „weil sie die einzige schöpferische Initiative in den Vereinigten Staaten ist, wo die Leute — Schwarze, Weiße, alle Christen — zusammenkommen können, um ihre gemeinsame Verpflichtung gegenüber Jesus Christus zu prüfen ... und mit den wirklichen, heiklen und kritischen Problemen zu konfrontieren, die uns alle belasten".
Von diesen ernsten Problemen und Wandlungen im Kirchenbewußtsein der nordamerikanischen Denominationen würde man kaum etwas erfahren, wenn man dagegen das Referat liest, das P. Gregory Baum über die „Prinzipien" der COCU gehalten hat. Er findet den vorgelegten Unionsplan schlicht „katholisierend": 1. nehme er die Einheit von Wort und Sakrament ernst, 2. gehe er richtig das Problem der Einheit von Schrift und Tradition an, 3. werde ein Verständnis der Eucharistie gelehrt, „in dem ich das ganze Konzil von Trient wiederfinde", auch, was die römisch-katholische Theologie das „Opfer" nennt, das Ja zum Willen des Vaters. Was 4. den Episkopat betrifft, so werde er freilich konstitutionell begrenzt, aber auch von einigen Gemeinschaften wieder angenommen, die ihn einmal preisgegeben hatten. Pater Baum stellt hier die kühne Frage, ob man sich ein konstitutionelles Papsttum denken könne. Er verweist erstaunlicherweise darauf, daß auf einer Konferenz katholischer Kanonisten in der Fordham-Universität viele Mitglieder meinten, dagegen bestünden keine doktrinären Hindernisse. Die römisch-katholische Kirche müsse sich heute, da viele ihr den Rücken kehren, „wie Charles Davis und andere", einer Prüfung ihres Status unterziehen und könne sich nicht mehr bloß auf die Tradition berufen. Auch darum schätze er die „Prinzipien zur Kirchenunion".

Eine katholische Apologie?

Es folgt eine katholische Apologie für die Consultation: 1. Sie halte „typisch katholisch" die rechte Spannung zwischen dem lokalen und dem universalen Aspekt der Kirche, obwohl er (Baum) zugeben müsse, daß Rom oft den universalen Akzent übersteigert habe. 2. Sie erkenne auch die Spannung zwischen Vergangenheit und Gegenwart innerhalb des Evangeliums und vermeide den Primitivismus einer Wiederholung biblischer Formen. Auch die römisch-katholische Kirche habe diese Pole zusammengehalten. 3. Die Spannung zwischen Glaube und Praxis werde nicht aufgehoben. Baum bezweifelt wohl mit Recht, ob man je die christliche Einheit finde, wenn man mit Cox beim Zweifel an der Existenz Gottes beginne. Allerdings müsse auch die katholische Theologie lernen, die göttliche Transparenz von Grund auf neu zu denken. Man dürfe dabei nicht übersehen, daß Gott heute „ein soziologisches Wunder" tut, indem er die Kirchen zusammenführt. Dieses Wunder widerlege das Gerede vom Tode Gottes. „Die gegenwärtigen Bewegungen zur Einheit auf verschiedenen Ebenen sind die Antwort auf die Glaubenskrise."
Man kann nicht umhin zu fragen, ob die protestantischen Sachwalter und Kritiker der COCU der Meinung waren, daß diese katholische Stellungnahme ihre Sorgen widerlegt hat. Es scheint eher, daß sie verblüffend geschickt daran vorbeigesprochen hat.
An dieser hier berichteten Studienkonferenz der COCU hatte noch kein Vertreter der lutherischen Denominationen in den USA teilgenommen. Erst für die Ende März 1968 in Dayton (Ohio) tagende Consultation on Church Union wurde durch das Exekutivkomitee des Lutherrates in den USA ein „Beobachter für kirchlichen Zusammenschluß" entsandt. Der Pressedienst des Lutherischen Weltbundes (LWB) bewertet diese Entsendung als „einen wichtigen Schritt in die ökumenische Arena" (21. 2. 68). Aber nach allen bisherigen Erfahrungen pflegt der LWB Unionsbemühungen nicht unbedingt in jeder Hinsicht zu fördern (vgl. auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 170).

Die geistige Gestalt des gegenwärtigen Judentums

Die umwälzenden weltweiten wissenschaftlichen, wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen der letzten fünf oder sechs Dezennien haben in wohl allen Religionsgemeinschaften zu oft sehr tiefgreifenden neuen Entwicklungen, zu Reformen oder neuen Formen oder ganz einfach zu Verfallserscheinungen geführt. Besonders in Religionen mit strengen religionsgesetzlichen Bindungen zeigten sich starke Tendenzen zu wirklicher oder nur scheinbarer Vergeistlichung: Gebote, deren Ausführung beschwerlich und deren praktischer Wert nicht einsichtig ist, werden auf ihren Gehalt überprüft und nach ihrer wirklichen oder scheinbaren Intention modifiziert. Solche Entwicklungen fanden auch im Judentum statt, hier oft unter dem Einfluß der veränderten Umweltsbedingungen: Die weltweite Diaspora war den verschiedenen geistigen und materiellen Einflüssen der jeweiligen Umwelt ausgesetzt. Die Eigenart der Entwicklung im Judentum ergab sich von daher, daß das Judentum zugleich eine „ethnische" Gemeinschaft ist. Während in jeder anderen Religionsgemeinschaft der Agnostiker oder Indifferente seine Gemeinschaft in irgendeiner Form verlassen kann, bleibt auch der agnostische Jude der Gemeinschaft des Glaubensvolkes mehr oder weniger verbunden. Die bis in die jüngste Gegenwart immer wieder aufflackernden Judenverfolgungen machen das Judentum auch zu einer Schicksalsgemeinschaft.

Judentum und Israel

Die Neugründung des Staates Israel hat hier aber noch einmal ganz eigene Verhältnisse geschaffen. Nur scheinbar war dies ein Ansatz zur Normalisierung der jüdischen Lebensbedingungen mit der Möglichkeit der „normalen" Fortentwicklung vom Glaubensvolk zu einem Staatsvolk, der Trennung von Religionsgemeinschaft und Volk mit all ihren Konsequenzen. Für nicht wenige Juden mag sich dies so darstellen. In der Tat aber hat gerade das letzte Jahr gezeigt, daß hier noch etwas ganz anderes entsteht, nämlich die konkrete Aufnahme biblischer Landverheißungen auch im religiösen Leben der Juden. Während im letzten Jahrzehnt oft die geistigen und materiellen Spannungen zwischen der jüdischen Diaspora und dem Staat manchmal bis zur Krise gediehen sind (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 530 ff.), zeigte der Krieg im Juni 1967 eine tiefe, vorher von vielen nicht einmal wahrgenommene Solidarisierung der Diaspora mit Israel. Diese gilt nicht dem Staat und seinen Institutionen als Ausdruck jüdischer Eigenstaatlichkeit und nicht nur dem im Lande lebenden Teil der Juden. Israel erwies sich nicht so sehr als (ein) Mittelpunkt denn als eine Mitte. (Die Gefährdung Israels erschien als eine Gefährdung der Gesamtheit und nicht nur eines Teiles des Volkes.) Diese Erscheinungen sind bis heute noch nicht richtig artikuliert und dementsprechend auch noch nicht geistig verarbeitet — wenn man von billigen politischen Thesen absieht. Man kann nur feststellen, daß „Israel" im jüdischen Bewußtsein integriert wird, und zwar so, daß der Terminus und Begriff zwar auch Land und Leute meint, vor allem aber doch einen Wert, der eher religiös ist. Wie auch sonst im Judentum lassen sich eben die innerweltlichen nicht von den transzendierenden Werten trennen. Hinzu kam nach der Eroberung der Altstadt Jerusalems eine tiefe Überraschung über die Möglichkeit, daß ein Stück biblischer Verheißung wahr geworden sein könnte (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 473 f.). Diese Reintegration Israels im jüdischen Bewußtsein erhält selbstverständlich in allen Gruppen eine eigene Ausprägung. Man kann diesen Erscheinungen heute bei allen Gelegenheiten begegnen.

Sehr deutlich zu tragen kam diese Entwicklung auf einer von der Katholischen Akademie in Bayern am 10./11. Februar 1968 veranstalteten Tagung zum Thema „Die geistige Gestalt des heutigen Judentums". Die Aufgabenstellung lautete: Welche geistigen Kräfte stehen hinter dem Phänomen „Judentum" heute? — eine Frage, die in zwei Tagen wohl kaum zu beantworten war. Die Tagung war wohl eher als ein informativer Beitrag zum christlich-jüdischen Gespräch gedacht und hätte als solcher kaum beachtliche Ergebnisse gezeitigt. Die Münchener „Jüdischen Nachrichten" bemerkten dann auch, daß die Tagung für den Juden wenig Überraschendes brachte (23. 2. 68). Durch einen unvorhergesehenen Wechsel der Referenten, J. Bloch aus Berlin mußte für den erkrankten Burghard Freudenfeld referieren, kam es auf dieser Tagung zu einer ebenso ehrlichen wie heftigen Diskussion zwischen Bloch und Prof. E. Simon aus Jerusalem, die mehr von der geistigen Gestalt des heutigen Judentums erkennen ließ, als von einer solchen Tagung zu erhoffen war.

Jüdischer Pluralismus

Die jüdischen Referenten (E. L. Ehrlich, Basel, Prof. E. Simon, Jerusalem, und J. Bloch, Berlin) repräsentierten nicht nur jene jüdische Mitte, die ein geistiges Verhältnis zur nichtjüdischen-christlichen Welt sucht, sondern auch jene schwankende Mitte im Judentum zwischen dem laizistisch-nationalistischen Lager (dem man Bloch fast zurechnen muß) oder religiös indifferenten Judentum und der jüdischen Orthodoxie. Diese beiden Außengruppen fehlten nicht zufällig, weil sie vielleicht nicht geladen wurden, sondern weil sie für ein Gespräch auf letztlich religiöser Basis auf Grund ihres weltanschaulichen Standortes innerhalb des Judentums nicht zu gewinnen sind. Prof. Friedrich Heer stellte in seinem Referat „Jüdische Messianismen im 20. Jahrhundert, Probleme des jüdischen Marxismus" gerade diesen äußeren linken Flügel dar. Doch jüdische Marxisten würden ihr Judentum eher als akzidentiell betrachten oder, wenn sie Israelis sind, als nationale Gegebenheit.

E. L. Ehrlich stellte das, was dem Außenstehenden am Judentum als Zerrissenheit erscheinen mag, als einen religiösen Pluralismus dar. Der Mangel an (theologisch-dogmatischem) System sei ein Merkmal des Judentums. Judentum ist Lebenshaltung, nicht Dogma, und die heute zu beantwortende Frage laute: Wie integriert man Judentum im täglichen Leben? Damit das Judentum überdaure, müsse es, wie jede Religion, hinreichend wandelbar sein, um den Erfordernissen der sich wandelnden Welt gerecht zu werden, aber doch auch statisch, um nicht den Zusammenhang mit der Tradition zu verlieren. Das Judentum muß modern sein, um noch im Herzen der Kinder verankert werden zu können, und doch seinen ewigen Wert behalten. Es muß auch dem Wesen des Judentums als Volksgemeinde entsprechen: Die Konfessionalisierung würde zum Untergang des Volkskörpers führen, so wie das konfessionalisierte Reformjudentum (das allerdings seit den dreißiger Jahren eine positive Stellung zum jüdi-

schen Staat bzw. zum Zionismus bezogen hat) Geist ohne Leib ist. Aber nur jüdischer Nationalismus sei Leib ohne Geist. Ehrlich stellte entschieden in Abrede, daß die israelischen Juden in ihrer Mehrheit areligiös seien. Man dürfe nicht das Ende der jüdischen Religion in Israel dekretieren. Der israelische Jude sei eben mehr einem biblischen Geschichtsbewußtsein verbunden als dem Ritus.
Die gegenwärtige Situation, das Nebeneinander verschiedener Observanzen und Tendenzen im religiösen Judentum, oder das, was Ehrlich als jüdischen Pluralismus bezeichnet, gebe dem einzelnen Juden die Möglichkeit der Wahl und Entscheidung und sei daher ein wünschenswerter Zustand, der auf keinen Fall geändert werden dürfe. Die Schaffung einer zentralen Religionsbehörde, etwa als erneuertes Synedrion (vgl. auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 165), wie es von der jüngeren Orthodoxie gewünscht wird, würde nur Spaltung und Leid zur Folge haben. Allein aus praktischen Gründen gäbe es eine jüdische Ökumene. Die Vielfalt der religiösen Erscheinungen sei ein Zeichen der Stärke und ein Beweis dafür, daß um die Gestaltung des religiösen Lebens gerungen wird.

Tradition und modernes Judentum

Ehrlich nannte fünf Grundvorstellungen, die heute den meisten Juden gemeinsam seien: 1. Die Liebe zu Israel — das Bewußtsein des gemeinsamen Volkes und der Verantwortung der Juden füreinander. 2. Die Liebe zur Tora, zur Lehre, gleichgültig wie sie interpretiert wird. 3. Die Liebe zum Land Israel, weil die Zukunft des jüdischen Volkes davon abhänge, inwieweit Israel zu einer geistigen und dynamischen Triebkraft wird. 4. Die Liebe zum Geschöpf als Ebenbild Gottes, und schließlich 5. die Liebe zu Gott — irgendwo sei auch dies noch heute Wirklichkeit.
Man kann von diesen fünf Punkten, die Ehrlich nannte, nicht sagen, daß sie im traditionellen Judentum ein Vorbild hätten. Sie stellen das jüdische Glaubensbekenntnis (Deut. 6, 4ff.) bezeichnenderweise an den Schluß. Es ist aber in der Tat auch fraglich, wie weit es die meisten Juden noch verbindet. Ehrlich stellt die Liebe zu Israel an den Anfang, eine Forderung, die im orthodoxen Judentum eine immense religiöse Bedeutung hat. Nur ist diese Liebe zu Israel ohne Gottesliebe im traditionellen Judentum nicht denkbar. Die Liebe zum Land Israel, die sich, wie Ehrlich sagte, gerade im Juni 1967 erwiesen hat (oder war es nicht doch die Liebe zu Israel, dem Volk und den Menschen?), ist im traditionellen Judentum nur insofern relevant, als es die Gabe Gottes an sein Volk ist. Liebe ist, im Judentum wenigstens, eine personale Beziehung, und insofern ist schon die Liebe zur Tora, wenn sie nicht Liebe zu Gott ist, kaum akzeptabel. Die Reihenfolge dieser Forderungen, sei sie nun Absicht oder Zufall der Formulierung, entspricht wirklich eher den Tatsachen, den Gegebenheiten im heutigen Judentum als den Forderungen der jüdischen Tradition.
Ehrlichs Darstellung des Judentums der religiösen Mitte ist für die Mitte symptomatisch: Judentum orientiert sich hier nach außen hin erst einmal an den greifbaren Dingen: Volk und Land, jedoch nicht in einem nationalistischen Selbstverständnis, sondern in dem (mehr noch Fühlen als) Wissen, daß in all diesem das Judentum als Glaubens- und Lebensweise für das Volk konstitutiv ist. Genauso symptomatisch ist es, wenn Ehrlich die jüdische Orthodoxie nicht verneint, sondern ihr dankbar zuerkennt, daß das Judentum bis heute dank der Orthodoxie überdauerte, weil diese in ihrer uneingeschränkten Bejahung der jüdischen Tradition zugleich auch die Reste der Tradition wachhält.

Rückzug auf Zion?

Die Position der fast uneingeschränkten Abspaltung vom traditionellen Judentum und eines in der Konsequenz nationalen Rückzuges auf das Land und das biologische Volk Israel vertrat J. Bloch in seinem Referat. Bloch nahm Stellung gegen das von Ehrlich vertretene „selektive Judentum": Ein Gesetz, zu dem man sich selektiv verhalte, höre auf Gesetz zu sein. Dennoch bricht Bloch keineswegs entschieden mit dem religiösen Judentum, er beharrt (man möchte sagen notwendig) auf der Geschichtlichkeit der Auserwählung. Israel sei Gottes Volk. Nur habe sich das Judentum gewandelt, und auch dieser Wandel sei legitim, da das Judentum in die Geschichtlichkeit eingefügt sei.
Bloch (re)interpretierte den Bund der Väter und den Bund vom Sinai: Konstitutives Element des Bundes sei die Landverheißung. Die Landzugehörigkeit sei eine Gnadengabe Gottes für die Erhaltung des Bundes. Da sie nicht natürlich ist, kann sie auch nicht aufhören. Israel sei Volk nur in seinem biologischen Zusammenhang und in seinem Land. Die Tatsache der Diaspora, daß es Volk auch außerhalb seines Landes gibt, war nur durch das Exil zu erklären. Hört das Exil auf, und es habe jetzt aufgehört, muß die Diaspora zugrunde gehen, sei es, weil sie heimgeholt wird, sei es, weil sie ihre jüdische Identität verliert, die außerhalb Israels nur als religiöse Identität aufrechterhalten werden könne. Da die Religion im Judentum ihre Bedeutung verliere, müsse also auch die Diaspora untergehen.
Bloch negiert zwar die herkömmliche Religion für sich, weil er sie nicht zu leben oder zu glauben vermag, und wohl auch für andere, die an einem unernsten Judentum (als Religion) festhalten. Er beharrt aber auf der Erwählung Israels. Die Juden müßten in der Tat ein „Mehr-als-Volk" sein. Dies dürfe allerdings nicht zum Verzicht führen. Im Glauben leben heiße nicht, der Welt entsagen. Bloch behauptete dann auch angesichts der Katastrophen, die das jüdische Volk betroffen haben, daß jeder Verzicht auf das Land gefährlich sei.
In der Tat ist es schwer, den gedanklichen Konstruktionen Blochs zu folgen. Es war eher der Ernst des Vortragenden, der überzeugte: Es gibt diese Haltung. In der Diskussion wies auch Simon sogleich auf die Schwächen dieser Behauptungen hin: Man kann nicht den Bund und das Gebot negieren, wenn man das Land auf Grund einer Verheißung in Anspruch nimmt. Und man kann nicht Auserwähltheit in Anspruch nehmen, ohne die Konsequenz, die der Prophet Amos damit verbunden hat, zu tragen: Mehr-als-Volk heißt dienendes und gehorsames und notfalls auch verzichtendes Volk.
Blochs Ausführungen sind teils repräsentativ, teils nur symptomatisch für ein nationales und auch nationalistisches Judentum, in Israel etwa von der äußersten Rechten vertreten. Es kann und will nicht auf religiöse Begründung seiner Existenz verzichten. Wenn es auf die traditionelle Religion verzichtet, was für die israelische Rechte keineswegs vorgegeben ist, dann zieht sie sich auf einen religiösen Mythos zurück, der biblisch begründet wird. Im Gegensatz zum rituellen Selektivismus der religiösen Mitte, der die Tradition bejaht, aber die Praxis anheim-

stellt, wird hier ein religiöser Eklektizismus sichtbar, der die für die Existenz des Volkes Israel konstitutiven Elemente der Bibel bejaht, vielleicht sogar verfälscht, die Offenbarung aber in ihrer Verbindlichkeit negiert oder offenläßt.

Totalität und Antitotalitarismus

Klarer und, am traditionellen Judentum gemessen, entschiedener waren die Ausführungen Prof. E. Simons zum Thema: Totalität und Antitotalitarismus als Wesenszüge des überlieferten Judentums. Wohl sehr viel weitgehender als etwa Ehrlich bejahte Simon die jüdische Tradition. Judentum sei nur im Kontext der Tradition denkbar. Es ließe sich nicht aus der Schrift unabhängig von der Tradition konstruieren. Judentum sei ein totaler Anspruch, aber kein totalitärer (die Unterscheidung bestehe darin, daß die Totalität eine Hierarchie der Werte und so eine wirkliche Wahl und Entscheidung zuließe, während der Totalitarismus Werte verabsolutiere und sie so zu Götzen mache — eine im Referat noch nicht beabsichtigte Kritik an Bloch). Simon bejaht die Tradition, nimmt für sich aber das Recht der Selektion in Anspruch (ein Recht, welches das orthodoxe Judentum nicht kennt). Er geht dabei von der Bedeutung der Gebote aus, die im Judentum eine partielle Askese vom Juden fordern, nämlich in der Nahrung, im Geschlechtsleben, im wirtschaftlichen Leben und auch in der Politik. Auch Simon trat für eine starke Bindung an das Land Israel ein: Der jüdische Messianismus sei unutopisch, er sein an einen Ort gebunden, nämlich an das Land Israel. Zugleich aber wies er jede Form von totalitärem Nationalismus zurück. Das Land steht für ihn in der Hierarchie der Werte keineswegs an erster Stelle. Auch Simon stimmte mit Ehrlich überein, daß eine hierarchische Rekonstruktion des religiösen Judentums unerwünscht sei. Diese Einrichtung könnte nur zu leicht zur totalitaristischen Institution werden, eine Gefahr, von der das Judentum nicht frei sei, obgleich sein Mangel an Dogmen antitotalitär wirke.
Simons Ausführungen sind kaum für eine bestimmte Gruppe in Israel repräsentativ (und sollten es wohl auch nicht sein). Sie sind Ausdruck einer religiösen Geisteshaltung, die für einen Teil des liberalen deutschen Judentums typisch war und die heute in der jüdischen Welt in zahlreichen Schattierungen eher in der Diaspora anzutreffen ist denn in Israel.

Nachkonziliare Dokumentation

Ein Hirtenbrief des niederländischen Episkopats

Aus Anlaß des Jahres des Glaubens veröffentlichten die holländischen Bischöfe einen gemeinsamen Fastenhirtenbrief, in dem sie zwar vermeiden, auf einzelne Sachfragen einzugehen, die den noch andauernden Gärungs- und Erneuerungsprozeß innerhalb des holländischen Katholizismus bestimmen, in dem sie aber in sehr eindringlicher Form für die Notwendigkeit von Reform und Experiment um Verständnis werben und die gegenwärtigen Zeichen von Glaubensunsicherheit unter ihren positiven Wirkungen für die Glaubensvertiefung zu würdigen suchen. Das Schreiben wurde vom Episkopat in einer eigenen Broschüre (Actie „Voor God", Postbus 2, Heemstede) herausgegeben. Wir veröffentlichen hier den Wortlaut des Schreibens, das vom 3. März 1968 datiert, in eigener Übersetzung.

Es gehört in unserer niederländischen Kirchenprovinz zur Tradition, zu Beginn der Fastenzeit mittels eines Fastenhirtenbriefes Kontakt mit Euch zu suchen. In diesem Jahr glaubten wir, in einer eigenen Broschüre etwas ausführlicher auf einige Fragen eingehen zu müssen.
Diese Veröffentlichung soll vor dem Hintergrund der Tatsache gesehen werden, daß wir in einem Gedenkjahr leben, das Papst Paul VI. das „Jahr des Glaubens" genannt hat. Am 29. Juni 1967 gedachte die Kirche des Martyrertods der Apostel Petrus und Paulus vor neunzehnhundert Jahren. Schon die ersten Christengemeinden hielten das Gedächtnis an diese beiden Apostel zusammen, die im Heilsplan Christi einen so hervorragenden Platz eingenommen haben. Und dies, wie wir meinen, ganz zu Recht. Denn Petrus, das Felsenfundament, war der erste, der die wachsende Gemeinde zu leiten hatte. Paulus, der vom Herrn gerufen war, gab sich selber preis, um alle für Christus zu gewinnen. Seine Worte und Taten sind ein Zeugnis, das uns noch immer Kraftquelle und Vorbild zu sein vermag.
Als der Herr fragte, für wen die Leute denn den Menschensohn hielten, gaben die Jünger die verschiedensten Antworten. Aber es war Petrus, der das wunderbare Wort sprach: „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes." Um dieser Antwort willen hat ihn Jesus seliggepriesen (Matth. 16, 16 ff.). Und in der ersten Predigt des heiligen Paulus nach seiner Bekehrung, die in der Apostelgeschichte (9, 20) aufgezeichnet ist, gibt er Zeugnis von Jesus Christus, indem er sagt: „Dieser ist der Sohn Gottes."
Vielleicht fragt sich der Leser nun, warum man dieser Broschüre nicht einen anderen Titel gegeben hat, die diesem Zeugnis des Glaubens entspricht. Warum hat man zum Beispiel nicht geschrieben: Der glaubende Mensch?
Wir sind der Ansicht, daß die Verwirrung und Unsicherheit im Leben vieler wirklich gläubiger Menschen aufgrund der Veränderungen, die sie auf allen Gebieten und auch im kirchlichen Leben erfahren, eine solch große Rolle spielt, so daß wir uns jetzt vor allem damit beschäftigen wollen.
Verwirrung scheint sich täglich neu aus zwei Grundfakten zu ergeben: erstens nämlich aus den tiefgreifenden Meinungsverschiedenheiten, die über Glaubenslehre und Glaubenspraxis bestehen, und zweitens aus dem schmerzvollen Gefühl der Unsicherheit, weil allzuviel von dem, das bis vor kurzem als selbstverständlich zu gelten schien, nun aufgehoben und aufgegeben ist.
In dieser Situation erwartet man wohl recht verschiedenartige Direktiven von den Bischöfen. So fordern einige rechtsverbindliche Verlautbarungen, die Klarheit schaffen und der Verwirrung und Unsicherheit ein Ende setzen sollten. Andere sind der Ansicht, gerade dies dürfe

keinesfalls geschehen, weil damit ein Entwicklungsprozeß vorzeitig unterbunden würde und weil verbindliche Stellungnahmen, die sich auf ein noch nicht ausgereiftes Grundkonzept stützen, schließlich doch wirkungslos bleiben müßten. Wir möchten hier eigens darauf hinweisen, daß wir uns schon mehrmals geäußert haben. So haben wir 1965 ausdrücklich über die Bußfeiern und das Bußsakrament gesprochen. Im gleichen Jahr haben wir erklärt, daß der Glaube an die reale Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie integraler Bestandteil unseres christlichen Erbes ist.

Wir wissen um die Unruhe, die einige dadurch verursacht haben, daß sie bei ihrer Interpretation von Glaubenswahrheiten die unerläßliche Umsicht und Besonnenheit vermissen ließen. Deshalb haben wir über die Gottheit Christi, über die Jungfräulichkeit Mariens und über das ewige Leben gesprochen. Zudem möchten wir auch noch an unsere Veröffentlichungen über die Ökumenische Bewegung und über die Sonntagsheiligung erinnern.

Anscheinend haben jedoch viele häufigere Verlautbarungen erhofft. Diesen sei gesagt: Wenn wir uns in den vergangenen Jahren weniger geäußert haben, als manchen wünschenswert erschien, so geschah dies nicht deshalb, weil wir fürchteten, gegen eine öffentliche Meinung anzugehen, sondern weil eine freie und offene Diskussion zum Leben der Kirche gehört. Wir möchten Euch deshalb einladen, mit uns die Frage zu überdenken, was Unruhe, Unsicherheit und Verwirrung für die Gemeinschaft der Kirche und für jeden von uns bedeuten können.

Ohne Veränderung kein Leben

So kann denn jeder aus eigener Erfahrung feststellen, daß überall, wo menschliches Leben besteht, auch Veränderung ist. Unser Körper wandelt und erneuert sich ständig. Und unser Geist muß sich durch immer neue Einsichten wandeln können, um nicht zu erstarren. Das Kind geht auf Entdeckungsfahrt und weitet seinen Erfahrungsbereich immer mehr aus. Es lernt die angenehmen wie auch die unangenehmen Seiten der Dinge kennen, wenn es etwa erfährt, daß das, was schön rot glüht, auch heiß sein kann, und daß das, was verführerisch blinkt, auch schmerzhaft zu schneiden vermag. Doch die schmerzvollen Erfahrungen werden das Kind nicht davon abhalten, immer wieder neue Türen zu öffnen — und dies im wörtlichen und im übertragenen Sinn, um zu sehen, was dahinter liegt. So wächst das Kind zur vollen Reife heran.

Und die Erwachsenen, bleiben nicht auch sie dem Entdeckerdrang treu? Wie viele Entdeckungsfahrten waren notwendig, bis es zu den Prospekten der Reisebüros kam, die fremde Erdteile so anziehend machen? Welch großer Ausdauer bedurfte es für jene, die in den Laboratorien nach den chemischen Verbindungen suchten, denen jetzt mancher die Rettung seines Lebens verdankt. Wir bedienen uns in unserem Alltagsleben so vielfältig der Ergebnisse des Forschens und Experimentierens anderer, so daß wir uns dessen kaum bewußt werden. Lediglich aus besonderem Anlaß geben wir dem Gedanken Raum, welch mächtiges Instrument doch der menschliche Geist ist. Das Flugzeug, das die besonders eilige Operation eines Kranken möglich macht, betrachten wir als eine großartige Leistung des menschlichen Verstandes. Der Hubschrauber, der Menschen von einem sinkenden Schiff rettet, wird als Wohltat empfunden; das Penicillin, das Euerem Kind über die Krise hinweghilft, ist Euch wertvoller als Tonnen von Gold.

So wie viele vor uns dem in ihnen lebendigen Drang gefolgt sind, um das zu entdecken, was noch verborgen war, so werden die Menschen auch in und nach unserer Zeit in alle noch nicht erschlossenen Regionen vordringen wollen. Und dies einfach deshalb, weil dieser Drang dem Menschen angeboren ist. Kein reifer Mensch bleibt geistig auf der Höhe, wenn er nicht bereit ist, seine überkommenen Sicherheiten von Zeit zu Zeit einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Keine Gesellschaft kann auf ewige Zeiten unverändert fortbestehen. Denn dem menschlichen Geist sind Grenzen gesetzt, und er ist auf ständig neue Entdeckungen angewiesen. Wir haben keine andere Wahl als die zwischen Erneuerung und Erstarrung.

Dies gilt ebenso für das Leben der Kirche. Auch dies ist eine einfache Erfahrungstatsache: Bewegung und Unruhe haben nie gänzlich gefehlt. Und wir möchten darüber hinaus noch sagen: Immer wieder war die Unruhe vonnöten, weil auch Erneuerung nötig war.

Heute ist dies nicht anders. Die Kirche von gestern und heute gibt zu viele Fragen auf, als daß wir die Ruhe der Bewegungslosigkeit als etwas Gutes bezeichnen dürften.

Wenn Euer Haus umgebaut wird, so sitzt Ihr monatelang zwischen Staub und Gerümpel. Doch man nimmt dies in Kauf, weil der Umbau notwendig war.

Nun, wir zögern nicht, es auszusprechen: der Umbau der Kirche ist äußerst notwendig. Dies wird schon allein aus der Tatsache deutlich, daß so viele das Haus der Kirche für unbewohnbar erachtet haben und entweder anderswo eine geistliche Unterkunft gefunden haben oder aber umherwandern und die Freiheit dem alten Haus vorziehen.

Worin hat nun die Kirche versagt? Ist ihre Haltung gegenüber den Entwicklungen, die in der Menschheit vor sich gegangen sind, nicht allzuoft von Mißtrauen und Trägheit bestimmt gewesen? Als Beispiele hierfür führen wir das Entstehen neuer Wissenschaftsdisziplinen, die Forderungen der östlichen Kirchen, die Reformation, den sogenannten „Modernismus" des vorigen Jahrhunderts, die Bemühungen um die Anerkennung des individuellen Gewissens und um die Demokratisierung der Gesellschaftsordnung, um die Ausbreitung sozialer Wohlfahrt — auch als dies im Kommunismus zum Ausdruck kam — an. Freilich muß sich die Kirche ihren kritischen Blick bewahren und stets bereit sein, die Welt vom Blickpunkt des Evangeliums her zu korrigieren. Doch allzuoft war ihre Haltung von Argwohn beherrscht.

Das in den obengenannten Bemühungen enthaltene Gute wurde von der Kirche entweder überhaupt nicht oder zu spät, oder nur zögernd erkannt. Wir sagen es traurigen Herzens: Zu oft hat sich die Kirche mehr von der Angst vor der Welt als von gläubigem Vertrauen in die Kraft Gottes leiten lassen, die doch gerade in der menschlichen Schwachheit zur Vollendung kommt (2 Kor. 12, 1). Einer der Folgen dieser defensiven Haltung war, daß sich ein großer Teil des Lebens und Denkens der Welt immer mehr außerhalb der Kirche vollzogen hat — sehr zum Nachteil der Botschaft, die die Kirche zu verkünden hatte.

Bei all dem haben wir jedoch zu bedenken, daß es wenig nützen würde und auch nicht fair wäre, all dies der kirchlichen Autorität anzulasten. Denn auch die Gemeinschaft der Gläubigen als Ganzes begeht immer wieder Fehler, und es gibt niemanden, der nicht Umkehr und Erneuerung nötig hätte.

Erneuerung ist jedoch ohne Verwirrung und Unsicherheit nicht möglich. Der Vergleich mit dem Umbau, den wir

gerade gebraucht haben, hinkt in doppelter Hinsicht. Einmal wissen sowohl der Architekt als auch der Bauunternehmer, die den Umbau vornehmen, sehr genau, was zu tun ist. Die Kirche mit ihren Gliedern hingegen ahnt lediglich, welche Gestalt der Neubau annehmen sollte. Über vielerlei Fragen herrscht noch Ungewißheit, und wir erkennen höchstens die größeren Umrisse der Erneuerung.

Zweitens wird der Umbau der Kirche niemals vollendet sein. Denn in diesem irdischen Leben gibt es nichts, worüber wir eine letzte und endgültige Aussage machen können. Die Gemeinschaft der Kirche bleibt ebenso wie der einzelne Mensch immerzu in der Entwicklung. Wenn einmal die gegenwärtigen Probleme gelöst sein werden, wird es anderes geben, das der Erneuerung bedarf. So läßt sich denn die Kirche auch eher vergleichen mit einem Zelt als mit einem festgefügten Haus, in dem man sich auf Dauer eingerichtet hat. Das Zelt muß immer wieder abgebrochen und immer wieder neu aufgerichtet werden, sobald wir ein Stück weitergezogen sind. Es bietet nicht mehr als ein provisorisches Obdach.

Doch gerade in diesem provisorischen Charakter aller menschlichen Sicherheiten kann deutlich werden, was Glauben eigentlich bedeutet. Nur wenn wir glauben, werden wir die Verwirrung und Unsicherheit ertragen können. Wir müssen glauben, wie unser Vater Abraham geglaubt hat. Er wurde aus dem Land seiner Vorfahren weggerufen hin zu einem Land, das er nicht kannte. Er hatte nichts, an das er sich klammern konnte, als den Glauben an einen unsichtbaren Gott, der ihn rief. So lernte er, nicht auf Sicherheiten dieser Welt sein Vertrauen zu setzen, sondern auf den Einen, der zu ihm gesprochen hatte.

Glauben heißt daher, sich ungeachtet aller Verwirrung dennoch an Gott zu klammern und darauf zu vertrauen, daß Er mit uns ist, so wie er mit dem Volke Israel war, als es durch die Wüste zog. Unsere eigene Gebrechlichkeit und die der anderen beraubt uns nicht der Möglichkeit zu glauben. Wir erinnern Euch an das Wort des Apostels, wonach denen alles zum Guten gereicht, die Gott lieben (Röm. 8, 28); also auch unsere Ratlosigkeit und Unsicherheit. Und weiter sagt er: „Wer will uns scheiden von der Liebe Christi? ... weder Tod noch Leben, weder Engel noch Herrschaften, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch Mächte, weder Höhe noch Tiefe, noch irgendein anderes Geschöpf vermag uns zu scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn" (Röm. 8, 35 u. 38—39). Und im gleichen Brief sagt er uns auch, daß wir Menschen nicht einmal wissen, um was wir bitten sollen, wie es sich gehört, sondern daß der Geist am besten für uns eintritt mit Seufzern, die nicht in Worten auszusprechen sind (Röm. 8, 26). Ist dieses Wort nicht zu allen jenen gesprochen, die von sich sagen, daß sie nicht mehr beten, nicht mehr beten können oder keinen Sinn mehr darin zu erkennen vermögen? Ihr wißt alle, daß viele Menschen ebenso denken. Aber „Gott ist größer als unser Herz, und er weiß alles", heißt es bei Johannes (1 Joh. 3, 20). Er kennt unser Unvermögen, und er ist uns näher, als wir es uns selber sind, und dies nicht als eine Bedrohung, sondern so wie es in der alten Pfingstsequenz heißt, als Licht und Wärme, als Kühle und Erquickung.

Der Geist Jesu ist in uns, aber nicht so, daß wir es uns selbst und vor anderen beweisen könnten und auch nicht als sicherer und ungestörter Besitz. Wie könnte dies auch anders sein? Wir sind stets „auf dem Weg", und noch sind wir nicht angelangt. Ebenso wie die Welt liegt auch — nach einem Wort des heiligen Paulus — die Kirche bis zur Stunde in Wehen. Darum wird jeder von uns, der um die heutige Zeit leidet und der nicht mehr mit Sicherheit weiß, was nun wahr ist und was nicht, eingeladen, die Last dieses Leidens auf sich zu nehmen im Vertrauen auf die Verheißung, daß der Geist Jesu Christi mit uns sein wird. Wohlgemerkt, es ist eine Verheißung, kein fester Besitz! Offensichtlich genügt dies jedoch, um hieraus zu leben. Jesus selbst hat in seinem Leben Augenblicke erfahren, in denen er sich von Gott verlassen glaubte (Matth. 27, 46). Es darf uns also nicht verwundern, wenn die Kirche es nicht leichter hat als ihr Herr.

Wie können wir glauben?

Wenn wir auch die biblische Frohbotschaft von Gottes Gegenwart im Glauben verkünden, so können und wollen wir damit natürlich nicht in Abrede stellen, daß infolge der vielen Veränderungen gar mancher im Hinblick auf den Glauben recht kritisch ist. Manche verteidigen leidenschaftlich neue Auffassungen, andere halten mit Gewalt am alten fest, wieder andere erklären, überhaupt nicht mehr glauben zu können, und wieder andere wissen selbst nicht mehr, ob sie noch gläubig sind und was sie noch glauben.

Denen, die in ihrem Glauben tief erschüttert wurden, möchten wir sagen: Das Evangelium stellt den Glauben an Gott nicht als ein sicheres Wissen dar, das sich auf Beweise stützt, sondern als eine Art von Wissen, das durch persönliche Aufrichtigkeit, Hingabe und Liebe ermöglicht wird. Deshalb heißt es im Johannesevangelium, daß wir die Wahrheit tun müssen, um zum Licht zu kommen (Joh. 3, 21). Und das Schauen Gottes wird in der Bergpredigt denen vorbehalten, die reinen Herzens sind (Matth. 5, 8). Das kann nichts anderes heißen, als daß wir nur dann Gott finden und ihm nahe sein können, wenn wir wirklich „mit dem Herzen dabei" sind, das heißt, wenn der Blick unseres Geistes nicht von Eigensinn und Selbstsucht getrübt ist. In dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen den Gliedern der Kirche und den sogenannten Ungläubigen. Aus sich selbst sind alle gleicherweise unwürdig, Gott zu erkennen. Die Tatsache, daß sich in der modernen Welt der Gedanke an Gott nicht mehr aufdrängt, hat vielleicht doch den großen Vorteil, daß wir jetzt um so eher zu erkennen vermögen, was glauben eigentlich ist, nämlich, unsere Gewißheiten nicht auf wankende Sicherheiten dieses Lebens zu gründen, sondern das Wagnis auf uns zu nehmen, auf eine Stimme zu hören, die von dem kommt, der größer und mächtiger ist als alles, was wir um uns her sehen. Dieses Loslassen und Sich-Hineingeben fällt einem jeden schwer; aber es befreit auch. Jeder kann auf die Stimme hören — oder sich ihr verschließen. Jedem ist in diesem Leben eine zweifache Möglichkeit gegeben, entweder immer mehr zu erblinden oder immer hellsichtiger zu werden.

Denen, die sich trotz der Unruhe und Verwirrung, die wir ins Blickfeld gerückt haben, weniger in ihrer Glaubensgewißheit bedroht fühlen, erklären wir: Laßt keine Zwietracht unter Euch aufkommen, auch wenn Ihr untereinander verschiedener Ansicht seid. Bleibt in Verbindung miteinander und auch mit denen, die von Gott in ihr Amt berufen wurden und einst über ihre Amtsführung Rechenschaft zu geben haben werden. Laßt die Verständigung immer besser werden. Das Pastoralkonzil, das im Januar dieses Jahres viele von uns zusammengebracht hat, dürfen

wir als einen bedeutenden Schritt auf dem richtigen Weg bezeichnen. Dort haben wir aufeinander gehört. Gewiß, es wurde uns klar, daß wir noch besser jeweils die Sprache des andern sprechen lernen müssen. Aber die Bereitschaft, voneinander zu lernen, war vorhanden.

Die Verwirrung darf nicht durch unzulänglich begründete Neuerungen oder unausgereifte Experimente vergrößert werden. Seid auch nicht voreilig in der Verurteilung jener, die ehrlich nach neuen zeitgemäßen Formen suchen, in denen der Glaube sinnvoll gelebt werden kann.

Der Schatz des Glaubens ist kein totes Kapital, das wir unversehrt bewahren können, indem wir es — nicht einmal in einer umgebauten Kirche — vergraben. Mit anderen Worten: der Glaube ist vor allem eine Haltung, die gehegt werden muß, ein Wagnis, das Mut erfordert; Glaube ist aber auch ein Angebot, das glücklich und frei macht. Es bedeutet ein Wagnis, es hinzunehmen, daß überall, wo Gott seinen Heiligen Geist aussendet, sich eine Neuschöpfung und Erneuerung vollzieht, die uns nottut.

Vor allem gilt, was der heilige Paulus an die Epheser schrieb: „So ermahne ich euch denn . . ., wandelt würdig der Berufung, die an euch ergangen ist, in aller Demut und Sanftmut, in Langmut, einander in Liebe ertragend, eifrig bemüht, die Einheit des Geistes zu bewahren durch das Band des Friedens. Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch bei eurer Berufung zu einer Hoffnung berufen worden seid. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen“ (Eph. 4, 1—6).

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Zu den Studentenunruhen in der Bundesrepublik

Zwar spielten auch in früheren Jahren immer wieder Studenten eine nicht unwesentliche Rolle im innerpolitischen Leben verschiedener Länder, doch scheint die augenblicklich weltweite Erscheinung studentischen Protestes etwas Neues darzustellen. Nähere Untersuchung der Vorgänge in den einzelnen Ländern macht bald deutlich, daß — wohl teilweise in Nachahmung der erfolgreichen Aktionen anderswo — die Methoden studentischen Protestes häufig übereinstimmen, während Ursprung und Ziele der Bewegung recht unterschiedlich sind. Ein antiquiertes Hochschulsystem war der eigentliche Angriffspunkt in Deutschland, Italien, Spanien und England, apolitisches Universitätsleben angesichts der Rassendiskriminierung und des Vietnamkrieges lösten die Unruhen an den amerikanischen Universitäten aus, nationale Probleme standen in Japan und Belgien im Vordergrund, und in Äthiopien gar dreht sich alles um den Minirock. Solange es sich nur um die Studenten in westlichen Ländern handelte, glaubte man vieles mit Übersättigung, Wohlstandslangeweile oder gar kommunistischer Unterwanderung erklären zu können; die Ereignisse von Warschau und Prag geben dem ganzen Phänomen eine neue Seite. „Le Monde“ (8. 3. 68) stellt die Frage, ob es sich um die „Geburt einer sozialen Bewegung, einer studentischen Bewegung“ handle, ähnlich der der organisierten Arbeiterschaft. Die „International Herald Tribune“ (27. 1. 68) glaubt im gesamten Protest *ein* entscheidendes Thema zu sehen: „Die Studenten wollen Verantwortung, Selbstbewußtsein, die Chance, für sich selbst Entscheidungen zu fällen. Was anders, so fragen sie, ist das Ziel der Erziehung?“ „Freiheit“ und „Demokratie“ sind Schlagworte in Ost und West geworden, doch bedeutet dies weder eine Annäherung noch eine Schizophrenie, wie sie in der von vielen Publizisten aufgegriffenen Vereinfachung zum Ausdruck kommt, „die westlichen Studenten strebten östliche Verhältnisse gerade zu dem Zeitpunkt an, da es östlichen Studenten um westliche Lebensmöglichkeiten gehe“. Es ist zwar interessant, daß revolutionäre Studenten in der Bundesrepublik, in Italien und Frankreich Mao sowie marxistische Theoretiker und Praktiker als Idole herausstellen, während man sich in Polen und der ČSSR auf nationale Freiheitskämpfer besinnt, doch sollte man mit diesem Hinweis und entsprechender Wertung nicht von den Ursachen und Anliegen westlicher Protestaktionen abzulenken versuchen.

Die Vorstufen des Protests

Das, was in der Bundesrepublik nach dem 2. Juni 1967, dem Tod des Studenten Benno Ohnesorg anläßlich des Schah-Besuchs in Westberlin, plötzlich an studentischen Aktionen in großem Umfang in Erscheinung trat, war durchaus schon früher in Gang gekommen. Auch die immer wieder als Vorbild angesehenen Demonstrationen der Studenten der Universität Berkeley/USA ab September 1964 waren nicht der eigentliche Anlaß für westdeutsche Aktivitäten, sondern mehr ein neuer Anstoß — verbunden mit nützlichen Hinweisen auf die Art und Weise, wie man künftig Wünsche und Vorschläge „wirkungsvoller“ durchsetzen könne. Die inzwischen fast vergessene ursprüngliche Kritik der Studentenschaft an der gesamten Hochschulstruktur sowie am Bildungswesen stand schon jahrelang im Vordergrund der Diskussion und fand bereits 1961 in der SDS-Denkschrift „Hochschule in der Demokratie“, in „Anregungen des Wissenschaftsrates zur Gestalt neuer Hochschulen“ und 1962 in einem Gutachten des „Verbandes Deutscher Studentenschaften“ (VDS) seinen Niederschlag. Auch die anerkennenswerten Bestrebungen der Aktionen „1. Juli“ und „Student aufs Land“ gegen den Bildungsnotstand, die übrigens 1965 aus einem Arbeitskreis in der Katholischen Studentengemeinde (KSG) in Freiburg hervorgingen und konkrete Hilfe darstellten, zogen viele Studenten auf die Straßen, fanden jedoch nie das Echo in der Bevölkerung wie die Ausschreitungen der letzten Zeit und wurden außerdem leider vielfach einseitig zur Propaganda gegen die bundesrepublikanische Struktur umgestülpt und von radikalen Forderungen übertönt. Das nun plötzlich offensichtliche Bemühen vieler verantwortlicher Stellen um Reformen im Hochschulbereich gibt nachträglich allerdings vielen recht, die behaupteten, Resolutionen, Vorschläge und Diskussionen führten zu nichts — man müsse sich mit Provokationen und massivem Druck Gehör verschaffen.

In Berlin hatte sich bereits seit 1963 ein Wandel im sonst so unpolitischen studentischen Leben angekündigt, als der damalige Vorsitzende des „Allgemeinen Studentenausschusses" (ASTA) wegen seiner Zugehörigkeit zu einer schlagenden Verbindung abgewählt wurde mit der Begründung: „Zwischen den Bildungsvorstellungen der Korporierten und dem, was die Universität ist und sein will, klafft ein unlösbarer Widerspruch." Bis dahin war fast überall nur eine geringe Beteiligung bei den Wahlen zum Studentenparlament zu verzeichnen, bei denen die zahlenmäßig ohnehin kleinen politischen Gruppen nur eine geringe Rolle spielten, während Korporationen für die meist unpolitische Arbeit im ASTA (Bemühungen um besseres Mensaessen, Theaterkarten, Verbilligungen usw.) die meisten Kandidaten stellten. An der Berliner Freien Universität, wo sich wegen der besonderen Situation der Stadt u. a. Flüchtlinge aus der DDR und Wehr- sowie Wehrersatzunwillige aus der Bundesrepublik trafen, begannen die größeren Aktivitäten der politischen Hochschulgruppen, die inzwischen nicht nur in Berlin das Bild bestimmen.

Die gesellschaftlich-politischen Faktoren

Unter Führung des „Sozialistischen Deutschen Studentenbundes" (SDS) hat die Bewegung Ausmaße angenommen, die man vor einiger Zeit noch für unmöglich gehalten hätte. Aufgeschreckt durch dieses neue Gesicht der akademischen Jugend, beginnt man nach den Motiven und Ursachen des Protestes zu suchen. Sicherlich bewahrheitet sich augenblicklich wieder einmal, daß Studenten naturgemäß ein revolutionäres Element darstellen, „ein labiles Instrument, das künstlich jugendlich gehalten wird". Wegen ihres ungesicherten sozialen Status sind sie besonders anfällig für alle Demonstrationen, durch deren Teilnahme sie ein Gefühl der Macht und der moralischen Rechtfertigung erlangen. Nicht Armut treibt sie dazu, sondern die allzu lange Abhängigkeit, das Zwitterdasein zwischen Jugendlichen und Erwachsenen. Noch ist ihnen keine eindeutige Rolle zugeteilt worden, ja noch ist so vieles in bezug auf den späteren Beruf vollkommen ungewiß. Man hat sie zur Kritik erzogen, und deshalb stellen sie zunächst einmal alles in Frage. Wie bei fast allen großen sozialen Bewegungen stammen die Führer meistens aus den Schichten, gegen die sie sich wenden. Unzufriedenheit mit Prüfungssystemen, dem eigenen Studiengang oder gar Abbruch eines Studiums führen zu Verbitterung und manchmal unreflektierter politischer Betätigung. Auswirkungen der „sexuellen Revolution" können ebenso angeführt werden wie das Fehlen eigener Erfahrung von Not und Krieg. Das Generationenproblem spielte schon immer eine Rolle und ist nicht typisch für den studentischen Bereich. Wenn alles dies, was übrigens nicht auf Deutschland beschränkt ist, jetzt so offen zum Ausbruch kommt, so muß es noch andere Gründe dafür geben.
Es ist kein Zufall, daß plötzlich Trotzki zu neuen Ehren kommt: „Mehr als andere wünscht der Moralist, die Geschichte möge ihn samt seinen Büchlein, kleinen Zeitschriften, Abonnements, seinem gesunden Menschenverstand und seinen moralischen Schreibheften in Ruhe lassen. Aber die Geschichte läßt ihn nicht in Ruhe. Sie pufft ihn bald von links und bald von rechts" (Leo D. Trotzki, Ihre Moral und unsere, Voltaire Verlag, Berlin 1967). Die seit einiger Zeit aktiver werdenden kommunistischen und nationalistischen Parteigruppierungen scheinen der Ruhe ein Ende zu setzen und Trotzkis Worte zu bestätigen. Antikommunismus bzw. Antikapitalismus bestimmten lange Zeit die offizielle Einstellung in beiden Teilen Deutschlands. Wenn sich das heute zumindest in weiten Teilen der studentischen Jugend geändert hat, so gibt es dafür verschiedene Gründe: In der Ära Kennedy kündigte sich ein neues Verhältnis zu den totalitären Staaten an, und „in der Nach-Kennedy-Jugend wuchsen die Zweifel an der Gesellschaft, an ihrer Moral... Nichts hat diese Generation so geprägt wie der Vietnamkrieg. Er ließ die Erinnerung an Ungarn und den 17. Juni verblassen. Er ließ die Gut-Böse-Grenze zwischen Ost und West verschwimmen. Er machte die Moral des eigenen Lagers fragwürdig und wurde schließlich zum Kriterium politisch-moralischer Entscheidung. Die Junge Linke entschied sich gegen das eigene Lager" (K. Hermann, Die Revolte der Studenten, Christian Wegner-Verlag, Hamburg 1967, S. 95).
Vietnam steht dabei stellvertretend für die gesamte „Dritte Welt", deren „Ringen mit dem US-Imperialismus und seiner Ausbeutung" man unterstützen will, wo immer es geht. Natürlich sind dies nicht Probleme, mit denen sich alle Studenten beschäftigen. Trotz verstärkter Tätigkeit einzelner Gruppen entziehen sich heute noch die meisten Studenten intensiver Teilnahme, beschränken sich vielmehr auf „stille Sympathien". Die Mitgliederzahlen können ohnehin nicht als Gradmesser für Arbeit, Einfluß und Anhang der politischen Gruppen gelten. „Infektionen" mit dem Ideengut des SDS lassen sich aber in großen Teilen anderer Gruppen nachweisen.

Das ideologische Instrumentarium

Der SDS — von 1946 bis zu seinem Bruch mit der SPD 1960 die studentische SPD-Gruppierung — ist heute bei vielen Aktionen der „außerparlamentarischen, antiautoritären Opposition", die sich nach der großen Koalition bildete, federführend (vgl. „Die Zeit", 23. 2./1. 3. 68). Früher hatte der SDS mehrfach wegen zu starker Linkstendenzen „Chinesen" entfernen müssen, heute scheinen „Chinesen" den Ton anzugeben. Diese haben es geschafft, daß für viele Bürger Student = SDS bedeutet, obwohl dies die simpelste Täuschung ist. Nur 2000 Mitglieder zählt der SDS insgesamt (in ca. 30 Gruppen), von denen wiederum nur einige der Öffentlichkeit bekannt sind. Weniger bekannt dürfte sein, daß der SDS bereits im Frühjahr 1967 die Mitglieder der „Kommune I" in Berlin ausschloß und daß Rudi Dutschke, der so plötzlich aufgestiegene „Führer", keineswegs unumstritten im SDS war. Der Mordanschlag vom Gründonnerstag hat diese Gegensätze natürlich unsichtbar gemacht. Was hier geschehen ist, scheint das schreckliche Ergebnis einer gesteigerten Verhetzung auf beiden Seiten zu sein, deren Ursachen schwer genau zu bestimmen sein werden und deren erste Folgen sich leider unmittelbar nach der Tat bereits zeigten. Dabei fällt es schwer, den Verdacht ganz zu verdrängen, daß der SDS über den berechtigten Protest gegen das Attentat hinaus nun Dutschke zur Durchführung einer seit langer Zeit geplanten Aktion mißbraucht. Hieß es doch bereits in dem im September 1967 beschlossenen Aktionsprogramm,der SDS werde „eine lange andauernde Kampagne zur Entlarvung und Zerschlagung des Springer-Konzerns führen", in deren Rahmen „der SDS in den Zentren des Springer-Konzerns in West-Berlin und der BRD eine koordinierte Aktion der Durchbrechung

der Manipulation und zur demonstrativen Verhinderung der Auslieferung unternehmen" werde.
Die geistigen Väter des „neuen" SDS sind eine mehr als heterogene „Linke", die für die Studenten wohl mehr die Wirkung eines Ferments als eines rational bewältigten theoretischen Unterbaues haben: Marx, Mao, Marcuse, aber auch Horkheimer, Adorno, Habermas und Bloch. Von jedem wurde etwas übernommen, und es entstand eine „Mischung", die die „Urväter" kaum selbst verstehen.
Der „Maoismus" ist inzwischen nicht nur beim SDS zur Mode geworden. Mao-Plaketten und „Mao-Bibeln" sind die Aushängeschilder eines vermeintlichen Fortschritts. In Überlingen ersetzten Schüler die Kruzifixe durch Mao-Bilder, in München verlasen VDS-Delegierte im März Mao-Sprüche, und in Bonn stellte sich zur gleichen Zeit der neue ASTA-Vorsitzende mit Mao-Zitaten vor. Der SDS propagiert Maos Guerrillakriegstaktik und wendet sie für den Hochschulbereich und die Provokation an, auch für ihn sind „US-Imperialismus und Sowjetrevisionismus" die größten Feinde der Menschheit, auch für ihn scheint Maos Spruch zuzutreffen: „Wenn der Feind uns bekämpft, ist das gut und nicht schlecht."
Übernommen hat der SDS anscheinend Maos Ziel des Kampfes gegen „jeglichen Egoismus", gegen jedes „Establishment", gegen Bürokraten und „Fachidioten". Allerdings hat er bisher kaum Lehren aus dem Versagen einiger Aktionen in China gezogen. Mao mußte die „Fachidioten" wieder zurückrufen, da sie unentbehrlich waren, er mußte bald erkennen, daß die „Dreier-Allianzen" nicht geeignet waren, neue Machtpositionen zu verhindern, daß die Mitglieder der neuen Machtorgane schon bald ihr revolutionäres Bewußtsein verloren, sobald sie sich etabliert hatten.

Marcuse und Marx

Herbert Marcuse scheint dem SDS für die Umgestaltung der westdeutschen Gesellschaft und für seine Arbeit in der Bundesrepublik besonders wertvoll zu sein. Der deutsch-amerikanische Professor an der Universität von Kalifornien (Berkeley) gab ihm mit seiner „Repressiven Toleranz" einen Leitfaden für seine gesamte Tätigkeit und machte ihm auch klar, daß die Menschen der „Dritten Welt", für die man sich so sehr einsetzt, unbedingt notwendig sind für den Erfolg des gemeinsamen Kampfes aller „unterdrückten Minderheiten" in den Industriestaaten. Marcuse sagt, er „glaube, daß es für unterdrückte und überwältigte Minderheiten ein ‚Naturrecht' auf Widerstand gibt, außergesetzliche Mittel anzuwenden, sobald die gesetzlichen sich als unzulänglich herausgestellt haben. Gesetz und Ordnung sind überall und immer Gesetz und Ordnung derjenigen, welche die etablierte Hierarchie schützen; es ist unsinnig, an die absolute Autorität dieses Gesetzes und dieser Ordnung denen gegenüber zu appellieren, die unter ihr leiden und gegen sie kämpfen — nicht für persönlichen Vorteil und aus persönlicher Rache, sondern weil sie Menschen sein wollen" (R. P. Wolff, B. Moore, H. Marcuse: Kritik der reinen Toleranz, S. 127).
An einer anderen Stelle weist er auf die schwierige Aufgabe der Minderheiten in unserer Gesellschaft hin: „Unter einem System verfassungsmäßig garantierter und (im allgemeinen und ohne zu viele und zu augenfällige Ausnahmen) ausgeübter bürgerlicher Rechte und Freiheiten werden Opposition und abweichende Ansichten geduldet, sofern sie nicht zur Gewaltanwendung führen und sofern nicht zu einem gewaltsamen Umsturz aufgerufen und dieser organisiert wird. Zugrunde liegt die Annahme, daß die etablierte Gesellschaft frei sei und daß jede Verbesserung, selbst eine Änderung der gesellschaftlichen Struktur und Werte, im normalen Gang der Ereignisse zustande käme, vorbereitet, bestimmt und untersucht in freier und gleicher Diskussion auf dem offenen Forum der Ideen und Güter" (a. a. O., S. 103 f.).
Wenn er dann folgert, daß damit aber niemals eine Änderung herbeigeführt werden könne, so mag das auf gewalttätige Veränderung zutreffen, es ist jedoch schwer einzusehen, warum z. B. eine Sammlung der „außerparlamentarischen" Kräfte zur Verschiebung des parlamentarischen Kräftespiels mit Hilfe legaler Tätigkeit und Propaganda nicht zu erreichen sein soll. Es bleibt die wichtige Frage, was geschehen soll, wenn wirklich jede Minderheit glaubt, mit Gewalt ihre Ziele durchsetzen zu müssen.
Marcuse stützt seine Hoffnung auf die junge Generation und glaubt z. B., in der heutigen Situation könne „die Opposition der amerikanischen Jugend zu politischer Wirkung gelangen. Diese Opposition ist ideologiefrei oder von tiefem Mißtrauen gegenüber aller Ideologie (auch der sozialistischen) durchdrungen; sie ist sexuelle, moralische, intellektuelle und politische Rebellion in einem. In diesem Sinne ist sie total, gegen das System *als Ganzes* gerichtet ... in ihnen erscheint vielleicht ein neues Bewußtsein, ein neuer Typus mit einem anderen Instinkt für die Wirklichkeit, fürs Leben und fürs Glück; sie haben die Sensibilität für eine Freiheit, die mit den in der vergreisten Gesellschaft praktizierten Freiheiten nichts zu tun hat und nichts zu tun haben will. Kurz: hier ist die ‚bestimmte Negation' des Bestehenden — aber ohne wirksame Organisation und an sich selbst unfähig, entscheidenden politischen Druck auszuüben" (H. Marcuse in: „Kursbuch", 9/1967, S. 6).
Marxistisches Gedankengut hat der SDS selektiv übernommen: „Sie glauben nicht mehr an Krisen, die notwendigerweise den Kapitalismus in Frage stellen und seine Basis unterhöhlen. Sie setzen auf Minderheiten, die die Gesellschaft handelnd verändern" (K. Hermann, a. a. O., S. 56). Während Partei- und Regierungskreise der DDR zuerst das Gebaren der studentischen Linken begeistert feierten, beschäftigen sie sich neuerdings intensiv und ängstlich mit deren Theorien. Maoliteratur wird als „Rattengift" bezeichnet und beschlagnahmt, Marcuse theoretisch „auseinandergenommen". Plötzlich wendet man sich gegen „professionelle Marx-Töter in Westdeutschland" und „die ‚Ideologie-Feindlichkeit' einiger Theoretiker der neuen Linken — jene Furcht vor allem, was mit Ideologie, Organisation, Macht, Staat, Partei zusammenhängt. Damit verknüpft ist eine zweite Beschränkung: Was sie tun, geschieht mit einem kritischen, distanzierenden Blick auf die DDR und unseren Sozialismus ... Krawall kann schnell zum Programm werden, das schadet" („Sonntag" — Kulturpolitische Wochenzeitung, Berlin-Ost, 28. 1. 68).

Die Rolle des SDS

Es wäre vereinfachend und falsch, die SDS-Mitglieder als Kommunisten zu bezeichnen. Dafür gibt es in dieser Gruppe viel zuviel Strömungen. Auffallend ist allerdings, daß viele Mitglieder DDR-Flüchtlinge sind, für die anscheinend der Westen nicht die erhoffte Alternative bot, bei denen aber die ideologische Unterweisung der DDR

ihre Spuren hinterlassen hat. Rudi Dutschke war z. B. Mitglied der FDJ und der evangelischen „Jungen Gemeinde", ehe er 1961 nach West-Berlin kam, wo er zur Zeit in Soziologie promoviert. Als die Kerntruppe der außerparlamentarischen Opposition („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 30. 3. 68) oder der „Vietkong an den Hochschulen" („Civis", März 1968) werden die Aktionen des SDS seit Juni 1967 nicht nur vom Verfassungsschutz, sondern auch von der Presse genauestens verfolgt. Das Ziel der Verbreitung marxistischen Gedankengutes an den Hochschulen haben sie bereits teilweise erreicht, für die „antiautoritären und außerparlamentarischen" Bemühungen fanden sie darüber hinaus vielfache Unterstützung. Es haben sich Mitläufer nicht nur in einzelnen Studenten gefunden. Auch mehrere politische Studentenverbände liegen inzwischen im Schlepptau des SDS. Aus Resignation über den „Misthaufen" des Parlamentarismus und des Liberalismus wollen sie nun die bestehende Gesellschaft „überwinden" und die große Hochschulreform verschieben auf die Zeit nach der Reform der Gesellschaft. „Bewußtwerdung" ist das magische Wort mit dem man die Bevölkerung zu gewinnen gedenkt. Bisher jedoch war der Erfolg in dieser Richtung gering, da die Nicht-Studenten größtenteils ablehnend reagierten.

In Berlin, Frankfurt und Hamburg ist der SDS am aktivsten. Nicht nur mit Hilfe seiner Verlagsgründung „Neue Kritik" und den ihm nahestehenden Verlagen „Oberbaum-Presse" in Berlin und „Trikont-Verlag" in München besorgt er seine Öffentlichkeitsarbeit, auch „Konkret" hilft mit: „Tausende von Studenten haben ihre Ideen und den Jargon übernommen, viele von ihnen mittels eines ständig wachsenden Magazins — ‚Konkret' genannt —, das inzwischen eine Auflage von 150 000 Exemplaren hat und dessen Rezept ausschließlich aus Sozialismus und Sex besteht" („New Statesman", 29. 3. 68). Darüber hinaus publizieren SDS-Mitglieder ihre teilweise sehr gut fundierten und belegten Abhandlungen besonders über Revolution und Konterrevolution in der „Dritten Welt" in verschiedenen Verlagen. An den meisten Universitäten existieren mehrere Projekt-Gruppen, die sich mit bestimmten Fragen-Komplexen, wie „Faschismus", Notstandsgesetze, Vietnam oder Pressekonzentration, beschäftigen.

Dennoch haben die 22. ordentliche Delegiertenkonferenz im September 1967 und die außerordentliche Konferenz Ende März 1968 deutlich gemacht, daß auch der SDS keinen einheitlichen Block darstellt, sondern durch verschiedene Richtungen einer harten Zerreißprobe ausgesetzt wird. Das ging schließlich so weit, daß von einzelnen sogar der Ausschluß Rudi Dutschkes gefordert wurde, den man wegen des Personenkults und eines der Zeitschrift „Capital" gewährten Interviews heftig angriff. Darin hatte Dutschke u. a. gesagt, er „habe ein sehr einfaches Verhältnis zum Geld. Wenn es kommt, und ich kann es politisch akzeptieren, d. h., wenn es kein Geld aus der DDR, aus der Sowjetunion oder aus anderen kommunistischen Quellen ist, dann nehme ich es selbstverständlich an, da wir jeden Pfennig gut gebrauchen können" („Capital", April 1968). Er deutete jedoch an, daß SDS-Gruppen besonders in Nordrhein-Westfalen in dieser Beziehung anders dächten.

Der Hauptteil der Auseinandersetzungen betrifft das Verhalten des SDS bei den kommenden Bundestagswahlen, wobei sich die „Antiautoritären" und die „Traditionalisten" gegenüberstehen. Die eine Gruppe will „ihre Lehre nicht durch Integration mit den etablierten Mächten gefährdet wissen", die andere will „das organisatorische Potential des SDS durch Zusammenarbeit mit Kräften der Arbeiterschaft, Institutionen in den Gewerkschaften und geistesverwandten außerparlamentarischen oppositionellen Gruppen stärken" (vgl. Rolf Seeliger, Die außerparlamentarische Opposition, München 1968, S. 168).

Die anderen linkspolitischen Gruppen

In der Öffentlichkeit entsteht oft der Eindruck, als existiere als politisch engagierte Gruppe nur der SDS, obwohl eine Reihe von politischen Gruppen verschiedener Färbung vorhanden ist. Bereits 1964 haben sich die sogenannten linken Studentenverbände, Sozialdemokratischer Hochschulbund (SHB), Sozialistischer Deutscher Studentenbund (SDS), Humanistische Studentenunion (HSU) und Bundesverband Deutsch-Israelischer Studiengruppen im Höchster Verband zusammengeschlossen. Ging es damals lediglich um gemeinsames Vorgehen in Hochschulfragen, so haben die Erfahrungen der letzten Zeit und besonders die Delegiertenkonferenzen der einzelnen Gruppen zu Ende des Wintersemesters gezeigt, daß man fast bedingungslos eigene Prinzipien fallenläßt und sich wie in einer „Volksfront" dem SDS in Zielen und Methoden unterordnet, da man angeblich zur Einsicht gekommen ist, „nur noch massiver Druck von außen könne das Parlament wachrütteln".

Der SHB als Nachfolger des SDS im Range einer SPD-Organisation für Studenten steht mittlerweile ebenfalls links von der Partei und droht mit seinen 1500 Mitgliedern in 52 Gruppen den Weg des SDS zu gehen, mit dem er bereits viele Aktionen gemeinsam durchführte. Die große Koalition und das Verhalten der SPD-Führung in Berlin trugen mit zu dem Unbehagen der Studenten bei. Ebenfalls nach links abgerutscht ist inzwischen der „Liberale Studentenbund Deutschlands" (LSD), die ursprünglich als FDP-nahestehend gegründete Organisation. „Das permanente Geplänkel, das sich die FDP- und SPD-Gruppierungen im Kampf um die Mehrheit liefern, hat eine Unterwerfung unter Parteidoktrinen weitgehend verhindert, hat aber auch die Verbandsfunktionäre zu einm schwierigen Balanceakt zwischen Parteiloyalität, innerparteilicher und außerparteilicher Opposition gezwungen" (R. Seeliger, a. a. O., S. 173). Noch 1967 hatte sich die LSD-Führung von einigen Gruppen innerhalb des SDS distanziert, die „einen Kurs verfolgen, mit dem der LSD nichts gemein hat. Wir denken da insbesondere an die intolerante und dogmatische Haltung dieser Gruppen, wie sie sich in den Thesen von Rudi Dutschke niederschlagen ... Schließlich erscheint uns die Haltung des SDS zur Frage Gewaltanwendung, Provokationen usw. bei den verschiedenen Aktionen etwas dubios." Im März 1968 sprachen aber die Delegierten der bisherigen LSD-Führung das Mißtrauen aus, distanzierten sich von der FDP, wählten ein SPD-Mitglied zum Vorsitzenden, bekannten sich zur außerparlamentarischen Opposition und boten dem SDS ihre Mitarbeit an.

Nicht nur der LSD trennte sich von seinen liberalen Prinzipien, auch die „Humanistische Studentenunion" schwenkt immer mehr auf SDS-Kurs ein: „Wird an pluralistischen Konzeptionen festgehalten, verstärken sie das bestehende Herrschaftsgefälle, anstatt der Repression dienende Mechanismen abzubauen. Begreift man Huma-

nismus als Durchsetzung gesellschaftlicher Freiheit, dann ist damit ‚Pluralismus' unvereinbar", heißt es in dem im Dezember 1967 beschlossenen Gesamtprogramm der HSU, die in 28 Gruppen rund 900 Studenten vereint und seit ihrer Gründung 1964 eng mit der Humanistischen Union zusammenarbeitet.
An einzelnen Orten haben sich „Studentengewerkschaften" (SG) gebildet. Speziell für die Probleme der Arbeiterschaft verantwortlich fühlt sich der gewerkschaftliche Arbeitskreis „Hans-Böckler-Kreis" (HBK). Als Kontakt- und Sammelstelle besonders für Nicht-Studenten erweisen sich die neugegründeten Republikanischen Clubs, die, von Berlin ausgehend, mittlerweile vielerorts entstanden sind. Künstler, Journalisten, Politiker taten sich zusammen, um u. a. der studentischen Revolte Schützenhilfe zu leisten. Allerdings sind wohl nicht alle so pessimistisch wie Hans Magnus Enzensberger, Herausgeber des für die Aktionen nicht unwesentlichen „Kursbuches", der der Meinung ist: „Tatsächlich sind wir heute nicht dem Kommunismus konfrontiert, sondern der Revolution. Das politische System in der Bundesrepublik läßt sich nicht mehr reparieren. Wir können ihm zustimmen, oder wir müssen es durch ein neues System ersetzen."

Verwandte Extreme von links und rechts

Da dies die Einstellung eines Großteils der politischen Studentengruppen zu sein scheint, muß man sich fragen, welche Alternativen überhaupt angeboten werden. Der „Ring Christlich-demokratischer Studenten" (RCDS) distanzierte sich in vielen Punkten von der CDU/CSU-Linie und könnte gerade dadurch einen eigenen Weg aufzeigen und Anhängerschaft gewinnen. Noch fehlt ihm eine klare Konzeption hierfür, da er von der Aktion und dem Zulauf der Linken überrascht wurde. Inzwischen haben sich auf der Rechten andere Alternativen in Form des „Nationaldemokratischen Hochschulbundes" (NHB) und des „Republikanischen Studentenbundes Deutschlands" (RSD) — 1966 bzw. 1967 gegründet und der NPD nahestehend — gebildet, ohne bisher allerdings großen Zulauf gefunden zu haben. Durch diese Links- und Rechtsgruppen, von denen jede die Gegenseite zur Legitimation eigener Handlungen heranzieht, wurde die „Mitte" wach und konnte in verschiedenen Universitäten bei den Studentenparlamentswahlen beachtliche Erfolge erringen. Doch bildet sie keine Gruppe mit einem festen Programm und ist auf Koalitionen und Absprachen angewiesen. Sie rekrutiert sich hauptsächlich aus Korporationen. Ihr fehlt, da sie sich nicht zu radikalen Ausschreitungen hinreißen läßt, zudem die Publikumswirkung. Auch die letzte Tagung des „Verbandes Deutscher Studentenschaften" (VDS) bestätigte das übliche Bild, da von den ASTA-Vertretern der verschiedenen Hochschulen kaum Gegenstimmen zu den Beschlüssen gehört wurden.
Die „Kritische Universität" (KU) — bisher in Berlin und Hamburg verwirklicht — ist nach den Worten von Dutschke „die Rückbesinnung auf den ursprünglichen Inhalt von Wissenschaft als Prozeß der Selbstbefreiung des Menschen durch Aufklärung. Die gesellschaftliche Situation und ihre Möglichkeiten sollen analysiert werden, immer unter dem Aspekt der Veränderbarkeit in Richtung auf die Vermenschlichung der Gesellschaft." Damit unterscheide sie sich von den bestehenden Universitäten, die er als „eine fachidiotische Registriermaschinerie" bezeichnet. „Der kalte, richtungslose Sinn wird gepflegt. Fakten werden registriert, schön auf Karteikarten und vielleicht auch in Computersystemen, um sie dann irgendwelchen Mächten zur Verfügung zu stellen, Mächten, die gerade herrschen" („Der Stern", 26. 11. 67). Darüber und über die von einem Autorenkollektiv in einem „Handbuch zur Demokratisierung der Hochschule — Wider die Untertanenfabrik" (Pahl-Rugenstein-Verlag, Köln 1967) aufgestellten Thesen und Forderungen ließe sich sicher nutzbringend diskutieren, da dieses Anliegen keineswegs nur bei linksorientierten Studenten anzutreffen ist („Wußten, wissen wir oder haben wir überlegt, wie das in uns aus unserer kleinen Welt Erarbeitete in der relativ ungreifbaren großen Welt des gesellschaftlichen und politischen Lebens zu verwirklichen wäre?" fragt z. B. F. G. Friedmann, a. a. O.). Man scheint jedoch bisher nur kritisch gegenüber *einer* Seite zu sein, was sich in Programmen der KU, bei der manchmal verwirklichten Vorlesungskritik, aber auch bei vielen Veranstaltungen zeigt, so u. a. bei der Aufführung des „Vietnam-Diskurses" von P. Weiß in Frankfurt: „Als da ein Marinearzt Tom Dooley angekündigt und als ‚Mitglied der katholischen Rettungsaktion' vorgestellt wurde, der ein Buch ‚Erlöse uns von dem Übel' geschrieben habe, da lachten sie wieder über den Schwarzen, und dann kam heraus, daß gerade er von der schrecklichen Not in Vietnams Dörfern sprach, und die Lacher hätten sich schämen müssen" („Süddeutsche Zeitung", 22. 3. 68).
Immer häufiger taucht in der letzten Zeit der Vorwurf eines Faschismus auf, wozu Prof. Flechtheim bei einer Diskussion in der Evangelischen Akademie Bad Boll u. a. sagte: „Die Chinesen haben die russischen Kommunisten als Faschisten bezeichnet, die russischen Kommunisten die chinesischen. Die Sowjet-Kommunisten haben die jugoslawischen Faschisten genannt. Die rechtsstehenden Kreise bezeichnen Rudi Dutschke und den SDS als faschistisch. Rudi Dutschke wird, ich glaube mit mehr Recht, aber vielleicht auch mit einem Fragezeichen dahinter, die NPD als faschistisch bezeichnen" (zit. nach „Der Spiegel", 10/68). Auf dem „Kongreß Hochschule und Demokratie" in Hannover im Juni 1967 hatte J. Habermas bereits gewarnt: „Ich bin der Meinung, er (Rudi Dutschke) hat eine voluntaristische Ideologie hier entwickelt, die man im Jahre 1848 utopischen Sozialismus genannt hat und unter heutigen Umständen — jedenfalls glaube ich Gründe zu haben, diese Terminologie vorzuschlagen — linken Faschismus nennen muß." Der „Rheinische Merkur" (23. 2. 68) untersuchte die „‚faschistoiden' Denkmodelle" und weist u. a. auf Parallelen in der Sprachregelung der Propaganda hin: So ist der nationalsozialistische Appell an „das gesunde Volksempfinden" mit dem Ruf nach der „Bewußtwerdung" in den Reihen der Bevölkerung, die ständige „Systemkritik" früherer Zeiten mit dem Kampf gegen das „Establishment" vergleichbar. All dies mag man mit Angst vor der Zukunft begründen können, gefährlich wird es, wenn mit Hilfe dieser Angst die Massen mobilisiert werden sollen: „Ganz deutlich wird hinter dem wohldurchdachten Plan einer sich steigernden Aktion unserer neuen Linken das gleiche Gefühl, es mit einem unterlegenen Gegner zu tun zu haben, erkennbar, wie es Hitler in unzähligen Reden den Massen suggeriert hat."
Auf die Auswirkungen der Studentenproteste auf die Schulen wies „Konkret" (Februar 1968) unter der Überschrift „Sex und Politik" hin: „An Deutschlands Schulen

ist der Teufel los. Die Oberschüler, einst verhätschelte Muttersöhnchen der Nation, blasen zum Aufruhr." Gemeint war jene vom SDS initiierte Schülergruppierung „Aktionszentrum unabhängiger und sozialistischer Schüler" (AUSS), die mit ihrem Frankfurter Kongreß vom 18. Juni 1967 unter dem Motto „Es gibt Schüler, die machen jetzt nicht mehr mit" zum ersten Male an die Öffentlichkeit trat. Mit „Demokratisierung" glaubt man alle Probleme lösen und viele Anhänger finden zu können. Bisher steht noch beides aus, doch sollte man nicht übersehen, daß sich hier leicht Ähnliches wie an den Hochschulen entwickeln kann und daß hier bereits die studentischen Rebellen von morgen heranwachsen. Auf notwendige Reformen wies jene Abiturientin hin, die für ihre Abschlußrede „Erziehung zum Ungehorsam als Aufgabe einer demokratischen Schule" im Januar 1968 sogar die Theodor-Heuss-Medaille erhielt: „Es gab zu wenig Demokraten, die bereit waren, zwar kritisch und ungehorsam zu sein, dabei aber den Staat als ihren Staat anerkennen." Und die „Katholische Studierende Jugend" (Bund Neudeutschland / Heliand-Bund), der größte Schülerbund Deutschlands, entwarf als Diskussionsgrundlage eine Liste mit Forderungen zur „Demokratie in der Schule". Zwar mußte er sich gefallen lassen, daß an einzelnen Punkten Kritik geübt wurde und die „Deutsche Tagespost" (20. 2. 68) unter „Revolution am Gängelband" von „einer neuen Affäre" berichten zu können glaubte, doch scheint diese bisher einzige wirkliche Alternative durchaus ausbaufähig und weiter propagierbar, wozu Erfolge u. a. in Köln Auftrieb geben. Einstweilen dürften sich die Unruhen an den Schulen verstärken, zumal einzelne Elternkreise, der Ende März in Frankfurt gegründete „Sozialistische Lehrerbund" (SLB) („Was tut die Lehrerschaft, der verbeamtete Hofhund, der Wächter über die Ausbildung systemtreuer Kohorten Jugendlicher?") sowie die „Revolutionäre Sozialistische Jugend", deren Gründung für den 5. Mai geplant ist, sie unterstützen wollen.

Auswirkungen auf die Studentengemeinden

Mittlerweile sind auch die evangelischen und katholischen Studentengemeinden nicht „verschont" geblieben. Katholische Korporationen, die sich allzu lange abgekapselt und mehr mit internen als externen oder gar internationalen Problemen befaßt haben, sehen sich plötzlich in der Studentengemeinde ähnlichen „Radikalen" gegenüber wie in den Universitäten. „Marxisten" haben in den Gemeinden häufig Initiativen gefördert, die der SDS und die HSU offen unterstützen. Zwei katholische und ein evangelischer Studentenpfarrer haben bisher wegen dieser Entwicklung mehr oder weniger freiwillig ihren Posten aufgegeben. Die Frage nach einem politischen Engagement der Studentengemeinden — 1966 noch diskutiert, vgl. „Initiative", Juli 1966 — scheint beantwortet zu sein: die ESG äußerte sich zu den Notstandsgesetzen, ESG und KSG verbreiteten gemeinsam „50 Thesen zum Vietnam-Krieg". Darüber hinaus aber bestimmten immer mehr Thesen zu einer „Theologie der Revolution" und zur „politischen Theologie" einzelne Gemeinden. So erarbeitete die „Hochschulkommission der ESG" 18 Punkte über die „Politische Verantwortung der christlichen Gemeinde", während das KSG-Team Bochum diese „Verantwortung" in einem Aufruf zur „Umgestaltung einer nächtlichen Anbetungsstunde" folgendermaßen demonstrierte: „Informieren Sie sich über die politische Justiz in der BRD. Das Team der KSG montiert zum Thema ‚Geschichte einer Verfolgung im Westen' im Rahmen der nächtlichen Anbetung Texte. Wir beten nicht in dieser Nacht — wir informieren."
Evangelische bzw. katholische Theologiestudenten stehen nicht nur an der Spitze des LSD bzw. der HSU, sie sind auch in anderen politischen Gruppierungen führend. Nach einer Erhebung der „Frankfurter Rundschau" (6. 2. 68) an der ev.-theol. Abteilung der Ruhr-Universität sehen 54 % der Theologiestudenten im SDS und SHB und nur 4 % im RCDS ihre Vorstellung vom politischen Engagement verwirklicht. Kanzelstürmung und „Diskussionsgottesdienste" traten bisher hauptsächlich in evangelischen Kirchen auf. Aber die Gärung nimmt auch im katholischen Bereich zu. Ein „Initiativausschuß der Katholischen Studentengemeinde West-Berlins" trat mit programmatischen Aufsätzen („Studentengemeinde in der Reform") hervor, und an einzelnen Orten macht ein „Studentischer Arbeitskreis Kritischer Katholizismus" (STAKK) von sich reden. Am erfolgreichsten arbeitet bisher in dieser Richtung der aus dem Quickborn hervorgegangene „Rothenfelser Kreis", der „auf der Grundlage einer kritischen gesellschaftsbezogenen Theologie und anderer Wissenschaften wirksam" werden will. Er stützt bzw. beruft sich auf die Professoren Metz und Schlette und propagiert neuerdings „seinen" Che Guevara, den „katholischen Sozialrevolutionär aus der Dritten Welt Camilo Torres". Dieser Kreis ist dabei, an verschiedenen Unitersitäten „anonym" die KSG-Arbeit in die Hand zu nehmen. Der Katholikentag mit dem Motto „Mitten in der Welt" wurde von katholischen Studenten bereits offiziell zum Diskussions- und Protest-Treffpunkt erkoren.

Zur neuen Verfassung der DDR

Die Ausarbeitung einer neuen Verfassung war in der DDR schon seit langem überfällig. Die bis jetzt gültige Verfassung wurde bei der Gründung der DDR am 7. Oktober 1949 in Kraft gesetzt. Weitgehend angelehnt an die Weimarer Verfassung, trug sie dennoch den Bedingungen und Erfordernissen der „antifaschistisch-demokratischen Ordnung" Rechnung, und sie sollte ursprünglich in gewissem Sinne auch eine Plattform zur Wiedervereinigung Deutschlands darstellen. Sie hatte in ihrer Grundkonzeption noch demokratischen Charakter. Sie spielte in der mitteldeutschen Praxis in den letzten 19 Jahren aber nur eine untergeordnete Rolle, da sie durch zahlreiche Parteibeschlüsse, Einzelgesetze, Staatsratserlasse, Grundsatzentscheidungen des Obersten Gerichts und Verordnungen des Ministerrats in ihrer Bedeutung fortwährend ausgehöhlt wurde. Die Bestimmungen über die Freiheitsrechte, die nach Äußerung des damaligen Ministerpräsidenten Otto Grotewohl als Schutz der Bürger vor der Staatsgewalt konzediert waren, über das parlamentarische System und über das Verhältniswahlrecht wurden niemals effektiv.
Im übrigen gab es nie einen Verfassungsgerichtshof, der

über die richtige Auslegung und Anwendung der Verfassungsartikel als unabhängige Instanz zu befinden hatte. Über die richtige Anwendung und Auslegung der Verfassung entschied seit ihrer Inkraftsetzung in der Praxis ausschließlich das Politbüro der SED.
Mit der Ausarbeitung einer neuen Verfassung verfolgte die SED mehrere Ziele: zunächst sollte die beträchtliche Diskrepanz zwischen der Verfassungswirklichkeit der inzwischen etablierten sozialistischen Gesellschaftsordnung und der bisher gültigen Verfassung aus dem Jahre 1949 beseitigt werden. Auf dem VII. Parteitag der SED erklärte Walter Ulbricht, daß „die gegenwärtige Verfassung der DDR offenbar nicht mehr den Verhältnissen der sozialistischen Ordnung und dem gegenwärtigen Stand der historischen Entwicklung" entspreche. Im Januar-Heft 1968 der „Einheit" (Theoretisches Organ des Zentralkomitees der SED) wurde erklärt, daß durch die neue Verfassung lediglich das, was faktisch bereits erreicht und rechtlich in einer Vielzahl von Gesetzen verankert ist, zusammengefaßt, fixiert und staatsrechtlich fundiert werden solle. Im übrigen sollte dokumentiert werden, daß der Sozialismus in der DDR unwiderruflich gesiegt hat und die Spaltung Deutschlands rechtlich zementiert ist.
Die Verabschiedung des Entwurfs der neuen Verfassung kam ziemlich überraschend, da erst vor fünf Monaten (1. Dezember 1967) eine „Kommission zur Ausarbeitung einer sozialistischen Verfassung der DDR" formell eingesetzt wurde. Zwar konnte man auf Grund der Ankündigung des VII. Parteitags der SED (April 1967) mit der Ausarbeitung einer neuen Verfassung rechnen, doch wurde allgemein angenommen, daß die neue Verfassung erst 1969 — vor dem 20. Jahrestag der Gründung der DDR — verabschiedet werde. Für den beschleunigten Eifer der SED scheinen vorwiegend außenpolitische Momente (bessere Durchsetzung der Anerkennung sowie die Berücksichtigung des Entwicklungstrends in einigen europäischen Volksdemokratien) und das Bestreben, ein Gegengewicht gegen die Ost- und Deutschlandpolitik der großen Koalition zu schaffen, eine Rolle gespielt zu haben.

Umfassende Scheindiskussion

Nach der Veröffentlichung des Verfassungsentwurfs in allen mitteldeutschen Zeitungen und in einer Postwurfsendung an alle Bürger war die Führung der SED bestrebt, eine umfassende Volksaussprache zu inszenieren. In Großveranstaltungen in allen größeren Städten der DDR, die vielfach „Bürgerforen" genannt wurden, traten Mitglieder des SED-Politbüros, des Staatsrates und des Ministerrates auf, um den Verfassungsentwurf zu erläutern. Auch alle übrigen Partei- und Staatsfunktionäre mußten im Rahmen der Versammlungswelle auftreten. Systematisch wurden zum Inhalt einiger Verfassungsartikel in der Presse Konsultationen erteilt. Bemerkenswert war in diesem Zusammenhang aber, daß der Text der alten Verfassung aus dem Jahre 1949 schon seit langem in den Buchhandlungen nicht mehr erhältlich ist, so daß der Bevölkerung ein Verfassungsvergleich erheblich erschwert, wenn nicht gar unmöglich gemacht wurde.
Entgegen den Erfahrungen früherer Gesetzesdiskussionen gab es diesmal in stärkerem Ausmaß Elemente einer echten Meinungsäußerung des Volkes. In zahlreichen Versammlungen wurden auch kritische Fragen gestellt und Verbesserungsvorschläge eingebracht, die nicht auf der Linie der SED lagen. Die SED-Führung war aus den letztgenannten Gründen nur an einer relativ kurzen öffentlichen Verfassungsdiskussion interessiert. Diese wurde bereits Mitte März inoffiziell beendet. Bereits am 26. März 1968 wurde ein neuer verbesserter Entwurf in der Volkskammer verabschiedet und für den 6. April 1968 ein Volksentscheid über die neue Verfassung angesetzt.
Erstmalig hat damit die SED-Führung einen Volksentscheid in der DDR veranlaßt. Die überwältigende Zustimmung zu dem Entwurf (94,5 %) war zu erwarten. Mit dem Volksentscheid beabsichtigte die DDR eine besonders eindeutige demokratische Legitimation für die neue Verfassung und zugleich auch für den bisherigen Weg revolutionärer sozialistischer Umwälzungen zu erhalten. Zwischen dem am 31. Januar 1968 veröffentlichten ersten Entwurf der Verfassung und der zweiten, auf Grund der Volksaussprache überarbeiteten und von der Volkskammer am 26. März 1968 bestätigten Fassung, die zum Volksentscheid gestellt wurde, sollen 118 Änderungen erfolgt sein, von denen 55 Artikel des Verfassungsentwurfs betroffen wurden.

Die wichtigsten Änderungen

Bei der Analyse des Inhalts der neuen Verfassung fällt auf, daß sie Elemente eines politischen Programms enthält und daß in ihr auch wichtige politische Grundsätze fixiert sind.
Ausgegangen wird nicht von den Grundrechten des einzelnen Bürgers, sondern von den Grundlagen der sozialistischen Gesellschafts- und Staatsordnung. Auch der Abschnitt II der Verfassung, in dem zu den Grundrechten und Grundpflichten der Bürger Stellung genommen wird, trägt die ideologisch geprägte Überschrift „Bürger und Gemeinschaften in der sozialistischen Gesellschaft". Jeder einzelne Staatsbürger wird somit zunächst als Glied im Kollektiv der sozialistischen Gesellschaft verstanden.
Freiheitsrechte, die nicht der sozialistischen Gesellschaft dienlich sind, werden den Bürgern entzogen, auch wenn sie in der Deklaration der „Allgemeinen Menschenrechte der UN" enthalten sind. Hier sei insbesondere an das Recht auf Auswanderung gedacht, das in der alten Verfassung (Artikel 10) formell noch verankert war. Auch das Streikrecht, das bisher noch in der Verfassung (Artikel 14), aber nicht mehr in anderen, nach 1949 verabschiedeten Gesetzen enthalten war (z. B. Gesetzbuch der Arbeit), wurde jetzt gestrichen. Als Begründung dafür wurde angegeben, daß die Werktätigen als Herren der Betriebe nicht gegen sich selbst streiken können. Wer streiken will, vertritt nicht nur nicht seine eigenen Interessen, sondern lehnt sich gegen das Kollektiv der sozialistischen Gesellschaft auf und schadet ihm.
Sofern in der neuen Verfassung den Bürgern bestimmte Freiheitsrechte gewährt werden, sind diese zum Teil wenig konkret formuliert (so daß je nach Bedarf eine eng- bzw. weitherzige Auslegung möglich ist) oder gleich mit entsprechenden Einschränkungen versehen, die entweder schon im betreffenden Artikel selbst fixiert sind oder sich aus dem Geist der Verfassung ergeben.
Aus dem Artikel 32 geht z. B. hervor, daß jeder Bürger das Recht auf Freizügigkeit besitzt, jedoch nur „im Rahmen der Gesetze" und „innerhalb des Staatsgebietes der DDR". Hier sei daran erinnert, daß es in Mitteldeutsch-

land noch Personengruppen gibt, die z. B. aus den Grenzgebieten ausgesiedelt wurden und die nicht freizügig in ihre Heimatorte zurückkehren können.
Auch das Grundrecht auf Meinungsfreiheit wird eingeschränkt. Im Artikel 27 heißt es u. a.: „Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat das Recht, den Grundsätzen dieser Verfassung gemäß seine Meinung frei und öffentlich zu äußern." In der Praxis bedeutet dies nur das Recht zu öffentlicher Akklamation zur Politik der Partei- und Staatsführung.
Die Versammlungsfreiheit (Artikel 28) und das Organisationsrecht in politischen Parteien und gesellschaftlichen Organisationen, Vereinigungen und Kollektiven (Artikel 29) besteht ebenfalls nur im Rahmen der Grundsätze und Ziele der Verfassung. Die Bildung einer Vereinigung, die eine Annäherung beider Teile Deutschlands erstreben und neue, der SED nicht genehme Deutschlandinitiativen ergreifen möchte, ist z. B. verfassungsrechtlich unzulässig.
Die in Artikel 31 fixierte Unverletzbarkeit des Post- und Fernmeldegeheimnisses kann „auf gesetzlicher Grundlage eingeschränkt werden, wenn es die Sicherheit des sozialistischen Staates oder eine strafrechtliche Verfolgung erfordern". Zwar gibt es auch in demokratischen Staaten in diesem Bereich unter bestimmten Bedingungen Einschränkungen, die aber meist näher definiert sind. Da die Sicherung der Macht der SED das wichtigste Anliegen der Verfassung ist, darf der einzelne Bürger seine Freiheitsrechte nur dann nutzen, wenn seine Ansichten und sein Verhalten sich in Übereinstimmung mit der „objektiven historischen Notwendigkeit" befinden und somit mit den verfassungsrechtlich geschützten Grundzielen der Politik der SED konform gehen.

Ein betontes Ziel: Bildungsgesellschaft

Wenn in der neuen Verfassung die persönlichen Freiheitsrechte auch eine weitere Einengung erfahren haben, so ist doch hervorzuheben, daß es im sozialen und kulturellen Bereich, anknüpfend und weiterführend an den bisherigen Trend der Gesetzgebung, einige Fortschritte gibt, die man zum Teil als Errungenschaften werten kann.
Im Artikel 25 wird festgelegt, daß jeder Bürger der DDR das gleiche Recht auf Bildung hat und die Bildungsstätten jedermann offenstehen. Im Absatz (4) wird die allgemeine zehnjährige Oberschulpflicht verankert und allen Jugendlichen das Recht und die Pflicht auferlegt, einen Beruf zu erlernen. Aus diesem Verfassungsartikel geht hervor, daß die DDR weiterhin große Anstrengungen unternehmen will, um ein höheres Bildungsniveau der Bevölkerung zu erreichen. Ziel dieser Anstrengungen ist vor allem, den beruflichen Leistungsstand der Arbeitskräfte zu erhöhen und „zur vollständigen Ausprägung der sozialistischen Persönlichkeit" beizutragen. Die „kontinuierliche sozialistische Erziehung, Bildung und Weiterbildung" wurde nun mit ihren Licht-, aber auch mit ihren Schattenseiten Verfassungsgrundsatz.
Nach Artikel 26 hat der Staat den Bürgern die Möglichkeit des Übergangs zur nächsthöheren Bildungsstufe bis zu den höchsten Bildungsstätten einzuräumen. Bei der Förderung sollen lediglich berücksichtigt werden: das Leistungsprinzip, die gesellschaftlichen Erfordernisse und die soziale Struktur der Bevölkerung (worunter offenbar die verstärkte Förderung von Arbeiterkindern zu verstehen ist).
Die in den Artikeln 25 und 38 gegebenen Zusicherungen für den Gesundheitsschutz und die Förderung von Ehe, Familie und Mutterschaft kann man in ihrem Sachgehalt uneingeschränkt begrüßen und gewissermaßen als vorbildlich werten. Im Artikel 38 wird u. a. festgestellt:
„Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat das Recht auf Achtung, Schutz und Förderung seiner Ehe und Familie." Des weiteren heißt es: „Kinderreichen Familien, alleinstehenden Müttern und Vätern gilt die Fürsorge und die Unterstützung des sozialistischen Staates durch besondere Maßnahmen. Mutter und Kind genießen den besonderen Schutz des sozialistischen Staates. Schwangerschaftsurlaub, spezielle medinizinische Betreuung, materielle und finanzielle Unterstützung bei Geburten und Kindergeld werden gewährt . . ."
Beachtenswert ist auch, daß in Artikel 37 jedem Bürger das Recht auf Wohnraum für sich und seine Familie entsprechend den volkswirtschaftlichen Möglichkeiten und örtlichen Bedingungen zugesichert und dem Staat die Verpflichtung auferlegt wurde, für die Förderung des Wohnungsbaus, die Werterhaltung vorhandenen Wohnraums und die öffentliche Kontrolle über die gerechte Verteilung des Wohnraums zu sorgen.
Im Artikel 24 wird zum Recht und zur Pflicht auf Arbeit Stellung genommen. Zunächst wird jedem Bürger das Recht auf einen Arbeitsplatz und dessen freie Wahl (allerdings nur entsprechend den gesellschaftlichen Erfordernissen und der persönlichen Qualifizierung) zugesichert. Sodann wird gesagt, „gesellschaftlich nützliche Tätigkeit ist eine ehrenvolle Pflicht für jeden arbeitsfähigen Bürger. Das Recht auf Arbeit und die Pflicht zur Arbeit bilden eine Einheit."

Die Stellung von Staatsrat und Partei

Von besonderer politischer Bedeutung sind die Festlegungen in den ersten Artikeln der neuen Verfassung. Gerade in ihnen kommt der Trend zum Festschreiben sogenannter Realitäten zum Ausdruck, um vor allem in der Deutschlandpolitik vollendete Tatsachen zu schaffen. Alle Macht geht nicht mehr — wie es noch in der alten Verfassung hieß — vom Volke aus, sondern jetzt wird erst im Artikel 4 gesagt, „alle Macht dient dem Wohle des Volkes". Von der Souveränität des Volkes ist überhaupt nicht mehr die Rede. Im Artikel 1 wird die DDR als „ein sozialistischer Staat deutscher Nation" bezeichnet. „Sie ist die politische Organisation der Werktätigen in Stadt und Land, die gemeinsam unter Führung der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei den Sozialismus verwirklichen."
Zwar ist auch in der neuen Verfassung der Staatsrat als ein Organ der Volkskammer definiert, aber ihm fallen entscheidende Machtbefugnisse zu, so daß in der Praxis der Staatsrat ein viel größeres Gewicht als die Volkskammer besitzt.
Laut Artikel 66 erfüllt der Staatsrat zwischen den Tagungen der Volkskammer alle grundsätzlichen Aufgaben, die sich aus den Gesetzen und Beschlüssen der Volkskammer ergeben. Der Vorsitzende des Staatsrates vertritt die DDR völkerrechtlich, er ratifiziert die Staatsverträge, wenn der Staatsrat ihnen zugestimmt hat. Erlasse und Beschlüsse des Staatsrates sind rechtsverbindlich, praktisch ist er zwischen den Tagungen der Volkskammer das gesetzgebende Organ in der DDR. Von besonderer Wichtigkeit ist aber folgende Festlegung im Artikel 71, Absatz 3:

„Der Staatsrat legt die Verfassung und die Gesetze verbindlich aus, soweit dies nicht durch die Volkskammer selbst erfolgt." Außerdem ist im Artikel 74 verankert: „Der Staatsrat nimmt im Auftrage der Volkskammer die ständige Aufsicht über die Verfassungsmäßigkeit und Gesetzlichkeit des Obersten Gerichts und des Generalstaatsanwalts wahr."
Da es keinen Verfassungsgerichtshof gibt, da der Staatsrat zugleich Aufsichtsorgan über die höchsten Organe der Justiz ist und er selbst über die Verfassungsauslegung entscheiden kann, hat er gewaltige Befugnisse. Hinzu kommt, daß ihm allein praktisch die Sicherheitsangelegenheiten direkt unterstellt sind.
Die Volkskammer ist hier sicherlich nur pro forma erwähnt, denn die geheimen Angelegenheiten des Nationalen Verteidigungsrates werden wohl nie im Plenum der Volkskammer erörtert werden.
Zwar wurde im Artikel 52 der neuen Verfassung festgelegt, daß die Volkskammer über den Verteidigungszustand der DDR zu beschließen habe, doch heißt es dann in diesem Artikel weiter: „Im Dringlichkeitsfalle ist der Staatsrat berechtigt, den Verteidigungszustand zu beschließen."
Der Staatsrat ist mit umfassenden Kompetenzen aller drei Gewalten ausgestattet. Zudem ist zu beachten, daß die Bedeutung des Staatsrates noch dazu inoffiziell an Gewicht gewinnt, weil der Staatsratsvorsitzende zugleich Erster Sekretär des Zentralkomitees der SED ist und auch im Nationalen Verteidigungsrat den Vorsitz innehat. Neben dem Text der neuen Verfassung sollte man auch stets das gegebene Parteistatut der SED beachten. Mittels des Parteistatuts ist die SED-Führung jederzeit in der Lage, alle Kader in den Volksvertretungen und Staatsorganen nach festen Spielregeln zu dirigieren.

Zwei Staaten „deutscher Nation"

In der neuen Verfassung ist im Artikel 3 die Rolle der Nationalen Front als organisierter Ausdruck des Bündnisses aller Kräfte des Volkes gewürdigt. Mit Hilfe der Nationalen Front gedenkt die SED unter ihrer Führung den Zusammenschluß aller „Kräfte des Volkes zum gemeinsamen Handeln für die Entwicklung der sozialistischen Gesellschaft" zu vereinen und dem Regime eine relativ bedeutende organisierte Massenbasis zu verschaffen. Mittels der Nationalen Front wird die permanente Gleichschaltung der anderen vier (im internen Sprachgebrauch der SED als kleinbürgerlich klassifizierten) Parteien gewährleistet.
In der neuen Verfassung kommt das Wort Wiedervereinigung nicht vor. Die alte Verfassung ging vom Grundsatz aus, daß Deutschland noch eine „unteilbare Republik" sei und es nur eine deutsche Staatsbürgerschaft gebe. Heute wird von der Existenz zweier deutscher Staaten ausgegangen. Auch in der Verfassung wird jetzt von der DDR-Staatsbürgerschaft gesprochen. Im Artikel 8 wird betont, daß „die Herstellung und Pflege normaler Beziehungen und die Zusammenarbeit der beiden deutschen Staaten auf der Grundlage der Gleichberechtigung ein nationales Anliegen" der DDR sei. Weiter heißt es dann, daß die DDR und ihre Bürger darüber hinaus die Überwindung der vom Imperialismus der deutschen Nation aufgezwungenen Spaltung, „die schrittweise Annäherung der beiden deutschen Staaten bis zu ihrer Vereinigung auf der Grundlage der Demokratie und des Sozialismus" erstreben. Die Verfassungsautoren mußten hier aber in einigen Punkten zurückstecken. Die von einigen SED-Führern zeitweilig vertretene These von den „zwei deutschen Nationen", die einmal von A. Norden vertretene These, daß sich die Bundesrepublik und die DDR gegenseitig als „Ausland" betrachten müßten, und die Ulbrichtsche Behauptung, „Westberlin liege auf dem Boden der DDR und gehöre rechtlich zu ihr", sind in den Verfassungstext nicht aufgenommen worden. Offenbar hat die Sowjetregierung in diesen Punkten hinter den Kulissen mäßigend gewirkt.
Von Bedeutung ist auch die Verankerung des „sozialistischen Gesellschaftssystems" in der Verfassung. Im Kapitel 2 „Ökonomische Grundlagen, Wissenschaft, Bildung und Kultur" wird klargestellt, daß kein Privateigentum an Bodenschätzen, Bergwerken, Kraftwerken, Talsperren, großen Gewässern, Naturreichtümern des Festlandsockels, größeren Industriebetrieben, Banken und Versicherungseinrichtungen, volkseigenen Gütern, Verkehrswesen, Transportmitteln und dem Post- und Fernmeldewesen zulässig ist. Laut Artikel 14 wird die Nutzung und der Betrieb privater Wirtschaftsunternehmungen und -einrichtungen zu Erwerbszwecken nur geduldet, wenn diese gesellschaftliche Bedürfnisse befriedigen, der Erhöhung des Volkswohlstandes und der Mehrung des gesellschaftlichen Reichtums dienen. „Privatwirtschaftliche Vereinigungen zur Begründung wirtschaftlicher Macht sind nicht gestattet". Laut Artikel 16 sind Enteignungen „nur für gemeinnützige Zwecke auf gesetzlicher Grundlage und gegen angemessene Entschädigung zulässig. Sie dürfen nur erfolgen, wenn auf andere Weise der angestrebte gemeinnützige Zweck nicht erreicht werden kann."
Im Artikel 11 wird das persönliche Eigentum und das Erbrecht gewährleistet und klargestellt: „Das persönliche Eigentum dient der Befriedigung der materiellen und kulturellen Bedürfnisse der Bürger." Im übrigen wurde Urhebern und Erfindern der Schutz des sozialistischen Staates zugesichert. Allerdings gibt es auch hier folgende Einschränkungsklausel: „Der Gebrauch des Eigentums sowie der Urheber- und Erfinderrechte darf den Interessen der Gesellschaft nicht zuwiderlaufen."
Die Frage des sozialistischen Eigentums an den Produktionsmitteln wird übrigens nicht nur im Kapitel 2 vom Wirtschaftsaspekt her aufgerollt. Denn bereits im Artikel 2, Absatz 2 (also unter der Überschrift „Politische Grundlagen") wird hervorgehoben, daß das sozialistische Eigentum an den Produktionsmitteln und die Planung der gesellschaftlichen Entwicklung nach den fortgeschrittensten Erkenntnissen der Wissenschaft *unantastbare* Grundlagen der sozialistischen Gesellschaft bilden.

Auswirkungen für die Kirchen

Angesichts der speziellen Interessen für die verfassungsrechtliche Behandlung des Verhältnisses Staat/Kirche und der Fixierung der Rechte der Gläubigen seien nachstehend die Verfassung von 1949 mit dem ersten Entwurf der neuen Verfassung sowie dem verabschiedeten Text der neuen Verfassung verglichen.
In der Verfassung von 1949 gab es hinsichtlich der Regelung des Verhältnisses von Staat und Kirche folgende 9 Artikel:

„Artikel 40: Der Religionsunterricht ist Angelegenheit der Religionsgemeinschaften. Die Ausübung der Rechte wird gewährleistet.

Artikel 41: (1) Jeder Bürger genießt volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die ungestörte Religionsausübung steht unter dem Schutz der Republik.
(2) Einrichtungen von Religionsgemeinschaften, religiöse Handlungen und der Religionsunterricht dürfen nicht für verfassungswidrige und parteipolitische Zwecke mißbraucht werden. Jedoch bleibt das Recht der Religionsgemeinschaften, zu den Lebensfragen des Volkes von ihrem Standpunkt aus Stellung zu nehmen, unbestritten.
Artikel 42: (1) Private oder staatsbürgerliche Rechte und Pflichten werden durch die Religionsausübung weder bedingt noch beschränkt.
(2) Die Ausübung privater oder staatsbürgerlicher Rechte oder die Zulassung zum öffentlichen Dienst sind unabhängig von dem religiösen Bekenntnis.
(3) Niemand ist verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren. Die Verwaltungsorgane haben nur insoweit das Recht, nach der Zugehörigkeit einer Religionsgemeinschaft zu fragen, als davon Rechte oder Pflichten abhängen oder eine gesetzlich angeordnete statistische Erhebung dies erfordert.
(4) Niemand darf zu einer kirchlichen Handlung oder Feierlichkeit oder zur Teilnahme an religiösen Übungen oder zur Benutzung einer religiösen Eidesformel gezwungen werden.
Artikel 43: (1) Es besteht keine Staatskirche. Die Freiheit zur Vereinigung der Religionsgemeinschaften wird gewährleistet.
(2) Jede Religionsgemeinschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig nach Maßgabe der für alle geltenden Gesetze.
(3) Die Religionsgemeinschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechts, soweit sie es bisher waren. Andere Religionsgemeinschaften erhalten auf ihren Antrag gleiche Rechte, wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder Gewähr der Dauer bieten. Schließen sich mehrere derartige öffentlich-rechtliche Religionsgemeinschaften zu einem Verband zusammen, so ist auch dieser Verband eine öffentlich-rechtliche Körperschaft.
(4) Die öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaften sind berechtigt, von ihren Mitgliedern Steuern auf Grund der staatlichen Steuerlisten nach Maßgabe der allgemeinen Bestimmungen zu erheben.
(5) Den Religionsgemeinschaften werden Vereinigungen gleichgestellt, die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe machen.
Artikel 44: Das Recht der Kirche auf Erteilung von Religionsunterricht in den Räumen der Schule ist gewährleistet. Der Religionsunterricht wird von den durch die Kirche ausgewählten Kräften erteilt. Niemand darf gezwungen oder gehindert werden, Religionsunterricht zu erteilen. Über die Teilnahme am Religionsunterricht bestimmen die Erziehungsberechtigten.
Artikel 45: (1) Die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden öffentlichen Leistungen an die Religionsgemeinschaften werden durch Gesetz abgelöst.
(2) Das Eigentum sowie andere Rechte der Religionsgemeinschaften und religiösen Vereine an ihren für Kultur-, Unterrichts- und Wohltätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und sonstigem Vermögen werden gewährleistet.
Artikel 46: Soweit das Bedürfnis nach Gottesdienst und Seelsorge in Krankenhäusern, Strafanstalten oder anderen öffentlichen Anstalten besteht, sind die Religionsgemeinschaften zur Vornahme religiöser Handlungen zugelassen. Niemand darf zur Teilnahme an solchen Handlungen gezwungen werden.
Artikel 47: Wer aus einer Religionsgemeinschaft öffentlichen Rechts mit bürgerlicher Wirkung austreten will, hat den Austritt bei Gericht zu erklären oder als Einzelerklärung in öffentlich beglaubigter Form einzureichen.
Artikel 48: Die Entscheidung über die Zugehörigkeit von Kindern zu einer Religionsgemeinschaft steht bis zu deren vollendetem 14. Lebensjahr den Erziehungsberechtigten zu. Von da ab entscheidet das Kind selbst über seine Zugehörigkeit zu einer Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft."

Im Entwurf der neuen Verfassung wurde die Religionsfrage lediglich im Artikel 38 behandelt, der folgenden Wortlaut hatte:

„(1) Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat das Recht, sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen auszuüben.
(2) Die Kirchen und andere Religionsgemeinschaften haben ihre Angelegenheiten und ihre Tätigkeit in Übereinstimmung mit der Verfassung und den gesetzlichen Bestimmungen der Deutschen Demokratischen Republik zu ordnen und durchzuführen."

Außerdem wurde in den Artikeln 6, Absatz 5 und im Artikel 19, Absatz 1 festgelegt, daß jede Bekundung von Glaubens-, Rassen- und Völkerhaß als Verbrechen geahndet werde und daß alle Bürger — ungeachtet ihrer Nationalität, ihrer Rasse und ihres weltanschaulichen Bekenntnisses — die gleichen Rechte und Pflichten haben und vor dem Gesetz gleich sind.
Außer den vorstehend genannten Artikeln war zu Fragen des Glaubens, der Religion und der Kirchen im Entwurf der Verfassung nichts enthalten. Bei der Verabschiedung des Entwurfs der neuen Verfassung hat jedoch Walter Ulbricht in seiner Rede vor der Volkskammer am 31. Januar 1968 die Bestimmungen über die Freiheit des religiösen Glaubens wie folgt noch etwas näher interpretiert:

„Den Bürgern der Deutschen Demokratischen Republik ist das Recht gewährleistet, sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen auszuüben. Erstmals in der deutschen Geschichte stehen in der Deutschen Demokratischen Republik Friedens- und Nächstenliebe gläubiger Bürger auch verfassungsmäßig in voller Übereinstimmung mit der auf Frieden und Humanismus gerichteten Politik ihres Staates.
Den Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften gewährleistet der Verfassungsentwurf eine gute, aber auch die einzig mögliche Plattform der weiteren Entwicklung ihrer Beziehungen zum sozialistischen Staat ...
Der Verfassungsentwurf zeigt jenen kirchenleitenden Kreisen in der DDR, die hin und wieder versuchen, politischen Weisungen der westdeutschen Militärkirche nachzukommen, die Unzulässigkeit solcher Abhängigkeiten. Unser Verfassungsentwurf schiebt solchen Bestrebungen und Spekulationen einen Riegel vor. Die Verfassung gibt den Kirchen und Religionsgemeinschaften eine rechtliche Basis für die ungehinderte Ausübung ihrer Seelsorge und ihrer gemeinnützigen Tätigkeit, die mit dem politischen Interesse und dem moralischen Empfinden der gläubigen Bürger übereinstimmen."

Diese Erklärung vermochte jedoch die gegebenen Befürchtungen der Christen in Mitteldeutschland nicht auszuräumen. In der Verfassungsdiskussion wurde von der SED und von Funktionären der Ost-CDU stets die These vertreten, daß die Kirchen keine verfassungsmäßige Garantie alter Privilegien erwarten dürfen. Den meisten Christen in Mitteldeutschland ging es dabei gar nicht um Privilegien, sondern nur um die Gewährleistung eines relativen inneren Friedens und um die Sicherung von Bedingungen, ungestört den Glauben in wahrer Freiheit praktizieren und dem Gemeinwohl dienen zu können.

Forderungen der katholischen Bischöfe

Da die DDR großen Wert darauf legt, daß sowohl das neue Strafgesetzbuch als auch die neue Verfassung als wichtiger Beitrag zum Internationalen Jahr der Menschenrechte angesehen werden, war kirchlicherseits das Bestreben vorhanden, daran anknüpfen und auch in der Verfassung die Aufnahme eines inhaltlichen Bekenntnisses zum Artikel 18 der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UN" vom 10. Dezember 1948 zu empfehlen.
Die Christen in Mitteldeutschland waren im Rahmen der Verfassungsdiskussion auch darüber beunruhigt, daß in der neuen Verfassung die sozialistische Moral als Grundlage der Beziehungen der Bürger bezeichnet und auch der marxistisch-leninistischen Weltanschauung verfassungsrechtlich eine Vorrangstellung eingeräumt wurde. In einem atheistischen Weltanschauungsstaat muß dies dazu

führen, daß zwangsläufig Bürger mit anderen moralischen und weltanschaulichen Grundsätzen benachteiligt werden, weil ihre Anschauungen in der Gesellschaft weiterhin unbehindert als rückständig deklassiert werden können und nicht den gleichen verfassungsrechtlichen Schutz wie die Ansichten der herrschenden SED genießen. Durch die in der Verfassung enthaltenen Bestimmungen wird die Rechtsgleichheit der Bürger in diesem Bereich in Frage gestellt. Die neue Verfassung trifft auch zur Frage des kirchlichen Eigentums und der Rechtsfähigkeit der Kirchen und ihrer Einrichtungen keine Festlegung. Von entscheidender Bedeutung dürfte das Fehlen der verfassungsrechtlichen Zusicherung sein, daß die Kirchen ihre Angelegenheiten selbst regeln können.

Die katholischen Bischöfe und Bischöflichen Kommissare in der DDR sahen sich angesichts dieser Mängel des Verfassungsentwurfs genötigt, am 5. und 26. Februar 1968 in Eingaben an Walter Ulbricht im Rahmen der Verfassungsdiskussion, an der sich kirchlicherseits auch Gruppen von Laien und Einzelpersönlichkeiten beteiligten, ihre Bedenken gegen den Entwurf darzulegen und Verbesserungsvorschläge zu unterbreiten. Am 3. März 1968 (erster Fastensonntag) wurde in allen katholischen Gottesdiensten in der DDR eine aus sechs Punkten bestehende kurze Erklärung der Berliner Ordinarienkonferenz verlesen, in der die Gläubigen über die Vorschläge der Bischöfe für die Ausarbeitung der neuen Verfassung unterrichtet und zum Gebet für eine „gerechte Lösung" der anstehenden Fragen aufgerufen wurden. Die katholischen Bischöfe gingen davon aus, daß nach Artikel 41 der bisher geltenden Verfassung der Kirche das Recht zugesichert ist, sich zu Lebensfragen des Volkes zu äußern, und wollten ihre Meinungsäußerung als Beitrag an der öffentlichen Verfassungsdiskussion verstanden wissen.

Die katholischen Bischöfe haben in ihren Eingaben den Erfordernissen der inneren Entwicklung in Mitteldeutschland Rechnung getragen, sich weitgehend grundsätzlicher Kritik enthalten, sich Straffungen im Text nicht verschlossen und sich nur auf die wesentlichsten Anliegen der Kirche beschränkt. Sie machten Vorschläge zur Neufassung des Artikels 38 (des Entwurfs) sowie zu kleinen redaktionellen Einfügungen in den Artikeln 18 und 19.

Die evangelischen Stellungnahmen

Die evangelische Kirchenleitung hat am 15. Februar 1968 im Hinblick auf die stärkere Verankerung des Artikels 18 der Deklaration der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der UN" eine ähnliche Eingabe wie die katholische gemacht. Der evangelische Landesbischof D. Moritz Mitzenheim, der die Erklärung der evangelischen Bischöfe nicht mitunterzeichnet hat, äußerte jedoch in verschiedenen Erklärungen seine Zufriedenheit mit dem Verfassungsentwurf und machte dabei den Vorschlag, alle anstehenden speziellen Fragen zwischen Staat und Kirche in besonderen Verträgen zu klären. Eine ausführlichere verfassungsrechtliche Verankerung der Position der Kirchen im Verfassungstext hielt Landesbischof Mitzenheim nicht für unbedingt erforderlich.

In einer persönlichen Stellungnahme vor dem Evangelischen Nachrichtendienst in der DDR hat der Vorsitzende der Konferenz der Kirchenleitungen und der Konferenz der evangelischen Bischöfe, Bischof D. Krummacher, das ernstliche Studium des Verfassungsentwurfs jedem kirchlichen Amtsträger empfohlen. Bischof Krummacher erkannte an, daß im „Internationalen Jahr der Menschenrechte" den für die ganze Menschheit geltenden Regeln des Völkerrechts bindende Bedeutung in der DDR beigemessen werde. Bischof Krummacher gab in diesem Interview dem Artikel 38 des Verfassungsentwurfs eine optimistische Auslegung. Er hob hervor, daß zu den Voraussetzungen christlichen Dienstes wie bisher „die Rechtsfähigkeit der Kirchen, ihr Eigentum und die Möglichkeit, die Glieder zu geordneten Abgaben heranzuziehen, weiterhin gewährleistet bleibt". Krummacher bemerkte sodann, daß trotz der Erklärung von Walter Ulbricht zahlreiche christliche Bürger fragen, warum nicht die weitergehende Interpretation von Ulbricht in den Verfassungstext Aufnahme finden könne. Anderseits zeigte sich Bischof Krummacher flexibel in der Frage der Einheit der evangelischen Kirchen in Deutschland:

„In weit stärkerem Maße als bei der Diskussion über das neue Bildungsgesetz oder das neue Familiengesetzbuch beteiligten sich Christen an der Möglichkeit, ihre Einwände und Vorschläge an die Kommission einzureichen. Sie taten dies, obwohl sie damit rechnen mußten, daß die ‚Nationale Front' sofort mit einem Besuch reagierte. Besonders aktiv bei der Abfassung von Eingaben waren die Katholiken aus dem Gebiet der sorbischen Minderheit. Aber auch die akademische Jugend, die in vielen Punkten in der letzten Zeit eine größere Öffnung zum Staate und die Beendigung einer gewissen Ghetto-Haltung angestrebt hatte, sah durch den Verfassungsentwurf viele ihrer Bemühungen schlecht belohnt. So kam es zu einer weitgehenden Solidarisierung unter den Christen, die auch manche sonst keineswegs Aktive zum Schreiben einer Eingabe veranlaßte. Sicherlich hätten noch viel mehr Menschen geschrieben, wenn sie nicht auf Grund von schlechten Erfahrungen, Resignation, Vorurteilen oder Angst abgehalten worden wären.

Im Gegensatz zu den Bischöfen nutzten die Laien die Gelegenheit, auch auf die Mängel und Einseitigkeiten in den nicht unmittelbar die Kirche betreffenden Artikeln hinzuweisen."

Die kirchlichen Stellungnahmen waren jedoch nicht einheitlich. Inbesondere Landesbischof Mitzenheim kam den SED-Kirchenpolitikern weiter entgegen. Zwar kann man an der guten Absicht von Landesbischof Mitzenheim keinen Zweifel hegen, es geht auch ihm vornehmlich um die Sicherung der bisherigen Betätigungsmöglichkeit der Kirchen, doch seine Feststellung in einer Veranstaltung der Nationalen Front in Weimar, daß nach seiner Ansicht die Staatsgrenzen der DDR auch die Grenzen für die kirchlichen Organisationsmöglichkeiten bildeten (vgl. „Neue Zeit", 2. 3. 68, S. 3), wurde von den Kommunisten in der Sache selbst nicht honoriert. Die SED und die Funktionäre der Ost-CDU forderten unter ausdrücklicher Berufung auf die Weimarer Erklärung von Landesbischof Mitzenheim alle Kirchenleitungen Mitteldeutschlands auf, sich öffentlich von der EKD loszusagen. Der in Görlitz amtierende Bischof Fränkel wurde diffamiert, weil er sich aus Glaubensgründen für das Festhalten an der EKD ausgesprochen hat.

Politische Nebenabsichten der SED

Von seiten der SED und der Ost-CDU war von Anfang an in der Verfassungsdiskussion unter Zuhilfenahme des Argumentes von der bereits bestehenden Trennung von Staat und Kirche das Bestreben vorhanden, in der Verfassung keine Detailfragen des Verhältnisses von Staat und Kirche aufzunehmen, um dies möglichst in speziellen Verträgen zwischen Staat und Kirche zu regeln. Eine nicht ausreichende verfassungsrechtliche Verankerung der Position der Kirchen kann dazu beitragen, daß diese zu gegebener Zeit leichter unter Druck gesetzt werden könn-

ten, Abkommen mit der Regierung der DDR abzuschließen. Für die SED wäre dies relativ vorteilhaft, weil die Kirchen bestimmte einseitige Verpflichtungen übernehmen müßten, z. B. die Preisgabe der kirchlichen Einheit in Deutschland, die Formierung der Berliner Ordinarienkonferenz zur Bischofskonferenz der DDR usw. Die DDR könnte dabei die Einhaltung von Verträgen mit der Kirche durch Arbeitsteilung mit gesellschaftlichen Kräften weitgehend umgehen, z. B. könnten sich staatliche Stellen mehr oder weniger formal an das Abkommen halten, wobei gleichzeitig die SED und die von ihr geleiteten Massenorganisationen einen viel wirksameren gesellschaftlichen Druck auf die Kirchen in beliebiger Stärke ausüben könnten.
Am 15. Februar 1968 hat Walter Ulbricht in einer Großkundgebung im Ostberliner Friedrichstadt-Palast sogar die Möglichkeit von Vereinbarungen mit dem Vatikan angedeutet. Wörtlich soll er erklärt haben: „Falls der Heilige Stuhl den Wunsch haben sollte, mit der Regierung der DDR Beziehungen herzustellen und Vereinbarungen zu treffen — aber bitte, wir sind jederzeit dazu bereit."
Unzweifelhaft würde die DDR konkordatsähnliche Vereinbarungen mit der katholischen Kirche sehr begrüßen, weil dies für sie positive völkerrechtliche Auswirkungen — im Sinne eines wichtigen Durchbruchs zur Anerkennung — haben würde. Andererseits ist jedoch bemerkenswert, daß obiger Satz von der Ostberliner Presse, einschließlich dem „Neuen Deutschland" und der „Neuen Zeit", nicht veröffentlicht wurde.

Formale Verbesserungen

Immerhin ist es durch kirchliche Einsprüche und durch Meinungsäußerungen zahlreicher Christen während der Verfassungsdiskussion gelungen, in der neuen Verfassung einige Verbesserungen durchzusetzen. In zwei Artikeln des neuen Entwurfs wurde in verbesserter Weise zu Anliegen der Kirche und der Christen Stellung genommen. Der neugefaßte Artikel 20 (bisher 19) lautet:

„(1) Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat unabhängig von seiner Nationalität, seiner Rasse, seinem weltanschaulichen oder *religiösen* Bekenntnis, seiner sozialen Herkunft und Stellung die gleichenRechte und Pflichten. *Gewissens- und Glaubensfreiheit sind gewährleistet.* Alle Bürger sind vor dem Gesetz gleich."

Die kursiven Passagen waren im Entwurf der Verfassung nicht enthalten und stellen somit eine formale Verbesserung dar. Der neugefaßte Artikel 39 (bisher 38) lautet:

„(1) Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat das Recht, sich zu einem religiösen Glauben zu bekennen und religiöse Handlungen auszuüben.
(2) Die Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften *ordnen ihre Angelegenheiten* und üben ihre Tätigkeit aus in Übereinstimmung mit der Verfassung und den gesetzlichen Bestimmungen der Deutschen Demokratischen Republik. *Näheres kann durch Vereinbarungen geregelt werden.*"

Doch handelt es sich hier um äußerst minimale Zugeständnisse. Die Passage, daß die Kirchen ihre Angelegenheiten zu ordnen haben, war in gewisser Weise bereits im Artikel 38 des Entwurfs enthalten, wenngleich es dort ein wenig anders ausgedrückt war. Entgegen den kirchlichen Eingaben und Diskussionsbeiträgen nahm man das Wörtchen „selbständig" nicht auf.
Der Vorsitzende des Nationalrates der Nationalen Front, Prof. E. Correns, versuchte in der Volkskammer am 26. März 1968 die Kirchen nochmals zu beruhigen. Er bemerkte:

„Die Verfassung gibt den Kirchen und Religionsgemeinschaften eine rechtliche Basis für die ungehinderte Ausübung ihrer Seelsorge und ihrer gemeinnützigen Tätigkeit, die mit dem politischen Interesse und dem moralischen Empfinden der Gläubigen übereinstimmen" („Neues Deutschland", 27. 3. 68).

Andererseits wurden sowohl von Prof. Correns als auch von anderen Rednern in der Volkskammer nur die Diskussionsbeiträge und Anregungen von Landesbischof Mitzenheim als kirchliche Meinungsäußerungen erwähnt, und dabei wurde vornehmlich herausgestellt, daß weitere Einzelheiten des Verhältnisses Staat — Kirche nicht in der Verfassung fixiert zu werden brauchen.
Die Anregungen der anderen evangelischen und katholischen Bischöfe und Laien im Rahmen der Verfassungsdiskussion wurden bis jetzt in der DDR totgeschwiegen.

Die möglichen Auswirkungen

Die Annahme der neuen Verfassung mit dem von der SED erstrebten Inhalt bei weitgehender Ignorierung aller kritischen Einwände der Bevölkerung während der Verfassungsdiskussion wird unter der Bevölkerung Mitteldeutschlands unterschiedliche Auswirkungen haben. Bei einem Teil werden sicherlich die Erbitterung bzw. die Resignation zunehmen, was in passivem Widerstand und Flucht in die innere Emigration seinen Ausdruck finden dürfte. Der andere Teil der Bevölkerung wird künftig wohl stärker — mangels anderer Alternativen — aus Opportunismus, aber auch teilweise aus Resignation bzw. aus Überzeugung — geneigt sein, sich anzupassen, sich zu arrangieren und sich auf die dauerhafte Existenz in einem kommunistischen Regime einzurichten. Der SED-Führung ist es mit der Verfassungsdiskussion und der Kampagne zum Volksentscheid sicherlich gelungen, beim größten Teil der mitteldeutschen Bevölkerung den Eindruck zu verstärken, daß die DDR kein Provisorium mehr ist und daß alle Hoffnungen auf eine Wiedervereinigung in absehbarer Zeit illusionär sind. Damit dürfte eines der wesentlichen psychologischen Ziele der SED-Führung erreicht sein. Die neue, durch einen Volksentscheid gebilligte Verfassung hat im übrigen auch im Ausland zu verstärkten Forderungen nach Aufwertung und völkerrechtlicher Anerkennung der DDR geführt.
Der eigentliche Schöpfer der Verfassung, Walter Ulbricht, wird am 28. Juni dieses Jahres 75 Jahre. Für ihn wird die Annahme der Verfassung sicherlich als der krönende Höhepunkt seiner politischen Laufbahn zu werten sein.
Die neue, vom Geist des orthodoxen Marxismus-Leninismus geprägte Verfassung wird sich angesichts des Liberalisierungs- und Auflockerungstrends in anderen kommunistischen Staaten und Parteien in den kommenden Jahren jedoch noch zu bewähren haben.
In Zukunft liegt es durchaus im Bereich des Möglichen, daß auch in Mitteldeutschland im Zuge des allgemeinen Entwicklungstrends Entkrampfungs-, Auflockerungs- und Liberalisierungstendenzen stärker zur Geltung kommen können. Die bestehende neue Verfassung könnte dann von weniger doktrinären kommunistischen Machthabern weitherziger ausgelegt, mit neuem Geist erfüllt bzw. gar zum Teil korrigiert werden. Es gibt im Weltkommunismus durchaus auch heute noch Kräfte, die wie einst Rosa Luxemburg der Ansicht sind, daß die Gewährung von Freiheit für Andersdenkende ein Kriterium für die sozialistische Demokratie sein muß.

Die Zweite Welthandelskonferenz, eine verpaßte Chance?

In einer Erklärung des Generalsekretärs der UNCTAD (Welthandelsorganisation), Raul Prebisch, vor dem Handelsrat dieser Organisation am 16. August 1967 war auf die Gefahr hingewiesen worden, daß das Jahrzehnt der Entwicklung (das von den UN 1960 ausgerufen worden war) zu einem Jahrzehnt der Enttäuschung werden könnte. Denn das mit so großer Begeisterung angefangene Unternehmen einer internationalen Zusammenarbeit habe bisher seine Hauptziele nicht erreicht. Die reichen Nationen seien nur zögernd, schleppenden Schrittes vorangegangen, so daß die Ungleichgewichtigkeit der Weltwirtschaftsordnung mehr als eine Milliarde Menschen in den Entwicklungsländern immer mehr verarmen lasse.

Die weltwirtschaftlichen Fakten

Die Raten des wirtschaftlichen Zuwachses sind in den Entwicklungsländern abgesunken, so daß nur sehr wenige der Entwicklungsländer die Mindestzuwachsrate von 5 % pro Jahr (die man als Ziel der Entwicklungsdekade proklamiert hatte) erreichen. Während die entwickelten Länder eine jährliche Erhöhung ihres Pro-Kopf-Einkommens von 60 Dollar aufweisen, beträgt der durchschnittliche Zuwachs des Pro-Kopf-Einkommens in den Entwicklungsländern weniger als zwei Dollar pro Jahr. So weitet sich die Kluft zwischen den Einkommen der Armen und der Reichen mehr und mehr.
In der Analyse dieser „Krankheit", die die Ordnung der Weltwirtschaft befällt, besteht unter den Wirtschaftswissenschaftlern eine beachtliche Übereinstimmung. Sie kann kurz so umrissen werden:
Der Kapitalzufluß und die technische Hilfe für die Entwicklungsländer ist in beständiger Abnahme begriffen. So fiel die Finanzhilfe der entwickelten Länder von 1961 bis 1966 von 0,87 % auf 0,62 % ihres Nationaleinkommens. Dazu ist in keinem reichen Land die für Entwicklungshilfe ausgewiesene Summe ein wirklich bedeutsamer Posten im Haushalt.
Die Hilfe ist meistens in Form von Krediten und nicht von Schenkungen gegeben. Dazu kommt, daß die Zinssätze sich erhöhten und zugleich die Laufzeit sich verminderte. So sind jetzt die Entwicklungsländer kaum mehr in der Lage, die schwere Last des Schuldendienstes zu verkraften. Der Kapitalabfluß durch die Rückübertragung der Gewinne aus privaten Investitionen in den Entwicklungsländern hat ganz beträchtlich zugenommen. Die Zunahme der gebundenen Hilfe, die die Empfängerländer des freien Zuganges zu den in Wettstreit liegenden internationalen Märkten zur Beschaffung ihrer notwendigen Importe beraubt, die Verpflichtung, ihre Importe von den Geberländern zu kaufen, vermindert um ein Beträchtliches den wirklichen Wert der Hilfe. Die Diskriminierung der Entwicklungsländer durch die protektionistische Politik der entwickelten Länder — Schutzmaßnahmen wie Quoten, außerordentliche Abgaben und Zölle auf Halb- und Fertigwaren sowie auf Agrarnachfolgeprodukte — stellt ein großes Hemmnis für das industrielle Wachstum der Entwicklungsländer dar.
Um Lösungen für diese dringenden Probleme der weltweiten Entwicklung und der internationalen Zusammenarbeit ausfindig zu machen, war 1964 die UNCTAD gegründet worden. Durch ihre Überlegungen und Untersuchungen suchte die erste Welthandelskonferenz in Genf 1966, UNCTAD (I), ein Klima zu schaffen, das die Einhaltung und Erfüllung eines konkreten Entwicklungsprogrammes, das in den Schlußakten dieser Konferenz vorgezeichnet war, begünstigen sollte. Jedoch machte sich im Laufe der Zeit eine Gegenbewegung bemerkbar.

Die Charta von Algier

Der Bewegung, bessere wirtschaftliche Beziehungen der internationalen Völkergemeinschaft herzustellen, wurde durch die Enzyklika Pauls VI. *Populorum progressio* neue Bedeutung verliehen.
Der Gedanke der internationalen Zusammenarbeit, wie er von Paul VI. in der Enzyklika *Populorum progressio* vertreten worden war, wurde von der Gruppe der „77" (eine Versammlung von 86 sich entwickelnden Ländern) bei ihrem Treffen in Algier im Oktober 1967 lebhaft begrüßt und gutgeheißen. In der auf diesem Ministertreffen der Entwicklungsländer ausgearbeiteten Charta von Algier bemühten sich die „77" die Voraussetzungen und Bedingungen festzustellen, „unter denen alle Nationen sich wirtschaftlicher und sozialer Wohlfahrt erfreuen können, damit ihnen die Mittel zur Entwicklung ihrer eigenen Hilfsquellen zur Verfügung stünden und ihre Völker in der Lage sein würden, ein Leben frei von Not und Furcht zu führen".
Die Charta hatte ein detailliertes Aktionsprogramm für die UNCTAD II in Neu-Delhi aufgestellt, so daß die Nationen der ganzen Welt in einem gegenseitigen Dialog zur Annahme einer neuen und dynamischen Handels- und Entwicklungspolitik hingeführt werden konnten. Die Charta hatte darauf hingewiesen, daß traditionelle Lösungen, isolierte Maßnahmen und begrenzte Zugeständnisse zur Erreichung dieses Zieles nicht ausreichend seien. Die Schwere des Problems, so hieß es, verlange dringend die Annahme einer globalen Entwicklungsstrategie, die konvergierende Maßnahmen von seiten der entwickelten wie der sich entwickelnden Länder erforderlich mache.
Die Charta von Algier hatte (entsprechend der vorläufigen Tagesordnung der UNCTAD II) vor allem zu fünf Fragenkreisen entsprechende Programme vorgeschlagen:
Rohstoffe: Wo immer es nur angängig sei, sollten internationale Rohstoffabkommen abgeschlossen werden. Es wurde dabei eine Dringlichkeitsliste aufgestellt, die an erster Stelle Kaffee, Kakao und Zucker enthielt, dazu ein Zeitplan, bis wann Verhandlungen aufgenommen und abgeschlossen werden sollten. Als Stabilisierungsmaßnahmen wurden u. a. Bufferstocks vorgeschlagen, deren Erstfinanzierung internationale Organisationen und die entwickelten Nationen übernehmen sollten, während die fortlaufende Finanzierung durch Produzenten- und Konsumentenländer gleichmäßig aufgebracht werden sollte. Außerdem sollte die Beseitigung aller Zölle und sonstigen Handelshindernisse für Rohstoffe in die Wege geleitet, also liberalisiert werden.
Ausweitung des Exports von Halb- und Fertigwaren: Dazu wurde der Vorschlag gemacht, ein allgemeines, nicht reziprokes und nicht diskriminierendes Präferenzsystem auszuhandeln; alle entwickelten Nationen sollten den sich entwickelnden Ländern für ihre Halb- und Fertigwaren (einschließlich der Agrarfolgeprodukte) unbeschränkten und zollfreien Einlaß gewähren. Eine vorgesehene Schutzklausel sollte einer internationalen Kontrolle un-

terliegen. Ferner sollten die entwickelten Länder die in der Kennedy-Runde beschlossenen Zollsenkungen sofort, ohne eine Übergangsphase für die die Entwicklungsländer interessierenden Exportprodukte vornehmen. Außerdem wurde ein Programm zur Beseitigung aller Zölle und sonstigen Handelshindernisse für verarbeitete Produkte aufgestellt. Für die sozialistischen Länder Osteuropas wurden dem Präferenzsystem gleichwertige Maßnahmen vorgeschlagen. Damit dann auch diese neue Handelsmöglichkeiten ausgenützt werden könnten, sah die Charta von Algier ein Hilfsprogramm vor allem von technischer und finanzieller Hilfe zum Ausbau und zur Diversifizierung der Halb- und Fertigwarenproduktion in den sich entwickelnden Ländern vor.

Finanzhilfe: In dem Bereich der Finanzhilfe waren drei Forderungen aufgestellt worden: Einmal sollte die Summe von 1 % des Bruttosozialproduktes der entwickelten Länder (bisherige Berechnung 1 % des Nationaleinkommens) als Mindesthöhe des Kapitaltransfers neu eingeprägt werden. Diese Mindesthöhe sollte bis zum Beginn der siebziger Jahre erreicht werden. Dazu sollte eine neue Berechnung des Nettokapitalflusses eingeführt werden. Zweitens sollten die Bedingungen der finanziellen Hilfe der entwickelten Staaten in etwa wie die IDA-Bedingungen gestaltet werden, d. h. mit fünfzigjähriger Laufzeit und zinslos gewährt werden. Schließlich wurde ein System einer Ergänzungsfinanzierung gefordert, das nach dem Schema des Weltbankvorschlages gestaltet werden sollte: Wenn die Exporterlöse eines Entwicklungslandes unter den Exportvorausschätzungen (die die Grundlagen der Entwicklungpläne sind) blieben, sollten diese Ausfälle aus internationalen Quellen ausgeglichen bzw. ergänzt werden. Zudem wurden Maßnahmen zur Milderung der Schuldenlast der Entwicklungsländer vorgesehen.

Invisibles (einschließlich Schiffahrt, Versicherungen). Die Charta von Algier stellte auch die Forderung nach Herabsetzung der Frachtraten, eine entsprechende Beeinflussung der Schiffahrtskonferenzen durch die entwickelten Länder und die Beteiligung der Entwicklungsländer an denselben. Ferner wollte die Charta, daß der Aufbau einer Handelsflotte der einzelnen Entwicklungsländer gefördert und finanziell ermöglicht würde. Außerdem sollten für die Verbesserung und Vergrößerung der Hafenanlagen der Entwicklungsländer von den internationalen Organisationen und den entwickelten Ländern Finanzmittel bereitgestellt werden. All diesen Forderungen liegt der Gedanke zugrunde, die Schiffahrt ähnlich wie Eisenbahn etc. als öffentliches Transportsystem zu organisieren (auch wenn es zunächst um die Einsparung von Devisen geht).

Hinsichtlich der Versicherungen forderte man die Herabsetzung der Wiederversicherungsprämien und außerdem, daß ein genügend großer Anteil der durch die Versicherung eingebrachten Gelder in den Entwicklungsländern verbleiben und dort investiert werden müßten. Darüber hinaus sollten die entwickelten Länder für den Aufbau des Versicherungswesens in den Entwicklungsländern technische und finanzielle Hilfe gewähren. Auf einem weiteren Gebiet, dem des Tourismus, sollten die entwickelten Länder den Entwicklungsländern beim Aufbau der entsprechenden Infrastrukturen mit technischer und finanzieller Hilfe beistehen.

Ost-West-Handel: Schließlich war in der Charta von Algier (die noch viele andere Bereiche, für die ein Aktionsprogramm vorgeschlagen wird, enthält) besonderer Nachdruck auf eine Verbesserung des Handels zwischen Ländern mit verschiedenen Wirtschafts- und Sozialsystemen gelegt. Einmal dahingehend, daß der Ost-West-Handel (dessen Ausdehnung von den Entwicklungsländern sehr gewünscht wird) nicht den Handel der Entwicklungsländer beeinträchtigen dürfe, sondern im Gegenteil diesem förderlich sein solle. Ferner daß die kommunistischen Länder Osteuropas in ihren Jahresplänen und Programmen eine entsprechende Erweiterung des Handels mit den Entwicklungsländern berücksichtigen sollten. Schließlich schlug man auch innerhalb des Handels der Entwicklungsländer mit den kommunistischen Staaten Osteuropas eine Multilateralisierung des Zahlungsausgleiches vor.

Mit diesem umfassenden Aktionsprogramm hatten sich die in der Gruppe der „77" zusammengeschlossenen Entwicklungsländer auf die UNCTAD II vorbereitet, und sie hatten darüber hinaus in Good-Will-Missionen diese ihre Wünsche und Forderungen an die Regierungen der entwickelten Staaten herangetragen.

Kirchliche Stellungnahmen

Zwischen der Konferenz von Algier und UNCTAD II in Neu-Delhi wurde eine Reihe von zur Sache gehörigen kirchlichen Dokumenten veröffentlicht, die hier nicht unerwähnt bleiben sollen. Die Internationale Vereinigung katholischer Männer, die ihre Generalversammlung vom 8. bis 10. Oktober 1967 in Rom abgehalten hatte und die unter dem Motto: die Christen im Dienste der vollen Entwicklung des Menschen, gestanden war, hatten in einem Dokument ihre Auffassung bezüglich des Problems der Entwicklung zum Ausdruck gebracht: Es sei besonders dringend, daß die EWG ihre Politik an die Bedürfnisse des internationalen Handels anpasse und ebenso ihre Arbeitsteilung in solcher Weise organisiere, daß die bevorstehende UNCTAD II die notwendigen Reformen in den Strukturen der Weltwirtschaft im Geiste der Enzyklika *Populorum progressio* in Angriff nehmen könne. Auch der dritte Weltkongreß für das Laienapostolat hatte am 17. Oktober 1967 eine Resolution verabschiedet, in der gefordert wird:

1. daß zwischen heute und 1970 die Regierungen der entwickelten Staaten eine integrierte Strategie einführen sollen, zu dem Zwecke der Stabilisierung der Exporterlöse der Entwicklungsländer und der Umkehrung des Prozesses der ständigen Verringerung ihres Anteils am Welthandel; 2. daß die durch die Regierungen der entwickelten Staaten gewährte Hilfe frei von solchen politischen und wirtschaftlichen Bedingungen sei, die zu einer neuen Form der Verfremdung auf seiten der jungen Nationen führen könnten; 3. daß zwischen heute und 1970 die Regierungen der entwickelten Länder dahin übereinkommen, 1 % ihres Bruttosozialproduktes in wirklicher Kapitalhilfe an die sich entwickelnden Länder zu transferieren; 4. daß die reichen Länder ihr Interesse und ihre Aufmerksamkeit all den Anregungen zuwenden, die die sich entwickelnden Länder während der UNCTAD II, die 1968 in Neu-Delhi stattfindet, vorbringen werden; 5. daß die sich entwickelnden Länder so weit wie möglich ihre natürlichen Hilfsquellen mobilisieren und die notwendigen gesetzgeberischen, verwaltungsmäßigen und sozialen Reformen und Strukturänderungen planen.

Mehr hinter verschlossenen Türen spielte sich die Sitzung

der päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" vom 23. bis 28. Oktober 1967 in Rom ab, die gerade zum Abschluß des Treffens der „77" in Algier stattfand und die sich ebenfalls mit den Fragen der wirtschaftlichen Entwicklung beschäftigte. In einem auf dieser Sitzung vorgelegten Arbeitspapier heißt es unter anderem: Die Gründe für den Rückgang der wirtschaftlichen Zusammenarbeit sind offensichtlich. Die Bereitschaft der meisten Regierungen, einer Entwicklungsstrategie eine höhere Priorität einzuräumen, ist geschwunden. Sie haben ihre eigenen Schwierigkeiten (Zahlungsbilanz). Ferner läßt die öffentliche Meinung die Regierungen nicht im unklaren darüber, was man weithin denkt: Das Geld werde durch Verschwendung, Korruption und durch verkehrte Anlage vergeudet. So von Enttäuschung, Ärger und Unwissen gepackt, tendiert man dahin, den Sinn für menschliche Solidarität und Verpflichtung durch ein ständig wachsendes Verlangen nach Disengagement verdrängen zu lassen.

Vom 17.—19. Dezember 1967 veranstaltete das Indian Social Institute in Neu-Delhi (ein von indischen Jesuiten geleitetes Institut) im Hinblick auf die UNCTAD II ein Seminar, das Verwaltungsfachleute, Volkswirtschaftler und Diplomaten, Christen wie Nicht-Christen aus entwickelten und sich entwickelnden Ländern zusammenführte. Dies Seminar diente vor allem dem Zweck, die auf der UNCTAD zu behandelnden Probleme im Lichte der Charta von Algier und der Enzyklika *Populorum progressio* zu bedenken. Neben der Befassung mit konkreten Sachfragen wurde vor allem der moralische und politische Aspekt der Entwicklungsproblematik aufgegriffen.

Auch der Weltrat der Kirchen war nicht müßig gewesen. Vom 24.—26. November 1967 hatte eine Gruppe von Experten in Genf getagt (auch die päpstliche Kommission Justitia et Pax war vertreten) und ein Dokument, wenn auch ohne offiziellen Charakter veröffentlicht, das Vorschläge für die UNCTAD II enthielt. (Proposals for the second UNCTAD, New Dehli, made by the International Affairs Commissions of the British Council of Churches, the French Protestant Federation and the German Protestant Church [EKD].) In zehn Punkten wurden sehr ausgewogene Vorschläge unterbreitet. Sie gehen darauf hinaus, den Abschluß von Rohstoffabkommen zu empfehlen, ferner die Schaffung eines allgemeinen, nicht reziproken Präferenzsystems, eine entsprechende Erhöhung der Finanzhilfe, eine Erleichterung der Finanzbedingungen und die Forderung nach möglichst ungebundener Hilfe. Am Anfang des Dokumentes stand, daß diese Forderungen, zu denen diese Gruppe gelangte, den Kirchen, die sie repräsentieren, und auch der öffentlichen Meinung in all den betreffenden Ländern zu ernstlichem Studium empfohlen werde.

Kurz zusammengefaßt, kann man über die in den verschiedenen Dokumenten zutage getretene Haltung sagen, daß man aus dem Ernstnehmen der Solidarität der Menschheit für die zukünftige Zusammenarbeit der Völker auf wirtschaftlichem Gebiet, worüber ja in der UNCTAD II gesprochen werden sollte, zu ähnlichen Aktionsprogrammen sich gedrängt sah, wie sie in der Charta von Algier niedergelegt waren.

Hatten all diese in den Dokumenten erhobenen Forderungen und Anregungen für die wirtschaftliche Zusammenarbeit der ganzen Welt irgendwelche sichtbaren Erfolge gezeitigt?

UNCTAD II: Zusammensetzung und Verlauf

Zum 1. Februar 1968 strömten aus aller Welt die Delegationen zu der Konferenz nach Neu-Delhi zusammen. Das Recht der Teilnahme haben alle Mitglieder der UN oder einer ihrer Sonderorganisationen (wie FAO, UNESCO, WVO usw.), so daß die Konferenz 132 (jetzt 133) Mitglieder zählt. Von diesen hatten fast alle Delegationen entsandt. Außerdem konnten an der Konferenz internationale Einrichtungen mit offiziellen Delegationen teilnehmen, denen von der UNCTAD die Zulassung erteilt worden war. Diese internationalen Einrichtungen, die diesen Status besitzen, erstrecken sich von den Sonderorganisationen der UN wie der ILO bis hin zum Weltgewerkschaftsbund. So waren auf der Konferenz über 1600 Delegierte versammelt, die 121 Mitgliedsstaaten und 44 internationale Einrichtungen repräsentierten.

Die Konferenz war mit einem Grußwort des Generalsekretärs der Vereinten Nationen, U Thant, in der er auf die Notwendigkeit einer weltweiten Entwicklungsstrategie hingewiesen hatte, und einer Ansprache des indischen Premierministers, Frau Indira Ghandi, eröffnet worden. Frau Ghandi stellte unter Hinweis auf die gegenwärtige Lage der Entwicklungsländer fest, daß die Frage an die entwickelten Nationen nicht laute, ob sie es sich leisten könnten, zu helfen, sondern ob sie es sich leisten könnten, nicht zu helfen. Die Frage war während der ganzen Konferenz aktuell.

Am Nachmittag des 1. Februar begann dann die Konferenz mit ihrer Arbeit, was zunächst die Wahl ihres Vorsitzenden bedeutete. Als Präsident wurde einstimmig der Chef der indischen Delegation, Dinesh Singh, gewählt. Anschließend verlas man Grußbotschaften von den Präsidenten bzw. Regierungen Indonesien, der UdSSR, Jugoslawiens und von Papst Paul VI., der zum Ausdruck brachte, daß diese Konferenz die Hoffnung vieler Völker sei, auf dem Wege zu einem menschenwürdigen Leben einen Schritt vorwärtszukommen. Zum Abschluß hieß es: „Unser Appell ist die erneute Betonung des Rufes nach menschlicher Solidarität und wirtschaftlicher Zusammenarbeit in Partnerschaft, der in der Enzyklika *Populorum progressio* ergangen ist. Möge er als ein Aufruf an alle dienen, für die Beseitigung der Bedingungen zu arbeiten, in denen so viele unserer Mitmenschen heutzutage leben."

In den darauffolgenden Tagen wurden vor allem die für das Funktionieren der Konferenz notwendigen Gremien gebildet und die Stellen entsprechend einer regionalen Verteilung besetzt. Außerdem wurde die Arbeit der Konferenz aufgeteilt: In der Vollversammlung wollte man sich in einer sehr allgemeinen Weise über die Probleme aussprechen, während in fünf Ausschüssen und drei Arbeitsgruppen mehr über die Lösung der konkret anstehenden Fragen debattiert werden sollte.

In der Vollversammlung der Konferenz wurde nun über drei Wochen lang nichts anderes getan, als die Erklärungen der einzelnen Delegationen über die Probleme des Handels und der Entwicklung anzuhören. Da fast jede Delegation das Wort ergreifen wollte, mußte man Nachtsitzungen anberaumen, um überhaupt einigermaßen die Flut der Reden bewältigen zu können. Nach einer kurzen zusammenfassenden Darstellung des Berichtes des Generalsekretärs der UNCTAD, Raul Prebisch, betitelt: „Auf dem Wege zur einer globalen Strategie der Entwicklung", begann Frankreich die Reihe der allgemeinen Erklärungen, in der es zum Abschluß hieß: Die Konferenz sollte die Weisheit haben, die Festsetzung unmöglicher Ziele zu

vermeiden, aber gleichzeitig den Willen unter Beweis stellen, die möglichen Ziele, die gesteckt wurden, anzustreben. Dabei gehe es darum, allen Bevölkerungsschichten ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen, nicht nur bestimmten Gruppen in den sich entwickelnden Ländern. Dazu wollten die entwickelten Länder Opfer bringen, sie wollten aber sichergehen, daß die Opfer zum Wohle aller Menschen gebracht würden. Während der Tenor der Erklärungen der entwickelten Länder in etwa lautete, die entwickelten Länder wollen helfen, die Kluft zwischen den Armen und Reichen zu überbrücken, und zu diesem Zwecke diese und jene Maßnahmen in Erwägung ziehen, lautete der Tenor bei den sich entwickelnden Ländern: Wir gehen im gegenwärtigen Welthandelssystem zugrunde, und das wenigste, was man tun muß, um Hilfe zu gewähren, ist im Aktionsprogramm der Charta von Algier niedergelegt.

Nur Zugeständnisse oder Partnerschaft?

Grundsätzlich darüber hinaus gingen vor allem drei Erklärungen. Zunächst die Erklärung der Delegation des Heiligen Stuhles (Msgr. G. Caprio), in der die Worte P. Lebrets in der Generaldebatte der UNCTAD I, wo dieser von der großen Revolution, von einer langdauernden und ohne Blutvergießen vor sich gehenden Revolution gesprochen hatte, als das Denken der Kirche gedeutet wurde. Dann hieß es: Die Haltung der Solidarität müßte uns (auf dieser Konferenz) dazu bringen, zusammen zu arbeiten, die Probleme zu formulieren, Lösungen vorzuschlagen und die getroffenen Entscheidungen dann auch in die Tat umzusetzen. Dann werden die Völker wissen, daß unser guter Wille ein wirklicher Wille zur Zusammenarbeit, auch um dem Preis von Opfern, zum Gemeinwohl der ganzen Menschheitsfamilie ist.
Am 9. Februar hielt U Thant, der Generalsekretär der UN, vor der Konferenz eine Ansprache, worin er u. a. ausführte, daß die entwickelten Länder die Beziehung zu den Entwicklungsländern nur als einseitige Zugeständnisse ansähen und nicht als Partnerschaft. Es gehe darum, den Rahmen für die Entwicklung zu schaffen: entweder in internationaler Kooperation oder in nationaler Verschlossenheit.
Zu den bedeutendsten Erklärungen zählte die Rede des Präsidenten der Weltbank, Mr. Woods. Er wies zunächst darauf hin, daß die Entwicklung der armen Länder eine wirksamere und tatkräftigere Anteilnahme der entwickelten Nationen erfordere. Dazu müßten sich die Länder mit hohem Einkommen nicht weniger als die mit niedrigem eine neue Perspektive angewöhnen. Die Länder mit hohem Einkommen scheinen nur bis morgen zu denken. Ihre Hilfspolitik habe sich viel zu sehr von den eigenen nächstliegenden Dingen leiten lassen als von der Lage der Entwicklungsländer und der langfristigen Notwendigkeit für das Ganze der Welt. Das Verhalten der Länder mit hohem Einkommen war mehr auf die Dinge als auf die Menschen gerichtet. Drei Änderungen seien überfällig: Entwicklungshilfe müsse ab jetzt darauf ausgehen, den armen Ländern ihre eigene, ihren Umständen entsprechende Technik aufbauen zu helfen. Die zweite Änderung müsse darin bestehen, mehr Mäßigung und Realismus in den Erwartungen zu zeigen. Und die dritte sei die neue Erhöhung und Zielsetzung des Kapitaltransfers: augenblicklich investieren die entwickelten Staaten weniger als zum Erfolg notwendig ist: genügend groß, um die Parlamente aufzureizen, aber zu klein, um wirklichen wirtschaftlichen Fortschritt erreichen zu können.
Letztlich hänge aber die Entwicklung weitgehend von dem Geist ab, von welchem die armen und reichen Länder sich leiten lassen. Dazu sei notwendig, Phantasie und eine unendliche Fülle von Geduld. Die gemeinsame Aufgabe erfordere auch gegenseitigen Respekt und gegenseitige Toleranz zwischen den Geber- und Empfängerländern. Die Welt stehe jetzt erst am Anfang, die neuen Möglichkeiten (der Technik) zu nützen.
Nach den vorgesehenen Plänen sollte die Generaldebatte bis zum 16. Februar dauern, aber aus den verschiedensten Gründen, u. a. die Fülle der sich zu Wort meldenden Redner, aber auch politische Fragen, wie die Teilnahme Südafrikas an der Arbeit der Konferenz, wie die Diskriminierung Kubas und Israels durch das rigide Gruppensystem, ließen den Abschluß der Generaldebatte, die zu einem reinen Ablauf von Monologen geworden war, erst am 27. Februar zu.

Die Arbeit der Ausschüsse und Arbeitsgruppen

Dem ersten Ausschuß waren die mit den Rohstoffen zusammenhängenden Fragen überwiesen worden. Dieser Ausschuß hatte gleich Anfang Februar seine Arbeit aufgenommen: den Vorsitzenden gewählt und den Ablauf der Debatte festgelegt. Dann begann man über den Fragenkreis nicht seine Meinungen auszutauschen, sondern seine Auffassungen darzulegen: wie wichtig Rohstoffabkommen für die Erhaltung der Exporterlöse seien. Wie notwendig eine Preisstabilisierung sei, wo man sich aber nicht im klaren war, was man denn nun als Maßstab für einen festgesetzten Preis nehmen sollte: man sagte etwa einen remunerativen Preis, aber für wen remunerativ? Man stellte die Wichtigkeit und Nützlichkeit von Bufferstocks für eine Preisstabilisierung von Rohstoffen fest. Je länger man sich gegenseitig beredete, desto mehr stellte sich ein Sich-Verfestigen auf den eigenen Standpunkt ein. Für die sich entwickelnden Länder kreiste man nur, jetzt abgesehen von der Festlegung der Prioritäten der für Abkommen reifen Rohstoffe, um die Charta von Algier, während die entwickelten Länder, unter grundsätzlicher Bejahung der eventuellen Nützlichkeit und des möglichen, kurzfristigen Vorteils von Rohstoffabkommen, doch auf die ungeheuren Schwierigkeiten der Durchführung solcher Abkommen hinwiesen. Auf diese Weise konnte man zu keiner Gemeinsamkeit und vor allem nicht zu einer einheitlichen Auffassung hinsichtlich bestimmter Sachfragen bezüglich konkreter Rohstoffabkommen gelangen. Als man wirklich zu der Überzeugung gelangt war, daß in dem Ausschuß selber, der ja dieselbe Zusammensetzung wie die Vollversammlung hatte, keine erfolgversprechende Arbeit geleistet werden könnte, schuf man eine Kontaktgruppe, unter der Leitung des Vorsitzenden des Ausschusses, die den Versuch unternehmen sollte, allgemein annehmbare Resolutionsentwürfe durch eine ehrliche Sachdiskussion zu erarbeiten. Jedoch hatten sich die Meinungen bezüglich der entscheidenden Fragen (es wurden ja eine Fülle von Problemen aufgeworfen) so verfestigt, daß man in der Kontaktgruppe zu keinem Ergebnis gelangte und die Verhandlungen als nutzlos abbrach.
Für den zweiten Ausschuß, der sich mit der Frage eines allgemeinen Präferenzsystems für Halb- und Fertigwaren (unter Einschluß der Agrarfolgeprodukte) aus den Ent-

wicklungsländern befaßte, verlief die Arbeit nicht viel anders: man stellte die Auffassungen gegeneinander und versuchte zunächst nicht, Gemeinsamkeiten herauszufinden und darauf dann Verhandlungen zu gründen. So hatte, nachdem man einer Kontaktgruppe die Aufgabe zu einer Einigung zu kommen, zugeschoben hatte, diese kein anderes Schicksal als die des ersten Ausschusses: sie zerbrach.

Im dritten Ausschuß, in dem über die finanzielle Hilfe, ihre Berechnungsart, ihre Form, die Bedingungen derselben usw. Debatten geführt wurden, kam es innerhalb des Ausschusses und der Kontaktgruppe ebenfalls zu keinem greifbaren Ergebnis.

Positiver hinsichtlich gemeinsamer Resolutionsentwürfe gestaltete sich die Arbeit im vierten Ausschuß, der sich mit den Fragen der Invisibles (vor allem Schiffahrt, Versicherungen und Tourismus) beschäftigte. Schwierig gestalteten sich die Einigungsversuche im fünften Ausschuß, der u. a. über die Fragen des Handels unter Ländern mit verschiedenen Wirtschafts- und Sozialsystemen, d. h. letztlich des Ost-West-Süd-Handels, diskutierte, aber man kam hier zu einem befriedigenden Resolutionsentwurf.

Die Arbeit der erst nach längerem Verlauf der Konferenz ins Leben gerufenen drei Arbeitsgruppen, die sich mit dem Welternährungsproblem (Arbeitsgruppe I), den Fragen der wirtschaftlichen Zusammenarbeit der Entwicklungsländer (Arbeitsgruppe II) und den besonderen Problemen der Binnenländer (Arbeitsgruppe III) beschäftigten, waren reibungsloser und standen weniger unter der Spannung der sonstigen Konfrontation, so daß hier eher gemeinsame Erklärungen und Resolutionen ausgearbeitet werden konnten. Vor allem konnte die Arbeitsgruppe I hinsichtlich des Welternährungsproblems ein ausgewogenes Dokument vorlegen, das auf die notwendigen Maßnahmen der Entwicklungsländer, der entwickelten Länder und der internationalen Organisationen einging, nachdem es die Schwierigkeit und Verflochtenheit des Problems in einem ersten Teil ausführlich dargelegt hatte.

Resolutionen als Notbehelf

Durch die wochenlange Gegenüberstellung der Auffassungen, ohne zu einem Dialog in den Hauptfragen der Konferenz zu kommen, drohte die Konferenz ohne Ergebnis in den Hauptfragen zu enden. In dieser Situation ergriff, neben der niederländischen Delegation, die Delegation des Heiligen Stuhls (P. H. de Riedmatten OP) in der Vollversammlung am 18. März, die eigens dafür einberufen worden war, das Wort, um einen neuerlichen Appell an die Mitgliedstaaten der UNCTAD zu richten, in dem vor allem auf drei Gefahren hingewiesen wurde: dem Verharren in einer bloßen Konfrontation, womit man keine Fragen lösen könne, der Schwächung der Einrichtung der UNCTAD durch einen Fehlschlag, wo doch gerade diese Einrichtung zur Erfüllung ihres Auftrages, bei der Entwicklung zu helfen, der Stärkung bedürfe, und schließlich die Enttäuschung der großen Hoffnungen, die in die Konferenz gesetzt worden waren, könnte zu Zynismus und Fatalismus zum Schaden für die ganze Welt führen. Die Ansprache schloß mit einem Zitat aus einer Erklärung U Thants: „Wir sind an einem Scheideweg der menschlichen Geschichte angelangt, wo die reichen und die armen Nationen, beide, sich zu entscheiden haben, entweder zusammen und gemeinsam den Weg zu gehen zu einer geplanten und koordinierten internationalen Wohlfahrtsgesellschaft oder in Isolierung und auf getrennten Wegen einer ungeplanten und chaotischen Zukunft entgegenzugehen. Jetzt ist die Zeit der Wahl."

Aus welchen Motiven auch immer — die Konferenz mußte im ganzen um vier Tage verlängert werden —, in den letzten Tagen raffte man sich auf, doch noch in den wichtigsten Punkten: Rohstoffabkommen, allgemeines Präferenzsystem, Finanzhilfe, gemeinsame Resolutionen zu erarbeiten und dann auch zu verabschieden. In diesem Schlußringen hatte man zunächst versucht, in einer Kontaktgruppe des Präsidenten Lösungsmöglichkeiten zu erarbeiten. Da sich aber jedermann in diese Kontaktgruppe hineindrängte, keiner wollte den anderen zutrauen, auch seine Interessen vertreten zu können, wuchs die Zahl ihrer Mitglieder lawinenartig an, so daß eine Arbeit der Kontaktgruppe unmöglich wurde.

So entschloß man sich (zunächst war das eine mehr private Initiative), die Arbeit in ein Gremium zu verlegen, das neben dem Generalsekretär Prebisch, dem Vorsitzenden des Handelsrates, Mr. Jolles, den Chef der indischen Delegation, K. B. Lall, drei Vertreter der Entwicklungsländer und fünf Vertreter der entwickelten Länder umfaßte (Brasilien, Elfenbeinküste, Philippinen, USA, Frankreich, Großbritannien, Bundesrepublik, Norwegen). Die „sozialistischen" Länder waren dazu eingeladen, beteiligten sich aber praktisch nicht an der Arbeit. In einem schier unmenschlichen Bravourstück gelang es diesem Gremium, in fast ununterbrochener Tag- und Nachtarbeit, Resolutionsentwürfe auszuarbeiten, die dann auch von den verschiedenen Gruppen der Entwicklungsländer, der entwickelten Länder und der sozialistischen Länder gutgeheißen wurden. Trotzdem war man bei der Vorlage der Resolutionen in der Vollversammlung zur jeweiligen Abstimmung nicht sicher, ob nun die Resolution angenommen würde oder von irgendeinem Land an irgendeinem Punkt noch Schwierigkeiten gemacht würden, dadurch das mühsam hergestellte Gleichgewicht zerstört und die Annahme der Resolution verunmöglicht würde.

Der Inhalt der Resolution über die Rohstoffe: Für Kakao und Zucker sollen im Mai bzw. Juni dieses Jahres Verhandlungen zum Abschluß eines Abkommens aufgenommen werden. Für weitere Produkte, wie Ölsaaten, Kautschuk etc., werden Vorarbeiten für den eventuellen Abschluß von Abkommen durchgeführt (mit Angabe von Terminplänen), und für weitere Produkte sollen Untersuchungen durchgeführt werden.

Daneben enthält das Dokument (es umfaßt 42 Seiten) die Fragen des Rohstoffbereichs, über die man sich einigen konnte, über die man sich in ihrer Gänze nicht einigen konnte, über die man überhaupt keine Einigung erzielen konnte und die nicht genügend diskutiert werden konnten (sie einzeln aufzuführen würde zu weit führen).

Das Dokument über die Frage eines allgemeinen Präferenzsystems, das zunächst die allgemeine Übereinstimmung zu einer baldigen Einführung eines solchen Präferenzsystems zugunsten der Entwicklungsländer heraushebt, aber dann auch betont, daß eine weitere Einigung bezüglich der Hauptfragen noch nicht erreicht werden konnte, hebt die allgemeine Überzeugung hervor, daß weitergearbeitet werden müsse. So stellt dann die Konferenz die Ziele eines solchen Systems fest, errichtet einen Sonderausschuß für Präferenzen als Unterorgan des Handelsrates, der im November 1968 zusammentre-

ten soll und im Verlaufe des Jahres 1969 ein System ausarbeiten solle. Schließlich wird die Hoffnung ausgesprochen, daß das System in den frühen siebziger Jahren in Kraft treten könne.
Hinsichtlich der Finanzhilfe legte man sich auf das Ziel von 1% Bruttosozialprodukt als Summe des Kapitaltransfers fest, setzte aber grundsätzlich keinen Termin fest, bis wann diese Summe erreicht werden solle. Außerdem wurde empfohlen, daß wenigstens 80% der Summe der öffentlichen Hilfe in Form von Schenkungen gewährt werden sollten. Im übrigen sollten die IDA-Bedingungen (50 Jahre Laufzeit, zinslos) angestrebt werden.

Die erwartete Enttäuschung

Mit der Verabschiedung dieser Resolution hatte die Konferenz „grundsätzlich" einen positiven Abschluß gefunden. Trotz dieses Abschlusses machte sich allgemein eine große Enttäuschung bemerkbar. „Die hungrigen, sich entwickelnden Länder kamen zum Konferenztisch in der Hoffnung auf ein Festmahl. Aber alles, was sie bekamen, waren ein paar Brosamen. Für die Hungrigen sind selbst Brosamen nicht zu verachten, aber ein Festmahl stellen sie nicht dar" („The Indian Express", 30. 3. 68).
„Wilder Enthusiasmus dürfte kaum die Reaktion der Entwicklungsländer auf die Ergebnisse der UNCTAD II sein. Selbst wenn die Erwartungen, die von einer konvergierenden Politik oder von Kristallisationspunkten sprachen, als unrealistisch und extravagant sich herausstellten, so war es doch nicht unvernünftig, einige gewichtige praktische Maßnahmen vor der Welt der Überflußgesellschaft zu erwarten. Selbst in den zurückgesteckten Erwartungen und Hoffnungen, die Raul Prebisch in seiner Ansprache vom 22. 3. 68 ausgedrückt hatte, ist das endgültige Paket von Übereinkommen ohne Substanz. Die Zugeständnisse, die von den Reichen gemacht worden sind, sind minimal und kaum qualifiziert" („Hindustan Times", 30. 3. 68).
Am deutlichsten aber hatte der Chef der brasilianischen Delegation, A. F. Azeredo da Silveira, in einer langen Schlußansprache die Meinung der Entwicklungsländer kundgemacht: „Nach fast zwei Monaten intensiver Debatten und Diskussionen geht nun die UNCTAD II zu Ende. Das Ergebnis dieser sieben Wochen ist klar und deutlich: trotz einiger begrenzter Fortschritte in isolierten Bereichen endet die Konferenz mit einem Fehlschlag. Die vollen Auswirkungen eines solchen Fehlschlages können noch nicht ermessen werden. Aber das können wir sagen: die Nachwirkungen dieser ‚Niederlage' werden bitter und von weittragender Konsequenz sein. Niemals war eine Konferenz von so vitaler Bedeutung für so viele Frauen und Männer auf der ganzen Welt. Und niemals wurden so viele hoffnungsvolle Erwartungen so brutal zerschlagen. Das ist um so entmutigender, da unsere Konferenz in vieler Hinsicht die am sorgfältigsten vorbereitete Konferenz der letzten Jahre war." Nach einer genauen Abrechnung endete die Ansprache jedoch mit einem Funken von Hoffnung: „Heute ist der letzte Tag der Konferenz, aber dies ist nicht der letzte Tag der UNCTAD. Laßt uns aufrichtig und ehrlich genug sein, die mageren Ergebnisse der Konferenz anzunehmen. Aber zugleich laßt uns auch die Vision, den Mut und die Einbildungskraft haben, vorwärts zu schauen und die Aktionen in Angriff zu nehmen, die für die Entwicklungsländer und für die internationale Gemeinschaft offenstehen."

Kurzinformationen

Vom 8. bis 11. April 1968 diskutierten **Marxisten und Christen katholischen, orthodoxen und evangelischen Bekenntnisses** im Rahmen des Genfer Referates „Kirche und Gesellschaft" über „Grundzüge christlichen und marxistischen Denkens über die Humanisierung der technischen und wirtschaftlichen Entwicklung". Den Vorsitz führte Pfarrer *G. Casalis* von der Theologischen Fakultät Paris. Ein Kommuniqué vom 16. April nennt als das Ziel des Treffens, den in zahlreichen Ländern und verschiedenen Kontinenten bereits stattfindenden Dialog zwischen Christen und Marxisten international auszuweiten und das gegenseitige Verständnis zu fördern. Diskussionsthemen waren die Entmenschlichung in ihren verschiedenen Formen, Gewalttaten, revolutionäres Vorgehen und Wege zu einer Demokratisierung. Gemeinsame Anliegen und gegenseitige Übereinstimmung wurden bei einer Reihe wirtschaftlicher, sozialer und politischer Probleme festgestellt. Die Teilnehmer hielten aber auch eine klare Abgrenzung der unterschiedlichen Auffassungen für notwendig. Die Mehrzahl stimmte darin überein, daß es nicht möglich sei, von Humanisierung zu sprechen, ohne sich ausdrücklich mit dem Kampf für nationale Befreiung unterdrückter Völker solidarisch zu erklären. Als hervorragendstes Beispiel wurde das vietnamesische Volk genannt. Einige Teilnehmer aber bezeichneten diese Analyse als zu ideologisch (epd, 16. 4. 68). Zur Vorbereitung dieser Konferenz hatte die Studienabteilung des Ökumenischen Rates ein Sonderheft der „Ökumenischen Diskussion" (Nr. 1, 1968) unter dem Titel „Dialog zwischen Christen und Marxisten" veröffentlicht. Es enthält von *Ch. Savage* „Überprüfung der Positionen" (S. 3—6), Auszüge aus einem Vortrag von *M. P. Mchedloy* über „Religiöse Reformation unter dem Druck des Lebens" (S. 6—12), von *V. Miano* (Rom): „Der Dialog ist den Katholiken nicht fremd" (S. 12 bis 24), ferner Auszüge aus einem Bericht von *M. Machovec* über „Der Dialog in der Tschechoslowakei" (S. 24—33), schließlich Beiträge von *Lombardo Radice* und *R. Garaudy* mit einer Bibliographie zum Dialog über Neuerscheinungen in Deutschland, England, Frankreich und Italien (S. 43—48).

Der seit 1946 bestehende **„Ökumenische Arbeitskreis" evangelischer und katholischer Theologen** tagte Ende März 1968 zum 29. Male unter dem Vorsitz von Lorenz Kardinal *Jaeger*, Erzbischof von Paderborn, und Altbischof Wilhelm *Stählin*, dessen Nachfolger in dieser Eigenschaft Landesbischof *Dietzfelbinger* wurde. Diesmal fand das Treffen, das nach fünf Tagen am 29. März endete, in Heilsbronn bei Nürnberg statt. Beratungsthema war angesichts der schwelenden Probleme der Mischehenregelung das Verständnis der Ehe bei Protestanten und Katholiken einschließlich der Frage der Ehescheidung. Traditionsgemäß wird die Öffentlichkeit über diese Tagungen nicht unterrichtet, sie kann sich allenfalls ein Bild machen aus den Referaten, die in der Regel irgendwo einmal gedruckt erscheinen. Diesmal jedoch wurde eine Presseerklärung herausgegeben, die aber nur protokollarische Angaben enthielt. Die Referate hielten die evangelischen Theologen Heinrich *Greeven*, Bochum, und Heinz-Dietrich *Wendland*, Münster, sowie die katholischen Theologen Joseph *Ratzinger*, Tübingen, und Rudolf *Schnackenburg*, Würzburg (epd, 29. 3. 68).

Die **Synode der Evangelischen Kirche in Österreich** hat am 27. März 1968 den Oberkirchenrat Oskar *Sakrausky* zum

künftigen Bischof gewählt, nachdem der seit 1944 im Amt befindliche Bischof Gerhard *May* mit Rücksicht auf sein Alter (70 Jahre) und seinen Gesundheitszustand den Rücktritt erklärt hatte. Oskar Sakrausky wird sein Amt am 1. November antreten. Die Wahl erfolgte im 19. Wahlgang, nachdem der Gegenkandidat, Oberkirchenrat *Wilhelm*, die Synodalen aufgefordert hatte, dem anderen ihre Stimme zu geben, so daß die erforderliche Zweidrittelmehrheit zustande kam. Sakrausky gilt als Mann der konservativen Richtung; das gleiche gilt aber auch für Wilhelm, so daß die Wahl nicht als eine Entscheidung zwischen „Konservativen" und „Progressisten" aufgefaßt werden kann. Sakrausky ist 54 Jahre alt, stammt aus einer deutschen Pfarrerfamilie in Prag, war nach seinen Universitätsstudien Vikar in Steyr und Prag, 1945—1949 in russischer Kriegsgefangenschaft, dann Pfarrer in Kindberg (Steiermark), Bleiberg und Trebesing (beides Kärnten) und hat mehrere Arbeiten über die Geschichte des Protestantismus in Kärnten und Slowenien verfaßt. Als Oberkirchenrat seit 1962 war er sehr tätig für die Präsenz der Evangelischen Kirche im Rundfunk, hielt durch viele Besuche regen Kontakt mit den sehr verstreuten Pfarrgemeinden und war mehrmals Delegationsführer bei Besuchen in Ungarn, ČSSR und Rußland. — Die anschließende Generalsynode der Evangelischen Kirche hatte sich vor allem mit der Frage der Weisungsgebundenheit der Pfarrer durch die Kirchenbehörde zu befassen, ein Problem, das durch den Fall „Kauer", eines Pfarrers, der entgegen der Weisung seiner Vorgesetzten bei einer katholisch-evangelischen Trauung assistiert hatte, aktuell geworden war. Gegen die Formulierung: „Die Kirche wird ... auch vor deutlichen Verboten und Geboten nicht Halt machen", hatte sich lebhafter Widerstand erhoben. Die Generalsynode fügte nun diesem Satz eine wesentliche Einschränkung hinzu: „Solche seelsorglichen Gewissensappelle vom Worte Gottes her sind nicht rechtsverbindlich und ihre Nichtbeachtung kann daher nicht disziplinär geahndet werden."

In einem **Interview der „Informations Catholiques Internationales" (1. 4. 68) mit dem im September 1967 neu gewählten Abtprimas der Benediktiner,** Rembert *Weakland*, der mit 40 Jahren der jüngste Generalobere eines Ordens ist, erklärte dieser, daß der Orden sich gegenwärtig in einem inneren Umorientierungsprozeß befinde, in dem man die Idee der monastischen Berufung wie der „Weltflucht", die im 4. Jahrhundert durch den platonischen Dualismus verfälscht worden sei, neu zu durchdenken und zu fassen suche. Dieser Prozeß sei selbstverständlich auch von der heutigen Glaubens- und Autoritätskrise, von der herrschenden Skepsis gegenüber der institutionellen Kirche, von der auch der Benediktinerorden nicht verschont geblieben sei, mitausgelöst worden. Der Fall *G. Lemercier* (HK 21, 356 f.) könne als Symptom dafür angesehen werden. Allerdings seien die dem Orden eigene Dezentralisierung, Stabilität und Autonomie der einzelnen Klöster hinsichtlich dieses Prozesses positiv zu werten. Auf die Frage, warum der Abtprimas auf der letzten Generalkongregation größere Vollmachten erhalten habe, antwortete Weakland, daß er durch sie nun mit größerer Freiheit Funktionen und Aufgaben übernehmen könne, die früher die Kongregation für die Ordensleute wahrgenommen habe, z. B. Vollmachten hinsichtlich der Ausbildung der Ordensmitglieder sowie außerordentlicher Visitationen. Seine Aufgabe als Abtprimas sieht Weakland u. a. darin, die Kommunikation der Klöster untereinander zu fördern, wofür ein gewisses Bedürfnis bestehe, und sich über die in ihnen durchgeführten verschiedenartigen Experimente genau zu informieren. Auf die heutige Einstellung des Ordens zur Liturgiereform überhaupt wie speziell zum Gebrauch der Muttersprache in der Liturgie angesprochen, sagte Weakland, es gebe in den großen „romantischen" Klöstern des letzten Jahrhunderts (z. B. Solesmes, Maria Laach) sowie in den älteren Klöstern in der Schweiz und in Italien — etwas vereinfacht gesehen — die Tendenz, das traditionelle lateinische Offizium weiterzuführen, während man in den anderen Klöstern dazu neige, die Liturgie als solche von Grund auf neu zu durchdenken und sie weniger unter ästhetischen oder didaktischen Rücksichten zu sehen als vielmehr als Ausdruck einer echten und personal angeeigneten, für die heutige Zeit passenden Spiritualität. Bezüglich des Gebrauchs der Muttersprache in der Liturgie könne jedes einzelne Kloster selbst frei entscheiden.

Die **Revision des Konkordats zwischen Spanien und dem Vatikan** ist seit Beginn dieses Jahres wieder Gegenstand von Nachrichten und Gerüchten (vgl. NC News Service, 4. 1. 68, „Noticias Aliadas", 6. 1. 68). Die Frage entzündet sich primär an dem in der Konkordatsfassung von 1953 beibehaltenen Modus der Bischofsernennung (vgl. HK 21, 67), der seit der Verabschiedung des Bischofsdekrets im Widerspruch zur offiziellen Einstellung der Kirche steht (vgl. Abschnitt 20). Das hat dazu geführt, daß von den seit 1965 freigewordenen Bischofsstühlen acht immer noch unbesetzt sind und weitere 14 Bischöfe, die auf Grund ihres Alters das Rücktrittsgesuch eingereicht haben, immer noch im Amt behalten werden. Das offizielle Schweigen der Verhandlungspartner läßt Einzelheiten nur schwer erkennen, jedoch wird immer wieder betont, die Regierung sei zum Verzicht auf das Privileg der Mitsprache bei der Bischofsernennung bereit, wenn ihr der Vatikan das Recht einräume, noch die gegenwärtig vakanten Sitze nach dem bisherigen Modus zu besetzen. Rom geht offenbar auf diesen Kompromiß nicht ein, da es an einem Wandel im spanischen Episkopat interessiert ist, der um Jahre hinausgeschoben würde, wenn jetzt noch dem Staat genehme Persönlichkeiten die kirchlichen Ämter erhielten. Wollte der Vatikan dennoch die Bischofsstühle nach seinem Belieben besetzen (gegenwärtig sind über 20 Bistümer entweder vakant oder von Bischöfen von über 75 Jahren besetzt, von denen ein Teil in Rom den Rücktritt eingereicht hat), so könnte er das Konkordat aufkündigen. Dieser Weg wird jedoch in kirchlichen Kreisen mehrheitlich abgelehnt, da es zunächst zu Spannungen zwischen der spanischen Regierung und Rom käme, vor allem aber weil damit schwerwiegende finanzielle Folgen für den Klerus und kirchliche Institutionen verbunden sind, auf die die spanische Kirche nicht vorbereitet zu sein scheint. Wie jedoch die holländische katholische Nachrichtenagentur KNP Anfang März aus Madrid berichtet, habe der Vatikan mit allem Nachdruck an die Regierung appelliert, die Bischofsernennungen ausschließlich der kirchlichen Kompetenz zu überlassen. Die Regierung habe sich jedoch „hartnäckig geweigert, von diesem Vorrecht zurückzutreten". Ferner heißt es in der gleichen Quelle, eine „hohe kirchliche Persönlichkeit in Madrid" habe es als wahrscheinlich bezeichnet, daß der Vatikan das Konkordat aufkündige, wenn er diesen Schritt auch möglichst lange hinauszögere (nach Kathpress, 12. 3. 68). Dem entspricht auch die Reuter-Meldung vom 1. April dieses Jahres, daß der Kardinal von Sevilla, *J. Bueno y Monreal*, eine Revision des Konkordats empfehle, die aber von beiden Vertragspartnern ausgehen müsse.

In ihrem **Hirtenbrief vom 24. März 1968 nahmen die polnischen Bischöfe zu den Studentenunruhen Stellung.** Sie verurteilen darin die „brutale Anwendung von Gewalt" während der Demonstrationen. Als „Grundlage des wahren Friedens" müßten solche „gesellschaftlichen Beziehungen geschaffen werden, welche die Grundrechte des Einzelnen wie der Gesellschaft respektierten", das „Recht auf Wahrheit, Freiheit, Gerechtigkeit und Liebe". Streitfragen könnten heute nur noch „durch Dialog" geregelt werden. Die tiefere Ursache der Demonstrationen sehen die Bischöfe in der „Unruhe unter der polnischen Jugend" über die Sinnfragen der menschlichen Existenz. Vertreter der Kirche sind im Zusammenhang mit den Studentenunruhen auch bei der Regierung vorstellig geworden. Bekannt wurde weiter die dringliche Anfrage der fünf Abgeordneten der Znak-Gruppe an Ministerpräsident J. Cyrankiewicz, in der eine Einstellung der „brutalen Polizeiaktion" gefordert wurde. Als Ursache wiesen die Abgeordneten auf die offensichtlichen Fehler der verantwortlichen Stellen in der Kulturpolitik hin und betonten, daß weder die Demonstranten noch die Bevölkerung während der Unruhen eine anti-

sozialistische Haltung eingenommen hätten. Demgegenüber bringt das regimefreundliche Pax-Organ „Slowo Powszechne" die Unruhen mit einer deutsch-jüdischen Verschwörung in Verbindung. Ebenso sprach der Ökumenische Rat der Kirchen in Polen (dem die polnisch-lutherische, die evangelisch-reformierte, die polnisch-katholische, die orthodoxe Kirche, die polnischen Baptisten, Methodisten, die Vereinigte Evangeliums Kirche, die Altkatholische Kirche der Mariaviten sowie die Christliche Theologische Akademie angehören) „der Führung Volkspolens sein Vertrauen" aus (epd, 29. 3. 68). Inzwischen haben *J. Cyrankiewicz* und *Z. Kliszko,* Chefideologe der Partei, am 10. April in einer öffentlichen Stellungnahme im Sejm die Haltung der Znak-Abgeordneten und ihre Interpellation in der bisher schärfsten Form kritisiert.

Eine **Leserzuschrift über den Sinn des Todes** veröffentlichte *B. A. Suchomlinski,* korrespondierendes Mitglied der Akademie der pädagogischen Wissenschaften der UdSSR und Direktor einer höheren Schule, in der „Literaturnaja Gazeta" (27.3.68). Die Zuschrift ist die Antwort einer 16jährigen Studentin einer pädagogischen Fachschule auf einen von ihm geschriebenen, jedoch nicht zitierten Artikel in „Nauka i Religija". Darin heißt es: „Ich werde wohl bald gläubig werden. Zum Glauben suchen mich nicht irgendwelche Fanatiker zu bekehren, wie dies so oft behauptet wird, sondern . . ., nun, irgendetwas geht in meiner Seele vor sich . . ., das ich nicht verstehe. In den Vorlesungen hört man immer wieder, der Mensch sei ebenso sterblich wie, sagen wir, eine Kuh oder ein Pferd . . ., die Unsterblichkeit des Menschen sei ein Kirchenmärchen, das ihn erniedrige . . . Glauben Sie mir, nach einer Vorlesung, in welcher der Professor mit schonungsloser Objektivität zu beweisen suchte, daß der Mensch in biochemischer Hinsicht das gleiche Wesen sei wie jedes beliebige Tier, konnte ich nicht einschlafen. Ich beginne, mich in die religiöse Welt zu vertiefen. Ich suche in ihr, wenn Sie so wollen, Rettung vor einem erbarmungslosen Materialismus, der mir wie eine seelenlose, blinde Kraft erscheint. Helfen Sie mir . . . mich von dem hartnäckig wiederkehrenden Gedanken frei zu machen, daß dann, wenn ich einmal der Erde übergeben werde, zusammen mit meinem Bewußtsein auch die Welt, die Sonne, die Sterne — für mich natürlich — endgültig erlöschen." In seiner Stellungnahme zu diesem Brief äußert *Suchomlinski* zunächst sein Befremden gegenüber einem „primitiven, ungebildeten Materialismus" vieler Pädagogen und Lektoren, der den Menschen „in die Religion flüchten lasse, anstatt ihn davon zu befreien". Es gebe kaum etwas, was den Menschen mehr erniedrige als die These, daß er „ebenso spurlos verschwinden werde wie jedes beliebige Tier". *Suchomlinski,* der zugibt, daß die materialistische Wissenschaft dem Menschen die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode genommen habe, ohne ihm einen tröstenden Ersatz zu geben, fordert von ihm, daß er „mit der Scheußlichkeit des Todes" allein fertig werden müsse, indem er etwas Wertvolles in seinem Leben schaffe. Außer diesem Weg zur Überwindung des Todes durch menschliches Schöpfertum bestehe die Unsterblichkeit des Menschen im Weiterleben in seinen Kindern und Kindeskindern, die er zu besseren Menschen zu erziehen suche, damit sie auf einer höheren Ebene sein Leben fortsetzen.

Über den **gegenwärtigen Stand der Beziehungen zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche** und zukünftige Perspektiven berichteten auf dem Dritten Ökumenischen Symposion in Wien der Metropolit *Emilianos* von Kalabrien, ständiger Vertreter des ökumenischen Patriarchats beim Weltkirchenrat, und *P. Duprey,* Sekretär der Ostkirchenabteilung des Einheitssekretariats. Das Symposion wurde von der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Wien und der Stiftung „Pro Oriente" gemeinsam veranstaltet. Metropolit Emilianos ging in seiner Darstellung vom neuen Klima zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche aus und forderte neue Methoden, um aus einer gewissen Stagnation in den Einheitsbestrebungen beider Kirchen herauszukommen. Er sieht die neue und entscheidende Phase in der existentiellen Annahme einer pluralistisch strukturierten, pluralistisch denkenden und handelnden Kirche und stellt als anzustrebendes Ziel die gegenseitige Ergänzung der spirituellen Werte beider Kirchen auf unter Wahrung der jeder Kirche eigenen Theologie und Tradition. — Unter Bezug auf die verschiedenen ökumenischen Ansprachen Pauls VI. (z. B. Grottaferrata, 8. 8. 63, Jerusalem, Januar 1966, Istanbul, 25. 7. 67, Rom, 26. 10. 67) sowie auf das Ökumenismusdekret konstatiert *P. Duprey* das grundlegend Neue im gegenseitigen Verhältnis zwischen beiden Kirchen als die Erkenntnis, daß beide Kirchen Schwesterkirchen seien, deren Einheit bereits wirklich, wenn auch unvollkommen, durch Taufe und Eucharistie gegeben sei. Mit dieser Erkenntnis sei eine einseitige Ekklesiologie, welche Kirche nur als sichtbare Gesellschaft unter einem einzigen Oberhaupt sah, überwunden. Mit der weiteren Erkenntnis, daß Kirche dort verwirklicht sei, wo es in genügender apostolischer Sukzession einen Bischof gebe (Lumen Gentium, Abschnitt 23), werde der Einzelbischof als sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in den Teilkirchen aufgewertet und eine traditionsreiche Ekklesiologie wieder aufgenommen. Die Einheit werde mehr durch gemeinsame kirchliche Handlungen und Intensivierung der Zusammenarbeit als durch Diskussionen gefördert, da im Gegensatz zur abendländischen Theologie mit ihrer vorrangigen Betonung der ratio für die orientalische Theologie das konkrete Leben der Kirche als eine Vor- und Grundgegebenheit der theologischen Reflexion vorausgehe.

Im St. Sergius-Kloster zu Zagorsk tagte vom 17. bis 23. März 1968 eine von der **Studienabteilung des Weltrates der Kirchen veranstaltete Konferenz der Kommission „Kirche und Gesellschaft"**, um im Beisein von sieben römisch-katholischen Experten, meist Verfassern der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes,* unter Führung von Jérôme Hamer OP vom Einheitssekretariat, eine Übereinstimmung mit orthodoxen Delegierten der Theologischen Fakultäten Leningrad und Moskau hinsichtlich der Berichte der Genfer Weltkonferenz von 1966 und ihre Einbringung in die künftigen Beschlüsse der Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala zu erreichen. Die insgesamt 36 Delegierten waren Gäste des Patriarchen Alexej und des Metropoliten Nikodim. Die Tagung, die keine spezifisch orthodoxen Probleme behandelte, diente wie eine frühere dieser Art von Faith and Order im Jahre 1966, ebenfalls in Zagorsk, einer Pflege des Zugehörigkeitsbewußtseins der Russisch-orthodoxen Kirche zum Ökumenischen Rat. Die zentrale Frage war die rechte Erkenntnis dessen, was als das Humanum in der modernen Gesellschaft anzusehen und durch soziale Reformen zu sichern ist. Es wurden dazu fünf Memoranden ausgearbeitet, auf die wir zurückkommen, sobald die Texte vorliegen. Dabei spielte das Problem der Revolution eine wesentliche Rolle bzw. die Abkehr der christlichen Soziallehre von einem aus dem antiken Naturrecht übernommenen statischen Ordnungsbegriff, der aus der biblischen Dynamik heraus überwunden werden müsse (epd, 28.3.68). Der Vortrag des deutschen Delegierten Heinz Eduard Tödt, Heidelberg, verstand es, durch eine theologische Kritik der wissenschaftlichen Erkenntnis vom Menschen aus technologischer Aktivität den Übergang zur Situation der Orthodoxen zu bahnen, indem er nachwies, daß der Aspekt des Leidens zur Erfahrung des Menschen heute vernachlässigt wird.

Ein **Asiatisches Symposion über Gerechtigkeit und menschlichen Fortschritt in der Gesellschaft** wurde vom 3. bis 8. März 1968 in Singapore veranstaltet. Es war organisiert von SELA (Committee on Socio-Economic Life in Asia), dem Zusammenschluß der Entwicklungsunternehmungen des Jesuitenordens in Asien und Ozeanien. In dem Komitee sind die in den jeweiligen Ländern für Entwicklungsarbeit verantwortlichen Ordensleute vertreten. Der Zusammenschluß, gegründet und geleitet von dem Amerikaner Walter B. Hogan, hat seinen Sitz in Hongkong, wo auch eine gewisse Koordinierung der Arbeit in diesem Riesengebiet angestrebt wird. Auf der Tagung in Singapore wurde geprüft, wie man der Organisation durch Ausdehnung auf nichtjesuitische Institutionen eine breitere Basis geben könnte, vor allem auch für jene Regionen, in denen die Jesuiten

selbst noch nicht auf diesem Gebiet tätig geworden sind. SELA versteht sich primär als Katalysator der Entwicklungsarbeit. Das kam in Singapore zum Ausdruck, wo man eine Reihe führender Persönlichkeiten und Delegationen auch aus dem nichtchristlichen Bereich versammelt hatte. Die Teilnehmer kamen aus Regierungsstellen, der Wirtschaft, den freien Berufen, aus dem Erziehungssektor und von den Massenmedien. Als Tagungsort diente die Staatsuniversität in Singapore. Die Gesprächsthemen kreisten um Volk, Nation, Wirtschaft, Gesellschaft, Menschenrechte. Vertreter sehr verschiedener Fachrichtungen, Gesellschaftsschichten und Lebensbereiche kamen in ein gutes Gespräch. SELA war bemüht, sich auf Organisation und Anregungen zu beschränken, die Delegierten konnten nach eigenen Wünschen die Kolloquien gestalten. Die SELA-Tagung wurde auch als ein Durchbruch zu positiven Beziehungen zwischen Konfessionen und Religionen empfunden, die in Asien noch wenig entwickelt sind. In den (nicht von den Jesuiten erarbeiteten) Schlußempfehlungen, die sich an Regierungen, Berufsverbände, Wirtschaft und Industrie, Akademiker, Religionsführer und Massenmedien richteten, zeichnete sich als Grundtendenz die stärkere Betonung der Erziehung zur Selbsthilfe ab. Die religiösen Führer wurden aufgefordert, sich an den Problemen der unterentwickelten Massen, auch über Konfessionsgrenzen hinweg, stärker zu interessieren und als Mittler zu den Machthabern wirksam zu werden.

Zum **150. Jahrestag der Unabhängigkeit Chiles** veröffentlichten die Bischöfe des Landes einen gemeinsamen Hirtenbrief, in dem sie den Beitrag der Religion in der chilenischen Geschichte darlegen und auf die aktuellen wirtschaftlichen und politischen Probleme kritisch eingehen. Die Kritik des Schreibens richtete sich vor allem gegen die Chilenen selbst, die in der Vergangenheit oft „improvisierend" und „oberflächlich" gehandelt hätten. Als die gegenwärtigen Hauptprobleme werden genannt: die Situation eines Drittels der Bevölkerung, die in unmenschlichen Bedingungen leben muß; die immer noch nicht erfolgte Integration ethnischer Minderheiten; die ungerechte Güterverteilung; die Anlage chilenischen Kapitals im Ausland; die Abwanderung zahlreicher akademisch Gebildeter, vor allem der Ingenieure und Ärzte. Am meisten Beachtung fand offenbar der Passus über die Frage nach der Gewaltanwendung in der gegenwärtigen Umbruchsituation (vgl. Noticias Aliadas, 6. 4. 68). „Die nationale Gemeinschaft hat einige gewaltsame Vorgänge erlebt und der ernsthafte Beobachter konstatiert Zustände, die zu neuen Brüchen führen können." Chile sei in einer „Wachstumskrise", in einem „Prozeß weitreichenden sozialen Wandels, der notwendigerweise konfliktreich" sei. Nicht nur die Strukturen, auch die Mentalitäten seien im Wandel begriffen. „Verschiedene Ideologien kämpfen um die Unterstützung des Volkes, sie kritisieren die bestehende Ordnung in den vielen bestehenden Ungerechtigkeiten und bieten übermäßige Wahlversprechen an." Das Volk sehe seine Hoffnung auf baldige Teilhabe an den Gütern enttäuscht und empfinde Unzufriedenheit. Das führe zu einem Mißtrauen gegenüber der demokratischen Ordnung überhaupt und der Möglichkeit, soziale Wandlungen innerhalb der Gesetzlichkeit durchführen zu können. Parolen zur Gewaltanwendung seien die Folge davon. Wörtlich heißt es weiter: „Wie Paul VI. erklärt, ist die Gewalt nicht immer ungerecht, sondern ihre Anwendung moralisch gerechtfertigt und historisch fruchtbar nur in dem Fall, wenn man selbstverständig mit allen anderen Mitteln die Wahrheit und Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen versucht hat und diese (die Gewalt) voraussichtlich zu einer ‚besseren' Situation führt." Der „explosive und radikale soziale Wandel", den Chile heute erlebe, sei unabhängig von der jeweiligen politischen Führung „nicht mehr rückgängig zu machen". — Als der Christdemokrat Eduardo Frei Montalva 1964 an die Regierung kam, begleiteten ihn, vor allem auch in Westeuropa, große Hoffnungen, daß er die Zustände seines Landes rasch in sozialer und politischer Hinsicht bessern möge und somit eine positive Ausstrahlung auf Lateinamerika insgesamt erziele. Freis „Dritter Weg" zwischen traditioneller Militärdiktatur und dem drohenden Kommunismus mußte jedoch auch empfindliche Rückschläge erleiden, die sich nicht zuletzt in den lokalen Wahlergebnissen manifestierten. Starken Widerstand erfährt die Regierung sowohl im Senat als auch von den in der Opposition einigen gegnerischen Parteien. In jüngster Zeit wurden die Schwierigkeiten noch durch Auseinandersetzungen innerhalb der DC vermehrt, vor allem durch die auf Linksradikalisierung tendierenden Mitglieder.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

FAIVRE, B. **Eucharistie et mémoire.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 100 Nr. 3 (März 1968) S. 278—290.

Faivre sucht in seinem Beitrag den „Ort" zu bestimmen, den das „Gedächtnis" im Sakrament der Eucharistie einnimmt. Dabei geht er das Problem unter dem Gesichtspunkt der Aktualisierung von Leiden und Auferstehung des Herrn im Meßopfer an. Dabei müssen zwei Aussagen der Kirche vereinbart werden, die Aussage über das geschichtlich einmalige Ereignis des Todes Christi und seinen endgültigen Eintritt in das Heiligtum (Hebr. 9, 12) und die über die Gegenwärtigsetzung eines wahren und echten Opfers in der Eucharistie, in der Christus wirklich enthalten und auf wahrhafte Weise geopfert wird, wobei es sich nicht um eine bloße Kommemoration des Kreuzesopfers handelt. Zwischen beiden Polen schwanke das theologische Denken. Die hier liegende Antinomie sucht der Autor dadurch zu überwinden, daß er aufzeigt, wie im Meßopfer das Opferhandeln Christi als Priester bewirke, daß unser Gedächtnis an der Ewigkeit Gottes teilhat und das, was nur Gedächtnis sei, somit zur Gegenwart werde. Er sucht also eine Äquivalenz zwischen sakramentaler Gegenwart und Gedächtnis des Opfertodes des Herrn herzustellen.

HORST, Ulrich. **Alleinseligmachende Kirche?** In: Die neue Ordnung Jhg. 22 Heft 2 (April 1968) S. 81—92.

Horst schildert im ersten Abschnitt über die Geschichte des Satzes von der alleinseligmachenden Kirche die Fragestellung im christlichen Altertum und sieht gewisse Ansätze für ihn bereits in der spätjüdischen Theologie, die dann auf die frühchristliche eingewirkt habe. Diese band in noch tastenden Versuchen die Frage der Heilserlangung noch an den Zusammenhang mit dem jüdischen Volk. Doch habe sie sich thematisch mit der Frage des Heils der Nichtchristen nicht ausführlich auseinandergesetzt. Desgleichen sei das Interesse des Mittelalters an dieser Frage nicht sehr groß gewesen. Der Weg zu einer ausgewogeneren Antwort sei über viele und verwickelte Etappen verlaufen, welche Horst kurz streift. Die Neuzeit sehe die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen vornehmlich im Stellvertretungsauftrag der Kirche als des Zeichen des Heiles begründet. Die heutige Frage laute nicht mehr, habe ich Christ zu sein, um gerettet zu werden, sondern, wie muß ich jene Stellvertretung bezeugen, daß sie den „Menschen guten Willens" glaubhaft erscheine? Abschließend geht der Autor auf die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils ein und stellt kurz dessen Auffassung von der Kirchenzugehörigkeit wie vom Heil der Nichtchristen dar, wie sie in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche zum Ausdruck kommt.

KERR, Fergus, OP. **Eschatology as Politics.** In: New Blackfriars Vol. 49 Nr. 575 (April 1968) S. 343—351.

„Das Christentum ist nichts, wenn es nicht Eschatologie ist: eine Hoffnung in ein Versprechen für die Zukunft." So formuliert der britische Dominikaner Kerr einen zentralen Gedanken aus Jürgen Moltmanns „Theologie der Hoffnung". Diese Eschatologie besitze auch eine politische Funktion, denn ein jeder, der die durch Gottes Verheißung angekündigte Gemeinschaft auch nur entfernt erfasse, müsse „schockiert sein über jede bestehende oder vorstellbare soziale und politische Ordnung". Diese Divergenz fordere zu Kritik und Protest heraus, die Eschatologie bringe „in beständigen Konflikt" mit vielen uns umgebenden Tatsachen. Mit den Gläubigen, die an den bestehenden sozialen und politischen Verhältnissen nichts zu kritisieren hätten, wäre etwas nicht in Ordnung. Ihre Eschatologie sei wirkungslos geworden, ihre Hoffnung in die von Gott verheißene Zukunft sei zu schwach. „Eschatologie ist der Sinn für Gemeinschaft, die Gott uns versprochen hat; wenn wir wirklich darauf hoffen, muß die *Polis* radikaler Kritik unterworfen werden."

LEUBA, Jean-Louis. **La morale chrétienne et le monde moderne.** In: Verbum Caro Nr. 84 (1968) S. 1—21.

Diese Nummer der von Taizé betreuten Zeitschrift ist weitgehend den Problemen des Verhältnisses der Kirche zur modernen Welt gewidmet. Leuba bestreitet, daß der Konflikt der christlichen Moral zur modernen Welt nur auf ihre dogmatischen Wurzeln zurückgeht; der wahre Gegensatz spiele sich in jedem Menschen ab. An drei Hauptfragen wird das verdeutlicht: 1. die moderne Wissenschaft erlaubt jedem, auch dem Christen, Hilfsmittel, die sonst vom Gebet erwartet wurden, aber sie gibt keine Anleitung über die Grenzen ihres Gebrauchs und über seinen Wert. Ihre Hilfsmittel bleiben ambivalent. Das Mißtrauen der Welt gegen die christliche Ethik ist begründet in ihrer Unfähigkeit, in dieser Lage zu helfen; denn 2. ist die christliche Moral immer noch individualistisch und weiß nicht, wie die Freiheit institutionell zu sichern ist, und 3. versagt sie in den Augen der Welt in der Meisterung der planetarischen Probleme der Gerechtigkeit. Systematische Erwägungen versuchen, einen Ausweg zu zeigen.

MÜLLER, Gerhard. **Die Immaculata Conceptio im Urteil der mitteleuropäischen Bischöfe.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 14 Heft 1 (Januar/März 1968) S. 46—70.

Diese Darstellung des Marburger Kirchenhistorikers beruht nicht auf neuen Quellen, sondern wesentlich auf den einschlägigen Werken von Sardi, den „Pareri" mit den bis 1852 eingegangenen Gutachten der Bischöfe auf die Befragung durch Pius IX. in der Enzyklika „Ubi primum" vom 2. Februar 1849 und auf Aubert. Es werden der Reihe nach die Bischöfe durchgegangen, die für eine Dogmatisierung waren, die persönlich nicht dagegen waren, aber Bedenken aus Opportunität, vor allem mit Rücksicht auf die Protestanten, hatten, und die wenigen, die dagegen waren. Alle aber, und das scheint der Sinn der Abhandlung zu sein, hätten durch ihre unterwürfige Argumentation die Infallibilität des Papstes, die noch gar nicht definiert war, gefördert und sich bei der Prüfung der Frage nur auf die Fakten einer vorhandenen Marienfrömmigkeit in ihren Diözesen gestützt, nie aber die Frage theologisch geprüft.

SCHLIER, Heinrich. **Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes.** In: Concilium Jhg. 4 Heft 3 (März 1968) S. 157—161.

Als Grundlage für alles Reden vom Worte Gottes im NT führt Schlier den Sachverhalt an, daß Gott selbst in seinem Wort „Fleisch" geworden sei (Joh. 1, 1 f.) und sich endgültig in Person und Geschichte des Sohnes ausgesprochen habe. Anschließend frägt der Autor nach dem Verhältnis dieses fleischgewordenen Wortes Gottes, Jesu von Nazareth, zur apostolischen Verkündigung, das ebenfalls „Wort Gottes" genannt werde. Er antwortet auf diese Frage von den paulinischen, johanneischen und lukanischen Aussagen her. Bei Paulus sei Wort Gottes als Verkündigung kraft seiner „Wesensherkunft" Ausdruck der „Selbstenthüllung" Jesu im apostolischen Wort, Johannes fasse es als ein Erinnern des Geistes, der in alle Wahrheit einführe. Bei Lukas habe es seinen Ursprung „im Sehen und Hören des Auferstandenen". Die ursprüngliche Kraft des Wortes Gottes, wonach der Autor weiter frägt, liege darin, daß es der Sendung und dem Dienst zugeordnet sei, im Wort Gottes werde der, welcher „in ihm durch Menschen spricht", gegenwärtig. Abschließend geht Schlier auf die Entfaltung und Auslegung des apostolischen Wortes in der kirchlichen Verkündigung ein.

THÜSING, Wilhelm. **Die theologische Mitte der Weltgerichtsvisionen in der Johannesapokalypse.** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 77 Heft 1 (Januar/Februar 1968) S. 1—16.

Diese Analyse der Johannesapokalypse möchte gegen den mangelnden katholischen Sinn für die Eschata und trotz der Frage, ob dieser richtende Gott des Alten Testaments wirklich unser Gott sein kann, Verständnis für die eschatologischen Aussagen der Apokalypse wecken und ihre alttestamentliche Symbolik gleichsam entmythologisieren. Auch wird daran festgehalten, daß der richtende Gott des AT in den Gottesgedanken Christi integriert werden müsse. — Ein weiterer Beitrag: „Die Vision des ‚Neuen Jerusalem' als Verheißung und Gottesverkündigung" wendet diese exegetischen Grundsätze auf das 21. Kapitel der Johannesapokalypse an, um sie durch eine theologische Analyse zu ergänzen. — Rudolf *Haubst* erörtert anschließend die modernen Probleme der „Eschatologie" (S. 35—65) und die „Theologie der Hoffnung".

Philosophie und Anthropologie

BÜCHEL, Wolfgang. **Zeit und Materie.** In: Stimmen der Zeit 93. Jhg. Heft 4 (April 1968) S. 239—245.

Büchel zeigt an Hand eines Beispiels, daß die klassische These der Metaphysik vom Menschen als Geist in Welt in Diskrepanz zur „Überzeitlichkeit" der Elementarteilchen stehe. Aus dem von ihm geschilderten Experiment ergebe sich die Folgerung, daß die Elementarteilchen der anorganischen Materie sich als „routinemäßige Hellseher betätigen". Und zwar nicht dadurch, daß sie Bewußtsein haben, sondern in dem Sinne, daß unter gewissen Umständen „das gegenwärtige Geschehen in einem Elementarteilchen wirkursächlich vorausdeterminiert" sei durch ein Experiment, das ein Physiker erst einige Minuten später nach seinem Belieben am Elementarteilchen vornehme. Dabei sei es von sekundärer Bedeutung, ob diese Vorausdetermination sich auf das Bewußtsein, wie beim Hellseher, oder auf das Unbewußte, wie beim Elementarteilchen, auswirke. Büchel weist darauf hin, daß man auf jeden Fall die „Auffassung der Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Mikrowelt revidieren" müsse, wenn der Seinsbegriff auch dort gelten solle. Daß diese Überzeitlichkeit der Mikrowelt sich nicht in der Makrowelt zeigt, liege daran, daß sie in letzterer nicht mehr beobachtbar sei. Nach Büchel ist also „das anorganische Elementargeschehen ... weniger zeitgebunden als das bewußte Wirken des Menschen", und diese Tatsache füge sich kaum in die Metaphysik des Menschen als Geist in Welt ein.

DEGENHARDT, Karl Heinz. **Ist der Mensch genetisch beeinflußbar oder gar manipulierbar?** In: Stimmen der Zeit Jhg. 93 Heft 4 (April 1968) S. 246 bis 258.

Professor Degenhardt, Direktor des Instituts für Humangenetik und Erbpathologie in Frankfurt, bezeichnet es beim gegenwärtigen Stand der Molekularbiologie als eine berechtigte Frage, ob in Zukunft eine gezielte Beeinflussung der menschlichen Erbanlagen möglich sei. Degenhardt bezweifelt es, „daß es jemals gelingen wird, den genetischen Codex beim Menschen so abzuändern, daß spezielle Mutationen in Erscheinung treten, die einen Selektionsvorteil bringen". Die bekannten Mutationen seien vielmehr negativ. So die zu mongoloidem Schwachsinn führende Mutation oder die durch Strahlen induzierte (Verschiebung des Geschlechtsverhältnisses als Folge von Atomexplosionen) Veränderung am Chromosomenbestand. Der Autor fordert die Schaffung einer zentralen Institution zur Überprüfung „mutagener Wirkungen von Arzneien, Insektiziden, Pestiziden, Wasch- und Reinungsmitteln, mit denen jeder Mensch im täglichen Leben konfrontiert wird". Ferner könnten die medizinischen Möglichkeiten dem einzelnen Kranken zwar die Lebenschancen verbessern, damit würde aber auch ein Erbleiden auf die nächste Generation übertragen.

DE SMET, Richard V., SJ. **The Indian Renaissance: Hindu Philosophy in English.** In: International Philosophical Quarterly Vol. VIII No. 1 (März 1968) S. 5—37.

Der belgische Autor ist seit über zwanzig Jahren mit Indien vertraut und heute als Philosophieprofessor in Poona tätig. Hier bietet er eine Überschau zur jüngeren Geschichte der indischen Philosophie. Die Begegnung Indiens mit dem Westen habe zu einem neuen Vertrauen in die Ratio geführt, ebenso zu einem ethischen Humanismus, der vom christlichen Monotheismus und der von ihm vertretenen Wertschätzung der Einzelperson inspiriert sei. Durch diese Gedanken seien die indischen Intellektuellen zu Neuorientierung in allen Bereichen und zu sozialen Reformen veranlaßt worden, von denen das indische Leben entscheidend beeinflußt worden sei. Allerdings führten die bereits erzielten Erfolge auch dazu, die Sicht für die anzustrebenden Ziele zu trüben. Das habe zur Folge, daß dynamische Persönlichkeiten, die den Inspiratoren und Führern der indischen Renaissance gleichwertig seien, behindert würden. Jedoch sei bereits eine solide Basis vorhanden und in allen Lebensbereichen, so auch in der Philosophie, sei eine breite Intelligenzschicht tätig, die mit Ernst und Kompetenz arbeite und gute Zukunftsaussichten verheiße. Der Autor bietet eine Synthese der bedeutenderen Beiträge indischer Philosophen und Religionsführer.

SOMMERVILLE, John. **Ontology, Logic, and Dialectical Materialism.** In: International Philosophical Quarterly Vol. VIII No. 1 (März 1968) S. 113 bis 124.

In der gegenwärtigen philosophischen Entwicklung hinsichtlich der allgemeinen Thematik von Ontologie, Logik und dialektischem Materialismus lassen sich nach Ansicht des Autors drei Positionen unterscheiden, die er zu umschreiben sucht und deren Probleme und Implikationen er kurz andeutet. Die erste Position vertritt die Auffassung, daß zwischen Ontologie und Logik keine gegenseitigen Beziehungen der Art bestünden, daß der Inhalt der Logik als einer Disziplin vom Inhalt der Ontologie abhängig sei. Diese Auffassung werde in den traditionellen marxistischen Schriften als „bourgeoise" Auffassung abgetan. Die Vertreter der ersten Position lehnen ihrerseits jede dialektische Logik ab. Die zweite Position dagegen bejahe solche Beziehungen zwischen Logik und Ontologie, daß die Richtigkeit eines logischen Systems von der Beziehung zwischen seinem Inhalt und den ontologischen Grundprinzipien abhänge. Diese Position ist die der marxistischen Klassiker, die doch darüber hinaus, als Norm für die Richtigkeit eines logischen Systems, den Grad der Übereinstimmung mit den allgemeinsten Bedingungen der Wirklichkeit angeben. Die dritte Position, die sich erst in den letzten zwei Jahrzehnten in der Sowjetunion gegenüber Autoren des klassischen Standpunktes vor allem unter den jungen Logikern durchgesetzt habe, vertrete die Ansicht, daß es nur eine, und zwar die in allen Aspekten formale Logik gebe und das Kontradiktionsprinzip universale Gültigkeit besitze, da es sowohl für den Denkprozeß wie für die objektiven Naturprozesse gelte. Im folgenden deutet dann der Autor die aus dieser Position sich ergebenen Konsequenzen für die sowjetische Ontologie an.

Gesellschaft und Kultur

ECKSTEIN, Günther. **Die „Neue Linke" in den USA.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 23 Heft 3 (März 1968) S. 181 bis 188.

Die Ankündigung Johnsons, auf eine weitere Präsidentschaftskandidatur zu verzichten, die sich anbahnenden Verhandlungen mit dem Vietcong und schließlich die Ermordung von Dr. Martin Luther King haben das politische Panorama der Vereinigten Staaten verändert. Trotzdem bleiben die Ausführungen Ecksteins über die US-amerikanische Linke im wesentlichen gültig, wenn sich auch in den Aktionsprogrammen der unmittelbaren Zukunft manche Veränderung einstellen mag. Nach einer kurzen Rückschau auf die bisherige Entwicklung der Linken, die stets „eine etwas nebelhafte Angelegenheit" gewesen sei und sich nie ideologisch und organisatorisch zu formieren vermocht habe, berichtet Eckstein ausführlich über die heutigen Strömungen innerhalb des „Movement", über die soziologische Schichtung der Mitglieder, die Zentren der Bewegung, ihre gegen die bestehenden Verhältnisse gerichteten Programmpunkte (Rassenfrage, Vietnam, Lebensstil der Jugendlichen, Universitätssituation) und die Führer und Idole der jugendlichen Anhänger (von Castro und Guevara über Sartre und Camus bis selbst zu Grass). Der Autor geht näher auf die Vereinigungen „Students for Democratic Society SDS" und „Students Non-Violent Coordinating Committee SNCC" ein, von deren Aktionen und inneren Auseinandersetzungen (vor allem im Zusammenhang mit der Black Power Bewegung) berichtet wird.

MASON, Philip. **„... but O! My Soul is White." On the Confusion of Biological Accident & Symbolic Metaphor.** In: Encounter Vol. XXX No. 4 (April 1968) S. 57—61.

„Der Mechanismus von Rassenvorurteilen auf seiten der Weißen wird allmählich durchsichtig", so erklärt hier der Direktor des Instituts für Rassenbeziehungen in London. Im vorliegenden Aufsatz werden einige tieferliegende Ursachen für die Rassenauseinandersetzungen aufgezeigt. Als sehr aufschlußreich erweisen sich sprachliche Untersuchungen über den Symbolwert der Adjektive „schwarz" und „weiß". Mason zeigt auf, daß die damit verbundenen Wertungen nicht etwa auf die Moslems, Christen und Juden und deren Sprachen beschränkt seien, er zeigt die gleichen symbolischen Wirkungen auch an Beispielen aus indischen Sprachen und selbst im Japanischen auf. Vor allem aber die Engländer und die Niederländer hätten die „strengste Identifikation von Hautfarbe und ethischem Symbolismus" hervorgebracht. Daß der Farbige praktisch nie wirklich als Gleichwertiger akzeptiert worden sei, müsse darauf zurückgeführt werden, daß kaum ein Weißer „die Verwirrung zwischen biologischem Akzidenz und dem Symbolwert der Metapher" überwunden habe. Das wachsende Selbstbewußtsein der Schwarzen, die nun ihrerseits der eigenen Hautfarbe einen positiven Symbolwert zuschreiben, müsse als eine Reaktion auf das weiße Verhalten betrachtet werden. Allerdings sei diese schwarze Strömung noch nicht sehr tief eingedrungen und immer noch vorwiegend auf Intellektuelle beschränkt.

MEYNAUD, J. **L'intervention de la politique dans le sport.** In: Économie et humanisme Jhg. 27 Nr. 180 (März/April 1968) S. 40—55.

Nicht nur in den kommunistischen Ländern, auch in den nichtsozialistischen sei eine allgemeine Tendenz der staatlichen Einflußnahme auf den Bereich des Sports erkennbar. Wenn auch in den nichtsozialistischen Ländern immer wieder auf die „Gefahr" hingewiesen werde, die für den Sport durch die staatlichen Interventionen entstehe, so sei es dennoch unerläßlich, daß sich der Staat vor allem angesichts der zunehmenden Kommerzialisierung des Sports um eine Sportpolitik bemühe. Allerdings werde dabei manche rein politische Machenschaft verdeckt, wenn sich zum Beispiel die Sporterfolge in Nationalprestige umsetzten. Während in manchen Ländern dem Sport eine wichtige Rolle zugunsten nationaler Einheit zukomme, würde er andererseits auch von Minderheiten als Manifestation politischer Unabhängigkeitsbestrebungen benutzt. Neben den positiven Resultaten ließen sich also auch zahlreiche negative aufweisen. Trotzdem müsse es als irreal betrachtet werden, wenn Sportorganisationen ihre Veranstaltungen gänzlich außerhalb politischer Zusammenhänge sehen möchten. So zeige vor allem die deutsche Situation recht deutlich, daß gegenwärtig politische Folgen aus dem sportlichen Geschehen nicht ausgeschlossen werden könnten.

TUGARINOW, W. P. **Es gibt nicht nur Klassenmoral.** In: Neues Forum Jhg. 15 Heft 171/172 (März/April 1968) S. 151—155.

In diesem Beitrag antwortet Tugarinow auf ihm vom Herausgeber der Zeitschrift, G. Nenning, gestellte Fragen und betont dabei, daß der Materialismus seine Moral zwar von den Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens, aber auch von der Natur des Menschen ableite, daß die Auffassung von der Klassenmoral nicht besage, daß „alles durch die Klasse bestimmt" sei, sondern daß sie auch allgemeingeschichtliche und allgemeinmenschliche Elemente enthalte. Das Spezifische der marxistischen Ethik gegenüber den vor- und nichtmarxistischen Systemen bestehe lediglich in der Erklärung des Ursprungs und im Inhalt der ethischen Kategorien, die ein Ausdruck der Interessen und Ziele der jeweiligen geschichtlich konkreten Gesellschaft seien. Der Mensch sei sowohl Objekt der sozialen Einflüsse wie auch ein zu innerer Selbstbestimmung fähiges Subjekt. Der höchste Grundsatz in der Moral sei die „Großmut", und nicht die „Vergeltung". Die Grundlage aller Freiheit sei die Freiheit von materieller Not, und volle Freiheit sei dort verwirklicht, wo der Mensch in Einklang mit den Anforderungen der Gesellschaft wie mit seinen Überzeugungen lebt und arbeitet.

Kirche und Ökumene

MIRET MAGDALENA, Enrique / RUIZ-GIMÉNEZ, Joaquín. **Cartas Abiertas.** In: Cuadernos para el Diálogo No. 53 (Februar 1968) S. 22—25.

Die vorliegende Februarnummer der Cuadernos konnte erst Anfang April ausgeliefert werden, da die spanische Regierung auf Grund eines Artikels zum Thema Opposition das Erscheinen des Heftes unterbunden hatte. Anstelle des durch Gerichtsbeschluß verbotenen Artikels stehen nun zwei offene Briefe. Miret Magdalena, Journalist, Dozent und bis vor kurzem Leiter der Union für das Laienapostolat, wendet sich „an einen spanischen Bischof" und nimmt Stellung zu den Vorgängen innerhalb der Katholischen Aktion seines Landes (vgl. HK 21, 405). Ruiz-Giménez, früherer Botschafter beim Vatikan und ehemals Minister für Erziehung, heute Präsident der Pax Romana, richtet sich an den vor kurzem zu 16 Monaten Gefängnis verurteilten Soziologen Alfonso Carlos Comín. Dieser hatte in der französischen Wochenzeitung „Témoignage Chrétien" die politische Entwicklung nach dem Referendum als regressiv beurteilt und war in dem Prozeß u. a. von Ruiz-Giménez verteidigt worden. Die beiden Briefe vermögen trotz der bei den spanischen Verhältnissen nötigen Zurückhaltung wertvolle Einblicke in die Situation Spaniens zu vermitteln.

WARNACH, Walter. **Die Welt als Zeugnis des Wortes.** In: Catholica Jhg. 22 (1968) Heft 1 S. 6—24.

Das Robert Grosche † gewidmete und mit einer Bibliographie seiner Veröffentlichungen versehene Heft gibt einem seiner Freunde das Wort, um diesen großen Pionier der Solidarität zu den getrennten Christen und Vorläufer des Ökumenismusdekretes aus seinen vielschichtigen Aufsätzen zu würdigen, den Theologen und langjährigen Herausgeber der „Catholica", die er begründete, und den umsichtigen Seelsorger, der noch vor seinem Tode erleben durfte, daß sein Leben durch das auch von ihm geistig vorbereitete Zweite Vatikanum unerwartet gesegnet wurde. — Paul-Werner *Scheele* ergänzt dieses Denkmal durch eine Studie über „Das Kirchesein der Getrennten" (S. 25—40), indem er die Aussagen des Zweiten Vatikanum anhand der einschlägigen Literatur zu diesem Thema durchleuchtet.

Wie soll gepredigt werden? In: Zeitwende Jhg. 39 Nr. 4 (April 1968) S. 226 bis 244.

Die Monatsschrift für evangelische Laien bemüht sich, in zwei aufeinanderfolgenden Beiträgen zum modernen Arbeiten am biblischen Text anzuleiten. *H. R. Balz* „Was ist wissenschaftliche Bibelauslegung?" versucht, die Scheu vor Bultmanns Arbeit zu nehmen und Verständnis für ihren Sinn zu wecken, überhaupt für Methoden der Hermeneutik und historischer Arbeitsweise. Glaube im Sinne Luthers sei nicht damit vereinbar, daß man schon vor dem Lesen der Bibel zu wissen meine, was sie sagt. — Daher gibt *R. Löwe* anschließend einen Überblick über „Ratschläge Luthers zum Predigen" anhand seiner Tischreden. Damit wird das fehlende Lehramt übersprungen und ersetzt. Das ökumenische Gespräch katholischer mit evangelischen Laien muß dieser Situation Rechnung tragen.

Sittensen II — Ein kirchengeschichtliches Ereignis? In: Lutherischer Rundblick Jhg. 19 Heft 1 (1. Quartal 1968) S. 11—23.

Die Zeitschrift der lutherischen Freikirchen berichtet über die deutsch-skandinavische Theologentagung in Sittensen vom 21.—25. Februar 1968, die zur Gründung der „Kirchlichen Sammlung um Bibel und Bekenntnis" geführt hat (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 196), mit einem ausführlichen Protokoll als Beigabe über die einzelnen Vorträge. Es wird daran deutlich, daß der Lutherische Weltbund und lutherische Kirchenleitungen nicht für fähig erachtet werden, dem weiteren modernistischen Verfall der Theologie zu wehren. Daher die sich gemeinsam mit den lutherischen Freikirchen bildende Opposition. Die Dokumentation zeigt, wie tief heute die Risse durch die einzelnen Konfessionen hindurchgehen und die traditionellen kirchlichen Strukturen, soweit sie pragmatischer oder formaler Natur sind, aufgesprengt werden.

Der heutigen Ausgabe liegt ein Prospekt des Westdeutschen Verlages, 567 Opladen, bei, dessen Beachtung wir unseren Lesern empfehlen.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Mai (Mittwoch)

9.30 Zum 150. Geburtstag von Karl Marx, *H. W. Ohly* (SR I)
10.00 Arbeitersolidarität und Koalitionsrecht in der Rechtsprechung, *R. Schmid* (SDR I)
10.45 Der Weg zur Vollautomation (HR II)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Antworten der Griechen, *K. Kerényi* (SDR II)
14.30 Was lesen deutsche Arbeiter? *E. Herzfeld* (SDR II)
14.30 Christliche Verantwortung, *F. Biggeleben* (HR II)
15.00 Pilgerfahrt mit Hindernissen. Ein Besuch in Pasternaks Datscha, *G. Specovius* (SR II)
15.05 Deutsche Literatur seit Kriegsende, *W. Jens* (DLF)
17.00 Der gesetzliche Lebensabend. Über die soziale Rentenversicherung, *R. Höch* (SDR I)
17.30 Ivan Sviták: Einführung in die unwissenschaftliche Anthropologie, *P. Kruntorad* (WDR II)
21.00 Warum sie Gewerkschafter sind, *W. Spanehl* (HR I)
21.15 Mit allen Mitteln des Rechtsstaates, *K.-H. Bohrer* (WDR III)
22.10 Wandlung theologischer Wertung der Arbeit, *T. Rendtorff* (DLF)

2. Mai (Donnerstag)

9.30 Bischöfe — die ferngerückten Brüder, *H. Linnerz* (HR II)
10.00 Der junge Marx, *S. Landshut* (RIAS I)
11.00 Lesungen aus dem Niederländischen Katechismus. Über die Eucharistie, *R. Pesch* (SDR II)
15.00 Die arabische Welt. Saudi-Arabien (SR I)
15.05 Wissenschaft im 20. Jahrhundert, *H. Hartmann* (DLF)
17.30 Zeitgemäße Erziehung, *K. Mollenhauer* (DLF)
18.45 Religiöse Strömungen im Judentum heute, *E. L. Ehrlich* (SDR II)
19.30 Wissenschaft für die Praxis. Erinnern und Vergessen, *H. Zacher* (BR II)
20.30 Rebellion der englischen Jugend (RB I)
21.00 Welternährung, Geburtenkontrolle und Bevölkerungszunahme, *G. Picht* (SDR II)
21.00 Die Zerschlagung der deutschen Gewerkschaften durch den Nationalsozialismus, *R. Höch* (HR I)
21.10 Ziel und Aufgaben der Friedensforschung, *N. Sombart* (RB)
21.30 Zu Karl Marx' 150. Geburtstag, *I. Fetscher* (HR II)
22.00 Das politische Buch (RIAS II)
22.00 Schriftsteller unserer Zeit. Erich Kästner, *W. Schmiele* (DLF)

3. Mai (Freitag)

16.30 Borys Lewytzkyj: Die Kommunistische Partei der Sowjetunion (WDR III)
16.41 Lateinamerika zwischen gestern und morgen. Das Zeitalter der Entdeckungen (RIAS I/II)
17.00 Die Wirklichkeit des Krieges, *H. Roos* (SDR II)
17.30 Männer an der Spitze der Chemie, *F. Drössmar* (DLF)
21.10 Ideologische Wegbereiter des Nationalismus in Deutschland (RB)
22.00 Unser wissenschaftliches Tagebuch, *W. Kirchner* (RIAS II)

4. Mai (Samstag)

10.00 Kinder — des Krieges unschuldigste Opfer. Hilfe durch „Terre des Hommes" (RIAS I/II)
18.00 Christentum in dieser Zeit (NDR II)
18.20 Vietnam, der Nahe Osten und die Kirchen (NDR II)
19.45 Der Christ und die Konventionen, *J. Tillmanns* (SR II)
19.45 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR IU)
20.00 Texte — Meinungen — Informationen, *B. Rübenach* (SWF II)
21.00 Die Rolle des Studenten in der Hochschule (BR II)
21.15 Untergrund-Literatur in den USA, *R. U. Kaiser* (SDR II)
22.00 Marxismus und Christentum, *H. Ohly* (SWF II)
22.30 Gedanken über Kunst und Künstler in der „Sozialistischen Gesellschaft" (RB)

5. Mai (Sonntag)

8.00 Konstantin der Große und die christliche Kirche, *L. Völkl* (BR II)
8.30 Nationalökonomie als Theologie, *H. Ohly* (BR II)
9.00 Die Kunst, Ansprüche zu stellen, *D. Sölle* (SR)
9.30 Ideologische Wegbereiter des Nationalismus in Deutschland, *D. Lattmann* (HR I)
9.40 Gehorsam als christliche Tugend, *J. Gross* (NDR II)
10.00 Marx heute, *E. Bloch* (SWF II)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Antworten der Kirchenväter, *N. Brox* (SDR II)
11.20 Westöstlicher Dialog. Verleger, Bücher, Grenzen, *I. Bach* (RB I)
16.05 Bücher im Gespräch, *J. Nolte* (DLF)
17.15 Theaterzensur in Deutschland, *W. Jacobs* (SR II)
18.05 Deutschland und die Welt, *K. Mehnert* (DLF)
19.45 Das Dilemma der Sexualerziehung,, *T. Brocher* (HR II)
20.00 Erfahrungen eines schreibenden Globetrotters, *P. Coulmas* (BR I)
21.30 Deutsche Dichtung — Georg Trakl, *E. Alker* (RB II)
22.05 Karl Marx heute, *E. Bloch* (BR II)
23.10 Karl Marx und die SED, *J. Scholmer* (DLF)

6. Mai (Montag)

10.10 Literatur über das Konzil (DLF)
15.05 Reise nach Israel, *G. Zoch* (DLF)
17.05 Über Sonderschulen, *G. Quirmbach* (WDR I)
17.45 Privates und gesellschaftliches Heil oder die Sünde des Apolitischen, *W. Dirks* (SFB I)
21.00 Ein Streitgespräch über aktuelle Fragen der Universitäts- und Wissenschaftspolitik (HR II)
21.30 Zwischen Galiläa und Negev, *H. Vetter* (RB I)
21.35 Karl Marx heute. Revolutionärer Klassiker oder Klassiker der Revolution? *L. Wiebert* (RIAS II)
22.00 Internationaler Kongreß der Weltgesundheitsorganisation (DLF)
22.35 Fortschritte der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung, *H. Gobrecht* (RIAS I)
22.50 Lyrik heute, *G. Kunert* (DLF)

7. Mai (Dienstag)

16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
17.30 Probleme des heutigen Judentums (I), *W. Strolz* (DLF)
19.30 Neue Entwicklungen der Technik in Bericht und Kommentar (BR II)
20.00 Zum 90. Geburtstag Gustav Stresemanns, *R. Fiedler* und *Ph. W. Fabry* (DLF)
21.00 Karl Marx und die Jungmarxisten von heute, *P. Coulmas* (SDR I)
21.15 Zur Terminologie der Bildungstheorien, *G. Raue* (SR II)
21.30 Entscheidung des Rechtshandels zwischen Demokratie und Monarchie, *M. Wieland* (SDR II)
21.45 Grundlagen einer neuen Wissenschaft, *R. Kabel* (SR II)
22.10 Amerika des Südens, der Sonne, des Salzes. Literatur aus Lateinamerika, *C. Meyer-Clason* (NDR I)

8. Mai (Mittwoch)

17.45 Das Buch zur Ostpolitik. Parteielite im Wandel (BR II)
18.15 Jedes Mädchen braucht einen Beruf, *I.-R. Brandt* (SR II)
18.30 Kolumbien — Land des 39. Eucharistischen Weltkongresses, *E. L. Stehle* (BR I)
20.05 Der verhinderte Krieg. Probleme der Sicherheitspolitik, *H. Bertram* (WDR III)
21.05 Wesen, Technik und Enthüllung der Moskauer Schauprozesse, *H. Bienek* (RB)
21.15 Der jüdische Widerstand in Osteuropa, *J. Wulf* (WDR III)
21.30 Zeitgenossen — damals, *H. Goertz* (SR II)
22.10 Humanes Erbe der Religion, *M.-L. Keller* (DLF)
22.15 Henri Dunant — Philanthrop und Europäer. Dem Gründer des Roten Kreuzes zum Gedächtnis, *P. Kersten* (RB I)

9. Mai (Donnerstag)

15.00 Die Wissenschaft und der Tod (RIAS II)
17.30 Wann ist das Kind schulreif? *H. D. Raapke* (DLF)
19.30 Lernen und Lernprinzipien, *H.-R. Lückert* (BR II)
20.00 Die Schwächsten der Schwachen, *Ch. Rothweiler* (SWF I)
21.00 Politische Probleme der technischen Welt, *G. Picht* (SDR II)
21.10 Das Zeitalter des Erasmus und Luthers, *R. Konetzke* (RB)
22.45 Lyrik aus dieser Zeit, *I. Heger* (SDR II)

10. Mai (Freitag)

9.05 Mit der Krankheit leben, *H. Kanitz* (SR)
16.41 Die Welt seit Marx: Stalun und die polnische Frage (RIAS I/II)
17.00 Lucien Goldmann: Der christliche Bürger und die Aufklärung (WDR III)
19.15 Gesellschaftswissenschaft in der DDR, *P. Ch. Ludz* (RB II)

11. Mai (Samstag)

10.10 Das Heiligkreuzgymnasium in Dresden und die Leipziger Thomaner, *W. Hoffmann* (DLF)
16.00 Marienwallfahrten in Frankreich, *V. v. Jerin* (SR II)
18.00 Das Bensberger Memorandum und sein Echo, eine Diskussion (RB II)
18.00 Das Bensberger Memorandum und sein Echo, *P. P. Nahm* und *G. Erb* (NDR II)
19.45 Der Christ und die Konventionen, *J. Tillmann* (SR II)
22.00 Die Straße, die zu Christus führt, *W. Hoeck* (SWF II)
22.40 Zur Verschleißfestigkeit der Kunst (RB)

12. Mai (Sonntag)

8.00 Die katholische Kirche in Norwegen, *W. Schüle* (BR II)
9.00 Plädoyer für eine Minderheit, *Th. Sartory* (SR II)
9.30 Revolution der Ohnmächtigen? *H.-R. Leptihn* (SR I)
9.40 Wird es kälter in den Kirchen? Gedachter und erlebter Glaube (I), *I. Hermann* (NDR II)
11.00 Möglichkeiten und Grenzen zukünftiger Chirurgie, *R. Zenker* (SR I)
11.00 Christliche Eschatologie und revolutionäres Bewußtsein, *W. D. Marsch* (HR II)
11.00 Was ist eigentlich — Gott? Antworten der Hochscholastik, *B. Welte* (SDR II)
11.30 Gemeinde zwischen Tradition und Auftrag. Der Pfarrer: Ende der Alleinherrschaft, *G. Gerner* (SWF II)
18.45 Amerika und Asien, *R. R. Wuthenow* (NDR I)
20.30 Hochschule im Wandel. Die Studienreform, *E. Herzfeld* (NDR II)

13. Mai (Montag)

10.05 England — Tradition des Widerspruchs (HR II)
10.10 Das pädagogische Buch, *H.-D. Haller* (DLF)
10.30 Vergangenheit in Einzeldarstellungen (SDR I)
14.30 Die Verstoßenen und die Gesellschaft. Im Getto (SWF II)
15.05 Sie blieben in Deutschland. Gottfried Benn, *D. Wellershoff* (DLF)
17.30 Dichtung in der Zeit, *H. Vormweg* (DLF)
17.45 Jesus — nicht im Stundenplan. Gespräch mit Studenten der Pädagogischen Hochschule Berlin (SFB I)
21.00 Irrtum ausgeschlossen. Eine Utopie, *R. Schober* (SDR I)
21.00 Die Betriebsgerichtsbarkeit in beiden Teilen Deutschlands, *C. Pleyer* (HR II)

14. Mai (Dienstag)

9.05 Deutsche Sozialgeschichte im 19. Jahrhundert (SR I)
10.05 Politische Schülergruppen einst und heute (HR I)
17.30 Probleme des heutigen Judentums (II), *W. Strolz* (DLF)
20.00 Die Komintern in Deutschland. Zur Auflösung der Internationale vor 25 Jahren, *J. Scholmer* (DLF)

20.30 Hochschule im Wandel. Mitbestimmung — auch in der Hochschule? *E. Herzfeld* (NDR II)
21.00 Futurologie. Herkunft und Umrisse einer neuen Wissenschaft, *O. K. Flechtheim* (HR II)
21.00 Zum 20. Jahrestag der Gründung des Staates Israel, *R. Vogel* (SDR I)

15. Mai (Mittwoch)

9.30 Christliche Verantwortung. Unternehmer, *H. Schleusner* (HR II)
15.00 Hakenkreuz und Liktorenbündel: Die Allianz Hitler—Mussolini (RIAS II)
18.30 Prognosen für die Predigt in der DDR (BR I)
21.30 Strategie des Friedens. Möglichkeiten eines Beitrags der deutschen Zukunftsforschung, *P. Menke-Glückert* (SWF II)
22.00 Die spezielle Situation der Jugendkriminalität, *A. Mergen* (HR II)
22.20 Die Rolle der Frau in modernen Gesellschaften, *D. Lecoultre* (HR II)

16. Mai (Donnerstag)

9.05 Literatur der Gegenwart (SR I)
10.30 Beispiele internationaler Zusammenarbeit. Die Entstehung des Roten Kreuzes (SDR I)
11.00 Lesungen aus dem Niederländischen Katechismus. Über die Eucharistie, *R. Pesch* (SDR II)
15.00 Die arabische Welt. Ägypten (SR II)
17.30 Die Schule im Elternhaus, *C. H. Flechsig* (DLF)
20.00 Im Staat der Juden, *H. Krüger* (SWF I)
20.30 Hochschule im Wandel. Geld für die Hochschule? *E. Herzfeld* (NDR II)
21.00 Die großen Zukunftsaufgaben. Das Welternährungsproblem, *G. Picht* (SDR II)
22.00 Ein Beitrag zur Geschichte der Säkularisation, *E. Mannack* (DLF)

17. Mai (Freitag)

9.00 Vom „Preußischen Stil" zum „Dritten Reich", *G. K. Kaltenbrunner* (SDR II)
10.30 Blick in die Zukunft — Jules Verne: Von der Erde zum Mond (SDR I)
17.00 Die Wirklichkeit des Kriges. Der amerikanische Bürgerkrieg (SDR II)
17.30 Das Landeserziehungsheim Schloß Salem, *W. Dold* (DLF)
19.45 Bücher auf dem Scheiterhaufen. Eine Erinnerung an 1933, *E. Castonier* (HR II)

18. Mai (Samstag)

18.00 Missionare ohne Heiden, Reiseeindrücke aus Tansania, *D. Katzenstein* und *H. Kaufmann* (NDR II)
19.45 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR II)
19.45 Wider das Vorurteil gegen die ledige Mutter, *U. Beer* (SR II)
21.15 Das literarische Colloquium Berlin, *W. Rohde* (SDR II)
22.00 Herausforderung des Glaubens durch Naturwissenschaft und Technik, *R. Schmid* (SWF II)

19. Mai (Sonntag)

8.00 Anfechtung und Zuversicht im Glauben (I), *R. Egenter* (BR II)
9.40 Wird es kälter in den Kirchen? Gedachter und erlebter Glaube (II), *W. Stählin* (NDR II)
10.00 Die Kernenergie in ihren Auswirkungen auf die Zukunft, *P. Engelmann* (SDR I)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Antworten der frühen Neuzeit, *H. R. Schlette* (SDR II)
11.00 Die neutestamentliche Weisung für die Ehe, *R. Pesch* (SWF II)
11.05 Raumfahrt-Utopien von der Antike bis zur Gegenwart. Mondmenschen und Mondreiche, *K. Bartels* (NDR I)
11.30 Gemeinde zwischen Tradition und Auftrag. Der Pfarrer: Fachmann, Partner und Koordinator, *G. Gerner* (SWF II)
19.45 Zwischen Verkündigung und Kitsch. Religion im Jugendbuch, *H. Rumpf* (SDR II)
21.05 Der Contergan-Prozeß beginnt, *K.-H. Wenzel* (SR I)
21.15 Hochschule im Wandel. Der Streit um das politische Mandat, *E. Herzfeld* (NDR II)

20. Mai (Montag)

9.00 Die Verstoßenen und die Gesellschaft. Im Getto (SWF II)
14.30 Wissenschaft und Weltbild, *H. Pietschmann* (ÖR II)
17.45 Solidarität für den Frieden. Theologische Überlegungen zum gemeinsamen Friedensengagement, *G. Girardi* (SFB I)
21.00 Die unheilbare Krankheit. Der Blick der Anderen, *J. Améry* (SDR II)
21.00 Erziehung und Leistung. *Th. W. Adorno* und *H. Becker* (HR II)
22.10 Pädagogik, Kybernetik und programmierter Unterricht, *M. Heitger* (ÖR I)
22.30 Theologische Reflexion über gestern, heute und morgen, *I. Escribano-Alberca* (BR II)

21. Mai (Dienstag)

10.05 Evangelische Schule in Österreich, *E. Hausensteiner* (ÖRW)
10.30 Formen der Entwicklungshilfe: Hilfe zur Selbsthilfe (SDR I)
14.00 Die Mütter und die Schule, eine Diskussion, *E. Wortschitz* (ÖRW)
14.45 Welt und Überwelt — ein philosophisches Problem im Zeitwandel, *H. Dettelbach* (ÖR II)
20.00 Die Vererbung als große Entschuldigung, *G. Kleemann* (SR II)
21.15 Hochschule im Wandel. Die Reformvorschläge, *E. Herzfeld* (NDR I)
22.10 Einführung in die politische Wissenschaft. Ideologie und Ideologiekritik in der Politikwissenschaft, *I. Fetscher* (ÖR I)

22. Mai (Mittwoch)

9.00 Drama der Revolution. Brecht: Die Tage der Kommune (HR II)
9.00 Zur Sozial- und Kulturgeschichte Vietnams, *R. v. Gizycki* (SDR II)
14.45 Die Religionssysteme Indiens: Buddhistische Tempel- und Bauheiligtümer, *F. Standenath* (ÖR II)
18.30 Die katholische Kirche in Rhodesien, *E. v. Kuehnelt-Leddihn* (BR I)
21.00 Lesungen aus dem Niederländischen Katechismus. Über die Ehe und Familie, *R. Pesch* (SDR I)

23. Mai (Donnerstag)

8.00 Anfechtung und Zuversicht im Glauben (II), *R. Egenter* (BR II)
8.30 Evangelische Mystik, *U. v. Mangoldt* (BR II)
9.40 Die sogenannte Politisierung der Kirche. Das Recht auf Erbauung, *G. Pipke* (NDR II)
9.45 Verherrlichung des Menschen, *A. Focke* (ÖR I)
11.00 Aufgefahren gen Himmel, *A. Vögtle* (SWF II)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Antworten des 19. Jahrhunderts, *J. Müller* (SDR II)
11.30 Gemeinde zwischen Tradition und Auftrag. Der Laie: Hören und Schweigen? *C. Bormann* (SWF II)
16.15 Über Armut in Westdeutschland, *V. Hacker* (SDR II)
16.30 Alte Kirche in junger Diktatur. Die Situation der Katholiken auf Kuba, *A. J. Fischer* (ÖR I)
21.00 Wissenschaft und Technologie: Voraussetzungen, Grenzen und Ziele, *G. Picht* (SDR II)
22.10 Kontakte zwischen Religionen und Ideologien (ÖR I)

24. Mai (Freitag)

10.05 Möglichkeiten der dramatischen Form: Das Parabelstück. Bertolt Brecht: Der gute Mensch von Sezuan (HR I)
10.30 Während des Konzils in Trient (BR II)
15.00 Österreichische Dichtung: Franz Kafka, *I. Suchy* (ÖR I)
17.00 Vergangenheit in Einzeldarstellungen (SDR II)
22.10 L. v. Wildkens: Grundriß der abendländischen Kunstgeschichte, *L. Springschitz* (ÖR I)
22.30 Zwischen Moldau und Karpathen. Politische Skizzen, *H.-J. Stehle* (BR II)

25. Mai (Samstag)

9.40 Die sogenannte Politisierung der Kirche (NDR II)
10.30 Kirche im Umbruch: Kirche von morgen — ohne Funktionäre? (SDR II)
16.45 Einführung in die Sowjetideologie, *W. Leonhard* (SR II)
17.20 Vom Geschichtsgang der Kultur. Evolution, *B. v. Brandenstein* (SR III)
18.00 Die Aufgabe der Kirche jenseits von Modernismus und Restauration, *E. Lange* (NDR II)
19.45 Wider das Vorurteil gegen eine vernünftige Aufklärung, *U. Beer* (SR II)
22.00 Glaube ohne Christus? *R. Bohne* (SWF II)

26. Mai (Sonntag)

8.30 Kirche und Revolution (I). Eine Theologie entsteht, *G. Rein* (BR II)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Kommt der christliche Glaube ohne Gott aus? *M. Seckler* (SDR II)
11.00 Jesus und die Trinität, *W. Kasper* (SWF II)
11.30 Gemeinde zwischen Tradition und Auftrag. Der Laie: Mitdenken und Mithandeln, *C. Bormann* (SWF II)
22.30 Das Ringen um den neuen holländischen Katechismus, *L. Backer* (BR II)

27. Mai (Montag)

9.00 Mehr als die Schulweisheit . . . Hexen — gestern und heute (I) (HR II)
10.05 Armut im Wohlstand: USA (HR I)
21.00 Psychomatische Modelle, *C. de Boor* (HR II)

28. Mai (Dienstag)

9.00 Mehr als die Schulweisheit . . . Hexen — gestern und heute (II) (HR II)
21.00 Über die Standespolitik der Ärzte, *Ch. Rothweiler* (SDR I)
21.00 Ist die Gleichberechtigung verwirklicht? Über die Bildungschancen von Mädchen in der Bundesrepublik, *H. Pross* (HR II)

29. Mai (Mittwoch)

9.00 Mehr als die Schulweisheit . . . Zauber und Segen (III) (HR II)
9.30 Christliche Verantwortung. Über „Gesellschaft" diskutieren *A. Auer*, *O. Massing* und *H. Storck* (HR II)
18.30 Krach im Gottesdienst. Gespräch über junge Theologen, *Ch. Lindenmeyer* (BR I)
21.00 Lesungen aus dem Niederländischen Katechismus. Über die werdende Welt und die edlen Dinge, *R. Pesch* (SDR I)

30. Mai (Donnerstag)

9.00 Mehr als die Schulweisheit . . . Astrologie (IV) (HR II)
20.05 Über die Kunst der Prognose, *C. F. v. Weizsäcker* (NDR III)
20.30 Das Geschäft mit der Jugend. Im Jugendreisebüro, *H.-P. Riese* (HR II)
21.00 Wissenschaft und Technologie. Möglichkeiten und Gefahren, *G. Picht* (SDR II)

31. Mai (Freitag)

9.00 Der Priester — Faktotum des Allmächtigen, ein Mensch wie jeder andere (HR II)
16.15 Evangelische Dokumente und Kommentare (SFB I)
17.00 Venedig — Probleme einer alten Stadt (SDR II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Sechstes Heft
22. Jahrgang
Juni 1968

Glauben bedeutet die Entscheidung dafür, daß im Innersten der menschlichen Existenz ein Punkt ist, der nicht aus dem Sichtbaren und Greifbaren gespeist und getragen werden kann, sondern an das Nichtzusehende stößt, so daß es ihm berührbar wird und sich als eine Notwendigkeit für seine Existenz erweist.

Joseph Ratzinger

Droht in der Kirche Identitätsverlust?

Die Rede vom Umbau ist zum gewohnten Bild kirchlicher Sprache geworden. Die Vorstellung von der Kirche als einem unveränderlich in sich gefügten und ruhenden „Bollwerk", das sich geschichtlichem Wandel entzieht und allen von außen anstürmenden oder von innen agierenden Feinden trotzt, ohne jemals in seinen Grundmauern zu wanken, hat nicht nur an Attraktivität, sondern auch an Wirklichkeit verloren. Man fände eine solche Metapher nicht nur nicht zeitgemäß, sondern sähe darin eine Verfälschung der Voraussetzungen christlichen Glaubens. Mag solches Festungsdenken auch nicht überwunden sein, es vegetiert, in die Defensive gedrängt oder selbst darin verblieben, mehr im kollektiven Unterbewußtsein weiter und behält über dieses einen gezügelten Einfluß auf die Praxis. In Worte gefaßt, würde es nur Unbehagen erregen. In offener Sprache scheint es vorerst nur noch in den (präkonziliar) gesammelten, im übrigen in echtem Sinn frommen und tiefgläubigen Aufsätzen des früheren Vorstehers des Heiligen Offiziums tradiert (A. card. Ottaviani, Il baluardo, Ed. Ares, 1961).

Der Umbau schreitet voran

Um es noch wörtlich zu nehmen, ist der Umbau bereits zu weit fortgeschritten. Dieser meint aber nicht nur die Schleifung einiger Bastionen im Vorfeld der Kirche, den Abbruch einigen nicht mehr ganz sturmfesten Gemäuers, das, vom Zahn der Zeit angenagt, seine Form eingebüßt hat, Ungeziefer und Unkraut Unterschlupf gewährt und denen, die drinnen sind, den Blick nach „draußen" in die offene Landschaft einer „mündig" gewordenen pluralen Welt verstellt. Der Umbau besteht auch nicht darin, daß ein wenig auf den Dielen herumhantiert oder das morsche Dachgestühl erneuert oder breitere und übersichtlichere Zugänge geschaffen werden, damit der Zeitgenosse die Kirche ohne Verzicht auf seine ästhetischen Ansprüche und seine technisch geprägten Lebens- und Verkehrsgewohnheiten erreichen könne. Und man will es gewiß auch nicht beim Einbau einiger Nebeneingänge, beim äußeren Verputz und bei der Auflockerung der Fensterfronten bewenden lassen, damit die Kirche dem Außenstehenden nicht gar so arkan erscheine, damit er, auch ohne einzutreten, einiges von ihrer Inwendigkeit erspähen kann.

Schon gar nicht konnte solcher Umbau auf ein bißchen Innenarchitektur, auf Farben- und Tapetenwechsel, auf die Entfernung von Stuck und Plüsch beschränkt bleiben. Zwar mochte die in der ersten Nachkonzilszeit sichtbar gewordene Konzentration auf die Liturgiereform, die gegenwärtig mit dem Vordringen der „politischen Theologie" und einer wie immer gearteten Besinnung auf die „gesellschaftskritische Funktion der Kirche" im Abflauen begriffen scheint, diesen Eindruck erwecken. Und vielleicht noch mehr die Art, wie man sich ihre Durchführung zunächst gedacht hatte, vornehmlich als Entrümpelung von artfremder Tradition, als Anpassung, Verfeinerung und Vereinfachung der Formen zum Zweck der eindringlicheren Transparenz des liturgischen Geschehens. Aber je weiter die Liturgiereform fortschreitet, um so mehr erweist sich gerade an ihr der Zwang zu umfassenderen Reformen, die Notwendigkeit, den Bau bis an die Grundmauern neu zu entwerfen, um neben der historischen auch die anthropologische Kontinuität zu wahren oder wiederherzustellen.

Je genauer man den „alten" Bau inspiziert, je mehr Stützen man in den verschiedenen Stockwerken durch neue ersetzen möchte, um so deutlicher wird, daß es mit Flickwerk nicht getan ist, daß der Bau eigentlich von Grund auf erneuert werden müßte: daß es nicht genügt, diese oder jene Form des Mitspracherechts der Laien in der Kirche neu zu regeln, sondern daß ihre Grundstrukturen nach dem heutigen Selbstverständnis des Menschen geformt werden müssen; daß es nicht genügt, mit der religiösen Freiheit angesichts der Vielzahl weltanschaulicher Überzeugungen Ernst zu machen, sondern auch das innerkirchliche Leben ohne Aufgabe der richterlichen Funktion der Kirche danach gestaltet werden muß, daß es nicht genügt, „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst" (Pastoralkonstitution, Abschnitt 1) einer nach eigenen Vorstellungen schematisierten „Welt" zu teilen, sondern daß es da letztlich um die Frage geht, wie die Kirche in der konkreten („nachchristlichen") Gesellschaft ihren Glaubensdienst erfüllt, genauer: ob und wie sie in der Nachfolge Jesu Christi steht (M. Niemöller in: Junge

Christen befragen die Kirche, Kurt Desch, München 1968, S. 38).

Angesichts der Dichte gesellschaftlicher Veränderungen und der Unerbittlichkeit, mit der die Kirche mehr und mehr der Glaubensfrage ausgesetzt wird (hierin gibt es zwischen den Konfessionen letztlich kaum Unterschiede: weder in der Herausforderung noch der Gefährdung), bleibt die Frage, wie grundlegend umgebaut werden muß und ob überhaupt das Bild vom Haus noch trägt. Hieß es noch bei der Abschlußkundgebung des Bamberger Katholikentags 1966, wir müßten „das Kunststück fertigbringen", auf dem gleichen Platz, auf dem die Kirche bisher stand, ein neues Haus zu bauen, ohne das alte abzureißen, „weil wir ja noch darin wohnen und in ihm tätig bleiben wollen" (Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 277), so bleibt vordergründig jedenfalls fraglich, ob dieses (Zeichentrickfilmen entlehnte) „Kunststück" angesichts wachsender Aktivität innerkirchlicher Oppositionsgruppen, die sich den nächsten Katholikentag in Essen als Diskussions- und Protestforum ausersehen haben, über diesen hinaus jedenfalls bei uns noch Bestand haben wird und ob wir nicht in der Behaglichkeit unseres Abwartens (in dem alten Bau) gestört werden, bevor der Neubau aus dem alten herauswächst.

Von der Festung zum Exodus . . .

Die holländischen Bischöfe artikulieren in ihrem letzten Hirtenbrief (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 225) anders: Der Vergleich mit dem Umbau hinke in zweifacher Hinsicht: Architekt und Bauherr wüßten sehr genau, wie der Umbau vorzunehmen sei, die Kirche ahne aber lediglich, welche Gestalt der Neubau haben dürfte; überdies werde der Umbau der Kirche niemals abgeschlossen sein. „Wenn die gegenwärtigen Probleme einmal gelöst sein werden, wird es anderes geben, was der Erneuerung bedarf." An die Stelle des „festgefügten Hauses" tritt das alttestamentliche Bild vom Zelt Gottes, das immer wieder abgebrochen und neu aufgerichtet werden müsse. Hier macht man mit der Konstruktion von Behelfsmetaphern ein Ende. Was uns bleibt? Der Zug durch die Wüste, zum Behelf (nicht zum Verweilen) ein notdürftig eingerichtetes Zelt, das vor Unbilden von Klima und Witterung schützt, uns aber keine noch so beschauliche Ruhe gönnt. Ein (nicht ganz) nackter Glaube, aber auf jeden Fall ein sehr viel Glauben fordernder Zustand. Die Christen als Wüstennomaden in einer hochurbanisierten Gesellschaft? Das Bild kann nicht ganz ausgeschöpft werden, ohne Mißverständnisse zu wecken. Der Verdacht käme womöglich auf, am Ende bleibe es doch wiederum nur bei einer neuen Form von Weltflucht. Nichts wäre abwegiger als das. Der Mensch, gerade der denkend tätige, wird heute immer wieder zum Nomadensein gezwungen sein und ungeschützt sich im weiten Feld technischer Veränderungen und gesellschaftlicher Umbrüche bewegen müssen. Nicht durch Zufall haben wir den Exodus des alttestamentlichen Israel als prägendes Modell unserer eigenen Glaubenssituation neu entdecken und verstehen gelernt. Diese wurde uns nicht so sehr durch moderne Autoren jüdischer Religionsphilosophie nahegebracht, die sich heute großen Zuspruches der Christen erfreuen, sondern durch die eigene Exoduserfahrung. Ist aber gegenwärtig und nicht unabhängig von den Folgen des „Abbaus" dieser Glaube selbst gefährdet? Ist die Entwicklung nicht zu destruktiv? Bleibt die kirchliche Erneuerungsbewegung gerade in jenen Verzweigungen, wo sie auf kritische Distanz zur bestehenden Kirche geht, nicht oft in bloßen Forderungen stecken? Genügen Forderungen? Werden nicht gelegentlich noch so berechtigte Postulate struktureller Erneuerung und selbst theologische Interpretationsversuche „progressiver" Richtung nur zu Umwegen um die Glaubensfrage, die Theologie vom „Tod-Gottes" nicht zur Reinigung des Glaubens von anthropomorphen Beimengungen, sondern zu seiner Aufhebung? Inwieweit führt mit einer guten Dosis Pathos vorgetragene Zukunftstheologie zur Nivellierung christlicher Enderwartung?

. . . oder Überfütterung mit Klischees

Droht nicht Gefahr, daß alles Reden von der gesellschaftskritischen Funktion der Kirche diese zu einer Anstalt politischer Moral umfunktioniert und in praxi dann christlicher Glaube durch gesellschaftliche Utopien oder politische Ideologien verwässert wird? Impliziert nicht die gegenwärtig von christlichen Autoren etwas hektisch betriebene Interpretation der Säkularisierung als Entzauberung und Entgöttlichung der Welt, des Kosmos und der Gesellschaft, die man nun nachträglich im Christentum als seine notwendige Konsequenz immer schon angelegt sieht und etwas ungeschichtlich biblisch rechtfertigt, eine neue Form der Resakralisierung der Welt; aber jetzt in der Weise, daß die Welt als entzauberter Kosmos, die Gesellschaft als „mündig" erklärte Mitmenschlichkeit so „vergöttlicht" wird, daß das Göttliche in ihm nicht mehr transparent wird, sondern verblaßt. Gerät aber damit nicht die biblische Schöpfungswirklichkeit in Gefahr? Sind dann die Ausführungen der „Gott-ist-tot-Theologie", so sehr sie geeignet sind, die Situation unseres heutigen theologischen Denkens und religiösen Bewußtseins zu illustrieren, oft mehr als gelehrter Firnis, der die viel realere, ernstere und schwierigere Tatsache überdeckt, daß Gott im modernen Bewußtsein zusehends schwindet, „stirbt", wie es J. Ratzinger auf dem Römischen Theologenkongreß im Herbst 1966 ausgedrückt hat (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 492).

Könnte schließlich der Drang zur Aktion in allen Bereichen des kirchlichen Lebens nicht die sehr elementare Gefahr verdecken, daß wir uns doch von den Fundamenten entfernen und, ohne es uns ganz einzugestehen, trotz aller notwendigen Entmythologisierung von Interpretamenten leben? Ähnelt die Situation der vorwärtsdrängenden christlichen Theologie nicht wenigstens in einem Punkte (und nur in diesem) der ideologischen Verfassung der Theoretiker neomarxistischer Rebellion: Sie nehmen theoretisch wissenschaftliche Interpretationen der Gesellschaft (der Welt) als deren Wirklichkeit, ohne sie selbst an dieser Wirklichkeit noch einmal zu verifizieren. Kirchlicher Aktivismus ist nicht schon Glaubenszeugnis. Die Entprivatisierung des Heils für sich genommen ist noch keine Gewähr dafür, daß nicht dieses Heil selbst in christlich formulierte, aber innerweltlich gedachte, systemkonforme Zukunftsideologien „umfunktioniert" wird; daß der Heilsdienst der Kirche also nicht mehr als der die jeweilige gesellschaftliche Wirklichkeit, die jeweiligen „Humanismen" in Frage stellender erscheint, sondern sich mit einem bestimmten „Humanismus", einer bestimmten Ideologie konservativer oder sozial-revolutionärer Art identifiziert.

Um zunächst beim kirchlichen Aktivismus zu bleiben: Ist denn die Frage H. U. von Balthasars, wo denn in „unseren allerneuesten Gottesdiensten" die Anbetung bleibe,

ganz unberechtigt? „In der Meinung, sie sei entweder überflüssig oder das Kirchenvolk sei nicht mündig genug, sie zu leisten, bemüht sich die Phantasie des Klerus, die Zeit auf nützliche und abwechslungsreiche Weise auszufüllen bis in die kleinsten Winkel" (Wer ist ein Christ?, Benziger, Einsiedeln ³1966, S. 38). Aber es wäre wohl noch weniger mit einer entklerikalisierten Liturgie getan, in der der Gottesdienst zur Versammlung umgestaltet und die Predigt durch Diskussionsrunden oder gar durch „gesellschaftskritische" Aktivität ersetzt würde. Gewiß kann man die Frage, wo bleibt die Anbetung, nicht bloß nach den Modellen überlieferter Spiritualität stellen. Man könnte im Sinne Bonhoeffers ja wirklich auch bezüglich der liturgischen Anbetung den Verdacht äußern, man möchte dem Gegenüber von menschlichem Ich und göttlichen Du in irgendeinem Winkel unseres Daseins noch ein Plätzchen reservieren, dem „Prothesengott" noch einen sakralen Bezirk belassen, nachdem es uns nicht gelingt, „religionslos" die Anbetung in der täglichen Nachfolge einer „mündigen" Gesellschaft zu leisten.

Die Angst, allein gelassen zu werden

Man wird auch das Dilemma, das in der auch kirchlich protestierenden jungen Generation lebendig ist, nicht unter den Tisch wischen: der Gegensatz zwischen der „Idylle" des kirchlichen Gemeinde- und Gottesdienstvollzugs, die ihnen so wirklichkeitsfremd erscheint, und einer Gesellschaft, in der die Christen nicht genug dazu beigetragen haben, sie zu vermenschlichen, soziale, rassische und religiöse Diskriminierung zu überwinden, Massenmord und kriegerische Auseinandersetzung abzubauen. Aber abgesehen davon, daß unbedingtes moralisches Engagement selten frei ist von Intoleranz und, die gesellschaftliche Wirklichkeit vereinfachend, unreflektiert den ganzen Zorn dort entlädt, wo nur ein Teil der Schuld steckt, wäre es gewiß eine radikale Verkennung kirchlicher Aufgaben, wollte man nicht nur ihre öffentlich-gesellschaftliche „politische" Funktion betonen, sondern kirchliches Wirken wenigstens indirekt mit diesem Auftrag identifizieren. Damit käme man über den Umweg des „gesellschaftskritischen" Auftrags der Kirche nicht nur zu einer neuen Form politischen Christentums, wenn nicht gar zu einer totalen Politisierung der Kirche, sondern zu einer radikalen Verwechslung christlicher Enderwartung mit einer wie immer gearteten innerweltlichen Utopie, zur Gleichsetzung christlichen Zeugnisses mit einem bestimmten politischen Engagement. Die Ideologisierung des Christlichen wäre dann perfekt. Sie wäre nicht vollzogen durch ein sich autoritär verhaltendes kirchliches Amt, das den Gläubigen Verhaltensformen auferlegt, die in der heutigen Gesellschaft nicht mehr realisierbar sind, sondern durch eine „gesellschaftskritische" Inanspruchnahme der Kirche, die ihr nicht mehr erlauben würde, sie selbst zu sein. Damit hätte aber auch dieses politische Engagement selbst seinen Sinn verloren, weil ihm der Bezug zum Ausgangspunkte fehlte.

Mit der Feststellung im Semesterprogramm einer Hochschulgemeinde, Geselligkeit sollte den Korporationen, Frömmigkeitsübungen aber den persönlichen Gefühlen überlassen werden, dafür solle sich die Gemeinde „als Gemeinde mit einem politischen Auftrag im Sinne einer Parteilichkeit für alle Opfer politischer wie sozialer Willkür ... verstehen" (vgl. ds. Heft, S. 275), so scheint damit die noch mögliche Grenze erreicht. Wenn solche Aussagen zunächst als eine verständliche, nicht einmal ungesunde Reaktion auf eine introvertierte kirchliche Frömmigkeitshaltung zu verstehen sind, so scheint darin nicht nur die Glaubenssubstanz verkürzt, die Rolle einer christlichen Gemeinde vereinseitigt, ihr Glaubensdienst unter den sozialen Protest subsumiert. Es zeigt sich darin auch eine nicht unbedenkliche anthropologische Verkürzung, indem alle menschlichen Zwischengliederungen zwischen der privaten Sphäre des Individuums und den im einzelnen gewiß nicht nur zu rechtfertigenden, sondern notwendigen politischen Aktionen konsequent ausgelassen werden.

Nun wird man solche Phänomene gewiß nicht überschätzen. Sie bleiben zunächst ja auch auf den studentischen Bereich und damit auf eine schmale Schicht der jungen Generation beschränkt. Aber sie sind doch Symptome für einen tieferen und umfassenderen Gärungsprozeß, von dem die Kirche gegenwärtig nicht weniger erfaßt wird als die Gesamtgesellschaft. Beachtet man jeweils die Verschiedenheit des Niveaus und der Voraussetzungen, kann man ähnliche Phänomene in vielen Bereichen entdecken. Es gibt offenbar in der Gesamtgesellschaft Vorgänge, die auch auf die Menschen im kirchlichen Bereich wie ein Faszinosum wirken. Man kann vor allem im popularisierten theologischen Schrifttum eine Evolutionsbegeisterung und eine Fortschrittsgläubigkeit finden, die man bei den Wissenschaften, von denen sie ausgegangen sind, fast vergeblich sucht, wenn sie inzwischen nicht gar in das Gegenteil umgeschlagen sind. Man glaubt alle menschlichen Sachbereiche von der Effizienz der Naturwissenschaft oder von der Hoffnung in den technischen Fortschritt besetzt und zweifelt an der Mächtigkeit des Glaubens in einer Welt, in der Gott nicht mehr auffindbar ist (als ob er es, genauer besehen, je gewesen wäre!). Nicht selten hört man auch von theologischer Seite Feststellungen wie: Der Mensch werde heute so von dem technischen Fortschritt, von der durch ihn machbar gewordenen Welt beeindruckt; die Menschheit werde mehr und mehr nur noch daran interessiert sein, wie die damit zusammenhängenden praktischen Probleme zu lösen sind und wie die Kirche zu ihrer Bewältigung beitragen kann. Die Frage nach der Transzendenz werde dabei irrevelant. Es könnten vielleicht überhaupt „keine weltanschaulich formulierten Fragen" mehr gestellt werden.

„Das Demütigende der Anfänge"

Nun dürfte zwar die Möglichkeit zeitweiser Verkümmerung weltanschaulichen oder „gläubigen" Fragevermögens besonders in Perioden großer gesellschaftlicher Umbrüche und immensen naturwissenschaftlichen und technischen Fortschritts nicht zu leugnen sein. Die Krise der gegenwärtigen Philosophie und Theologie, die nicht zuletzt dadurch besonders akut wird, daß sie durch die Doppelaufgabe, die letzten Wurzeln menschlichen Fragens offenzuhalten und zugleich auf die von der „technischen" Zukunft aufgeworfenen anthropologischen und ethischen Fragen zu antworten, überfordert werden, könnte vielleicht als Beweis dafür genommen werden. Im ganzen gewinnt man jedoch den Eindruck, sowohl Philosophie wie Theologie würden eher durch zu viele Fragen überfordert, als daß sie mit „ihren" Problemen allein gelassen würden. Zudem drängt sich die Sinnfrage angesichts der Ambivalenz technischer Entwicklung mit der atomaren Gefahr und den zunehmenden Möglichkeiten biologischer und gesellschaftlicher Manipulierbarkeit des Menschen gerade bei den berufsmäßigen Vertretern dieses Fortschritts mit

neuer Schärfe auf. Ist also die Angst, von der Entwicklung erdrückt zu werden, nicht eher Ausdruck mangelnden Vertrauens in die eigene Sache und des Bedauerns, zu spät dabeigewesen zu sein?

H. U. von Balthasar, einer der wenigen Warner vor solchen „Trends", meint, „daß die moderne katholische Bibelbewegung nicht etwa primär, wie diejenige Luthers, einer elementaren Sehnsucht nach Gottes ursprünglichem Wort hinter aller Scholastik und Kirchenlehre ihr Entstehen verdankt, sondern wesentlich der Einsicht verständiger Exegeten, daß die katholische Bibelwissenschaft nicht länger so fortwirtschaften darf, ohne zu einem Gelächter der ganzen wissenschaftlichen Welt zu werden" (Wer ist ein Christ?, S. 34). Könnte ähnliches nicht auch für manche Aussagen der Säkularisierungs- und der politischen Theologie gelten, vom etwas hektischen, aber gelegentlich „parteilichen" Einsatz bei gesellschaftlichen Konflikten ganz abgesehen? Holt man nicht gelegentlich dadurch auf, daß man die inzwischen eingetretene Entwicklung oder Erkenntnis nachträglich als notwendige Folgerungen aus dem biblischen Christentum ableitet? Wird nicht bei aller berechtigten Hervorhebung der „gesellschaftskritischen" Funktion der Kirche ihre Rolle aus einer Schwächesituation heraus ins Politische hinein übersteigert? Der vielzitierte, tatsächliche oder vermeintliche Funktionsverlust der Kirche in der Gesamtgesellschaft, in der sie sich in Konkurrenz mit anderen Institutionen in eine segmentäre Angebotssituation gedrängt sieht, schafft in ihr Unsicherheit und zwingt sie, schärfer danach zu fragen, wie ihr Glaubensdienst wahrgenommen werden kann. Sieht man aber in dem mit Emphase verkündeten „politischen Heil" ganz zu Unrecht den uneingestandenen (gar nicht notwendigen) Ehrenrettungsversuch der Kirche als Institution, der jenen nicht genügt, die sie als Institution angreifen, der aber auch nicht den Kern der geforderten kirchlichen Metanoia trifft? Sollte man nicht auch angesichts dieses Trends „das Demütigende der Anfänge nicht ganz aus dem Gedächtnis schwinden" lassen (H. U. von Balthasar, a. a. O.)?

Auf der Suche nach dem Glauben...

Soll das heißen, daß die neuesten theologisch-kirchlichen Strömungen von der „Gott-ist-tot-Theologie" bis zur politischen Theologie im Grunde eher vom Wesentlichen weg als zu ihm hinführen, eher Notlösungen oder gar Kompensationen vom Rande her anbieten als erhellende Antworten auf die Kernfrage von heute geben, was Glaube ist und wie er mitmenschlich realisiert werden kann? Keineswegs! Aber die Gefahr, die sich aus einer Totalisierung solcher theologischer Denkmodelle, besonders in ihren popularisierten Versionen, für die Kontinuität oder gar Identität kirchlicher Glaubensvermittlung ergeben kann, liegt auf der Hand. Sie ist um so größer, als man sich im Gefolge des Konzils eine allzu glatte Schematisierung von „konservativ" und „progressiv" angewöhnt hat und das Maß an Wirklichkeitserfassung und Aussagekraft einseitig danach zu beurteilen neigt und dabei oft unbewußt eine Verifizierung an der Sache selbst unterläßt. Diese Gefahr wird verstärkt durch eine Krisis im kirchlichen Vollzug, die nicht nur der Kritik aussetzt, sondern zur Grundfrage nach dem Sinn und der Aufgabe der Kirche in der Gesellschaft führt: das Thema der immer noch nicht ausdiskutierten Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute.

Von dieser Krisis sind gegenwärtig jene am unmittelbarsten betroffen, die täglich den Anforderungen kirchlichen Dienstes gewachsen sein müssen: die Träger des Amtes. Die Unsicherheit über die Funktion, die sie wahrzunehmen haben, das Gefühl, ins Leere zu treffen, gelegentlich die Suche nach kompensierenden Aktivitäten, sind Anzeichen einer tieferliegenden Existenzkrise, die von den gewiß gewichtigen, aber mehr vordergründigen Problemen, wie der Zölibatsfrage und dem Autoritätsproblem, oft nur überdeckt wird, zusammen mit diesen aber eine tieferliegende Glaubenskrise aufdeckt, von der Christen, gleich welchen Standes, heute betroffen sind. Für Theologie und Kirche ist darum vordringlich, was diese Krise tragen und, soweit menschenmöglich, überwinden hilft. Die verschiedensten theologischen Strömungen, die aus der Besinnung der Kirche auf ihren Weltdienst hervorgegangen oder zum Teil diese erst ermöglicht haben, drohen nur dann zu einer „Umdeutung des Christlichen" zu werden (vgl. J. Ratzinger, Der Kampf um das Schema XIII, in: Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Bachem, Köln 1966, S. 41), wenn sie nicht das Ganze des Glaubens im Auge behalten, wenn sie sich selbst als Ersatz anbieten oder ihre eigenen Postulate an den radikalen Forderungen der Nachfolge Jesu überprüfen oder unversehens die Gottesfrage ausklammern. (Es bliebe dabei zweitrangig, ob sie Gott so weit transzendieren, daß er für menschliches Geschick irrelevant wird, oder ob er mit säkularen Zukunftshoffnungen vertauscht oder in reine Mitmenschlichkeit aufgelöst wird.)

... und die Tugend des Denkens

Darum gehört es heute wohl zu den vordringlichsten Aufgaben aller kirchlichen Lebensbereiche, einen Reflexionsprozeß einzuleiten, der diese Strömungen nicht nur in ihrem Ergebnis registriert, sondern die Peripherie vom Kern her neu reflektiert. Nicht zu Unrecht hat die Schweizer „Orientierung" (28. 2. 66) den Christen in der Gegenwart Denken als zeitgemäße Form von „Buße" verordnet. Damit aber solche Reflexion überhaupt möglich werde, müssen strukturelle Veränderungen vorausgehen, die die notwendigen Potenzen besonders unter den kirchlichen und theologischen Amtsträgern freisetzen. Zeiten hektischer Entwicklung behindern solche Reflexion, setzen sie aber zugleich als besonders notwendig voraus. Für die Kirche liegt gegenwärtig darin wohl das eigentliche Problem. Nur wenn dieses pädagogisch eingefangen wird, kann sie auch ihrer gesellschaftskritischen Funktion gerecht werden. Was diese selbst betrifft, so gilt es wohl genau zu unterscheiden. Die Kirche wird sie weniger als Institution unmittelbar wahrnehmen, als vielmehr dazu beitragen müssen, daß die Christen in ihrem gesellschaftlichen Handeln dazu befähigt werden. Mit der Durchsetzung konkreter ethisch-politischer Imperative, besonders dort, wo verschiedene Lösungen möglich sind, sollten die Kirche und ihre amtlichen Gliederungen nicht befrachtet werden. Die Gemeinden können und müssen auch zur ethisch-politischen Willensbildung beitragen. Aber sie können sich nicht en bloc von einer Richtung engagieren lassen. Man würde sie dadurch nicht nur ideologisch festlegen, sondern in extrem politisierter Form mit einem bestimmten Gesellschaftsmodell gleichsetzen. Mit Kirche hätte das dann nichts mehr zu tun. Man bliebe nicht auf Wanderschaft. Man schlösse sich nur noch fester ein. Der Horizont hätte sich zwar verschoben: Aber die Fesseln des Systems, denen man sich eben entwunden glaubte, wären noch enger geworden.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Zum Weltkongreß der katholischen Jugend in Berlin

Vom 16.—20. April 1968 tagte in der Berliner Kongreßhalle der erste gemeinsame Kongreß des Weltbundes der Katholischen Frauenjugend und des Weltbundes der Katholischen Mannesjugend. Die dreihundert Delegierten aus 35 Nationalverbänden kamen aus Afrika, Asien, Europa und Nord- und Lateinamerika. Im Anschluß an den Kongreß beschlossen die achtzig Vertreter der Generalversammlung den Zusammenschluß der beiden Weltbünde. Die Holländerin Celeste Herberichs wurde mit knapper Mehrheit für vier Jahre zur Präsidentin des Katholischen Welt-Jugend-Bundes gewählt. Sitz des neuen Weltbundes ist Brüssel.

Das Thema der Delegiertenversammlung, „Jugend will Frieden", ergab nur am Rande Berührungspunkte mit der aktuellen deutschen Situation. Man hatte sich zwar für diese erste gemeinsame Veranstaltung der bislang getrennt agierenden Weltbünde bewußt nicht in Rom versammelt, sondern eine jener Stellen in der Welt aufgesucht, an denen das Gegenteil von Frieden allen sichtbar wird, aber den meisten Männern und Frauen (es gab so gut wie keine Jugendlichen unter den Teilnehmern des „Jugend"-Kongresses), namentlich aus der Dritten Welt, war die deutsche Wirklichkeit von exotischem Reiz (aber oft auch nicht mehr). Daran änderte allenfalls jene Handvoll Gäste aus Jugoslawien und der ČSSR etwas, die als Beobachter gekommen waren, aber trotzdem durch ihre bloße Anwesenheit die Chance zu persönlichen Kontakten in jeder denkbaren Richtung boten.

Der Kongreß sollte in vier Tagen eine Erklärung erarbeiten, die als gemeinsamer geistiger Rahmen den nationalen Verbänden mit nach Hause gegeben werden, zum anderen aber die Position einer Generation junger Katholiken in Kirche und Gesellschaft so deutlich wie möglich umschreiben sollte.

Wie revolutionär eine solche Standortsbestimmung ausfallen könnte, deutete der Erzbischof aus der nordostbrasilianischen Diözese Olinda und Recife, Dom Helder Câmara, an. Als Weihbischof von Rio de Janeiro widmete sich Dom Helder den Slums der Metropole, den Favelas. Seine Gegner halten ihn für einen „gutmütigen Wirrkopf, der unfreiwillig zum Spielzeug hinterhältiger Unternehmen der kommunistischen Internationale geworden ist". Dazu Dom Helder: „Das wirkliche Übel ist nicht der Kommunismus, es ist die Unterentwicklung."

Die Ansprache Dom Helders war ein vielversprechender Auftakt, angefüllt mit konkreten Zielsetzungen. Die langwierigen und reichlich theoretischen Überlegungen der sechs Arbeitskreise, auf die sich die Delegierten an den folgenden Tagen verteilten, und die bis zuletzt umstrittene Abschlußerklärung zeigen dagegen, wie schwerfällig Repräsentanten von Jugendverbänden agieren, wenn es um die Erstellung von handgreiflichen und wenn auch nicht revolutionären, so wenigstens evolutionären Programmen geht.

Dom Helders Optimismus empfahl aus seinen Erfahrungen in Lateinamerika den beiden Hemisphären, den „Entwickelten" wie den „Unterentwickelten", die „strukturelle Revolution" (der die „kulturelle Revolution" vorangehen müsse). Wirtschaftliche und soziale Reformen hält Dom Helder auch in den entwickelten Ländern für angebracht, soweit diesen Gesellschaften unterprivilegierte Gruppen angehören: Kein Land in West oder Ost ist hier auszunehmen. Im Horizont der Welt bestehe kein Zweifel, daß bei der Hilfe der entwickelten Welt die Gewinne, die aus Afrika, Asien und Lateinamerika in die hochindustrialisierten Länder zurückfließen, die Investitionen um ein Vielfaches übertreffen: „Lateinamerika unterstützt absurderweise die USA." Solange das Streben nach Gewinn, der Grundsatz der Konkurrenz und die Heilikeit des Privateigentums von den Bewohnern der kapitalistischen Ländern nicht aufgegeben werden, sehen die Entwicklungsländer die Hilfe nur als einen getarnten Versuch, den politischen Einflußbereich des kapitalistischen Systems auszudehnen. Auch wenn die Länder mit sozialistischem Regime in der wirtschaftlichen Praxis der Dritten Welt mit dem gleichen Egoismus und demselben Unverständnis gegenüberstehen, fordern die Entwicklungsländer die jungen Christen auf, noch mehr darüber nachzudenken, was am Sozialismus an wirklichen Werten durch Vorurteile verdeckt wird. Das zu klären sei vornehmliche Aufgabe eines Gespräches von Christen und Marxisten. Frieden beruhe auf Entwicklung und es gelte, in diesen Dimensionen zu denken und nicht allein in den überlieferten Schablonen zu verharren.

Die Beratungen der Abschlußerklärung, an denen auch nichtkatholische Beobachter teilnahmen, konnten diese Dimension nicht ausloten, zumal es wohl auch an der notwendigen Zeit und einer wünschenswerten gründlichen Vorbereitung mangelte. Sehr vieles an diesem Kongreß wirkte improvisiert, was der an sich erfreulichen Spontaneität mancher Entscheidungen zugute kam, aufs Ganze gesehen aber dieser Veranstaltung den Ruch des Dilettantismus und der Unzuständigkeit gab. Wenn Außenstehende bemängelten, daß dieser Jugendkongreß nicht von Repräsentanten der jungen Generation gestaltet und getragen war, sondern erwachsene Jugendfunktionäre versammelte, so wurde am Ende von Delegierten bedauert, daß die Chance, Fachleute und wirklich gewichtige Personen in Berlin zu versammeln, auch nicht im Ansatz genutzt worden war. Die blassen, in ihrer Stärke uneinheitlichen und im Ton eher vorsichtigen Formulierungen des „Manifestes" belegen das in jedem Satz, was um so bedauerlicher erscheint, als dieser Text in einer Situation der allgemeinen Unruhe in der Jugend der Welt gesprochen wurde.

Die Bereitschaft der katholischen Jugendverbände der Welt zum Engagement für eine bessere Gesellschaft und der Wille, Entscheidungsfähigkeit und eigenständige Aufgeschlossenheit für Evolutionen bei den Mitgliedern zu fördern und dabei ohne Rücksicht auf Konfession oder Herkunft mit allen zusammenzuarbeiten, klang optimistisch: Sie wird allerdings angesichts ihrer Unverbindlichkeit auf eine Realisierung nicht nachzuprüfen sein. Anders verhält es sich nur bei einigen wenigen der neun Punkte des Manifestes, die Begegnungen und Sprachkurse fördern, Friedens- und Emanzipationsbewegungen unterstützen und freiwillige Entwicklungsdienste einrichten wollen. Hier läßt sich intensiv planen und koordinieren. Was aber vermag im Anschluß daran, vom gutgemeinten verbalen Engagement abgesehen, die Erwartung, die Kirche sollte jedes „falsche Prestigedenken" aufgeben, politische Bündnisse auflösen und ihre innere Erneuerung nicht vergessen?

Alle Forderungen und Erwartungen an die Adresse der

Jugendverbände, der Massenmedien wie auch an die Regierungen der industrialisierten Länder in Ost und West provozieren die Frage nach den Möglichkeiten der nationalen und internationalen Verbände dieses Weltbundes, ihre Erwartungen an Ort und Stelle mit Nachdruck zu fördern und soweit als möglich mit positivem Ergebnis abzuschließen.
Im Anschluß an den Weltkongreß erfolgte die seit längerer Zeit geplante offizielle Vereinigung der Weltbünde der männlichen und weiblichen Jugend, wobei vorausgesetzt wird, daß dieses Modell nach und nach auch in den nationalen Gliederungen eine Nachahmung findet. Von den übrigen Beratungen dieser Delegiertenversammlung ergaben sich keine Ansätze zu einer Präzisierung oder Pointierung des vom Kongreß vorgelegten Programmes. Damit ist den nationalen Verbänden, in Deutschland dem Bund der Deutschen Katholischen Jugend, die Initiative in die Hand gegeben, den zunächst großangelegten und am Ende sehr zaghaft dosierten Ansatz, den „Wunsch nach Frieden", in eine diesem Ziel angemessene Aktion umzusetzen.

Österreichs katholische Presse in der Krise

Die Krise um die kulturpolitische Wochenzeitung „Die Furche", eine der beiden überregionalen katholischen Wochenzeitungen in Österreich, die um die Jahreswende 1967/68 die Gemüter im Lande erregt hatte, scheint in ihrer akuten Phase beendet zu sein. Sie endete gut österreichisch in einem Provisorium, deshalb in einer latenten Krise. Die österreichischen Bischöfe, die zunächst in den ersten Wochen des Jahres 1968 vom Wiener Erzbischof, Kardinal König, zu einer gesamtösterreichischen Aktion für die Erhaltung der „Furche" als einem Blatt, das vornehmlich dem Dialog der Kirche mit den Fernstehenden dient, gewonnen werden sollten, haben sich bei ihrer letzten Konferenz im April nur kurz mit der Zeitschrift befaßt und, wie es heißt, „der neuen Linie der ‚Furche' sogar ihr Wohlwollen" ausgedrückt. Nicht unbeteiligt an diesem Stimmungsumschwung unter den Bischöfen soll eine Besuchsreise des Geschäftsführers des Wiener Preßvereins Herold, des Eigentümers des Verlages Herold und Herausgebers der „Furche", Generaldirektor Willy Lorenz, gewesen sein, der den Bischöfen versicherte, daß der Verlag keine bischöflichen Geldmittel für die Weiterführung der „Furche" brauche und der außerdem die Bischöfe davon überzeugen konnte, daß die neue Linie der „Furche" den Interessen der Kirche in Österreich entspreche. Kann der Fall „Furche" damit ad acta gelegt werden?

Die Ereignisse um die Jahreswende

Vielleicht ist es doch erforderlich, sich die Ereignisse seit November 1967 in Erinnerung zu rufen, wobei sich auch einige Bemerkungen zur Vorgeschichte als notwendig erweisen werden, die übrigens erstaunlicherweise offen von Generaldirektor Lorenz unter dem Titel „Die Insidestory der Furche" in der Nr. 1/1968 der „Furche" dargestellt wurde. Was allerdings nicht in der Insidestory zu lesen war, ist, daß schon seit einiger Zeit starke Spannungen zwischen dem bis Ende 1967 amtierenden, dann gekündigten und während der derzeit laufenden Kündigungsfrist beurlaubten Chefredakteur der „Furche", Kurt Skalnik, und dem Generaldirektor des Verlages bestanden. Eine Spannung, die sowohl verschiedene politische Anschauungen als auch organisatorisch-technische Differenzen zu Ursachen hatte. Skalnik betonte immer eine stark republikanische Haltung, andererseits ist Generaldirektor Lorenz als Monarchist bekannt, ebenso wie der bis Ende 1967 in der Redaktion amtierende und zensurierende Vertreter des Herausgebers, der dort auch als solcher bekannt war und der seine Meinung auch in der Redaktion zum Ausdruck brachte. Zur Behebung der organisatorisch-technischen Differenzen zwischen Redaktion und Verlagsleitung war nach dem Rücktritt von Prof. Anton Burghardt als Herausgeber ein Konsortium aus sechs Personen bestellt worden, das zwischen Herausgeber und Redaktion stand und wohl mit beiden Seiten zahlreiche Gespräche führte, aber keine Verbesserung der Situation zustande bringen konnte. Diesem Umstand sowie den politischen Differenzen, die nicht nur gegenüber dem Chefredakteur sondern auch gegenüber anderen Mitgliedern der Redaktion bestanden, trug man dadurch Rechnung, daß K. Skalnik sowie zwei weiteren Mitgliedern der Redaktion mit Jahresende 1967 gekündigt wurde. In den Kündigungsschreiben wurde jedoch nicht, wie zu erwarten war, als Grund für die Kündigung die unterschiedliche Auffassung über die Linie des Blattes oder über die technische Führung angegeben, sondern rein finanzielle Gründe. Der Chefredakteur wurde sofort beurlaubt. Aus Solidarität zu ihrem Kollegen und vor allem aus Empörung über die Verschleierungstaktik des Verlages kündigten zwei weitere Redakteure des Blattes von selbst. Die vier Redakteure, deren Verhältnis zur „Furche" nun gelöst war (mit Ausnahme des Chefredakteurs) beriefen eine Pressekonferenz ein, um die Öffentlichkeit über die Vorgänge zu informieren. Bei dieser Pressekonferenz kam leider nicht die ganze Problematik zur Sprache, vielmehr glitt die Veranstaltung in eine einseitige Polemik gegen den Wiener Kardinal ab, der als Protektor des Wiener Preßvereins Herold fungierte. Die Zuhörer mußten den Eindruck gewinnen, daß einzig politische Gründe für die Kündigung ausschlaggebend waren, was sicher nur für einen Teil der Gekündigten galt und auch nicht der einzige Grund war.

Scheitern einer gesamtösterreichischen Basis

Die angeblichen Sparmaßnahmen des Verlages muteten um so unglaubwürdiger an, als inzwischen durchgesickert war, daß ein neuer Chefredakteur bereits in Aussicht genommen war, der seinerseits zugesichert erhalten hatte, daß er neue Kräfte einstellen könne. Dieses Gerücht wurde jedoch vom Verlag heftig dementiert, um die „Spartheorie" zu stützen. Nach Bekanntwerden dieser Pläne lehnte jedenfalls der in Aussicht genommene neue Chefredakteur die Annahme dieser Postens ab, so daß sich der Generaldirektor des Verlages Herold selbst gezwungen sah, die Chefredaktion zu übernehmen. Neue Redakteure wurden nicht aufgenommen, doch sah man sich zur Aufrechterhaltung des laufenden Betriebes gezwungen, eine Reihe von Pauschalisten einzustellen sowie die Zahl der Beiträge freier Mitarbeiter im Blatt zu erhöhen.
Der neue Chefredakteur ließ sich bei seinem Amtsantritt vom Vorstand des Vereines Herold bestätigen, daß er kein Honorar für die Tätigkeit erhalten werde, sein Amt aber auch erst dann abzugeben brauche, wenn er selbst zurücktreten wolle. Rettungsversuche zu Beginn des Jahres 1968, vor allem unter Beteiligung von persönlichen Vertretern der österreichischen Bischöfe, Vertretern der

Katholischen Aktion und anderer katholischer Organisationen, die auf Initiative Kardinal Königs unternommen wurden, scheiterten. Die genannten Vertreter hatten eine gesamtösterreichische Basis für die „Furche" gefordert, womit eine gewisse finanzielle Unabhängigkeit des Blattes vom Verlag, entsprechende finanzielle Ausstattung, ein angemessenes Werbebudget sowie die Bestellung des Chefredakteurs durch ein gesamtösterreichisches Herausgebergremium, das Bischöfe und Organisationen bestellen sollten, verbunden gewesen wäre. Als Gegenleistung an den Verlag hätte man sich für eine verstärkte Werbung für die „Furche" in den österreichischen Diözesen — das hauptsächliche Absatzgebiet der „Furche" liegt im Osten Österreichs — eingesetzt sowie sich bemüht, zusätzliche Gelder für den Verlag zur Weiterführung der „Furche" flüssig zu machen. Der Verein Herold lehnte diese „Einmischung" ab.

Der gegenwärtige Kurs der „Furche"

Die österreichische Öffentlichkeit hat an den Vorgängen, besonders um die Jahreswende 1967/68, großen Anteil genommen. Viele Personen haben sich an Aktionen für die „Furche" beteiligt oder sogar zu solchen aufgerufen, die selbst nicht ständige „Furche"-Leser waren. Dies beweist die starke Beachtung, die das Blatt über den engeren katholischen Bereich hinaus bisher fand. Der Schwerpunkt in den Redaktionen lag in der Befürchtung einer Änderung der Linie der „Furche". Soweit sich über den Zeitraum der ersten vier Monate etwas aussagen läßt, ist tatsächlich eine gewisse Änderung der Linie mit einem Einschlag nach rechts erfolgt. Jedoch wahrscheinlich mehr aus dem Grund, weil die dialogfreudige Gruppe, die früher in der „Furche" schrieb und mit der alten Redaktion auch persönlich verbunden war, aus begreiflichen Gründen nicht mehr schreiben wollte. Es muß jedoch festgestellt werden, daß sich die derzeitige Redaktion bemüht, verschiedenen Richtungen im Katholizismus Österreichs Rechnung zu tragen. Die Frage ist nur, ob eine kulturpolitische Wochenzeitung ohne eine bestimmte Linie bzw. eine Pointierung in gewissen Grundfragen der Innen-, Außen- und Kulturpolitik, aber auch in kirchlichen Fragen auskommen kann. Obwohl von verschiedenen Seiten auf eine Konsolidierung der redaktionellen Besetzung gedrängt wird, scheint der neue Chefredakteur und Generaldirektor die Zügel in der Hand behalten zu wollen. Gespräche mit möglichen neuen Chefredakteuren wurden geführt, doch konnte man den Eindruck gewinnen, daß diese Gespräche so lustlos geführt wurden, daß sie allfällige Kandidaten bereits abschreckten. Der Preis für die Reduzierung der Redaktion ist die derzeitige Inaktualität des Blattes, die nicht zuletzt darin zum Ausdruck kommt, daß die „Furche" wesentlich weniger zitiert und im öffentlichen Leben kommentiert wird als früher. Die Auflagenziffer — die zur Zeit des Führungswechsels mit 9000 vom Verlag angegeben wurde — ist allerdings nach Aussagen des Verlages inzwischen gestiegen, was jedoch von anderer Seite bezweifelt wird. Eines scheint jedoch festzustehen — die „Furche" spielt derzeit im österreichischen politischen, kulturellen sowie kirchlichen Leben eine geringere Rolle als noch vor einem halben Jahr, und nur eine Konsolidierung der redaktionellen Besetzung sowie eine großzügige Umgestaltung des Blattes und gezielte Werbung werden diesen Zustand ändern können.

Für die kirchliche Pressearbeit symptomatisch?

Es erhebt sich die Frage, warum der Fall „Furche" hier so ausführlich geschildert wurde? Die Antwort darauf ist ebenso einfach wie entmutigend. Die Pressepolitik, die im Fall „Furche" (nicht) zur Anwendung kam, ist symptomatisch für die gesamte kirchliche Pressearbeit in Österreich, von Einzelinitiativen abgesehen. Schon in den Beschlüssen des Katholikentages 1952 in Mariazell findet sich die Forderung nach einer Koordinierung der kirchlichen Pressearbeit, um der Zersplitterung entgegenzuwirken, sowie nach einem kirchlichen Pressekonzept. Inzwischen hat sich die Situation eher zum Schlechteren als zum Besseren gewendet. Die zweite katholische Wochenzeitung Österreichs, „Der Volksbote", die in Innsbruck im Verlag Tyrolia erscheint, weist zwar noch eine höhere Auflagenziffer (über 20 000) auf, wird jedoch ebenfalls von verlegerischer Seite stiefmütterlich behandelt, sei es in Fragen der Werbung, sei es bei der Einräumung von Möglichkeiten moderner Blattgestaltung.

Woran es vor allem mangelt, ist eine großzügige gesamtösterreichische Initiative, die auf einem wohldurchdachten Konzept und auf einer genauen Marktforschung aufgebaut ist. In Österreich erscheint es nach den bisherigen Erfahrungen nicht einmal möglich, ähnlich wie in der Deutschen Bundesrepublik, eine von der Bischofskonferenz finanzierte Wochenzeitung herauszubringen, wie immer man auch ein solches Retortenprojekt beurteilen mag. Pressepolitische Initiativen sind der mehr oder minder vorhandenen — jedoch völlig freiwilligen — Zusammenarbeit der diözesanen Preßvereine und kirchlichen Verlage überlassen, die wieder teilweise durch veraltete rechtliche Konstruktionen und Bindungen an defizitäre Wirtschaftszweige gehemmt werden. Eine gesamtösterreichische Kompetenz auf dem kirchlichen Pressesektor existiert nicht, aber es ist auch nicht einmal der Wille zu einem Eingreifen bei dringend notwendigen Projekten vorhanden; letztes Beispiel hierfür ist der Plan einer neuen Monatsillustrierten der Katholischen Jugend, die aus einer Zusammenlegung der bisher von den einzelnen Gliederungen der Katholischen Jugend herausgegebenen Zeitschriften entstehen soll. Ein Ansuchen an die Österreichische Bischofskonferenz um eine Starthilfe für dieses Unternehmen in der Höhe von nur rund S 100 000.— — man bedenke, daß es keine repräsentative katholische Jugendzeitschrift in Österreich gibt — wurde abgelehnt. Die Jugend bleibt sich selbst überlassen — die Chance, ein zugkräftiges Presseerzeugnis auf diese Art und Weise auf die Beine zu stellen, ist gering.

Rückgang qualifizierten Nachwuchses

Das kirchliche Verständnis in Österreich von der Presse und ihren Aufgaben entspricht (leider) den Auffassungen des Konzilsdekretes über die Massenmedien, das doch in der Fachwelt fast durchweg Ablehnung gefunden hat, daß die Presse kirchlichen Zielen zu dienen hat. Sie stellt für eine gewisse Mentalität nicht einen Sektor dar, der Investitionen verlangt, sondern hat vielmehr noch Gewinne abzuwerfen, die zur Finanzierung anderer Projekte dienen.

In den letzten 20 Jahren konnte auf dem österreichischen Pressesektor trotz der fehlenden Einsicht kirchlicher Stellen dennoch eine beachtliche Position für die katholische Publizistik gehalten werden. Katholische Journalisten haben bedeutende Positionen in der unabhängigen Presse

inne, doch zeigt das Nachlassen des katholischen Nachwuchses, eine Folge der mangelnden Möglichkeiten der Ausbildung und Weiterbildung von Journalisten, auch auf diesem Gebiet bereits einen Niedergang an. Mehrmalige Vorstöße, für die Förderung des journalistischen Nachwuchses entsprechende Ausbildungsmöglichkeiten und Stipendien zu schaffen, blieben ungehört. So triste das gemalte Bild aussieht, ein geringer Hoffnungsstrahl leuchtet seit der letzten Bischofskonferenz, die sich nach langem Drängen und vielen Vorüberlegungen entschlossen hat, einen Presserat bzw. eine Pressekommission der Bischofskonferenz zu schaffen, der katholische Journalisten und Publizisten angehören werden. Aufgabe dieses Presserates ist die Beratung der Bischofskonferenz in Presseangelegenheiten. Die Mitglieder des Presserates wurden bereits von der Bischofskonferenz fixiert. Die erste Sitzung soll noch vor dem Sommer stattfinden.

Päpstliche Stellungnahmen zu aktuellen Fragen

Während der letzten Wochen und Monate hat Papst Paul VI. in verschiedenen Ansprachen zu verschiedenen aktuellen kirchlichen und gesamtgesellschaftlichen Themen Stellung genommen. Die Ansprachen lassen sich in etwa nach drei Themenkreisen gruppieren: 1. Entwicklungsfragen und Fragen der Menschenrechte; 2. Sicherung und Wiederherstellung des Friedens; 3. Fragen der Lehre und der Gefährdung des Glaubens heute.

Zum ersten Themenkreis äußerte sich der Papst auf einem Empfang von etwa 150 Teilnehmern an der Tagung einer gemischten Kommission der FAO (Welternährungs- und Landwirtschaftsorganisation) und WHO (Weltgesundheitsorganisation), die in Rom Anfang März zur genaueren Ausarbeitung internationaler Normen für die Nahrungsmittelzubereitung, -kennzeichnung und -qualität (des Codex Alimentarius) zusammentrat. (Der Vatikan unterhält durch sein Beobachterbüro bei der FAO wie durch die Kommission „Gerechtigkeit und Friede" enge Kontakte mit dieser Unterorganisation der UNO). Die Bedeutung der Arbeit der Kommission sah der Papst — unter Verweis auf *Populorum progressio* — darin, daß sie zum Abbau der ungleichen Chancen in den Handelsbeziehungen zwischen Entwicklungsländern und Industrienationen und somit zur Absatzsteigerung der ersteren beitragen (vgl. auch *Populorum progressio*, Abschnitt 57). Er begrüßte vor allem die Tatsache, daß hier ein Versuch gemacht wurde, in einem eng begrenzten Rahmen ein weltweites, aufeinander abgestimmtes Programm aufzustellen („Osservatore Romano", 2. 3. 68).

Rechtfertigung von „Populorum progressio"

Zum Jahrestag der Veröffentlichung von *Populorum progressio* erinnerte der Papst daran, daß nur die Religion jene Lebensauffassung zu bieten vermag, von der her die heutigen wirtschaftlichen und politischen Probleme ihre logische Stringenz und ihre menschliche Dringlichkeit erhalten; sie sehe nämlich im „Fortschritt der Menschen eine Intention Gottes". An die Adresse der Kritiker der Enzyklika gerichtet, erwiderte der Papst auf den ersten Vorwurf (die Enzyklika nehme gegen den Wirtschaftsliberalismus Stellung), es sei ihm lediglich um eine Gesamtschau des Menschen gegangen, in der die wirtschaftlichen Prozesse den Forderungen des Gemeinwohls unterzuordnen seien. Den zweiten Vorwurf (er vertrete eine Theologie der Revolution und der Gewalt) bezeichnete er als ein Mißverständnis, da die „Einführung neuer Formen des sozialen und wirtschaftlichen Fortschritts positive, mutige und intensive Schritte" erfordere („Osservatore Romano", 28. 3. 68). Die dritte Kritik (die Förderung des Fortschritts der Völker sei eine so komplexe Frage, daß sie die Kompetenz eines einzelnen wie der gesellschaftlichen Zwischengebilde überschreite) sei zwar berechtigt, jedoch sehe die Enzyklika nur darauf, die Entwicklungsproblematik in aller Schärfe allen Menschen und jedem einzelnen Christen zu Bewußtsein zu bringen, da das Gebot der Nächstenliebe weltweit geworden sei.

Von der Enzyklika *Populorum progressio* inspiriert war auch die in Beirut vom 21.—27 April 1968 tagende Konferenz zur internationalen Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen. Sie war die erste größere Veranstaltung einer von der päpstlichen Kommission „Gerechtigkeit und Friede" und vom Weltrat der Kirchen gemeinsam gebildeten Studiengreppe (vgl. ds. Heft, S. 278). In seiner Botschaft an den Sekretär der Kommission, J. Grémillion, betonte der Papst die Bedeutung der Konferenz, die darin liege, daß zum ersten Male die christlichen Kirchen „ihre Kräfte und Mittel gemeinsam einsetzen, das Verantwortungsbewußtsein der Christen angesichts der ständig wachsenden Kluft zwischen armen und reichen Völkern zu schärfen und jene an ihre Verantwortung zu erinnern, die sie bereits vergessen haben" („Osservatore Romano", 22./23. 4. 68). Zwar sei die volle Einheit in Lehrfragen noch nicht erreicht, doch könne „der Ökumenismus gerade auf diesem Gebiet zu unmittelbaren und konkreten Ergebnissen führen". Da die Ungeduld der Armen ständig wachse, müßten alle Menschen guten Willens sowie die Regierungen ohne Zögern handeln.

Menschenrechte und Rassendiskriminierung

Ein weiterer Anlaß zu einer päpstlichen Botschaft bildete der 20. Jahrestag der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte", zu dem sich 1300 Delegierte aus 80 Nationen am 22. April zu einer internationalen Konferenz der Menschenrechte in Teheran zusammenfanden (vgl. ds. Heft, S. 292). Ziel der Konferenz war die Förderung der in der „Allgemeinen Erklärung" enthaltenen politischen, staatsbürgerlichen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Rechte des Menschen. Eine Delegation des Vatikans unter Führung des Rektors der katholischen Universität Notre-Dame, Th. Hesburgh, nahm an ihr teil. In einem persönlichen Handschreiben an den Präsidenten erklärte Paul VI., trotz der „berechtigten Einwände und Vorbehalte, die, wie sein Vorgänger Johannes XXIII. betont habe, gegen die Erklärung erhoben wurden", sei sie doch ein „wesentlicher Schritt zur Errichtung einer rechtlich-politischen Organisation einer Weltgemeinschaft". Unter Verweis auf *Pacem in terris* forderte er „die wirksame Garantierung der Rechte der menschlichen Person" durch die UNO. Er begrüßte die Absicht der Konferenz, ein Aktionsprogramm auszuarbeiten, das im Anschluß an das Jahr der Menschenrechte durchgeführt werden solle. Die „Rassendiskriminierung entfacht soviel Unruhe, die soziale Ungerechtigkeit, das wirtschaftliche Elend und die ideologische Unterdrückung führen zu soviel Revolten", daß „die Versuchung zur Gewaltanwendung" groß sei. Doch dürfe man ein Übel nicht mit einem noch größeren Übel bekämpfen. In diesem Zitat aus *Populorum progressio* überging der Papst freilich die dort genannte einzige Bedingung, unter der er eine Revolte als legitim

erklärte, die dann gegeben sei, wenn eine „eindeutige und lange dauernde Gewaltherrschaft ... die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes schwer schadet" (Abschnitt 31). Eine bloße „Proklamierung von Rechten" nütze nichts, wenn man nicht gleichzeitig alles unternehme, damit diese „von allen, überall und für alle" respektiert werden („Osservatore Romano", 22./23. 4. 68).

Zur Friedensfrage

Zur Friedensfrage äußerte sich der Papst anläßlich des ersten internationalen Weltkongresses der katholischen Jugend in Berlin, der unter dem Thema des Beitrag der Jugend zur Sicherung des Friedens stand (vgl. ds. Heft, S. 253). Kardinalstaatssekretär A. G. Cicognani übersandte im Auftrag Pauls VI. eine Botschaft an die beiden Präsidenten des Weltbundes der katholischen Männer- und Frauenjugend, Paolo de Sandre und Margherita Moyano Llerena („Osservatore Romano", 18. 4. 68). Die Jugend erfasse — so hieß es in dem Schreiben — „mit größerem Scharfsinn die neuen auf friedlichen Fortschritt ausgerichteten zivilisatorischen und kulturellen Möglichkeiten". Friede sei nicht „Abwesenheit des Krieges", sondern entstehe durch Zusammenarbeit aller Menschen, die sich als Brüder ansehen. Seine Wurzel liege im Menschen selbst; ebenso seine Gefährdung. Seine Verwirklichung erfordere inneres Umdenken, Beherrschung von Ehrgeiz und Egoismus, Verständnis, Achtung und Liebe zum Bruder, Ausdauer und Verzicht auf jede Neigung zur Gewalt, weltweite Respektierung der Rechte der einzelnen wie der Völker (vor allem Beendigung der Rassendiskriminierung). Der spezifische Beitrag der Jugend liege in ihrer Mitwirkung an der Bildung eines neuen Bewußtseins der öffentlichen Meinung, vor allem durch ihren ein- oder mehrjährigen Einsatz im Rahmen der Entwicklungshilfe.

In diesen wie auch in den ersten Themenkreis hinein spielte auch die diesjährige Osterbotschaft des Papstes („Osservatore Romano", 16./17. 4. 68). In ihr erklärte der Papst, die Auferstehung Christi als ein durch „natürliche Ursachen nicht erklärbarer" Machterweis Gottes gebe durch ihre innere Dynamik auf die Erneuerung des Menschen hin die Hoffnung, daß das Fortschrittsbemühen zu einer echten, wenn auch immer bedrohten menschlichen Vollendung führen werde. Der Papst beschwor sodann die Kriegführenden in Vietnam, im Vorderen Orient und in Nigeria, den Frieden auf dem Verhandlungswege zu suchen. Mit dem Aufruf an Nigeria knüpfte der Papst an den gemeinsamen Friedensappell an, den die katholische Kirche und der Weltrat der Kirchen bereits am 20. März 1968 an Nigeria gerichtet hatten. Im letzten Teil seiner Botschaft streifte der Papst den Mord an Martin Luther King sowie die Menschenrechtskonferenz in Teheran.

Mehr indirekt in die Friedensthematik hinein spielten einige Gedanken des Papstes in seiner Ansprache vom 27. April 1968 an die Teilnehmer der von der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften veranstalteten Studienwoche über „Organische Materie und Fruchtbarkeit des Bodens". In ihr erinnerte er daran, daß die Wissenschaft, richtig in den Gesamtzusammenhang des menschlichen Lebens eingeordnet, zum „sittlichen" und „religiösen Fortschritt" der Menschheit beitragen könne. Dem Wohl der Menschheit zu dienen sei ihre oberste Aufgabe. Allerdings tragen die Wissenschaftler angesichts der durch die moderne Physik ermöglichten globalen Zerstörungskapazität moderner Waffen eine große Verantwortung. Man müsse daher den Mut haben, „die Herstellung und den Einsatz von atomaren und bakteriologischen Waffen ... mit allen Mitteln zu verhindern ..." („Osservatore Romano", 28. 4. 68).

Lehrhafte Abgrenzungen

Auf dem dritten Themenkreis bezog sich die Ansprache des Papstes vor dem sechsten Internationalen Kongreß der Alttestamentler, der am 19. April 1968 unter dem Vorsitz des derzeitigen Rektors des Päpstlichen Bibelinstitutes, A. F. Mackenzie, in Rom zu Ende ging und an dem rund 150 katholische, orthodoxe, protestantische und jüdische Gelehrte aus 25 Nationen (darunter Ungarn, Polen, Jugoslawien, ČSSR, UdSSR) teilnahmen. Der Papst betonte hier u. a. den ökumenischen Aspekt der Tagung. Das „Alte Testament ist unser gemeinsames Gut. Juden, Protestanten und Katholiken schätzen es in gleicher Weise..., sie können mit den gleichen Texten beten". Weiter wies der Papst auf die Fortschritte der letzten Jahre in den alttestamentlichen Studien, auf die Bedeutung des Alten Testamentes als eines sowohl literarischen als auch religiösen Werkes hin.

Zu nennen wäre auch seine Botschaft zum Fünften Welttag der geistlichen Berufe, in der er — ohne Schmälerung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen — auf die Notwendigkeit des Amtspriestertums hinwies. Nicht ohne Anspielung auf bestimmte Vorgänge in einigen Ländern sagte der Papst, daß sich das „Schicksal der Kirche" nicht nur auf „charismatische Erscheinungen und Bewegungen" gründen könne, da diese auf die Bestätigung durch das Amtspriestertum angewiesen seien. Den Priestermangel begründete er mit der „geringen Anziehungskraft des kirchlichen Lebens", mit einem „glaubenslosen Atheismus" oder einem „zum Lebensideal gewordenen Hedonismus", der sich in „weiten Kreisen" ausbreite, sowie damit, daß „der Dienst in der Kirche ... dem Denken der jungen Generation" fern stehe.

Ebenso besorgt äußerte sich der Papst über die von ihren technischen und wissenschaftlichen Errungenschaften „völlig eingenommene" und sich immer mehr „vom Sinn für Gott" loslösende moderne Welt in seiner Ansprache vom 25. April 1968 („Osservatore Romano", 26. 4. 68), in der er zu den Gefahren und Irrtümern Stellung nahm, die sich heute in einigen Teilen der Welt zeigten. Diese Errungenschaften erforderten keineswegs den „Tod Gottes" — womit der Papst zum erstenmal die sog. „Theologie nach dem ‚Tod Gottes'" erwähnte —, also keine „atheistische, jeder Religion fernstehende Mentalität", sondern im Gegenteil einen „tieferen ... Sinn für Gott", eine „reinere und lebendigere Religion". Der Papst wandte sich gegen „gewisse katholische Kreise", in denen die „Idee der Veränderung" zum Durchbruch gekommen und an die Stelle des von Johannes XXIII. gewollten „aggiornamento" getreten sei, dem man dabei Kriterien zuschreibe, die manchmal „die Lehre und Disziplin der Kirche selbst zerstören". Mögen auch unbestritten viele Dinge in der Kirche reformbedürftig sein, so dürfe jedoch an zwei Dingen nicht gerüttelt werden: an den von der „Tradition und vom kirchlichen Lehramt als deren Norm sanktionierten Glaubenswahrheiten" sowie an den „die Kirche selbst konstituierenden Gesetzen", aus denen sich der Gehorsam gegenüber dem Hirtenamt ergebe. „Deshalb: Erneuerung, ja; willkürliche Abänderung, nein. Eine immer neue und lebendige Geschichte

der Kirche, ja; ein die Verpflichtung zur dogmatischen Tradition zersetzender Historizismus, nein. Theologische Integration nach den Lehren des Konzils, ja; eine freie, artfremden Quellen entlehnte Theologie nach subjektivem Ermessen, nein. Eine der ökumenischen Liebe, dem verantwortungsvollen Dialog und der Anerkennung der christlichen Werte bei den getrennten Brüdern geöffnete Kirche, ja; einen auf die Glaubenswahrheiten verzichtenden Irenismus..., nein. Religionsfreiheit für alle im Rahmen der zivilen Gesellschaft wie Freiheit der Person, sich die Religion nach begründeter Gewissensentscheidung selbst zu wählen, ja; Gewissensfreiheit als Kriterium für die religiöse Wahrheit, ohne die authentische Grundlage eines ... bevollmächtigten Lehramtes, nein." Daher — so schloß der Papst — brauche die Kirche heute die Unterscheidung und Treue ihrer Gläubigen.

Reformierte Reformsynode in Royan

Der Protestantismus in Frankreich, eine einflußreiche Minderheit von rund 800 000 Gläubigen, befindet sich auf dem dornigen Wege, seine Zerstreuung bzw. seine Entfremdung aus den Traditionsenklaven durch eine kirchliche Union zwischen der Église Réformée de France (ERF), etwa die Hälfte der Protestanten umfassend, und zwei reformierten Minderheitenkirchen, die im Fundamentalismus stecken blieben, sowie den lutherischen Minderheiten zu vollziehen (vgl. die Vorbereitung auf der Zwölften Vollversammlung der „Fédération Protestante de France", in: Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 575 f.). Was 1966 in Colmar nicht gelang, soll im kommenden Jahr versucht werden, und dazu hat die Synode der ERF in Royan (1. bis 5. Mai 1968) einige Vorarbeit geleistet, nachdem im Februar dieses Jahres von den vier beteiligten Denominationen ein Unionsprojekt auf der Linie der internationalen Übereinkunft zwischen Reformierten und Lutheranern entworfen worden war (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 115). Dieser Entwurf passiert zur Zeit die Regionalsynoden. Man hofft, diesmal die orthodoxe Minderheitenmentalität zu überwinden, die 1938 den ersten Versuch scheitern ließ, wie es Roger Mehl in seinem „Traité de sociologie du protestantisme" berichtet (S. 234 f.). Noch immer gilt, was Mehl darlegt, daß der Protestantismus keine soziologisch hervortretende, aus einem zentralen hierarchischen Kult folgende Ekklesiologie entwickelt habe wie der Katholizismus (ebd. S. 275 f.). Aber immer dringlicher wird geltend gemacht, daß der angelaufene Dialog mit dem wiederbelebten Katholizismus eine gemeinsame evangelische Haltung erfordere („Réforme", 27. 4. 68). Worauf soll sie sich gründen?

Überprüfung der Fundamente

Diese Frage beschäftigte die Synode der ERF. Die beiden Punkte der Tagesordnung, Union und Glaubenskrise, wurden nicht getrennt behandelt. Das verhinderten auch die Theologiestudenten von Montpellier und Paris, die in einem Streik gegen Vorlesungen wie Examen erschienen waren, um gegen den autoritären Lehrbetrieb, gegen sklerotische Erscheinungen in Pfarrseelsorge und Katechese an Ort und Stelle Einspruch zu erheben. Nach „Le Monde" (5./6. 5. 68) wurde diese „Studentenunruhe" zur heilsamen Peitsche, um die „Konservativen" und die „Fortschrittlichen" zu gemeinsamen Entschlüssen zu bewegen.

Es begann am ersten Tag mit einer anfangs geheimen und privaten Session zur Prüfung der kirchlichen Gesamtlage, zu der erst zum Schluß Vertreter der Presse zugelassen wurden. Der Druck seitens der jungen Theologen zwang zu raschem Vorgehen. Sie fragten, ob durch die zersplitterten Pfarreien noch deutlich werde, was eigentlich Kirche ist und wie sie ihren Auftrag in der modernen Gesellschaft erfüllen kann. Es war von Nutzen, daß die theologischen Sachfragen, u. a. die Aufnahme der neuen Theologie und Exegese in den Lehrbetrieb, mit wichtigen Personalveränderungen zusammentrafen.

Anstelle des überalterten Präsidenten Pierre Bourguet wurde der 48jährige Pfarrer Jacques Maury gewählt, ein Bruder des unlängst verstorbenen Leiters der Informationsabteilung des Weltkirchenrates, Delegierter des Protestantenbundes für Missionfragen auf der Vierten Vollversammlung des Weltrates in Uppsala und sehr geachtet bei den Katholiken durch seine Mitarbeit in der neu gebildeten gemeinsamen Studienkommission mit Vertretern der römisch-katholischen Kirche, darunter zwei Bischöfen (s. u.).

Auch die zehn Pfarrer und zehn Laien, die man in den Nationalrat wählte, sind wesentlich jünger. Ihnen obliegt die Durchführung der Synodaldirektiven. Wichtig ist die Bildung einer Kommission für Evangelisation unter dem bei den Theologiestudenten beliebten Pfarrer Georges Crespy, der auch das theologische Arbeitsdokument für den Nationalrat in den nächsten drei Jahren entworfen hat. Der Text wurde fast einstimmig gebilligt.

Der Grundzug dieses Dokuments folgt der Generallinie, die von den Studenten unter Berufung auf das erwähnte Buch von Roger Mehl verlangt wurde: die Theologie soll nicht auf ein Alleswissen bedacht sein, sondern mehr in der Erkenntnis der heutigen Realitäten wurzeln. Der Auftrag der Synode lautet, die kirchliche Erneuerung zu beschleunigen, und zwar auf verschiedenen Wegen, durch eine Neuordnung der Pfarreien nach soziologischen Erkenntnissen, Zulassung von pastoralen Experimenten, bessere Ausbildung der Laien durch Unterricht über den Stand der theologischen Forschung und Aufgeben der unverständlichen Fachsprache: „Wir müssen uns weigern, Gott in unsere Begriffe einzusperren." Das bewirke Selbstisolierung und hindere die Ausbreitung des Evangeliums unter den Armen, für die es bestimmt ist. Generell will man eine Beseitigung der religiösen Unwissenheit und darum auch eine bessere Kenntnis des Katholizismus, mit dem man gemeinsam die Probleme der säkularen Welt bestehen müsse.

Dafür plädierte wiederum der bekannte Konzilsbeobachter Pfarrer Hébert Roux. Als Beauftragter für die Kontakte zur römisch-katholischen Kirche hielt er ein eigenes Referat über sein Arbeitsgebiet und teilte mit, daß im März 1968 eine gemischte Arbeits- und Studienkommission aus je sechs Repräsentanten gebildet worden ist mit der nächstliegenden Aufgabe, ein hilfreiches Dokument über eine gemeinsame Pastoral im sog. gemischten Bereich (Ehe und Schule) zu verabschieden, an dessen Entwurf maßgeblich der Dominikaner Renée Beaupère mitgearbeitet hat.

Neues Sakramentsverständnis

Unter den besonderen Aufgaben wurde nicht nur die Durchführung der geplanten Kirchenunion genannt, sondern auch eine Erneuerung der Katechese und des Sakramentsverständnisses. Hier wirken sich das Vorbild von

Taizé und die Erfahrungen mit der katholischen Erneuerung immer mehr aus. Übrigens hatte Max Thurian von Taizé anläßlich der Synode ein Büchlein über „La foi en crise" (Ed du Seuil, 128 S.) veröffentlicht, aus dem „La Croix" (7. 5. 68) einen bezeichnenden Abschnitt über das Glaubensbekenntnis in moderner Sprache abdruckte. Was die Sakramente betrifft, so wird nicht (im Gefolge der Theologie von Karl Barth) die Kindertaufe abgeschafft, sondern es wird die 1951 eingeführte doppelte Praxis als endgültig bestätigt. Dagegen wird energisch das Abendmahl aufgewertet und damit die einseitige Entwicklung zur „Kirche des Wortes" korrigiert (die Synodaldokumente bringt „Réforme", 11. 5. 68). Auch die Konfirmation wird neu begründet, obwohl es scheint, daß hier der schwächste Punkt der angesteuerten Reform liegt, denn der Berichterstatter zitierte wohl nicht ohne Grund das ärgerliche Wort Kierkegaards: „Die Konfirmation, eine christliche Komödie, ist noch absurder als die Kindertaufe. Sie dient dem Egoismus des Klerus, der sich des Menschen im zarten Entwicklungsalter bemächtigen will."

Die Anweisungen der Synode zugunsten einer neuen Katechese dürften folgenreicher sein. H. Fesquet stellt in „Le Monde" die frappierende Ähnlichkeit mit neueren katholischen Bestrebungen auf diesem Gebiet fest: nicht mehr aus dem Katechismus eine Glaubensenzyklopädie für die Jugend machen, die Unterweisung auf Jesus Christus verdichten, mehr den Durst nach der Wahrheit wecken als den Geist mit Wahrheiten ausstaffieren, nicht allein die Kinder bilden, sondern auch die Erwachsenen, und zwar das ganze Leben hindurch, und vor allem zugunsten des Gesprächs und des gemeinsamen Suchens nach der Wahrheit die Kluft zwischen Lehrer und Lernenden aufheben: „Es ist unerläßlich, daß die Katechese niemals das Monopol kirchlicher Spezialisten wird, sie soll ein Werk der ganzen Gemeinde sein." Daher kommt „La Croix" (7. 5. 68) zu dem Urteil, die reformierte Synode von Royan habe „große Orientierungen" für die kommende Vollversammlung gegeben, wenn auch die Gemeinden die Veränderungen nicht sogleich wahrnehmen würden.

Ein wesentlicher Unterschied zu amerikanischen und englischen Unionsmodellen, die gegenwärtig zur Diskussion anstehen, ist neben der Präsenz und indirekten Mitsprache der theologischen Jugend, daß gleichzeitig die theologische Grundlagenkrise mit der Strukturkrise angegangen wird, daß man es versteht, die „Konservativen" mitzuziehen (da sie sich hinter keinem heiligen Recht verschanzen können), und schließlich, daß diese Umwandlung in engster Fühlung mit der katholischen Erneuerung geschieht und nicht im polemischen Kontrast. Man ist sich darüber klar, daß die Fortschritte in der Erneuerung der katholischen Kirche auch davon abhängen, daß der Protestantismus seine erkannten Mängel tilgt. Der Ansturm des Säkularismus eint.

Polnisches Echo auf das Bensberger Memorandum

Das Bensberger Memorandum war nicht das erste westdeutsche Dokument, das zur deutsch-polnischen Versöhnung Stellung nimmt, und die Polen bemerken recht oft die „Verspätung" und die „mangelnde Originalität" des Dokuments. Dennoch hat es in Polen starke Reaktionen hervorgerufen. Der gute Wille und die Bemühungen des Bensberger Kreises um die deutsch-polnische Versöhnung werden fast allgemein anerkannt. Der Inhalt des Memorandums rief neben positiver Stellungnahme viele Bedenken, Einwände und — manchmal leider auch unsachliche — Angriffe hervor.

Oder-Neiße steht nicht zur Diskussion

Positive Aufnahme fand in Polen natürlich die Anerkennung der Haftungspflicht für das im Zweiten Weltkrieg am polnischen Volk begangene Unrecht, die Befürwortung des Heimatrechts für die in den Oder-Neiße-Gebieten wohnenden Polen und die Kritik an der „unkonsequenten Haltung" der Bundesregierung Polen gegenüber. Auch die Forderung nach Wiedergutmachung für polnische Kriegsgeschädigte wird anerkennend hervorgehoben, gelegentlich auch die Forderung nach Errichtung der vollen kirchlichen Hierarchie in den Oder-Neiße-Gebieten.

Die Stellung des Memorandums zum Oder-Neiße-Problem betrachtet man allgemein als unzureichend und unbefriedigend: Seine Verfasser hätten der Regierung nicht nur die Gründe für einen Verzicht auf die Oder-Neiße-Gebiete unterbreiten sollen, sondern sie hätten in aller Eindeutigkeit die bedingungslose und sofortige Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze fordern müssen.

Inkonsequenzen und Halbheiten sieht man in den Erwägungen möglicher zukünftiger Gespräche über die Grenzen — Gespräche, „die für Polen nicht in Frage kommen" („Tygodnik Powszechny", 17. 3. 68).

Radio Warschau bemängelte am 4. März 1968: „Die Formulierungen des Dokuments verschieben die formale Regelung des Grenzproblems auf zukünftige Gespräche über einen Friedensvertrag. Das heißt also, daß die Autoren des Memorandums zwar die bestehende Wirklichkeit berücksichtigen, aber sie akzeptieren den territorial-politischen Zustand, wie er sich nach dem Zweiten Weltkrieg ergeben und seitdem verfestigt hat, nicht ganz."

Der namhafte polnische Publizist Ryszard Wojna schreibt zu diesem Punkt: „Auf diese Weise nehmen die Verfasser wieder zurück, was sie zunächst ansteuerten . . ., sie wollen in dieser Gesellschaft die Hoffnung aufrechterhalten, daß zwar nicht alles, aber doch etwas von jenen Gebietsverlusten noch rückgängig gemacht werden könnte . . . Die Hoffnung auf ‚Wiedergewinnung' auch nur eines Teiles bleibt Revisionismus" („Süddeutsche Zeitung", 6. 3. 68).

Manche Stimmen bezeichnen die Bemühungen des Bensberger Kreises um das Oder-Neiße-Problem sogar als überholt, da eine formale Anerkennung durch die Regierung der Bundesrepublik ohnehin nur noch die Bedeutung einer reinen Geste haben könne. Man geht dabei von der bestehenden Realität aus und betrachtet die Grenzen als unwiderrufliche, nur durch einen Krieg zu verändernde Tatsache. Für die Rechtfertigung des Status quo gebraucht man eine Reihe weitgehend bekannter Argumente: Festlegung der Grenzen durch Vereinbarungen der Alliierten, besonders durch das Potsdamer Abkommen; formale Anerkennung durch die DDR; De-facto-Anerkennung durch alle westlichen Länder außer der Bundesrepublik; die Oder-Neiße-Grenze als Konsequenz des von Deutschland begonnenen und verlorenen Krieges. Historische Argumente scheinen zugunsten des Zeitgeschichtlichen allerdings in dieser Diskussion mehr im Hintergrund zu bleiben. „Słowo Powszechne", die Zeitung der „fortschrittlich"-katholischen „Pax-Gruppe", schrieb am 27. Februar 1968, noch vor der Publikation des Memorandums: „Für

Polen ist das Problem der Westgrenze entschieden, und das sowohl in den rechtlich bindenden internationalen Verträgen als auch in dem Bewußtsein unseres Volkes und ebenfalls — und das ist allgemein bekannt — in der internationalen Meinung."

Ein immer wiederkehrender Einwand richtet sich insbesondere gegen die „isolierte" Behandlung der Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze. Man sieht dieses Problem in unbedingtem Zusammenhang mit der Anerkennung der DDR, einer der Mitgaranten der polnischen Westgrenze, durch die Bundesrepublik und mit dem Verzicht der Bundesrepublik auf Atomwaffen, „der Bedingung sine qua non der deutsch-polnischen Annäherung". In diesem Sinne äußert sich auch die sozial-kulturelle Wochenzeitschrift der unabhängigen katholischen „Znak-Gruppe", „Tygodnik Powszechny", am 17. März 1968: „Das, was uns Polen interessiert, ist eine vollständige Sicherung des Friedens . . ., das europäische Sicherheitssystem. Soweit es sich um die deutsch-polnische Angelegenheit handelt, setzt der Aufbau eines solchen Systems voraus, daß die Politik Bonns sich vollkommen ändert, daß die Bundesrepublik ihre Position als entspannungsstörender Faktor in Europa aufgibt und bewußt auf die Entspannung hinarbeitet. Die Konsequenz solch einer Politik und der Beweis einer vollzogenen Wendung wäre die Erfüllung von drei Bedingungen: die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze; die Anerkennung der Existenz zweier deutscher Staaten und ein ehrlicher Verzicht — seitens der Bundesrepublik — auf Atomwaffen."

Beachtenswerter Unterschied

Die Zeitschrift der polnischen Atheistenvereinigung „Argumenty" (24. 3. 68) leugnet das vom christlichen Geist her getragene politische Verantwortungsbewußtsein der Autoren und ihren Wunsch nach Versöhnung und Frieden als Beweggründe für die Entstehung des Memorandums. Das Hauptmotiv sieht die Zeitung vielmehr im folgenden Textfragment: „Vollziehen wir die notwendigen Einsichten [in bezug auf die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze] erst dann, wenn die Geschichte über sie schon zur Tagesordnung übergegangen ist, bedeutet das nicht einmal mehr eine Geste" (Memorandum, S. 20). Die Zeitung kommentiert: „Es geht also darum, daß die Zeit drängt. Man muß sich beeilen, wenn überhaupt noch jemand diese Initiative als ein Plus anrechnen soll — das ist das Klima der Reifung des Dokuments. Es [das Dokument] ist also . . . die unabwendbare Folge . . . des Verlaufs der Ereignisse, eine Konsequenz der eindeutigen, unveränderlichen Haltung der polnischen Regierung und der Steuermänner unserer Außenpolitik in der Angelegenheit der Oder-Neiße-Grenze." „Słowo Powszechne" sieht hinter der „vorgegebenen" Intention des Bensberger Kreises zunächst sogar einen von der Bonner Regierung gesteuerten feindlichen Vorstoß gegen Polen und die DDR: „Wir wissen von der Existenz solcher politischer Tendenzen in der Bundesrepublik, die unter der Losung der ‚Versöhnung' mit Polen, sogar um den Preis der Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze, über diesen Weg [die Aktivität des Bensberger Kreises] ein zweifaches Ziel erreichen möchten: die Auflockung der Bande, die Polen mit den sozialistischen Ländern verbinden, seine Isolierung und schließlich das Verschlingen der DDR." Später hat man diese Auffassung, wie aus Äußerungen von Pax-Vertretern in der Bundesrepublik zu schließen ist, innerhalb der Pax-Gruppe allerdings etwas revidiert.

Interessant ist die Stellungnahme der von der staatlichen Verlangsanstalt „Czytelnik" herausgegebenen Zeitung „Zycie Warszawy". Noch vor der Veröffentlichung des endgültigen Textes des Memorandums (Kommentar vom 18./19. 2. 68) zweifelte auch sie die tatsächlichen konstruktiven Intentionen der Verfasser an. Als wirkliche und entscheidende Triebkraft vermutete sie den deutschen Klerus mit Kardinal Döpfner an der Spitze. (In der Diskussion über das Bensberger Memorandum wird der deutsche Klerus überhaupt stark angegriffen.) Die Zeitung sprach von möglicher Übereinstimmung der Ziele des Kreises mit den Ansichten des Kardinals, die ihrerseits der für Polen verderblichen Konzeption der bundesrepublikanischen Ostpolitik entsprächen. Als spezielles Ziel wurde hervorgehoben: die Rehabilitierung des Prestiges von Kardinal Wyszyński! Nach der Veröffentlichung des Memorandums allerdings änderte „Zycie Warszawy" seine Meinung und urteilte: „Trotz der Inkonsequenzen wird das Memorandum des Bensberger Kreises als ein Abweichen einer bestimmten Gruppe katholischer Laien sowohl von der offiziellen Politik Bonns als auch von der einheitlichen und . . . revisionistischen Front des westdeutschen politischen Katholizismus gesehen" (3./4. 3. 68).

Positivere Einschätzung erfährt der Bensberger Kreis und sein Memorandum von der „Trybuna Ludu", dem Parteiorgan der KPP, und dem Organ der Znak-Gruppe, „Tygodnik Powszechny".

In der „Trybuna Ludu" vom 2. März 1968 hieß es: „Wir erkennen die Absicht der fortschrittlichen Gruppe der katholischen Laien völlig an und sind uns ihrer schwierigen Situation bewußt." Der „Tygodnik Powszechny" nennt die Verfasser und Unterzeichner des Memorandums „christlich, ehrlich und nüchtern denkende Menschen".

Nur Stimmen der Rufenden in der Wüste?

Der *direkte* Einfluß des Memorandums auf die deutsche Öffentlichkeit oder gar auf die Haltung der Bundesregierung wird nach dem veröffentlichten Echo, wie zu erwarten, nicht sehr hoch eingeschätzt. Es gab auch Stimmen, die das politische und moralische Gewicht des Dokuments völlig leugnen. Den Verfassern bescheinigt man zwar guten Willen, aber man stellt sie dar als eine kleine, nichtssagende und isolierte Gruppe, die sich unter dem Druck der Vertriebenen und der Bundesregierung befindet und deren „revisionistischer Verbrecherpolitik" machtlos gegenübersteht.

Radio Warschau (2. 3. 68) warnte seine Hörer: „Die sich in Bonn von Zeit zu Zeit meldenden Stimmen des Gewissens sind, wie die Bensberger, immer Stimmen der Rufenden in der Wüste", oder: „Lassen wir uns nicht betrügen! Nicht der Bensberger Kreis diktiert die Politik der Bundesrepublik, es diktieren sie die Revanchisten, Militaristen, Polenfresser" (Radio Warschau, 4. 3. 68). Der „Tygodnik Powszechny" und auffallenderweise zum Teil auch das Parteiorgan „Trybuna Ludu" vertreten eine andere Meinung. Sie sehen die Bedeutung des Memorandums vor allem in seinem möglichen *indirekten* Einfluß auf die Politik der Bundesregierung. Man betrachtet es als möglichen Ausgangspunkt für eine meinungsbildende Diskussion, in der sich im deutschen Volk „Verantwortungsbewußtsein, Ehrlichkeit und Realitätssinn" herausbilden könnte, und meint, daß der Druck der gewandelten öffentlichen Meinung die Regierung zu einer Änderung ihrer Politik zwingen würde. Den Einfluß des

Memorandums sieht man garantiert durch seine Verfasser, deren Namen in der polnischen Presse genannt werden. Ihre Stellung als „moralische Autorität" und „hervorragende Persönlichkeiten" innerhalb der Gesellschaft wird hervorgehoben, besonders deutlich von „Tygodnik Powszechny": Das Bensberger Memorandum ist „ein Dokument von großer Bedeutung, ein Dokument von ehrlichem Klang . . ., es repräsentiert die wertvollste Elite der katholischen Intelligenz Westdeutschlands".

Die polnischen Stimmen spiegeln nicht nur — soweit sie kommunistischer Herkunft sind — Zweckargumente der Partei, sondern durchaus auch die reelle deutsch-polnische Situation wider. Ein Teil von ihnen zeigt trotz aller Ausfälle Anerkennung für die Bemühungen des Partners und die Bereitschaft zur Versöhnung, der andere Teil ist weitgehend ein Beweis für die bestehenden Vorurteile und Ressentiments und verdeutlicht, wie wichtig das Anliegen des Bensberger Memorandums ist, diese abzutragen.

Vorgänge und Entwicklungen

Die Heimatvertriebenen und die Aussöhnung mit Polen

Nach den gezielten Indiskretionen, die dem Bensberger Memorandum (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 153 ff.) vorausgegangen waren, nach dem Scheitern der gemeinsamen Besprechung zwischen Vertretern des Bensberger Kreises und den Heimatvertriebenen im Zentralkomitee der deutschen Katholiken wenige Tage vor seiner Veröffentlichung und nach den hektischen, teils bejahenden, teils leidenschaftlich ablehnenden Reaktionen, die seinem Erscheinen unmittelbar folgten und die tagelang die Leserbriefspalten der Zeitungen füllten, dürfte die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Vertriebenenverbände vom Gründonnerstag dieses Jahres, auf die wir wegen des verspäteten Eingangs des Wortlautes erst in diesem Heft eingehen können, von vielen mit Überraschung und von nicht wenigen sogar mit Erleichterung aufgenommen worden sein. Die Erklärung enthält sich nicht nur der offenen Polemik, sondern kann wohl als ein Dokument der Vorklärung innerhalb der katholischen Vertriebenengruppen, für die seine Autoren allein sprechen, angesehen werden. Die Sprechergruppe des Bensberger Kreises reagierte wenige Tage nach der Veröffentlichung dieser Erklärung denn auch prompt mit einer Stellungnahme, in der sie das Dokument „als fairen Beitrag zur Diskussion jener Probleme, die zwischen Polen und Deutschland bestehen", trotz Vorbehalte im einzelnen, begrüßte.

Von den Emotionen zum Gespräch

Beides, die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Vertriebenenverbände und die Reaktion aus dem Bensberger Kreis, war kaum selbstverständlich. Die Vorgänge, die die Veröffentlichung des Bensberger Memorandums begleitet hatten, hatten die beiderseitigen Emotionen in einer Weise hochgeschwemmt, daß vorübergehend zu befürchten war, dieses erleide das gleiche Schicksal wie seinerzeit die Vertriebenendenkschrift der EKD (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 699 f.) und werde wie seinerzeit diese in der EKD zum Zeichen des Anstoßes und des politischen Zwiespalts innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands. Die Mehrzahl der Äußerungen der Vertriebenenfunktionäre während der ersten Wochen ließen denn auch eher auf eine Verhärtung der Positionen schließen. Noch die Erklärung der katholischen Vertriebenenseelsorger, die Ende März unter dem Vorsitz des Bischofs von Hildesheim, H. M. Janssen, in Königstein (Taunus) ihre 42. Konferenz abhielten, konnte nur mit Vorbehalt als eine Geste innerkatholischer bzw. innerdeutscher Verständigung aufgefaßt werden. Die Vertriebenenseelsorger legten (wie übrigens die Autoren des Memorandums selbst) nicht nur Wert auf die Feststellung, daß darin nur eine kleine Gruppe in ihrem eigenen Namen spreche. Ohne Umschweife wurde den Bensbergern attestiert, ihr Memorandum stehe im Gegensatz zu wesentlichen Verlautbarungen und Maßnahmen des Heiligen Stuhls und der Deutschen Bischofskonferenz. Das Memorandum sei kein Weg zum Frieden, „weil es ethische und rechtliche Prinzipien preisgibt, die unerläßliche Grundlagen eines echten Friedens bleiben müssen". Eine Versöhnung zwischen Deutschen und Polen setze freie Partner voraus, aber „Macht und Gewalt des Bolschewismus in Rußland, Polen und Mitteldeutschland" würden nicht genannt, das „Leid der Vertreibung und Aussiedlung" werde kaum berücksichtigt. Scharf verurteilt wurde in der Erklärung „die vom Bensberger Kreis im Zusammenhang mit dem Memorandum geäußerte Forderung nach Aufhebung der Vertriebenenseelsorge". Eine solche Forderung stehe nicht nur in „krassem Widerspruch zu allen Prinzipien der Pastoral", sondern auch zum Willen des Heiligen Stuhls, des Konzils und der Bischofskonferenz.

Aber unter den ablehnenden Verlautbarungen wurden bereits damals einzelne versöhnlichere Stimmen auch von seiten der Vertriebenenorganisationen laut. Stellvertretend seien hier die Ausführungen des Präsidenten des Katholischen Flüchtlingsrats, Staatssekretär a. D. P. P. Nahm, im Norddeutschen Rundfunk vom 5. März genannt, von denen wohl einiges auch Eingang in die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Vertriebenenverbände gefunden hat. Darin ließ Nahm nicht nur einen gewissen Mangel an Gesprächsbereitschaft auf seiten der Bensberger durchblicken, sondern gab auch zu verstehen, daß sich „unsere Bensberger Gesprächspartner durch mehrere Indiskretionen unter Druck gesetzt fühlten". Aber auch in den Sachargumenten war ein sehr versöhnlicher Ton zu vernehmen. In manchen Formulierungen mochten sich die Bensberger sogar bestätigt fühlen. So wenn Nahm erklärte, man dürfe beim Bemühen um Aussöhnung mit Polen zwar die Wahrheit nicht verleugnen, müsse aber Einseitigkeiten meiden; oder wenn er Gerechtigkeit als „ein durch die Liebe humanisiertes Recht" bestimmte, „das seine Durchführbarkeit auch am Schicksal und an der Existenzfähigkeit des Partners prüft".

Ausdruck der mäßigenden Kräfte

Obwohl die spätere Erklärung der Gemeinschaft der Katholischen Vetriebenenverbände, die ursprünglich für den 16., dann für den 20. März angekündigt, aber erst am Gründonnerstag verabschiedet wurde, zunächst wohl klare Gegenposition gegen das Bensberger Memorandum

beziehen sollte, haben sich die mäßigenden Kräfte innerhalb der katholischen Vertriebenenorganisationen offensichtlich recht bald durchgesetzt. Die Erklärung der Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Vertriebenenverbände, die von 13 Gemeinschaften der Vertriebenenarbeit (darunter auch die Danziger und Sudetendeutschen Gruppen) innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands getragen wird, ist nach der Feststellung ihres Sprechers, des Bundestagsabgeordneten Clemens Riedel, der zu den leidenschaftlichen Gegnern des Bensberger Memorandums gehörte, keine „Streitschrift" zu diesem. Da man dies ausdrücklich betonte, mochte wohl auch die Überlegung mitschwingen, man dürfe ein „privates" Dokument nicht durch „kollektive" Gegenmemoranden aufwerten. Aber davon abgesehen, als Kampfschrift kann man die Erklärung nicht bezeichnen, auch wenn in manchen Sätzen nicht nur sehr direkt auf die Bensberger zugesprochen wird, sondern verhaltener Unmut zu spüren ist, so etwa, wenn aus dem Aufruf des Papstes zum Tag des Friedens vom 8. Dezember 1967 zitiert wird: „Der Friede kann nicht auf der Unechtheit wortreicher Rhetorik gründen. Man kann nicht legitimerweise vom Frieden reden, wenn das bewährte Fundament des Friedens nicht anerkannt und geachtet wird: die Gerechtigkeit und die Liebe in den Beziehungen zwischen den Staaten ... bzw. im Bereich jeder Nation."

Was setzt sich die Erklärung zum Ziel? Was sagt sie aus? Die Erklärung beginnt mit einer Beteuerung „unserer Friedenspflicht". Innerhalb dieser Friedenspflicht komme dem deutsch-polnischen Verhältnis besondere Bedeutung zu. Auch sie stellt den Gedanken der Versöhnung an die Spitze der Überlegungen. Aber: „Die Versöhnung erfordert Erkenntnis und Anerkennung der Verfehlung, Reue und Wiedergutmachung. Als sittlicher Akt kann sie nur von Personen vollzogen werden." Im Unterschied zu „Versöhnung" ist Verständigung „vorwiegend eine politische Aufgabe, die Staat und Gesellschaft zufällt". Sie sei die Frucht des Bemühens, auseinandergehende Ansichten und Interessen durch Verhandeln zu versöhnen.

Verzicht unglaubwürdig!

Die Voraussetzungen des „wahren Friedens" werden sehr generalisierend als Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit und Liebe erläutert. Auch wenn der Liebe „eine vornehme und vorrangige Kraft" zuerkannt und eingangs die Bereitschaft bekundet wird, den Vorrang des Liebesgebotes „zur Grundlage unserer Bemühungen um die christliche Aussöhnung und die politische Verständigung mit unseren Nachbarn (zu) machen, wird doch betont die Wahrheit als erste Voraussetzung genannt: „Darum sagen wir offen: Das Verschleiern ungelöster Probleme und geschichtlicher Gegensätze zwischen den Völkern führt ebensowenig zu einem dauerhaften Frieden wie ein einseitiges Diktat." Würden wir „unsere natürlichen Rechte und die in zeitgemäße Form gebrachte Wahrung unserer geschichtlichen Kontinuität preisgeben, würden wir unglaubwürdig". Die Gerechtigkeit erscheint in strenger Balance. Aus Gerechtigkeit seien die Deutschen verpflichtet, das den Polen zugefügte Unrecht gutzumachen. Dem wird hinzugefügt: „Wir achten die Würde und Rechte unserer Nachbarn nicht weniger, als wir die Würde und Rechte unseres Volkes und unserer Volksgruppen geachtet sehen wollen. Aus diesem Grunde erwarten wir auch eine Wiedergutmachung des Unrechts, das unserem Volke widerfahren ist."

Unter dem Titel „Freiheit" folgt ein Argument, das in allen Gegenstimmen gegen das Bensberger Memorandum aufklang: Man könne sich der Tatsache nicht verschließen, daß heute ein Dialog in Freiheit leider nicht möglich sei. „Die öffentliche Meinung in Polen wird von der Kommunistischen Partei bestimmt, und die Deutschlandpolitik Polens wird von der Sowjetunion gesteuert." Damit fehle eine wesentliche Voraussetzung für die Verständigung von Volk zu Volk. Aber der Spalt bleibt offen: Die Erklärung redet hier nur von der Unmöglichkeit der Verständigung, sie schließt die Versöhnung nicht aus, legt aber das Schwergewicht auf die feststehenden politischen Hindernisse. Wird aber der Hinweis auf die politische Ausweglosigkeit gemildert durch den Hinweis auf Versöhnung, so wird der strenge Rechtsstandpunkt eingegrenzt durch die Beschränkung der Verwirklichung des Rechts auf das „Zumutbare". Auch hier Annäherungen und Abhebung von den Bensbergern zugleich!

Das konkret Zumutbare

Das „Zumutbare" bleibt auch in den weiteren Abschnitten über die Bemühungen um einen europäischen Ausgleich „mit unseren östlichen Nachbarn" bestimmend. Mit Recht wird betont: Beide, die Deutschen und ihre östlichen Nachbarn, sind der Versuchung des Nationalismus „wiederholt" erlegen. Zu den in der Nazizeit verübten Verbrechen wird festgestellt: „Die Schuld vieler einzelner bedarf der Sühne im geordneten Rechtsgang." Für das zugefügte Unrecht sei das deutsche Volk zu einer zumutbaren Wiedergutmachung im Rahmen seiner politischen Haftung verpflichtet. Die Anerkennung „einer die personale Verantwortung zerstörenden Kollektivschuld" wird aber als unmoralisch abgelehnt. Dem folgt der wohl schärfste Bezug zu den Aussagen des Bensberger Memorandums zur Oder-Neiße-Linie: Die Grausamkeiten der Kriegs- und Nachkriegszeiten seien weder durch die Legalisierung von Massenvertreibungen zu heilen, „noch durch irgendwelche ins Leere geworfene Verzichte wiedergutzumachen". Dadurch — auch dieses Argument schien in der Diskussion über das deutsch-polnische Verhältnis bereits erschöpft — würden nur jene Elemente ermutigt, „die Recht als Funktion von Gewalt und Erfolg auffassen". Da „barbarisches Faustrecht" nicht legalisiert werden dürfe, müsse „der Kreis der Verbrechen gegen die Menschlichkeit durch eine zumutbare Wiedergutmachung für alle — also auch für uns unterbrochen werden".

Damit gewinnt in den Augen der Autoren der unverrückbare Rechtsstandpunkt gegenüber dem Gedanken des Verzichts im Sinne eines konstruktiven Beitrags zur Versöhnung. Sie bleiben bei der Überzeugung, daß es dabei um „unabdingbares natürliches Recht" geht. Gerade die Christen dürften die Wirksamkeit des Völkerrechts nicht bagatellisieren. Dieses wird aber im Blick auf das Heimatrecht stark personalisiert. Bei dem Problem der Oder-Neiße-Linie und der deutschen Ostgebiete handle es sich nicht allein um eine Annexion, „sondern in erster Linie um Fragen der Grund- und Menschenrechte". Gewichtiger als der Eingriff in die deutschen Staats- und Hoheitsrechte sei „der Eingriff in die Rechte der Menschen, Familien und landschaftsgebundenen Volksgruppen". Personale Freiheit, Eigentum, angestammter Wohnsitz und gesicherte Entfaltung des überkommenen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Erbes seien Werte, die staatlichen Interessen nicht nachgeordnet werden dürften. Dennoch hält die Erklärung in Anlehnung an frühere Verlaut-

barungen und an das Bensberger Memorandum daran fest: „Die zumutbare Wiedergutmachung des verletzten Rechts auf die Heimat ist grundsätzlich von Grenzregelungen nicht abhängig. Sie führt keineswegs zu neuen Vertreibungen..." Das „Heimatrecht" der polnischen Siedler bleibt also unangetastet. Weiter erkennt die Erklärung an, daß eine völlige Wiederherstellung des Vorkriegszustandes nicht erwartet werden kann. „Nur jene Grenze wird eine Friedensgrenze sein können, die von beiden Völkern in freier Entscheidung angenommen werden wird." Im Blick auf die künftige Annäherung der beiden Völker betont die Erklärung, daß es ja nicht nur Ereignisse gegeben habe, die Deutsche und Polen trennten. Es habe auch religiöse, kulturelle und wirtschaftliche und politische Leistungen in friedlicher Zusammenarbeit gegeben. Diese Zusammenarbeit solle in Zukunft mit dem ganzen osteuropäischen Raum verstärkt werden. Die Heimatvertriebenen seien bereit und geeignet, in diese Zusammenarbeit ihre besondere Sachkenntnis einzubringen. An die östlichen Nachbarn ergeht die Bitte, „zu prüfen, ob nicht auch in ihrer Geschichte übersteigerte Ziele nationalistischer Ausdehnung zu Enttäuschung und Katastrophen geführt haben. Etwas defensiv wird die eigene Position nochmals resümiert: Die Vertriebenen hätten den Anfang gemacht, den Teufelskreis des Unrechts zu durchbrechen. Sie hätten von Anfang an konstruktiv gedacht und demgemäß gehandelt. „Aus diesem Grunde lehnen sie den Gedanken ab, zunächst die jüngsten Verbrechen gegen die Menschlichkeit sanktionieren zu lassen und dann erst mit einer neuen Ära ohne Vertreibungen zu beginnen. Sie wollen nicht an den Anfang einer neuen Epoche das Unrecht mit seiner Zerstörungskraft gestellt sehen."

Die Sprecher des Bensberger Kreises formulierten sieben Punkte, in denen sie sich mit der Erklärung einig wissen: 1. in der Betonung der vorrangigen Kraft der Liebe, 2. in der Beurteilung der Auswüchse des persönlichen und nationalen Egoismus, 3. im Bekenntnis zur politischen Haftung für das im Namen Deutschlands geschehene Unrecht und zur Wiedergutmachungspflicht gegenüber dem polnischen Volk, 4. in der Ablehnung einer Vertreibung der in den Oder-Neiße-Gebieten wohnenden Polen, 5. „in der Bekämpfung jeder Politik, die Existenzrechte des polnischen Volkes zum Handelsobjekt eigener oder fremder Interessen macht", 6. in dem Willen zur Versöhnung und zur Zusammenarbeit, 7. in dem Ziel, eine umfassende europäische Gemeinschaft zu verwirklichen.

Die offenen Fragen

Für sie bleiben aber mehrere offene Fragen. Zunächst: Auch die Vertriebenen respektierten die „Ansässigkeit" der polnischen Bevölkerung. Diese „deutliche Friedensgeste" wolle aber sicher nicht als Sanktionierung oder Legalisierung des Unrechts an den Deutschen verstanden werden. Wo liege dann aber der Unterschied zum Bensberger Memorandum, das den Polen ein Heimatrecht zubilligt? Sodann: Wenn eine völlige Wiederherstellung des Vorkriegszustandes nicht möglich ist, welche Lösung bietet sich bei einem friedlichen Ausgleich mit Polen an, wenn man die Existenzrechte der Polen achte? Jedenfalls keine, die sich über den Willen Polens hinwegsetze. Dann aber könne eine „Rückgliederung" der dort wohnenden neun Millionen Polen in den deutschen Staatsverband nicht gefordert werden. Auch das bedeute keine Legalisierung des an den Vertriebenen verübten Unrechts, sondern sei „eine Schlußfolgerung aus Rechten, die den polnischen Nachbarn heute zugebilligt werden müssen". Die Aufgabe des völkerrechtlichen Anspruchs sei deshalb kein „ins Leere geworfener Verzicht", „sondern an Interessen von Menschen orientiert". Auf was richteten sich die Erwartungen auf eine „zumutbare" Wiedergutmachung? Zur Präsenz des Kommunismus stellen sie fest: Die Unterschiede in den politischen Systemen erschwerten zwar den Annäherungsprozeß beträchtlich, um so mehr Ausdauer und Mut zum Wagnis werde aber den verständigungswilligen Kräften abverlangt.

Ist nun diese relative Übereinstimmung nur scheinbar oder zeichnet sich hier bereits die Basis eines künftigen innerdeutschen und innerkatholischen Dialogs ab? Pessimisten werden darauf verweisen, daß die Übereinstimmungen sich vornehmlich auf die allgemeinen Prinzipien beziehen, während dort, wo es anfängt konkret zu werden, alle Fragen offen bleiben. Die Standpunkte liegen in der Tat noch weit auseinander. Die Vertriebenen-Erklärung bedenkt Vergangenes und übersieht vielleicht zu sehr, daß die Faktoren, die die Basis für seine Beurteilung bilden, sich geändert haben. Sie sieht das Heimatrecht, was naheliegt, aus der Perspektive der Vertreibung. Die Befürworter eines völkerrechtlichen Verzichts denken final vom notwendigen Ziel der Aussöhnung her und beurteilen das „Heimatrecht" auf dem Hintergrund der Gegenwartssituation. Rechtliche Überlegungen allein führen jedenfalls in keiner Richtung zum Ziel. Rechtlich bleibt das Dilemma, die Lösung ist politisch-moralischer Natur.

Zur kirchlichen Entwicklung in der ČSSR

Auch auf kirchenpolitischem Feld sind spektakuläre Ereignisse in der ČSSR ausgeblieben, wie überhaupt diese innerparteiliche und gesellschaftspolitische Revolution unblutig und — abgesehen von den Studentendemonstrationen an ihrem sichtbaren Anfang — lautlos verlaufen ist. „Wir können es uns nicht erlauben, auf die Straße zu gehen und Unruhe zu stiften", war offen und doch mit einem unausgesprochenen Hinweis auf eine sonst mögliche sowjetische Intervention zu hören.

Über bereits erfolgte „Umbesetzungen und erste Erleichterungen" wurde schon berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 210 ff.). Weitere Lockerungen auf gesetzlicher Ebene sind bisher nicht erfolgt. Noch immer besteht die Vorschrift, die fremden Priester, die in einer Prager Kirche zelebrieren, dem örtlichen Nationalausschuß zu melden, wie auch jede kirchliche Aussegnung im Prager Krematorium vorher mitgeteilt werden muß. Wohl scheint eine mündliche Zusage des neuen Ministerpräsidenten zu bestehen, daß auf kirchenpolitischem Gebiet nur die in einem Gesetz verankerten Richtlinien zu gelten haben; die Praxis jedoch ist in Einzelfällen immer noch eine andere. So klagt die „Lidova democratie" vom 26. April 1968, daß die neuen Einsichten nicht überall auf untersten Ebenen angekommen sind, wie etwa in Hohenelbe, wo Lehrern und Schülern der dortigen Musikschule ihre aktive Beteiligung an der musikalischen Ausgestaltung der Gottesdienste zu Ostern zum Vorwurf gemacht worden ist; und in Troppau wird jenen Kindern, die getauft werden, eine Medaille vorenthalten, wie sie jedem Neugeborenen dort geschenkt wird. Andererseits konnten Anfang April in drei Anstalten der Caritas die dort tätigen „Verwalter" von dem neu bestellten Caritas-

direktor abgesetzt werden. Die Pastoralkonferenz der evangelischen Geistlichen Westböhmens wiederum sieht sich veranlaßt, in einem Schreiben an das Kultur- und Informationsministerium die bisherige staatliche Aufsicht kirchlichen Lebens abzulehnen und zu erklären, sich nicht mehr an diese gesetzlichen Vorschriften halten zu wollen. Und den Gemeinden wird nahegelegt, die Kirchensekretäre nicht mehr zu beachten („Lidova democratie", 24. 4. 68). Die Situation ist also weithin in den Einzelheiten noch ungeklärt, wenn auch der beschriebene Weg einer Liberalisierung auf dem kirchenpolitischen Sektor nicht verlassen wurde. Sicher weist auch der weitere Weg in die Zukunft in die gleiche Richtung, doch versuchen gerade hier untergeordnete Stellen die Entwicklung in ihrem Sinne zu beeinflussen.
Zwei erfreuliche Tatbestände von weitreichender Bedeutung, die mehr als Gesetze und Verordnungen die in Bewegung geratene Situation der Kirche in der ČSSR beurteilen lassen, dürfen nicht übersehen werden.

Das Ansehen der Kirche ist gewachsen

Zunächst fällt die Position der Kirche innerhalb der nationalen Gesamtheit des tschechischen Volkes auf. Der tschechische Katholizismus war schwer belastet durch seine eigene geschichtliche Vergangenheit (vgl. Observator, Von Hus bis heute, „Wort und Wahrheit", Februar 1967, S. 111). Nach der Unterdrückung und Verfolgung während der vergangenen 20 Jahre wird ihm der Vorwurf einer nationalen Entfremdung nicht mehr gemacht; die Kirche hat im Urteil der Öffentlichkeit gewonnen. Damit ist ihr aber eine Chance gegeben und zugleich auch eine Aufgabe gestellt. Sie kann nun, befreit von dieser Belastung, die sie unter einer antikirchlichen, die nationalen Gefühle der Tschechen bewußt aufpeitschenden Propaganda immer wieder zu spüren bekam, ganz anders vor die Gesamtheit der Nation hintreten. Die Volksverbundenheit der katholischen Kirche in der ČSSR wird heute auch von Nichtkatholiken als eine unleugbare Tatsache anerkannt; sie ist in allen Kreisen des Volkes geachtet, ja sie gilt als eine Hoffnung, was selbst führende Männer aus dem anderen Lager offen aussprechen. Nur die Kirche selbst kann dieses Kapital vergeuden. Dies müßte eintreten, wenn in ihr restaurative Kräfte zum Durchbruch kämen. Diese Gefahr jedoch ist vorläufig nicht virulent und für später dadurch gebannt, daß an eine Wiederherstellung der einstigen materiellen Grundlage einer wie immer gewandelten Restauration nicht gedacht werden kann; für eine solche folgenschwere und ahistorische Entwicklung bildet die sozialistische Gesellschaftsstruktur — zum Glück für die Kirche — ein unüberschreitbares Hindernis. Es sprechen sogar Anzeichen dafür, daß führende Männer aus den Reihen des Klerus und katholischer Laien in der ČSSR diese Gefahr sehen und sich ihrer Aufgabe für die Zukunft bewußt sind, neue, eigene Wege kirchlicher Wirklichkeit und religiöser Lebensgestaltung innerhalb einer sozialistischen Gesellschaftsordnung zu suchen und zu wagen. Zugleich könnte auf diese Weise der tschechische Katholizismus Fehlentwicklungen in seiner eigenen Geschichte, die sich aber weit über seine Grenzen hinaus ausgewirkt haben, korrigieren und damit aus dem „Herzen Europas" der Kirche neue Wege in die Zukunft bereiten.
Mitte Mai kamen in Velehrad aus allen Diözesen des Landes abgeordnete Priester und Laien zusammen, um Leitlinien einer künftigen Arbeit zu bestimmen: Das gesamte kirchliche Leben soll im „Werk konziliarer Erneuerung" (DKO — Dilo konciliove obnovy) seinen Kristallisationspunkt erhalten. Zur Vorbereitung dieses Kongresses fanden in einzelnen Diözesen Beratungen statt, an denen Laien und Priester gemeinsam teilnahmen, so in einer äußerst gut besuchten Konferenz am 27. April in Prag bei St. Ignaz und am 5. Mai in Königgrätz. Beide Konferenzen machten deutlich, daß es auch im nichtpriesterlichen Teil des dortigen Gottesvolkes an kraftvollen und mutigen Männern und Frauen nicht fehlt. Es bildeten sich zunächst in den Diözesen durch freiwillige Meldung Gruppen von Laien, die sich diesem Werk konziliarer Erneuerung innerlich verpflichtet fühlen und fähig wie auch bereit sind zu einer sachlichen Mitarbeit aus christlicher Verantwortung. Dieses Vorhaben, das in Velehrad als eine gesamtstaatliche Institution sich konstituieren wollte, soll nach einem Grundsatzreferat auf der Prager Zusammenkunft seine wichtigste Aufgabe darin sehen, das theologische und insbesondere das pastorale Denken des Zweiten Vatikanischen Konzils auf allen Ebenen kirchlicher Lehre und Wirksamkeit zu realisieren. Aus praktischen Erwägungen will man sich dafür der Organisationsform jener unrühmlichen „Friedensbewegung" bedienen, die mit der neuen Leitung auch eine andere Ausrichtung erhalten hat; hinzu kommt, daß von nun an in ihr auch die Ordensleute und Laien zu gemeinsamer Arbeit mit den Priestern aufgerufen sind.

Kirchlich-theologischer Nachholbedarf

Neben der Laienaktivität, die in so lebendiger Weise sich zu äußern begonnen hat, stehen dann auch Fragen an, die den Klerus betreffen. Noch immer sind die gesetzlichen Vorschriften über einen geforderten staatlichen Konsens zur Ausübung eines geistlichen Amtes in Geltung. Es ist unverständlich, daß auch dort, wo diese Zustimmung nur durch einen bloßen Verwaltungsakt entzogen worden war, in den allermeisten Fällen bis heute eine Wiederzulassung nicht ausgesprochen worden ist, so daß die Priester, die zur Aufgabe ihrer seelsorglichen Tätigkeit und damit zur Annahme einer Beschäftigung in der Wirtschaft gezwungen worden waren, immer noch auf die Erlaubnis zum Wiedereintritt in die Seelsorge warten müssen. Dabei wird in Prag viel von einer „Rehabilitation" aller jener gesprochen, die in den fünfziger Jahren das Opfer von Gewaltakten geworden sind. Tatsächlich sind auch manche von ihnen bereits rehabilitiert, so einige Opfer aus den Reihen der KPČ selbst, ferner Universitätsprofessoren, Schriftsteller und Journalisten. Es muß daher auffallen, daß sogar die Bischöfe von Budweis, Brünn und Leitmeritz immer noch nicht in ihre Diözesen zurückkehren durften, um dort ihren Aufgaben nachkommen zu können; nur Bischof Karl Očenášek erhielt die Genehmigung zur Übernahme einer Pfarrei im Bistum Königgrätz, für das er konsekriert worden ist. In Prag ist zu hören, diese Frage sei späteren Verhandlungen mit dem Vatikan vorbehalten. Die baldige Rückkehr aller amtsbehinderten Bischöfe in ihre Diözese wird aber andererseits als eine fundamentale Äußerung wirklicher Freiheit der Kirche angesehen. Sie ist zugleich auch Voraussetzung eines kirchlichen Neubeginns.
Allgemein ist die Erkenntnis durchgedrungen, daß auf theologischem Gebiet ein enormer Nachholbedarf besteht. Dieser ergibt sich aus der Tatsache, daß in den vergangenen drei Jahrzehnten die Verbindung des tschechischen Katholizismus mit der Weltkirche fast ganz unterbunden

war und nennenswerte eigene theologische Studien nicht publiziert worden sind. Was in den letzten Monaten an theologischen Handreichungen für die Studenten der Theologie in Leitmeritz erschien, kann schwerlich den Anschluß an die so schnell sich entwickelnde Theologie des Auslandes gefunden haben. Hier zeigt sich die Isolierung der Kirche in der ČSSR vom Weltkatholizismus und dem neu aufgebrochenen theologischen Denken der Gegenwart in ihren weitreichenden Konsequenzen (vgl. „Katolicke noviny" vom 7. 4. 68), die nicht so rasch behoben sein werden.

Man rechnet allgemein mit einer Verlegung der Katholischen Theologischen Fakultät, die sich noch immer in Leitmeritz befindet, nach Prag. Dort wird bereits ein geeignetes Gebäude gesucht, da mit einer Rückgabe des schon während des Zweiten Weltkrieges von deutschen Stellen beschlagnahmten Seminar- und Fakultätsgebäudes in Prag-Dejwitz nicht gerechnet werden kann. Das aufgehobene Benediktinerkloster Emaus bietet sich aus verschiedenen Gründen an. Fraglich ist jedoch, ob die Katholische Fakultät wiederum in die Karls-Universität eingegliedert wird. Die Aussichten dafür scheinen von der Universität selbst her nicht ungünstig zu sein, doch müßten dann auch die beiden nichtkatholischen Theologischen Fakultäten, die immer außerhalb der Universität standen, gleichfalls der Gesamtuniversität einverleibt werden. Doch sollte man dieser organisatorischen Seite kein zu großes Gewicht beimessen. Von entscheidender Bedeutung jedoch ist die theologische Ausrichtung, die in dieser Fakultät vorherrschen wird. Hier müssen einige Zweifel angemeldet werden, weil notwendige Voraussetzungen für eine aufgeschlossene theologische Sicht, wie sie sich der Weltkirche eröffnet hat, hier fehlen. Wohl liegen in Prag Angebote vor, tschechischen Alumnen des Priesterseminars das Studium der Theologie im Ausland, insbesondere in Österreich, zu ermöglichen. Es wäre auch wirklich geboten, wenigstens dem wissenschaftlichen Nachwuchs die Möglichkeit zu schaffen, an ausländischen Universitäten sich umzusehen und den eigenen theologischen Besitzstand zu erweitern. Nur so dürfte in nicht allzu ferner Zukunft der Anschluß an das theologische Denken in der Weltkirche zu erreichen sein. Ob aber wirklich innerhalb des tschechischen Katholizismus eine eigene, bodenständige Theologie erarbeitet werden kann, die gespeist wird aus dem Erbe der eigenen Vergangenheit, neu inspiriert ist von einer progressiven Theologie des Zweiten Vatikanums und angepaßt wird an die religiösen und kirchlichen Bedürfnisse in einer sozialistischen Gesellschaft? (vgl. Dr. Vaško in seinem Grundsatzreferat auf der Prager Delegiertentagung am 27. 4. 68.) Hier zeigt sich im innerkirchlichen Sektor die gleiche Aufgabe, wie sie sich heute in Prag auf politischem und insbesondere auf gesellschaftspolitischem Gebiet stellt: eine neue Ortsbestimmung zu erarbeiten inmitten einer ideologisch anders strukturierten Welt, um zu einer echten Synthese bzw. wirklichen und fruchtbaren Koexistenz zu finden.

Religiöses Interesse bei der jungen Generation

Erfreulich ist die Wahrnehmung, wie sehr die geistige Atmosphäre der Religion und der Kirche gegenüber sich während des „Prager Frühlings" gewandelt hat. Dies wird auch aus einem „Montagsgespräch" der Prager „Lidova democratie" vom 29. April ersichtlich. Dort trat P. Hrubý, Professor der Wirtschaftshochschule in Prag, der sich selbst als überzeugten Marxisten bezeichnet, dafür ein, an den Philosophischen Fakultäten auch einen Lehrstuhl für Christliche Philosophie zu errichten. Tatsächlich arbeitet bereits in Prag, wenn auch nicht im Rahmen der Universität, ein Philosophisch-Theologisches Seminar unter Leitung des greisen Dominikaners M. Habáň, das sich regen Zuspruchs erfreut. Es ist dies seit 1948 der erste Versuch einer öffentlichen Einführung in katholisches Denken. Doch scheint dem Beobachter gerade in diesem Kreis die Gefahr einer einseitigen und festgefahrenen Einstellung auf einen strengen Thomismus gegeben, die zu einer Dialogunfähigkeit führen könnte, was angesichts der vorausstürmenden Perspektiven der jungen Generation sich unheilvoll auswirken müßte. Bisher bildete das Dialogische Seminar an der Philosophischen Fakultät in Prag unter Leitung von Prof. M. Machovec das Sammelbecken auch für interessierte Katholiken. Daneben verdient der Kreis um den evangelischen Theologieprofessor J. Lochman gebührend Erwähnung, in dem ebenfalls Katholiken sich eingefunden haben. Es war der Kreis der „Weißgerber" (Jirchaři). Zu bedauern ist nur, daß gerade hier die geistige Spaltung der katholischen Intelligenz in Konservative und Progressisten allzu scharf zutage tritt.

Immer wieder wird auf das starke Interesse der jungen und mittleren Generation, insbesondere der männlichen, für religiöse und kirchliche Fragen hingewiesen. Wird es jedoch auch gelingen, diese suchenden Menschen zum Glauben, zur Glaubensverwirklichung zu führen und sie als lebendige und mitverantwortliche Glieder der Kirche einzufügen? Diese Frage muß gestellt werden, wenn die Zukunft der Kirche in der ČSSR in Betracht gezogen wird. Aber vielleicht wirkt sich gerade auf diesem Sektor aus, worunter die Kirche in der Vergangenheit soviel gelitten hat: Die Priester, die selbst durch viele Jahre in den Reihen der Werktätigen standen, werden leichter den priesterlichen Weg zu ihren jungen Kameraden finden.

Sind die christlichen Kirchen in Indien bedroht?

Die ausländischen Missionare in Indien haben eine harte Zeit. Seit dem Frühjahr 1967 ist eine schamlose Diffamierungskampagne im Gang, die ihre Anwesenheit in Indien unmöglich machen und damit die indische Kirche selbst in ihrer Substanz treffen will.

In den Tageszeitungen, durch Flüsterpropaganda, auf Versammlungen, in den Landesparlamenten und schließlich im Zentralparlament in Neu-Delhi wurden die absurdesten Anklagen gegen die Missionare vorgebracht. Komitees zur Überwachung der Missionare wurden gebildet, ein allgemeines Konversionsverbot wurde gefordert. Die Hindu Mahasabha verlangte von der Zentralregierung sogar, alle Konversionen von Hindus zum Christentum unter Strafe zu stellen. Die hinduistische Gegenmission wurde verstärkt.

Die Anklagen gegen die christlichen Missionare spitzten sich auf zwei Punkte zu. Einmal wurde behauptet, die ausländischen Missionare nützten die Hungersnot in weiten Teilen Nordindiens zu Massenbekehrungen aus. Es schwirrten Meldungen durch das Land, allein in Bihar, dem am meisten vom Hunger betroffenen indischen Bundesland, seien 2000 Missionare zusammengeströmt, um mit Nahrungsmitteln, Kleidern und Geld, das von ausländischen Regierungen stamme, die hungernden

Massen zum Christentum zu bekehren. Einem australischen Missionar wurde die Behauptung in den Mund gelegt, es bestehe ein Geheimabkommen zwischen der indischen und amerikanischen Regierung, das den Missionaren „volle Freiheit" gebe, Hindus in den Hungergebieten des Landes zu bekehren. Behauptungen wurden ausgestreut, daß nur diejenigen in den Genuß der christlichen Hilfsmaßnahmen kämen, die sich Kreuz und Rosenkranz um den Hals hängen ließen. Nachforschungen, die die Regierung in Neu-Delhi anstellen ließ, ergaben sehr bald die völlige Haltlosigkeit dieser Verleumdungen. Trotzdem wurde der eben erwähnte australische Missionar des Landes verwiesen.

Schwerwiegender war das zweite Bündel von Anklagen. Sie lauteten, die ausländischen Missionare würden die Unabhängigkeitsbestrebungen und Aufstandsbewegungen unter den Bewohnern der indischen Grenzgebiete im nordöstlichen Bundesstaat Assam unterstützen. Tatsächlich sind solche Bestrebungen unter den Bergstämmen der Nagas und Mizos, die beide an der birmanischen Grenze wohnen, vorhanden, unter den Nagas schon seit 20 Jahren, unter den Mizos seit dem Frühjahr 1966. Diese beiden Stämme, und noch einige andere in den Wald- und Berggebieten Assams, die religiös und rassisch immer schon im Gegensatz zu den Hindus standen, sind in den letzten Jahrzehnten größtenteils — bis zu 80 % — christlich geworden und gehören heute hauptsächlich einem protestantisch-baptistischen Bekenntnis an. Was lag also näher als die Feindseligkeit dieser Stämme, die in der Hauptsache der Verständnislosigkeit der indischen Verwaltung zuzuschreiben ist, den Missionaren in die Schuhe zu schieben? Sie wurden der Agententätigkeit beschuldigt, der Zusammenarbeit mit dem amerikanischen Geheimdienst, der Verschwörung gegen die nationale Einheit und Sicherheit des Landes. Das Organ der antichristlichen Jan-Sangh-Partei schrieb, man könne bei einem ausländischen Missionar von vornherein annehmen, daß er ein Verbrecher sei. Das Gegenteil müsse erst bewiesen werden.

Drohende und vollzogene Ausweisungsbefehle

Obwohl die kirchlichen Stellen die Haltlosigkeit dieser Behauptungen bis in alle Einzelheiten nachweisen konnten verfehlte diese Kampagne ihre Wirkung auf die indischen Regierungsstellen nicht. Am schärfsten reagierte die Landesregierung von Assam. Sie erklärte das Gebiet der Mizos zur Sperrzone für Ausländer und entzog den ausländischen Missionaren die Aufenthaltserlaubnis. Es war nur eine Handvoll Missionare, die davon betroffen wurden. Als die Regierung von Assam jedoch ankündigte, sie werde das Aufenthaltsverbot für Ausländer auf das ganze Gebiet nördlich des Brahmaputra ausdehnen, standen allein 150 katholische Missionare vor der Ausweisung, darunter auch Bischof Marengo von Tezpur. Dazu kam, daß die beiden indischen Nachrichtenagenturen zur selben Zeit Meldungen verbreiteten, wonach die Regierung in Neu-Delhi beschlossen habe, binnen Jahresfrist alle ausländischen Missionare des Landes zu verweisen.

Diese Meldungen sowie die Vorgänge in Assam alarmierten die indischen Bischöfe und Katholiken. Es hagelte Protestversammlungen, Leserbriefe, Memoranden. Am 11. und 12. September 1967 versammelte sich der ständige Ausschuß der allindischen Bischofskonferenz, um mit Kardinal Gracias die Lage zu beraten. Am Nachmittag des 11. September hatte der Kardinal eine lange Unterredung mit Innenminister Chavan, deren Ergebnis in folgenden Leitsätzen niedergelegt wurde: Die indische Regierung werde ihre bisher verfolgte Politik gegenüber den christlichen Missionaren grundsätzlich nicht ändern. Die Lage in bestimmten „gefährdeten Gebieten" erfordere jedoch die Ersetzung der ausländischen Missionare durch indisches Personal. Dabei sollte aber nichts überstürzt werden. Im Gegenteil, die Bischöfe seien gebeten, bei dieser Umschichtung positiv mitzuwirken. Das so ausgetauschte ausländische Personal brauche das Land nicht zu verlassen, sondern könne in anderen Teilen Indiens weiterarbeiten. Die von der Regierung von Assam angedrohten Maßnahmen würden von der Regierung in Neu-Delhi in jedem einzelnen Fall überprüft werden.

Die bisherige Politik der indischen Regierung gegenüber den ausländischen Missionaren, die sich nach der Versicherung des Innenministers grundsätzlich nicht ändern soll, stammt aus den Jahren 1954/55. Sie wurde damals folgendermaßen festgelegt: Die Missionare, die bereits im Lande waren, sollten bleiben und ungestört arbeiten dürfen, solange sie nicht gegen die nationalen Interessen Indiens verstoßen. Neue Missionare sollten nur mehr zugelassen werden, wenn sie außergewöhnliche Qualifikationen oder eine Spezialerfahrung besaßen und indisches Personal für die betreffende Arbeit noch nicht zur Verfügung stand.

Es ist klar, daß die so formulierten Grundsätze in ihrer konkreten Anwendung sehr dehnbar sind. Wann verstößt ein Missionar gegen die nationalen Interessen Indiens? Wann entsprechen seine Qualifikationen oder seine Erfahrung den Vorstellungen der indischen Regierung? Wann steht indisches Personal für eine bestimmte Arbeit wirklich nicht zur Verfügung? Tatsächlich wurden diese Grundsätze in den vergangenen Jahren auch immer verschieden gehandhabt. Am großzügigsten war man mit der Neuzulassung ausländischer Missionare in den Jahren nach der chinesischen Invasion. Aufs strikteste wird diese Politik seit dem vergangenen Jahr durchgeführt. In einem Bericht des Generalsekretärs der indischen Bischofskonferenz vom Ende des vergangenen Jahres heißt es, die Politik der indischen Regierung in der Neuzulassung von Missionaren habe sich spürbar geändert. Für „Missionspersonal" im Schul- und Krankenpflegedienst werde ein Visum nur mehr selten erteilt. Die einzige Kategorie von „Missionaren", die noch relativ leicht zugelassen würden, seien Fachkräfte, die man für technische Projekte unbedingt brauchte, allerdings auch dann nur, wenn entsprechende indische Kräfte nicht zur Verfügung seien. Bei der Entscheidung über die Zulassung, die von der Zentralregierung gegeben werde, habe das Urteil der betreffenden Landesregierung ein großes Gewicht. Man sieht, wie eng man die „Politik, die grundsätzlich nicht geändert werden soll", auslegen kann.

Kirchliche Vorsichtsmaßnahmen

Der ständige Ausschuß der indischen Bischofskonferenz war sich denn auch der unsicheren Zukunft der ausländischen Missionare trotz der Versicherungen von Innenminister Chavan durchaus bewußt. Am Tag nach der Aussprache zwischen Kardinal Gracias und Innenminister Chavan formulierten die Bischöfe einen Aktionsplan, der folgende Punkte enthält: 1. Es sei von lebenswichtiger Bedeutung, daß alle, insbesondere die Ordensoberen, die Zeichen der Zeit verstehen und sich über den Ernst

der Lage Rechenschaft geben. 2. Es seien größere Anstrengungen nötig, um die Zahl der kirchlichen Berufe — Priester, Brüder und Schwestern — im ganzen Land zu erhöhen. Dabei sollten vor allem Berufe für diejenigen Gebiete gewonnen werden, die sich an Ort und Stelle nicht selbst versorgen können. 3. Es sei zu wünschen, daß die verantwortlichen kirchlichen Stellen mit indischem Personal besetzt werden. 4. Es sei ein dringendes Erfordernis der Stunde, ein Ausbildungsprogramm für künftige indische Führungskräfte durchzuführen und die bereits jetzt gegebenen Möglichkeiten für eine Spezialausbildung von Schwestern und Brüdern voll auszunutzen. 5. In ähnlicher Weise sollen Inder zu qualifizierten Theologieprofessoren, zu leitenden Funktionen in den Colleges, zu Novizenmeistern und -meisterinnen herangebildet werden. 6. Das kirchliche Eigentum soll trotz der Schwierigkeiten, die damit verbunden sein mögen, gesetzlich möglichst bald auf Inder übertragen werden. 7. Die Neuverteilung des indischen Klerus gewinne in der neuen Situation erhöhte Bedeutung. Die Bereitschaft, sich für die Arbeit in den priesterarmen Gegenden Nordindiens zur Verfügung zu stellen, soll schon während der theologischen Ausbildung geweckt und nachdrücklich gefördert werden.

Drei Wochen später — vom 3. bis 6. Oktober 1967 — tagte in Bangalore die Konferenz der höheren Ordensoberen Indiens. Auch sie befaßte sich ausführlich mit der Situation, die durch die Kampagne gegen die ausländischen Missionare entstanden war. Nach einer Verurteilung der ungerechtfertigten Angriffe gegen die Missionare und einem herzlichen Wort des Dankes für alle bisher geleisteten Dienste machte sie sich die Vorschläge des ständigen Ausschusses der indischen Bischofskonferenz zu eigen und drängte vor allem auf den vollständigen Übergang der Verwaltung der religiösen Orden und Genossenschaften in indische Hände.

Wie richtig diese beiden Gremien die Situation eingeschätzt hatten, geht aus der weiteren Entwicklung der Missionarsfrage hervor. Zunächst wurden im Lauf des Winters einige Missionare des Landes verwiesen, obwohl man die Anschuldigungen gegen sie einwandfrei widerlegen konnte. Dann kam im Frühjahr erneut die Ankündigung der Regierung von Assam, alle ausländischen Missionare müßten binnen 18 Monaten, also bis zum Herbst 1969 das Land Assam verlassen haben. Damit werden nun nicht mehr nur einige Bezirke, sondern das ganze Bundesland Assam zur Sperrzone erklärt. Der wahre Grund dieser Maßnahme ist ganz gewiß nicht die Sicherheit des Landes, sondern die florierende Mission in diesen Gebieten. Sie ist den Hindus ein Dorn im Auge, und sie wollte man treffen. Die Situation hat sich also weiter verschärft.

Die treibenden Kräfte dieser Kampagne sind in verschiedenen Organisationen zusammengeschlossen. Auf dem religiösen Sektor ist es der Arya Samay — eine restaurative Hindusekte — und die erst vor ein paar Jahren gegründete Visva Hindu Parishad (Weltgemeinschaft der Hindus). Auf dem politischen Sektor sind es die beiden Rechtsparteien Hindu Mahasabha und Jan Sangh sowie die militante hinduistische Jugendorganisation Rashtra Swayamsevak Sangh (abgekürzt R. S. S., d. h. Nationales Freiwilligenkorps). Das Ziel dieser religiös-politischen Kräfte ist die Umwandlung Indiens aus einem säkularen Staat in einen Hindustaat mit dem Hinduismus als Staatsreligion. Symbol ihres Kampfes ist die heilige Kuh. Die Kampagne für ein gesetzliches Verbot der Kuhschlachtung für ganz Indien geht ebenfalls auf das Konto dieser restaurativen Kräfte.

Es ist leicht verständlich, daß diese Kräfte ihrer innersten Einstellung nach antichristlich und antimohammedanisch zugleich sind. Ihre antichristliche Tätigkeit ist schon lange spürbar. Die Niyogi-Affäre vor 13 Jahren in Madhya Pradesh ging auf diese Kreise zurück. Der Wirbel gegen den Eucharistischen Kongreß und den Papstbesuch in Bombay kam ebenfalls aus dieser Ecke, ganz zu schweigen von vielen anderen kleinen antichristlichen Aktionen. Aber politisch waren diese Kräfte bisher viel zu schwach, um ihre Ziele auf breiter Basis durchzusetzen. Erst bei den letzten Wahlen im Februar 1967 konnten sie im Kampf gegen die Kongreßpartei eine stärkere Position erringen. Die Jan-Sangh-Partei, der hauptsächliche politische Träger dieser Bewegung, erhielt großen Einfluß in den meisten Landesregierungen von Nord- und Mittelindien, und im Zentralparlament in Neu-Delhi wurde sie die zweitstärkste Oppositionspartei. Die Kongreßpartei dagegen, die in religiösen Fragen bisher eine sehr liberale Politik getrieben hatte, wurde stark geschwächt. So hat auch die Regierung in Neu-Delhi nicht mehr den Rückhalt, um sich den radikalen Forderungen der Rechtsextremisten energisch zu widersetzen.

Dokumentation

Forderungen der Beiruter Konferenz zur Entwicklungspolitik

Die erste gemeinsame Tagung von Beauftragten der Päpstlichen Kommission Iustitia et Pax und der Kommission Kirche und Gesellschaft vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, die vom 21. bis 27. April 1968 in der libanesischen Hauptstadt Beirut stattfand (vgl. den Bericht in ds. Heft, S. 278), verabschiedete eine Reihe konkreter Forderungen, die sich sowohl an die Kirchen wie an die Regierungen der Industrienationen und der Entwicklungsländer selbst richten. Die Forderungen sind in der gemeinsamen Abschlußresolution enthalten, die wir hier in der von KNA und epd verbreiteten deutschen Fassung veröffentlichen. Dem Dokument kommt in zweifacher Hinsicht besondere Bedeutung zu: 1. war es das erste gemeinsame Dokument von seiten des Weltrates und von seiten Roms zur Entwicklungspolitik auf Weltebene, 2. kommt darin gerade nach dem enttäuschenden Verlauf der Welthandelskonferenz in Neu-Delhi (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 238 ff.) das Bemühen der Beiruter Tagung zum Ausdruck, in Zusammenarbeit mit den internationalen Institutionen wenigstens zu einer atmosphärischen Verbesserung und zur Überwindung einer gefährlich werdenden Resignation hinsichtlich der Bereitschaft zur Entwicklungshilfe und ihrer Effektivität beizutragen.

I

Ein neuer Abschnitt der Weltgeschichte hat begonnen. Wissenschaft und Technik haben Raum und Zeit bezwungen und dem Menschen Güter im Überfluß zur Verfügung gestellt. Ein neues Verlangen nach Freiheit und Menschenwürde beseelt die ganze Menschheitsfamilie. Die Entwicklung zielt auf Entstehung einer Weltgemeinschaft, welche den ganzen Planeten umfaßt.

Die Mittel dieser Gemeinschaft sind jedoch so verteilt, daß 80 Prozent allen Reichtums nur 20 Prozent der Weltbevölkerung, die wesentlich im nordatlantischen Bereich lebt, zur Verfügung stehen. Während also ein Teil der Menschheit reich ist und immer reicher wird, muß der übrige Teil gegen Armut unterschiedlichen Ausmaßes kämpfen; es besteht geringe Aussicht, daß sich dieser Zustand in den nächsten Jahrzehnten ändert.

Warum muß sich die Christenheit mit dieser Lage befassen? Diese Frage stand im Mittelpunkt der Beratungen der Beiruter Konferenz für weltweite Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen. Die Konferenz wurde gemeinsam vom Weltrat der Kirchen und von der römisch-katholischen Kirche einberufen. Sie ist die erste internationale Konferenz, die auf einer so breiten ökumenischen Basis stattfindet.

Der primäre Grund für christliche Mitverantwortung besteht darin, daß die Mehrheit der Christen im entwickelten Norden lebt. Dieses Gebiet ist viel reicher als die ganze übrige Welt. Seine Bewohner sind daher als Nutznießer dieses unausgeglichenen Wohlstandes um ihres Gewissens willen zur Rechenschaft verpflichtet.

Ein zweiter Grund: Alle Christen tragen entscheidende Verantwortung für eine Welt, in der es als „normal" erscheint, jährlich 150 Milliarden Dollar für Rüstung auszugeben, während es schwierig ist, mehr als zehn Milliarden Dollar für wirtschaftliche und soziale Hilfe aufzubringen.

Ein dritter Grund: Christen sind ganz und gar der Einheit und Gleichberechtigung aller Menschen verpflichtet, weil Christus, der Menschensohn, ihr Haupt ist. Deshalb müssen sie für Einheit und Gleichberechtigung der weltweiten Gesellschaft eintreten, zu welcher die ganze Menschheitsfamilie gehört.

Ein vierter Grund: Christen glauben, daß Menschen von Gott den Auftrag haben, ihre Güter zur Erhaltung und Erneuerung der Erde einzusetzen.

Ein letzter Grund: Christen kommen zu einem Zeitpunkt zueinander, an dem die Bereitschaft zur Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen bei dem reichen Norden erlahmt, während die Notstände im entwicklungsbedürftigen Süden immer bedrängender werden. Christen in den entwickelten Ländern und in den Entwicklungsländern müssen sich darum erneut und vermehrt der Aufgabe weltweiter Gerechtigkeit und Entwicklung widmen.

II

Diese Herausforderung an das christliche Gewissen verlangt ein Handeln auf zwei Ebenen — auf der Ebene, auf der es um die Prägung der öffentlichen Meinung geht, und auf der anderen Ebene, auf der direkte politische Entscheidungen getroffen werden. Für die Heranbildung der öffentlichen Meinung drängt die Konferenz die christlichen Kirchen zu folgenden Entscheidungen:

1. Weil die Christen an dem Ringen um Einheit, Gerechtigkeit und Entwicklung der Welt auf das tiefste beteiligt sind, muß dem auf allen Ebenen der Erziehung und Ausbildung — von der Christenlehre bis zur Universität — Rechnung getragen werden. Seminare, Ausbildungsstätten und Missionseinrichtungen sollten allen Lernenden die Einsicht vermitteln, daß Einheit, Gerechtigkeit und Zusammenarbeit unter den Menschen wesentlich zum christlichen Glauben gehören und daß auch auf dem Missionsfeld Entwicklungsfragen eine zentrale Rolle spielen.
2. Unterlagen über Fragen der Gerechtigkeit und Entwicklung sollen in Zusammenarbeit mit internationalen Verbänden und örtlichen Expertengruppen erarbeitet und in jeglicher Form der Erwachsenenbildung, im Schrifttum und in den Massenmedien zu Aufklärungskampagnen benutzt werden.
3. Struktur und Ausrichtung des kirchlichen Dienstes und aller persönliche Einsatz der Christen müssen so gestaltet werden, daß sie der Forderung nach weltweiter Gerechtigkeit entsprechen. Es sollte zum Beispiel ein bestimmter und zunehmender Prozentsatz allen kirchlichen Einkommens für Weltentwicklung zur Verfügung gestellt werden.

III

Was die besonderen Aktionen angeht, welche in den siebziger Jahren vordringlich sind, so empfiehlt die Konferenz das folgende:

A) In den entwickelten Ländern

1. Entwickelte Länder sollen sich verpflichten, möglichst bis 1970 Mittel zur Verfügung zu stellen, die nicht rückzahlbar und produktiv sind. Diese Mittel sollen sich auf ein Prozent des Bruttosozialprodukts belaufen und später erhöht werden.
2. Eine Bereitstellung privater Investitionsmittel, die mindestens einem weiteren Prozent des Bruttosozialprodukts entsprechen, soll bis zum gleichen Termin angestrebt werden.
3. Die Neufestsetzung der Laufzeit der Schuldverpflichtungen der Entwicklungsländer soll beschleunigt und die Kreditbedingungen sollen in Zukunft erleichtert werden.
4. Die Bereitstellung von technischem Personal soll entsprechend der erhöhten Finanzhilfe erweitert werden.
5. Die Beschlüsse, die auf der UN-Konferenz über Handel und Entwicklung (UNCTAD) im März 1968 in Neu-Delhi gefaßt wurden und sich auf die Stabilisierung der Preise für bestimmte Rohmaterialien und auf die bevorzugte Teilnahme an vorhandenen Märkten beziehen, sollen Mitte der siebziger Jahre verwirklicht werden.
6. Programme und Planungen der entwickelten Länder sollen die Nöte und dringenden Erfordernisse der Entwicklungsländer berücksichtigen: Verbesserung der Landwirtschaft — keine Erhöhung des Verteidigungsaufwandes; arbeitsintensive Industrie — keine Großindustrie, die nur mit einem Viertel ihrer Produktionskapazität arbeitet; Schulen und Krankenhäuser — keine Prestigeprojekte; Förderung aller — kein Monopol für wenige.
7. Den Nöten der Entwicklungsländer sollte in allen Neuplanungen für internationale Liquidität Vorrang gegeben werden.

B) In den Entwicklungsländern

1. Regionale politische Maßnahmen sollen sich vorrangig mit der Beseitigung sozialer und politischer Hindernisse befassen. Sie sollen den dynamischen Fortschritt und die Beteiligung aller an den Anstrengungen und Errungenschaften der Modernisierung fördern.
2. Modernisierungsprogramme der Landwirtschaft und geeignete Maßnahmen zur Verlangsamung des rapiden Wachstums der Bevölkerung — Maßnahmen, welche die Rechte und die religiöse Überzeugung der Familien achten — sollen den gebotenen Vorrang haben. Auf diese Weise soll die drohende Hungerkatastrophe in den beiden nächsten Jahrzehnten nach Möglichkeit abgewandt und die Hoffnung auf bessere Ernährung und Gesundheit der Menschen, auf bessere Erziehung und verantwortungsbewußtes Familienleben erhöht werden.
3. Auf dem Gebiet der Industrie und der Dienstleistungsbetriebe sollen geeignete Methoden der Technik vorrangig gefördert werden. Wo nötig, sollen arbeitsintensive Unternehmungen und Planungen sinnvoll auf örtlich vorhandene Hilfsquellen abgestimmt werden.
4. Das Erziehungswesen soll auf ein überzeugendes Gesamtkonzept abgestimmt werden, welches dem gerecht wird, daß alle Bürger der jungen Nationen sich der Mittel moderner Ausbildung bedienen können, besonders auf dem Gebiet der landwirtschaftlichen, technischen und betriebswirtschaftlichen Ausbildung.
5. Alle Planungen sollen mit einer systematischen Mobilisierung finanzieller Mittel verbunden werden. Dazu bedarf es einer angemessenen Besteuerung und eines Anreizes zum Sparen.
6. Regionale gemeinsame Märkte sollen geschaffen werden, um Industrie-Investitionen aufeinander abzustimmen und dadurch die Grundlage für leistungsfähige Industrialisierung zu erweitern, die Konkurrenzfähigkeit zu erhöhen und eine ständige Zunahme des Handels zwischen den Entwicklungsnationen sicherzustellen.

Die entwickelten Völker und Entwicklungsvölker haben gemeinsam weiterreichende Aufgaben, als sich nur mit ihrer eigenen Politik und deren Rückwirkungen zu befassen. Sie sind Glieder einer umfassenden Weltwirtschaft, deren gegenseitige Abhängigkeit immer größer wird.

Es bedeutet eine Hilfe für alle, wenn das Unrecht in der Welt verringert und alle Kraft von Kriegsvorbereitungen auf Friedensbemühungen gelenkt würde.

IV

Bei Entwicklungsaufgaben und Friedensbemühungen können die Menschen den Geist der Partnerschaft und der gegenseitigen Verpflichtung nur dann beweisen, wenn sie sich immer mehr der internationalen Einrichtungen und Behörden bedienen.
Darum drängt die Konferenz darauf:
1. daß die Weltfamilie der Vereinten Nationen ihre Pläne für die siebziger Jahre beschleunigt und daß die christlichen Kirchen alle Zielsetzungen unterstützen, die mit der wachsenden christlichen Übereinstimmung in Fragen der Entwicklung und Zusammenarbeit im Einklang stehen;
2. daß ein steigender Prozentsatz von Entwicklungsmitteln über internationale Kanäle geleitet wird;
3. daß — wo möglich — noch vorhandene bilaterale Hilfsmittel im Rahmen multilateraler Konsortien und Beratergruppen verteilt werden;
4. daß alle Regierungen, einzeln und gemeinsam, ihre Prioritäten überprüfen und der Entwicklung und Zusammenarbeit zentrale Aufmerksamkeit und das Prestige zuteil werden lassen, das bisher der Verteidigung zukam.
Entwicklungsaufgaben können nicht an einem Tag oder in einem Jahr bewältigt werden. Es geht um eine Aufgabe für dieses und für das kommende Jahrhundert. Die Konferenz ruft die christlichen Staatsbürger in aller Welt auf, ihre Kräfte in den Dienst der Entwicklungshilfe zu stellen und sich zu verpflichten, mit allen zu Gebote stehenden Mitteln dafür einzutreten. Christen als Staatsbürger sollen ihre Regierungen, Parteien, führenden Männer und Organisationen so lange bedrängen, bis ein überzeugender Anfang dazu gemacht ist, daß die gesamte Menschheit vernünftig und hoffnungsvoll auf diesem Planeten als Heimat aller leben kann. Um die Christen weiterhin zu ermutigen, ihren vollen Anteil an dieser dringenden Aufgabe zu übernehmen, empfiehlt die Konferenz, daß die ökumenische Studienkommission, welche diese Zusammenkunft ins Leben gerufen hat, zu einer ständigen Einrichtung und einem tätigen Organ für christliche Erziehung und christliches Handeln wird.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Gegenwärtige Versuche der Dogmeninterpretation

„Mit göttlichem und katholischem Glauben ist also all das zu glauben, was im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthalten ist und von der Kirche im feierlichen Entscheid oder durch gewöhnliche und allgemeine Lehrverkündigung als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird" (Vaticanum I; D 3011). Die Verpflichtung, eine Wahrheit als Offenbarungswahrheit zu glauben, muß dabei ausdrücklich ausgesprochen werden (CIC can. 1323 § 3; vgl. can. 19). Der in nachreformatorischer Zeit vorwiegend juridischen Auffassung von Lehraussagen folgte seit Newman und der Tübinger Schule unter Möhler und Kuhn ein neues Verständnis, welches von der immanenten Dynamik des kirchlichen Glaubenslebens ausgeht. Erst in einer Gesamtschau aller einfließenden Momente kann der Begriff des Dogmas geklärt werden: es geht um die formale Struktur eines mit Wahrheitsanspruch versehenen Satzes, um das Dogma als Glaubensaussage mit ekklesialem Bezug, um den Verweis ins Mysterium hinein und um die Unterscheidung vom ursprünglichen Kerygma der Offenbarung (Karl Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage? Schriften zur Theologie V, Benziger, Einsiedeln ²1964, S. 54—81). Dabei erweist sich vor allem die Geschichtlichkeit als Grundbegriff einer jeden Auslegung (vgl. R. Marlé, Le dogme dans la foi, „Etudes", Januar 1967). B. Welte spricht sogar von einem je epochal bestimmten Seinsverständnis als geschichtlich waltendem transzendentalem Erfahrungsgrund (Ein Vorschlag zur Methode der Theologie heute, Gott in Welt I, Herder, Freiburg 1964, S. 271—286).

Dogma und Glaubensentfaltung

Als echt ekklesiale Aussage beinhaltet das Dogma auch stets eine terminologische Sprachregelung, die von der Sache selbst unterschieden werden kann. So zeigt Rahner in dem genannten Beitrag, wie die Lehre, daß der Mensch von Adam her schon Sünder sei, vor dem Hintergrund der in der Theologie breit ausgeführten Analogheit des Sünderbegriffs gesehen werden muß, ohne daß diese aber in der kurzen kirchlichen Formulierung mit ausgesprochen würde. Bei anderer Terminologie ließe sich also an sich ebensogut sagen, der Mensch sei nicht Sünder von Adam her, weil eben hier nicht eine Sünde als personale Entscheidung vorliegt. Die Kirche kann sogar ihre Terminologie ändern: die augustinische Redeweise von der Sündigkeit jedes Aktes des Erbsünders ließ sich nachtridentinisch — ohne Widerspruch in der gemeinten Sache — nicht mehr so formulieren.
Die dogmatische Aussage ist als solche selbst Vollzug des Glaubens (fides quae und fides qua), unterscheidet sich vom ursprünglichen Schriftwort aber dadurch, daß jenes zum einmaligen, alles Spätere bestimmenden historischen Heilsereignis selbst gehört. Als geschichtlich sich entfaltende Rede von der Wirklichkeit Gottes transzendiert das Dogma so immer die konkrete Natur aller sprachlichen Möglichkeiten (vgl. F. Sontag, Continuity and Change in Theological Formulation, „The Heythrop Journal", Januar 1966, S. 43 ff.).
In der Einleitung zum holländischen Katechismus (Studienausgabe, Freiburg 1967, S. XIV—XXXIX) betont P. Schoonenberg, so wie jedes Sprechen situiert ist, müsse auch das Dogma von seinen Voraussetzungen her verstanden werden, wobei vor allem die Geschichtlichkeit unabdingbar für das Gehörtwerden überhaupt ist. Die deutliche satzhafte Formulierung ist zur Begriffsabgrenzung gefordert, verleitet aber so auch weit eher als die Heilige Schrift zu einem fundamentalistischen (d. h. streng verbalen) Verständnis, zumal die vielfältigen stilistischen Ausdrucksmitttel der Bibel hier nahezu ganz entfallen. Jede Deutung eines dogmatischen Satzes verlangt die genaue Analyse von Einleitung, Argumentation und Ausweitung. So kann etwa das Wort „Freiheit" in verschiedene Bedeutungsrichtungen weisen, je nachdem ob es im Zusammenhang mit dem Pelagianismus, dem Jansenismus oder in der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit genannt wird. Der geschichtliche Anlaß eines Dogmas gibt Aufschluß über dessen eigentliche Aussageabsicht. Zum zentralen Problem wird die Frage, wie es nach abgeschlossener Offenbarung überhaupt noch zu einer Dogmenentwicklung in der Kirche kommen kann. Von den neueren Erklärungsversuchen können jene als überholt gelten, die entweder anachronistisch bereits zu apostolischer Zeit ein ausdrückliches Wissen um den Inhalt später zu definierender Dogmen annehmen oder die diesen Pro-

zeß rein intellektualistisch in Form syllogistischer Ableitungen nachvollziehen wollen (vgl. H. Hammans, Die neueren katholischen Erklärungen der Dogmenentwicklung, Essen 1965). Die spezifisch theologische Eigenart des Themas als einmaliges Phänomen hat vor allem Karl Rahner herausgestellt. (Zur Frage der Dogmenentwicklung, Schriften zur Theologie I, Benziger, Einsiedeln [4]1960, S. 49—90. Überlegungen zur Dogmenentwicklung, Schriften zur Theologie IV, Benziger, Einsiedeln 1960, S. 11—50). Weil Glaubensaussagen als wahre Sätze dennoch nur analog die göttliche Wirklichkeit treffen, ist jede Formel — obwohl wahr bleibend — grundsätzlich überholbar.

Jedenfalls bedeutet die Lehre vom Abschluß der Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels die endgültig unüberbietbare umfassende Fülle, ist also nicht negativ-exklusive Aussage. Wenn damit weiterhin eine material schlechthin neue Elemente liefernde Offenbarung ausgeschlossen bleibt, geht es doch um mehr als eine assistentia per se negativa des Heiligen Geistes: Das ursprüngliche Glaubensgut entfaltet sich unter dem der Kirche verliehenen Glaubenslicht mit seiner — nach thomistischer Voraussetzung — auch bewußtseinsmäßigen (aber nicht notwendig reflex unterscheidbaren) Wirkung. Weil im Wort der Offenbarung immer schon die Sache selbst (und nicht nur ein Zeugnis über sie) gegeben wird, ist der Heilige Geist innewohnendes Element der Dogmenentwicklung.

Bei der Frage nach dem notwendigen Zusammenhang in der Dogmenentwicklung geht es um die Explikation einer impliziten Erkenntnis in eine explizite. Dabei gibt es neben der Entfaltung des in einem einzigen Satz formell Impliziten auch die Explikation des „virtuell" Impliziten mit Hilfe eines anderen Satzes. Auch eine auf letztere Art gewonnene neue Erkenntnis kann dann als wirkliche Offenbarung gelten, weil hier von seiten Gottes tatsächlich nur eine Entfaltung dessen vorliegt, was mit aller Dynamik und Konsequenz ihm als dem Redenden notwendig bewußt ist. Wie Glaubenssaussagen von vornherein nicht einfach unter einem mathematisch-formallogischen Schema betrachtet werden dürfen, so muß schließlich der Ausgangspunkt einer solchen Explikation überhaupt nicht immer ein eigentlicher Satz sein. Es gibt den unreflexen, totalen geistigen Besitz der ganzen Sache, ein Grundwissen, das reicher ist als alle Reflexion und doch immer wieder in das Wissen der Sätze hineingehen muß.

Letztlich führt die Dogmenentwicklung aber nicht nur zu einer größeren Zahl von Einzelsätzen. Denn sie ist „Moment der Bewegung des Geistes auf die eine Selbstmitteilung Gottes hin", und so „muß ihr notwendig auch eine Dynamik zum Intensiven, zum Vereinfachenden in das selige Dunkel des einen Geheimnisses Gottes hinein innewohnen" (Überlegungen zur Dogmenentwicklung, a. a. O., S. 38—39).

Verfehlt das Dogma die Transzendenz?

Jeder hermeneutischen Überlegung zum Dogma als Aussagegestalt und Entwicklungsmöglichkeit noch vorgeordnet ist die zentrale Frage nach der Berechtigung von Dogmen überhaupt. Dieses Problem stellt sich gewiß im ökumenischen Gespräch und in der Begegnung mit der Neuzeit, für die jeder Dogmatismus zum Zeichen der Unfreiheit und einer rational nicht zu verantwortenden Bindung geworden ist. Karl Jaspers (Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962) sieht hier einen Absolutheitsanspruch, der die nur in Chiffren erfaßbare Transzendenz verfehlt und zwischenmenschliche Intoleranz bedingen muß. Aber die ganze Thematik wird vor allem auch zu einer ernsten innerkirchlichen Fragestellung, wobei es letztlich nicht um Schwierigkeiten bei einzelnen Dogmen geht, sondern vielmehr zunächst darum, wie es in der unter dem Evangelium (und vor dessen Anspruch und in dessen Freiheit) stehenden Kirche überhaupt Raum für dogmatische Aussagen geben kann und ob solche Festlegungen nicht zur Fessel der ecclesia semper reformanda werden müssen.

Von diesen Gegebenheiten ausgehend, greift Walter Kasper in seinem Buch „Dogma unter dem Wort Gottes" (Grünewald, Mainz 1965) die grundsätzliche Problematik auf, die für ihn weit mehr beinhaltet als etwa das kontroverstheologisch zu klärende Verhältnis zwischen Schrift und Tradition. Er weist zunächst auf eine durchaus reiche und tiefe Sicht des Dogmenbegriffs hin, der nicht nur von seinem vorrangig autoritativ verstandenen Charakter in der Abgrenzung gegen Protestantismus, innerkirchlichen Rationalismus und modernistische Strömungen her gesehen werden darf. Vielmehr sprechen gerade auch die Lehraussagen von dem notwendigen Analogiecharakter und dem nie aufzugebenden Geheimnisbezug (vgl. D 806 und 3016).

Kasper stellt dann die Frage nach der Wahrheit in Evangelium und Dogma in den Mittelpunkt seiner Darlegungen. Gemeint sein kann dabei nicht die bloße Abgrenzung des Richtigen in der Information über reine Sachverhalte. Denn der ewige Heilsratschluß Gottes selbst wird hier offenbar und erweist sich als geschichtliche Wirklichkeit. Da die Wahrheit aber vom sprachlichen Wort nicht nur bedeutet wird, sondern sich in der Sprache ja erst entbirgt und enteignet (als dem Medium, durch welches vorgängig zu unserem Denken Sein schon erschlossen ist), „kann die Theologie nichts anderes sein als Hermeneutik des Wortes des Evangeliums" (S. 63).

Das biblische Wahrheitsverständnis ist stark von den Momenten der Treue und Bewährung geprägt, zeigt sich in erfüllter Erwartung und der Rechtfertigung des gesetzten Vertrauens. Damit erweist sich die Wahrheit aber bereits als ein in der Zeit zu geschehender Vollzug und trägt damit spezifisch geschichtlichen Charakter. Sie steht in der Spannung zwischen Verheißung und Erfüllung, ihr Gegensatz wäre weniger die Täuschung als vielmehr die Enttäuschung. Schon in der Heiligen Schrift ist die Wahrheit als Anspruch, der im geschichtlichen Geschehen realisiert werden soll, verstanden und wird eng mit Zeugnisgeben und Recht verbunden. So finden sich im NT nicht nur ausgeprägte Bekenntnisformeln wie etwa Röm. 1, 3 f.; 10, 9; Kol. 1, 15 ff. oder 1 Kor. 15, 3—5 (wo Paulus eine aus der Tradition übernommene, feste Formulierung als Evangelium bezeichnet), sondern auch schon „Sätze heiligen Rechtes" (Käsemann). Gal. 1, 9 („Wenn jemand euch ein anderes Evangelium predigt als das, welches wir euch gepredigt haben, so sei er verflucht!") und 1 Kor. 16, 22 enthalten das Anathem, Matth. 18 bezeugt eine Gemeindeordnung. Ein entscheidender liberaler Vorwurf ist damit widerlegt. In dieser Besonderheit des biblischen Wahrheitsbegriffs sieht Rudolf Bultmann „die dogmengeschichtliche Entwicklung vorbereitet, die den Begriff des Dogmas schafft, in dem Wahrheit und Recht vereinigt sind" (ThWNT I, S. 245).

Wenn auch in dem Schema von Verheißung und Erfüllung das „so sei es" des liturgischen Amen gleichsam die ganze Christologie umschließt, so gilt dieses Spannungsverhält-

nis für die neutestamentliche Kirche nur noch bedingt. Denn das Amen Gottes ist endgültig erschienen (2 Kor. 1, 20; Offb. 3, 14), Christus ist die Wahrheit in Person, was besonders deutlich in der johanneischen Theologie zum Ausdruck kommt (Joh. 1, 14 18; 14, 6). Aber es bleibt auch hier die „je neue prophetische Zukunft, in der sich die Wahrheit Christi je neu in Erinnerung bringt und in der jeweiligen Situation der Kirche bewährt in Erkenntnis und Liebe" (S. 83).
Der Wahrheitsbegriff der Schrift ist somit verschieden von dem der abendländischen Philosophie. Er beinhaltet nicht objektiviertes und verfügbares Satzwissen, meint aber auch mehr als die Epiphanie enthüllter Seinsgeheimnisse. Von seiner wesenhaft geschichtlichen, dynamischen und prophetischen Struktur her muß neu durchdacht werden, was die Wahrheit des Dogmas besagt und wie das mißverständliche Wort von der Unfehlbarkeit verstanden sein soll.

Worin besteht der Vorläufigkeitscharakter?

Kasper setzt hier eine wichtige Unterscheidung an, indem er die Schrift als Buch vom Evangelium als der immer neuen Kundgabe des Kyrios-Pneumas in der Kirche abhebt. Die neutestamentlichen Schriftsteller bekannten diesen Geist, der aber zunächst immer als mündlich ausgerichtetes Wort Gottes von der Heilstat in Christus gegeben war (die formgeschichtlichen Forschungsergebnisse bestätigen eine solche theologische Sicht). Weil die Fülle des Anfangs das nicht mehr überholbare Gesetz der Kirche ist, konnte die Schrift zwar zur qualifizierten Zeugin des Evangeliums werden, ohne sich jedoch mit diesem identifizieren zu lassen. „Das Evangelium ist die Macht des erhöhten Herrn in und über die Kirche durch sein lebendiges Wort" (S. 24). Und das Dogma wird nun zum geschichtlichen Fragehorizont, unter dem wir die Heilige Schrift lesen, wobei jedoch beide in dienender Funktion gegenüber dem lebendigen Evangelium des Heiligen Geistes bleiben.
Schrift und Tradition wollen so beide ganz das eine unverfügbare Evangelium bezeugen, ohne daß dieses je ausgeschöpft würde. Wie für den biblischen Wahrheitsbegriff wird nun auch bei der dogmatischen Aussage die Polarität des Jetzt-Schon und des Noch-Nicht bestimmend, die geschichtliche Bewährung vor der gottgeschenkten echten Zukunft: „Seht, ich mache alles neu" (Offb. 21, 5). „Die theologische Differenz denkt Wahrheit aus der nie objektivierbaren Identität und Differenz von Verheißung und Erfüllung, gegenwärtiger Heilszusage und eschatologischer Erfüllung . . . Die Behauptung einer solchen theologischen Differenz ist für das rechte Verständnis des Dogmas und für das Verhältnis von Dogma und Evangelium konstitutiv" (S. 104f.). Nur so werden zugleich ein reines Verheißungsdenken (Luther), das eine Flucht vor der aufgetragenen Bekenntnissituation bedeuten könnte, und die mißverstandene katholische Position von der im Dogma verfügbar gemachten Wahrheit vermieden. Der Vorläufigkeitscharakter ist dabei nicht Gegensatz zur eröffneten Endgültigkeit, sondern meint einen echten Vorgriff auf die Eschatologie als die noch offene, jedoch zugleich vom Ostergeschehen her entschiedene Zukunft. Im Zeugnis für das jeweils größere Evangelium weist so das Dogma stets über sich selbst hinaus.
J. Ratzinger (Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1966) möchte in einer echt geschichtlichen Einordnung des Dogmas über das vorwiegend statische Verständnis katholischer Identitätstheologie hinausführen. Das Offenbarungsereignis als Relation zwischen Gott und Mensch bleibt zwar als Glaube an den menschgewordenen Sohn Gottes und Erlöser stets gebunden an das in vergangener Geschichte einmal für immer Gegebene. Aber zugleich ist der immer neue Vollzug geboten: schon die neutestamentliche Logientradition überlieferte die Jesusworte als für die jeweilige Situation der Gemeinde gesprochene Worte des Auferstandenen. Der Glaube steht so in der Einheit mit der Hoffnung, „stellt als Bekenntnis zu Jesus von Nazareth als dem Christus ein Auferstehungs- und Parusiebekenntnis dar und ist als solches einer ausschließlich retrospektiven Orientierung durchaus entgegengesetzt" (S. 17). In der Geschichte der Kirche lebt diese Entfaltung des Christusgeschehens weiter.
In der Diskussion zum Beitrag Ratzingers stellt J. Pieper die Frage, ob nicht das Moment der Identität wesensnotwendig zu Tradition und Weitergabe der Offenbarung gehöre; denn dem Gläubigen liege doch daran, wirklichen Anteil an der ursprünglich gegebenen göttlichen Kunde zu erhalten. Ratzingers Antwort betonte die unabdingbare Notwendigkeit einer solchen Identität, die aber nicht schon durch das Festhalten an äußerlich überlieferten Formeln gegeben wird. Weil Glaube als Begegnung immer mehr ist als bloßes Satzwissen oder Summe von Erkenntnissen, geht es stets neu darum, „daß der Glaubende durch das Wort der Botschaft hindurch mit der Wirklichkeit Gottes in Beziehung gesetzt wird" (S. 38).
Gadamer hat gezeigt, daß ein Vorverständnis für jedes geschichtliche Verstehen konstitutiv ist (Wahrheit und Methode, Tübingen 1960). Weil aber der Mensch durch seine Sprache immer schon in einer ihm gesetzten Sprach- und Überlieferungsgeschichte steht, situiert Kasper bei der Frage der Schriftinterpretation dieses Vorverständnis in der konkreten Verkündigung der Kirche. Die Gemeinschaft der Gläubigen muß bindend sagen können, was sie glaubt, um nicht die Möglichkeit aufzugeben, die Fülle der Wahrheit Christi geschichtstreu zu bezeugen. Aber in diesem Verkündigungsprozeß erweist sich die echt dynamische Funktion des Dogmas als Fortführung jener ständigen Interpretations- und Redaktionsarbeit, die zur Abfassung der neutestamentlichen Schriften und zur Bildung des Kanons im ganzen geführt hat: „Ergebnis bisheriger Erfahrung der Kirche im Umgang mit dem Evangelium und Antizipation künftiger Erfahrung, für die sich die Kirche offenhalten muß" (S. 108).

Dogma, Schrift und Evangelium

Luther hat nie ein undogmatisches Christentum vertreten und hielt auch an der Berechtigung satzhaft formulierter Glaubensaussagen der Kirche fest. Aber alle Lehrautorität sollte stets im Gehorsam dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift untertan bleiben, jener letztlich allein bindenden Instanz des ursprünglichen Offenbarungsanrufs. Während dieses Beziehungsverhältnis zwar in vielem ungeklärt blieb, so postulierten doch erst spätere protestantische Argumentationen von vornherein einen Gegensatz zwischen Evangelium und Dogma. Nach Harnack führte die Übernahme hellenistischer Konzeptionen zu einer neuen, im Schriftwort selbst noch nicht gegebenen Glaubenssicht.
Gegen diese liberalen Einwände konnte die formgeschichtliche Methode bereits im Neuen Testament dogmatische

Bekenntnisformulierungen und juridische Sätze herausarbeiten. Zugleich aber ließ sie die Frage entstehen, wie die Schrift innerhalb des ihr vorangegangenen Traditionsprozesses verstanden werden soll und wie sie dann noch als normierende Einheit gesehen werden kann. Denn sie selbst bietet schon eine Fülle theologischer Blickpunkte, die nicht immer in der einfachen Erklärung gegenseitiger Abhängigkeit harmonisiert werden können. Ernst Käsemanns pointierte Formulierung: „Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit, dagegen die Vielzahl der Konfessionen" (Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, S. 221), wendet sich so gegen die These von der reinen Selbstinterpretation der Schrift. Deren verpflichtenden Charakter im Sinne der Sola Scriptura soll jedoch durch die Annahme eines „Kanon im Kanon" aufrechterhalten werden. Eine solche Interpretation müßte deutlichere Teile des NT abheben, um von diesen her die anderen zu deuten. Eine chronologische Analyse ließe eine derartiges Verfahren nicht zur reinen Willkür werden, brächte es in die Nähe des reformatorischen Ansatzes, die „dunkleren" Stellen der Schrift von jenen her zu erklären, die in einsichtigerer Weise „Christum treiben". So ergibt sich auch für die protestantische Theologie die Unterscheidung zwischen Evangelium und Schrift. Bei Käsemann schließt dieser Prozeß dogmatische Ansätze nicht grundsätzlich aus und beinhaltet mehr als den bloßen Anruf zum existentialen Selbstverständnis.

Weil aber die Lehrentwicklung im Protestantismus nicht in Unfehlbarkeit beanspruchenden Glaubensdefinitionen verläuft, wird das Problem einer solchen Entwicklung meist vorrangig ganz innerhalb der neutestamentlichen Zeit selbst dargestellt. Wie aber kann das Zeugnis der Schrift, die nicht gegen die Tradition steht, wohl aber norma normans non normata bleibt, in den immer neuen geschichtlichen Bekenntnissituationen realisiert werden? George Lindbeck (Das Problem der Lehrentwicklung und die heutige protestantische Theologie, „Concilium", Januar 1967, S. 60 ff.) nennt zusammenfassend die wesentlichen Grundformen eines neuen Verständnisses: Ausgangspunkt ist nicht das Bild vom organischen Wachstum, wohl aber das Prinzip der Entwicklung in der Verschiedenheit der kirchlichen Lebenssituationen. Diese über die Bibel hinausgehende Entfaltung ist notwendiges Element der Dynamik der Kirche, bleibt aber zugleich ein geschichtliches Hören und Achten auf den bereits in der Vergangenheit zurückgelegten Weg.

Während Karl Rahner die Dogmenentwicklung vorrangig mittels innertheologischer Prinzipien situiert, betont Paul Tillich (The Systematic Theology, Vol. III, Chicago 1957) den Entwicklungscharakter als Antwort auf kulturelle Vorbedingungen. Jede Interpretation geht zunächst von diesem Sachverhalt aus, läßt den Glauben zwar nicht völlig in säkularen Formen aufgehen, unterstreicht aber das auch für die Theologie unabdingbare Gesetz kultureller Prämissen als Voraussetzung für ein Gehörtwerden des Wortes. So ist — vor dem Hintergrund moderner Philosophie und Psychologie — Tillich etwa bemüht, die biblische Redeweise vom „Geist" gerade in ihrer Ursprünglichkeit durch die Formulierung „Leben" wiederzugeben.

H. Ott (Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar, Reinhardt, Basel 1963) zeigt, daß die Auslegung des Schriftwortes nie private Angelegenheit sei, sondern sich stets an die ganze Kirche richte. Er sieht Ansätze für ein interkonfessionelles Gespräch in der katholischen Auffassung von der materiellen Suffizienz der Schrift (im Zusammenhang mit der vom Zweiten Vatikanum abgelehnten Pluralformulierung, in der das zunächst vorgelegte Schema von den Quellen der Offenbarung sprach) und in einer Annäherung der protestantischen Theologie an den katholischen Traditionsbegriff: es gibt der Schrift vorausgehende Tradition mit allerdings einmaliger Verbindlichkeit für alle späteren Zeiten; eine gründlichere hermeneutische Reflexion würde die Tradition als fortlaufende Geschichte des Verstehens und Aneignens der Schrift ausweisen und so einen wesenhaften Zusammenhang verdeutlichen.

So scheint sich die ganze Thematik in der Frage nach dem unfehlbaren Lehramt zu verdichten. Ott weist darauf hin, daß die päpstliche Unfehlbarkeit von der christusgewollten Unfehlbarkeit der Kirche her definiert ist (D 3074), und versucht, letztere als ein Verbleiben auf dem richtigen Weg (womit ein geschichtlich greifbarer Glaubenskonsens gegeben wäre) zu erklären, was nicht notwendig ein verfügbares Satzwissen implizieren müßte. Das Petrusamt wäre dann der Exponent dieses Nichtabirrens, die Entscheidungen des Papstes — als des „Seelsorgers aller Theologen" — hätten so die Funktion, die theologische Diskussion zum Wesentlichen frei zu machen und vom Wesenlosen abzuhalten (wären nicht bloße Abgrenzung des „Richtigen" vom „Unrichtigen").

Lindbeck nennt einige Prinzipien. Nachbiblische Glaubensentscheidungen können nur verbindlich werden (und haben dann auch ihre Berechtigung als sichtbare Grenze der Kirchenzugehörigkeit, ohne gegen die höchste Autorität der Schrift zu verstoßen), wenn es um für den Glauben lebenswichtige Alternativen geht, von denen nur eine mit der Schrift vereinbar ist. Nach Lindbeck träfen diese Voraussetzungen für die Mariendogmen nicht zu. Es gilt — wie bereits in der Frühkirche üblich — unterschiedliche Formulierungen anzuerkennen, sofern sie sich miteinander vereinbaren lassen. Vor allem aber kann die Kirche — ohne sich jedoch damit in einem Zustand ständiger Ungewißheit befinden zu müssen — diese Entscheidungen nicht formell als unfehlbar erklären, weil sie sonst Gottes endzeitlichem Gericht vorgreifen, die objektive Bürgschaft für die Richtigkeit der menschlichen Aspekte in der Kirche postulieren und den Glauben als Wagnis leugnen würde. Das Schriftprinzip und die Wiederkunft Christi verbieten solche formellen unwiderruflichen Erklärungen. Lindbeck sieht allerdings im Begriff der „ontologischen Unvergänglichkeit" (indefectibility) der Kirche (anstelle der abgelehnten Unfehlbarkeit) eine mögliche — d. h. das Sola Scriptura beibehaltende — Brücke zum orthodoxen, wenn auch nicht zum katholischen Verständnis.

Wie verhalten sich Lehramt und Glaubensbewußtsein?

Die geschichtlich-soziologische Verfaßtheit der Kirche und das Wissen um die endgültig zugesagte eschatologische Fülle bedingen auch ein gemeinsames Bekennen der als verbindlich erkannten Glaubensinhalte. Bischof Ch. Butler (The Limits of Infallibility, „The Tablet", 25. 11. 67) zeigt, wie bereits in der Frühkirche die Praxis der zur Erlösungsgnade geforderten Taufe damit auch die Unfehlbarkeit der Taufbekenntnisse formulierte, besonders wenn jene der Substanz nach innerhalb der Gesamtkirche

übereinstimmten. Dabei wurden diese Glaubensformulare nicht nach einer engen begrifflichen Systematik verstanden, sondern im vielfältigen Bezug zur gemeinten Wirklichkeit gesehen. Zugleich aber erweist sich hier, wie in der Entfaltung des Geglaubten dem ganzen Gottesvolk eine Funktion zukommt. So betont Karl Rahner (Überlegungen zur Dogmenentwicklung, a. a. O., S. 27 ff.), daß auch das Amt in der Kirche — als wesentlicher Träger der Dogmenentwicklung — abhängig ist (nicht in der Entscheidungsautorität, wohl aber hinsichtlich des Vorhandenseins eines zu beurteilenden Gegenstandes) „von den charismatischen Bewegungen in der Kirche und von dem Nachdenken der Theologie".

Dieser Beziehungshintergrund kommt auch zum Tragen beim reflexen Bewußtwerden des Dogmas als solchen, d. h. als von Gott geoffenbarter Wahrheit. „Wie merkt die Kirche plötzlich (so könnte man sagen), daß der Satz, den sie vielleicht schon Jahrhunderte überlegend in ihrem Bewußtsein hatte, von ihr mit der Absolutheit ihres Glaubens festgehalten wird?" (A. a. O., S. 41.) Neben der hier festzustellenden Ähnlichkeit mit dem Problem der Analysis fidei geht es zugleich um das Bewußtsein der Gesamtkirche, und in der Tat hat sie bisher immer jeden Gegenstand einer päpstlichen Definition schon zuvor als Glaubensgegenstand geglaubt. Es ist nicht eindeutig entschieden, ob dies grundsätzlich so sein muß. Jedenfalls bringt das „ex sese irreformabilis" (D 3074) der Papstentscheidungen vorrangig eine rechtliche Norm zum Ausdruck und schließt nicht von vornherein eine mögliche moralische Pflicht zur Befragung der Gesamtkirche aus.

Die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums besagt in Abschnitt 12: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh. 2, 20 u. 27), kann im Glauben nicht irren." In diesem Zusammenhang wird für G. Baum (Das Lehramt in einer sich wandelnden Kirche, „Concilium", Januar 1967, S. 31 ff.) der Vollzug der sakramentalen Liturgie (unter Einschluß der sie vorbereitenden Katechese) zum ständigen Lehramt, welches ebenso ununterbrochen wie die Feier des Gottesdienstes in der Kirche ist. Als Fortsetzung der göttlichen Selbstoffenbarung in Jesus Christus geschieht hier die Formung des Gottesvolkes durch das Gotteswort in dessen Anwendung auf die konkrete Situation. Erst von hierher läßt sich dann eine Theologie des nicht ständig tätigen Lehramtes entwickeln, dessen Funktion bereits dort aufgezeigt ist, wo Sätze des Neuen Testaments das Evangelium zusammenfassen: „Sie versetzten die Gläubigen in die Lage, ihren gemeinsamen Glauben in einer einzelnen Aussage zu bestätigen, auch wenn diese Aussage ihre wahre Bedeutung erst dann erkennen ließ, wenn man sie in den Gesamtzusammenhang des Evangeliums hineinstellte. Die Glaubenssätze teilten den Gläubigen die rettende Wahrheit mit, weil diese fähig waren, ihre summarische Aussage mit der ganzen Heilsgeschichte zu füllen, die sie in ihrer katechetischen Unterweisung und in der Liturgie der Kirche gelernt hatten." Nach Baum ist der Begriff des allgemeinen ordentlichen Lehramtes noch in vielem unbestimmt; es scheint begründet, daß zu einem echt verbindlichen Konsens hier auch ein wirklich kollegialer Akt der Bischöfe vorliegen muß. Es fehlen noch klare hermeneutische Prinzipien, die die Lehraussagen der Vergangenheit formgeschichtlich analysieren und Grundsätzliches über eine Trennungslinie zwischen unfehlbarer und nichtunfehlbarer Lehre der Kirche aussagen könnten.

Kasper hält es für durchaus möglich (a. a. O., S. 136), bei zunehmender Universalität der Kirche — vor dem Hintergrund einer sich immer pluraler entfaltenden Welt — die Einheit des Bekenntnisses auch durch Anerkennung verschiedener Bekenntnisformulierungen zu gewährleisten. Geschichtliche Beispiele wären die Auslassung des „Filioque" für die Orientalen auf dem Konzil von Florenz und die nizänische Approbation des 268 durch eine Synode von Antiochien verurteilten „homoousios" (dort allerdings in einem anderen Sinn als in Nizäa). Der Verzicht auf die einheitliche Formel ohne Aufgabe in der Sache (und damit in Treue zur Tradition) würde dann zum Zeugnis für das Evangelium und dessen freigegebene Zukunft.

Grundsätze für die Verkündigung

Papst Johannes XXIII. hat in seiner Eröffnungsrede zur ersten Konzilssession den in der nachkonziliären Diskussion um das Wesen der dogmatischen Aussage immer wieder zitierten Satz geprägt: „Denn etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündigt werden, freilich im gleichen Sinn und in derselben Bedeutung" (Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 87). Damit ist die grundsätzliche Notwendigkeit aufgezeigt, ohne Aufgabe der inhaltlichen Tradition den heutigen Menschen doch gemäß jenen Voraussetzungen anzusprechen, die er als Hörer des Gotteswortes mitbringt. Als allgemeine Prinzipien zeichnen sich in der Diskussion ab:

1. Den Gläubigen müßte bewußt werden, daß die Zustimmung zu den formulierten Dogmen des Lehramtes nur ein partizipierender Teil jener lebendigen Glaubensfülle ist, die von der Gesamtheit des Gottesvolkes getragen wird. Dabei könnte vor allem eine Hinführung zur biblischen Theologie erhellen, wie die gemeinte Wirklichkeit stets größer ist als alle begriffliche Systematik. Dort, wo der Glaube seinen satzhaften Ausdruck gefunden hat, müßte dieser in seinem analogen Charakter und als Verweis auf das Mysterium aufgezeigt werden.
2. K. Rahner betont, wie das Verständnis, daß die Kirche auch Kirche der Sünder ist, bis in die Dogmenverkündigung hineinwirken kann: „Kann nicht auch eine an sich als wahr zu qualifizierende Aussage voreilig und überheblich sein, kann sie nicht die geschichtliche Perspektivität eines Menschen so verraten, daß diese Perspektivität sich als geschichtlich schuldhafte verrät, kann nicht auch eine Wahrheit gefährlich sein, zweideutig, versucherisch, vorwitzig, kann sie nicht den Menschen in eine Situation der Entscheidung hineinmanövrieren, die ihm unangemessen ist?" (Was ist eine dogmatische Aussage?, a. a. O., S. 58.)
3. Weil der Glaube der Kirche nicht auf ein katalogisierbares Satzwissen festgelegt werden kann, so wird sich die Zustimmung des Gläubigen immer auch auf einen weiten Aussagebereich von nicht als endgültig formulierten Lehren der Kirche erstrecken. Das Glaubensschreiben der deutschen Bischöfe (Paulinus-Verlag, Trier 1967, S. 12 f.) argumentiert hier, „daß das menschliche Leben schon ganz im allgemeinen immer auch nach bestem Wissen und Gewissen aus Erkenntnissen leben muß, die einerseits theoretisch als nicht absolut sicher erkannt werden und doch hier und jetzt, weil vorläufig nicht überholbar, als gültige Normen des Denkens und Handelns zu respektieren sind ... Eine der vorläufigen kirchlichen Lehräußerung entgegengesetzte Meinung gehört auf jeden Fall nicht in die Predigt

und in die Katechese, auch wenn die Gläubigen unter Umständen über das Wesen und die begrenzte Tragweite einer solchen vorläufigen Lehrentscheidung zu unterrichten sind."

4. Diese Mahnung dürfte allerdings nicht dazu verleiten, die intellektuelle Redlichkeit und die Freiheit der Eigenverantwortung, die dem heutigen Menschen besonders aufgetragen sind, irgendwie zu vernachlässigen. Der Gläubige hat auch ein Recht, den jeweiligen Verpflichtungscharakter lehramtlicher Aussagen (in einer gegenüber der ursprünglichen vielleicht nun geänderten Situation) zu kennen. Vor allem dort müssen Mißverständnisse beseitigt werden, wo diese offensichtlich nur in terminologischen Varianten gründen. Rahner nennt hier die Lehre von der Kirchengliedschaft, die nach „Mystici Corporis" nur den Katholiken zukam, aber heute eher wieder die durch die Taufe allein schon gegebene Wirklichkeit meint. Die Anwendung des Wortes „Kirchengliedschaft" erweist sich hier als terminologisch-juridische Frage, obwohl in den kirchenamtlichen Erklärungen „mit dem Eindruck und der Voraussetzung gelehrt wird, man rede nur über die Sache selbst" (Was ist eine dogmatische Aussage?, a. a. O., S. 71).

5. P. Schoonenberg nennt in seinem Kommentar zum holländischen Katechismus (abgedruckt in der Studienausgabe, S. XVII ff.) die Auslegung des Dogmas als Frage nach seiner ursprünglichen Situation „Kommentar", die Anwendung für unsere Zeit „Interpretation". Beide können nicht in ausschließlicher Sicht angegangen werden, sondern ergänzen sich gegenseitig zur Theologie. Der Katechismus — der ja nicht ein theologisches Lehrbuch sein will — versteht es als Verkündigungsdienst am modernen Menschen, hier vorrangig Interpretation zu bieten und weithin auf Schrift- und Dogmenkommentar zu verzichten. Dabei stellt sich als Grundfrage der Interpretation die nach den Voraussetzungen eines Dogmas. Nur im Einzelfall kann entschieden werden, ob solche von der eigentlichen Aussage ablösbar sind, ohne daß das Dogma selbst damit fällt (a. a.O., S. XXIV).

6. Das Ökumenismusdekret warnt im 11. Abschnitt vor einem falschen Irenismus im ökumenischen Gespräch. „Zugleich muß aber der katholische Glaube tiefer und richtiger ausgedrückt werden auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann." Das Dekret betont dabei ausdrücklich eine Rangordnung in den Wahrheiten der katholischen Lehre gemäß ihrem Zusammenhang mit dem Fundament des christlichen Glaubens.

Gärung in den Studentengemeinden

Die verschiedensten studentischen Gruppen und Organisationen sind im Zusammenhang mit den Unruhen der vergangenen Wochen und Monate großen Teilen der Bevölkerung bekanntgeworden, die „Evangelischen Studentengemeinden" (ESG) dagegen fanden nur zeitweilig Erwähnung, die „Katholischen Studentengemeinden" (KSG) fast nie. Das erscheint zunächst selbstverständlich, da man politische Aktivitäten von dieser Seite bisher kaum kannte. Und doch sind Leben, Aktionen und Probleme der Gemeinden in die Unruhen miteinbezogen, und zwar nicht nur dort, wo Angriffe und „Skandale" für entsprechende Publizität sorgten.

Parallelen zu den Vorgängen in der Gesamtstudentenschaft sind durchaus vorhanden, doch ist das Bild der Gemeinden zur Zeit noch ebenso buntschillernd wie die Motive für die Umstellungen, Neubesinnungen und Reformen. Bemühungen des „Sozialistischen Deutschen Studentenbundes" (SDS) um Einfluß auf die Gemeinden brachte Rudi Dutschke im Februar zum Ausdruck: „Es wäre Unsinn, glaube ich, gegenüber den Christen von einem falschen, militanten Atheismus des 19. Jahrhunderts auszugehen. Es geht darum, mit allen Menschen zusammenzuarbeiten, die in den Institutionen nicht mitmachen bzw. in ihnen nicht vertreten sind, auch in der Kirche. Und ich meine, daß wir Basis für unseren langen Marsch durch die Institutionen auch in der Kirche haben." Dieser Aufruf zur Mitarbeit in der außerparlamentarischen Opposition und zur entsprechenden Gruppenbildung in der Kirche zählt zwar zu den Randerscheinungen im Gesamtbild der Studentengemeinden, hat aber wohl in der Öffentlichkeit mehr Beachtung gefunden als in den ESG und KSG. Gruppen, die in dieser Richtung tätig sind, gab es bereits vorher, die Unruhe liegt weiter zurück.

„Die allgemeine Lethargie (katholischer) studentischer Vereinigungen stimmt bedenklich und läßt vermuten, daß sie sich auf irgendeine Weise in der Zukunft rächen wird ... Muß es denn erst wieder zu einer akuten Bedrohung kommen?" (Vgl. „Test"-Zeugnisse studentischer Sozialarbeit, Heft 2/1963.) Mit dieser warnenden Kritik, die sich auf eine Untersuchung der Semesterprogramme fast aller katholischen Verbindungen und neustudentischen Gruppen bezog, konnte man 1963 zwar momentan einige der Verantwortlichen etwas erschrecken, eine grundsätzliche Änderung jedoch blieb aus und scheint sich erst in jüngster Zeit — infolge „akuter Bedrohung" durch gänzlich neue Gruppen — anzubahnen. Damals hatte der Bildungsreferent der „Katholischen Deutschen Studenten-Einigung" (KDSE) 459 Veranstaltungen eines Semesters in einer größeren Studentengemeinde untersucht und war zu dem Ergebnis gekommen, daß es sich dabei um „23 % Veranstaltungen mit überwiegend organisatorischem Charakter, 38 % Ausflüge, Feste, Besichtigungen, 14 % kirchliche Veranstaltungen und 25 % Vorträge und Diskussionen" handelte. Daß die Vorträge vielfach Themen wie „Das heimpflegebedürftige Kind im Wandel der Jahrhunderte" oder „Wesen, Bedeutung und Technik der Versicherungswissenschaft" betrafen und die kirchlichen Veranstaltungen überwiegend von den Korporationen getragen wurden, rundete das Bild ab, das „Test" zu dem harten Schluß kommen ließ, es sei „schade um diejenigen, die zwar fähig wären, sich besonders hervorzutun, aber, einmal in die Räder einer Vereinsmühle geraten, durch lächerliche Semesterprogramme von weit wichtigeren Aufgaben abgehalten werden und als akademische Bieresel verkümmern".

Damit war keineswegs jegliche Geselligkeit angegriffen, es ging nur um das Mißverhältnis und um die sicherlich nicht unbegründete Befürchtung, die Katholiken könnten wieder einmal „den Zug verpassen". Obwohl es auch damals nicht an vielfältigen Aufgaben und Möglichkeiten, ja Notwendigkeiten, für ein Engagement fehlte, mußte ein Studentenpfarrer 1963 in einem Vortrag (vgl. „Test")

noch darauf hinweisen, Jugend müsse sich „herausgefordert fühlen, wenn sie einen persönlichen Einsatz leisten" solle. Das gelte „nicht nur für den einzelnen, sondern ganz besonders für die Gemeinschaft". Bisher machten sich nur „gelegentlich ein paar Nonkonformisten bemerkbar, die für Ostkontakte plädieren oder eine Antiatomkampagne lancieren. Sie werden ... von der großen Mehrheit nicht recht ernst genommen ... Noch sind es nur ein paar ‚Linksintellektuelle' — wie man unruhige Geister zu zensurieren pflegt —, die sich über diese Fragen ereifern ... Langsam, noch zögernd und unbeholfen, sucht diese Jugend auch die Antwort auf die nicht mehr überhörbare und übersehbare Herausforderung, welche die unterentwickelten Völker für uns bedeuten ... Noch sind es einzelne, die wirklich begreifen, daß es nicht nur um einen karitativen Luxus, sondern um eine Existenzfrage und die Glaubwürdigkeit unseres Christentums im Angesicht der Welt geht .. Wo bleibt die Herausforderung für den katholischen Studenten von heute?"

Diskrepanz zwischen Auftrag und Mitgliedschaft

Jetzt, da die Herausforderung von mehreren Studenten und Organisationen angenommen worden ist, hat es wenig Sinn, nachträglich pauschale Kritik an der bisherigen Arbeit der katholischen Verbindungen und der Studentengemeinden zu üben, deren Selbstverständnis und Arbeit ohnehin viel zu unterschiedlich sind. Es lohnt sich aber doch, etwas auf die Vergangenheit hinzuweisen, da alle Maßnahmen und Überlegungen für eine Reform von dem Vergleich nur profitieren können und da wahrscheinlich vieles von dem inzwischen Neuen in seinen Überspitzungen nur als bewußte Reaktion verstanden werden kann. So und nicht als unumstößlichen Grundsatz sollte man auch die manchen provozierende These des in vielen Punkten „revolutionären" KSG-Teams in Bochum (Wintersemester 1967/68) verstehen, es sei am besten, „Geselligkeit den Korporationen, Frömmigkeitsübungen den persönlichen Gefühlen zu überlassen, die KSG jedoch als Gemeinde mit einem politischen Auftrag im Sinne einer Parteilichkeit für alle Opfer politischer wie sozialer Willkür zu verstehen" (vgl. „Rothenfelser Hefte", 1/1968).

Bis heute unterscheidet man noch fast überall zwischen der Katholischen Studenten-Gemeinde, die alle katholischen Studierenden der einzelnen Hochschulen umfaßt, und der Katholischen Studenten-Gemeinschaft, in der über die Mitgliedschaft in einer katholischen Studentengruppe ein Kreis mehr oder weniger aktiver Gemeindemitglieder repräsentiert ist. Die Sprecher bzw. Mitarbeiter der KSG-Führung werden bei einer solchen Struktur durchweg von den einzelnen Verbindungen oder Arbeitskreisen gestellt und gewählt. Auch die häufig unter dem Namen KSG bei Wahlen zum Allgemeinen Studenten-Ausschuß (AStA) kandidierenden Studenten kommen größtenteil aus diesem Kreis der Gemeinde. Insofern läßt sich die Kritik an den Programmen katholischer Verbindungen auch nur teilweise von der Kritik an der Effektivität und der Arbeitsweise der Gemeinden trennen.

De iure sind alle katholischen Studenten Mitglieder der Gemeinden, der passiven Teilnahme nach ein kleiner und der aktiven Mitarbeit nach ein noch kleinerer Kreis. „Während die Zahl aller katholischen Studenten Berlins auf rund 6000 geschätzt wird, von denen etwa 1000 irgendwelchen Kontakt zur Studenten-Gemeinde haben, hat die ‚Katholische Studenten-Gemeinschaft' zur Zeit rund 600 zahlende Mitglieder, von denen 450 einer offiziellen KSG-Vereinigung angehören. Oberstes Beschlußorgan der KSG ist der Konvent, der zur Zeit nur aus Delegierten der KSG-Vereinigungen (49 Stimmen) und einem Vertreter freier Studenten (1 Stimme) besteht, wesentliche Kreise und Gruppen katholischer Studenten sind in der KSG überhaupt nicht vertreten" („Studentengemeinde in der Reform", Berlin 1968).

Abfolge von Memoranden

Es ist nun keineswegs so, daß man die Schwierigkeiten und die Problematik einer solchen Struktur erst jetzt „unter dem Druck" vollkommen neuer Konzepte erkennt und überprüft. Bereits im Februar 1961 hatte der damalige Erste Studentenpfarrer ein Gutachten zur Studentenseelsorge für die westdeutsche Bischofskonferenz vorgelegt, in dem es hauptsächlich um personelle und materielle Erfordernisse ging. Eine Resolution zum gleichen Thema beschloß der Vertretertag der KDSE im März 1965, und die Studentenpfarrer-Konferenz legte nach weiteren Untersuchungen den Bischöfen im Herbst 1966 „Überlegungen zur gegenwärtigen Situation der Studentenseelsorge" in der Erkenntnis vor, „daß die Not der Studentenseelsorge zunächst nicht im materiellen Sektor zu suchen ist, sondern im personell-strukturellen Bereich". Darin wurden zum ersten Male die Verknüpfung von Hochschulreform und „Reform des bisher üblichen Gemeindeprogramms" sowie die Aufgabe, die Assistenten in das Leben der Studentengemeinde miteinzubeziehen, deutlich herausgestellt. Auch die Einbeziehung der Hochschullehrer in die sich immer mehr zu einer Hochschulgemeinde entwickelnden Studentengemeinde und die Empfehlung, an den Hochschulen „neue Modelle der Studentenseelsorge zu versuchen", standen auf dem Programm.

So konnte es nicht ausbleiben, daß unter dem Eindruck „schneller und tiefgreifender Veränderungen an den deutschen Hochschulen und ... in den Katholischen Studentengemeinden" bereits Anfang März 1968 von den Studentenpfarrern der Bischofskonferenz erneut eine „Kurzinformation" gegeben wurde, „die später durch weitere Darstellungen ergänzt werden muß", da nach Meinung der Studentenpfarrer „die gegenwärtige rasche Entwicklung noch keine genaue Analyse der Situation" erlaubt.

In der jetzigen Kurzinformation versagen sich die Studentenpfarrer nicht den Hinweis, das Memorandum von 1966 habe leider nur ein geringes Echo gefunden (was allerdings nicht nur zu Lasten der Bischöfe, sondern auch auf das Konto seiner Autoren ging). Vielleicht hätten aber damals die Probleme der deutschen Universitäten noch nicht so sehr im Vordergrund gestanden. Die Ankündigung eines Gesamtpastoralplans für die Hochschulseelsorge durch die deutsche Bischofskonferenz auf ihrer letzten Vollversammlung in Stuttgart-Hohenheim Anfang März 1968 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 157) und die ausführliche und, wie es scheint, verständnisvolle Debatte auf der Vollversammlung selbst berechtigen zu Hoffnungen, daß diesem letzten Memorandum nicht das gleiche Schicksal widerfährt. Jedenfalls sollte die Feststellung der Studentenpfarrer, daß „in den bevorstehenden Semestern weniger eine Beruhigung als vielmehr eine Verschärfung der Situation an den deutschen Universitäten zu erwarten" sei, eine Warnung sein. „Sie gilt auch für die Entwicklung in den Katholischen Hoch-

schulgemeinden. Wie durch eine verschleppte Hochschulreform eine Krise der Universität entstand, so kann es zur Krise in den Hochschulgemeinden — und in den Gemeinden überhaupt — kommen, wenn der aufkommenden Unruhe und ihren Gründen nicht genügend Aufmerksamkeit und Verständnis geschenkt wird. Im negativen Fall kann es zur Entfremdung mancher aktiven Gruppen von den Gemeinden kommen, wenn nicht gar ein betont nicht kirchengebundenes Christentum als Lebensform gewählt wird."

Die auslösenden Faktoren

Die auf den Bereich der Gemeinden übergreifenden Tendenzen betreffen nach der „Kurzinformation" die Demokratisierung, Politisierung und innerkirchliche „Opposition".

Wenn sich nun plötzlich die Gruppen mehren, die mehr Mitspracherecht, kritisches Bewußtsein, Solidarität mit der Dritten Welt, Zusammenarbeit mit nichtkatholischen Christen und Nichtchristen sowie politische Aktivität der Gemeinden fordern, so lassen sich dafür sicherlich viele Gründe anführen. Daß man einer neuen Generation neue Ideen zubilligen muß, steht wohl am Anfang aller Überlegungen. Daß diese Ideen aber größtenteils durch Initiativen der älteren Generation, des „Establishment" also, eingeleitet wurden, übersieht man häufig. Das Zweite Vatikanische Konzil und die Enzykliken *Pacem in terris* und *Populorum progressio* scheinen auf seiten der katholischen Studentenschaft eine ähnliche Initialzündung gewesen zu sein wie die Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" im Juli 1966 auf evangelischer Seite. Durch den stufenweisen Abbau eines verhärteten Antikommunismus, auch außerhalb der Amtskirche, durch den überall beginnenden Dialog verlor der Ost-West-Gegensatz in den Augen der Studenten fortwährend an Bedeutung, während um so drohender und Hilfe fordernder der Nord-Süd-Gegensatz ins Bewußtsein tritt. Nur blieb man dabei nicht bei den Aktionen Adveniat und Misereor stehen, sondern kam vielfach in Verbindung mit anderen Theorien und Gruppen zu radikalen Änderungsvorstellungen. Immer mehr Aktionen und Veranstaltungen werden gemeinsam mit evangelischen Gruppen und Gemeinden durchgeführt. Im Rahmen dieser praktizierten Ökumene beschäftigen sich die Studenten in zunehmendem Maße nicht nur mit den Fragen einer „Demokratisierung der Demokratie", sondern auch der Kirchen. Anders als auf evangelischer Seite erscheinen auf katholischer Seite autoritäre Strukturen sowie obrigkeitliche „Gängelungsversuche" in Glaubens- und Sittenfragen noch als Hindernis auf diesem Weg. Deshalb fühlt man sich zur innerkirchlichen Opposition berufen (vgl. die verschiedenen Gruppen: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 231). Neben der Entmythologisierungstheologie, den Schriften Dietrich Bonhoeffers und dem Werk Teilhard de Chardins tragen immer mehr drei neue Richtungen bzw. Schwerpunkte der Theologie zum Leitbild der Studenten und damit zumindest vereinzelt zu erhöhter Anziehungskraft auch für bisher Abseitsstehende bei: die „Politische Theologie", die „Theologie der Revolution" und die „Theologie der Hoffnung".

Dabei geht es um Ausstrahlung an der Hochschule, aber auch weit über deren Grenzen hinaus. Natürlich wäre es falsch, all diese Motive und Ansätze nur bei neuen Gruppierungen, nicht aber bei traditionellen Verbindungen und Gruppen zu suchen. Sicherlich sind inzwischen Bestrebungen dieser Art in viele dieser Gruppen eingedrungen, obwohl sie dort von der bisherigen Intention her und wegen der teilweise starken Abhängigkeit und engen Verbindung mit der älteren Generation nur langsamer zum Durchbruch kommen. Unüberhörbar aber im Zusammenhang mit der „Demokratisierung" ist der Ruf nach „Abbau des überrepräsentierten Einflusses der im übrigen oft wenig aktiven Studentenverbindungen" (vgl. „Kurzinformation"). Verschiedentlich löste deshalb bereits ein neues Wahlverfahren die bisherige Ordnung ab, d. h. in einer Vollversammlung erhalten alle katholischen Studenten Gelegenheit, ihre Vertreter für ein Team oder die Führungsgruppe zu wählen. Mit dieser bestimmt zulänglicheren Methode beendet man das Nebeneinander von Gemeinde und Gemeinschaft, es besteht allerdings nun die Möglichkeit eines überrepräsentierten Einflusses vieler im übrigen oft wenig aktiven Studenten, die auf Grund ihres Taufscheins die „Politik" bestimmter Gruppen unterstützen, ohne daß sie selbst jemals an der Gemeindearbeit teilnehmen. In Bochum und Berlin traten inzwischen auch die ersten Forderungen nach demokratischer Wahl des Studentenpfarrers auf. In beiden Städten wurde während der Semesterferien der bisherige Pfarrer durch einen neuen abgelöst. In einem Brief an Bischof Hengsbach protestierte das Bochumer Team gegen diese ohne Mitsprache der Studenten getroffene Entscheidung, und in Berlin machten drei katholische Arbeitskreise und die Verbindung „Unitas-Stauffenberg" in einer Flugblattaktion auf ihre Vorstellungen aufmerksam. Man griff die „Mißachtung studentischer Meinung durch undemokratische Entscheidungen" der Hierarchie an.

In seiner Antwort darauf in Form einer Ansprache während des Semester-Eröffnungsgottesdienstes am 28. April 1968 ging Kardinal Bengsch besonders auf die geforderte Politisierung der Gemeindearbeit ein, wobei er betonte, Kirche konstituiere sich dort, wo gemeinsam „ohne Bedingungen und absolut offen" auf das Wort Christi gehört werde. Wo jedoch das Wort Christi nur gehört werde, „soweit es meine aktuellen Probleme angeht", laufe die Kirche Gefahr, „ein Klub mit religiöser Färbung" zu sein (vgl. KNA, 30. 4. 68). Zu ähnlichen Vorbehalten kommt die „Kurzinformation" der Studentenpfarrer, in der es heißt: „Zweifellos wird von manchen katholischen Studenten die ‚Politisierung' zunächst als Mittel zur ‚Demokratisierung' gesehen. Von da aus besteht die Gefahr, daß religiöse Werte als Mittel zum Zweck agitatorisch mißbraucht werden und der theologische Anspruch der ‚Gemeinde' in das Schlepptau anderer Interessen gerät."

Während für die evangelischen Studentengemeinden seit Dezember 1967 „18 Thesen zur politischen Verantwortung der christlichen Gemeinde" dieses politische Handeln näher umreißen, fehlt bisher eine entsprechende „Handreichung" auf katholischer Seite, was nicht ausschließt, daß die KDSE oder einzelne Gemeinden und Gruppen zu aktuellen politischen Fragen Stellung nehmen. Diese Auffassung, daß man nur in wenigen Fällen, und zwar „überall da, wo die demokratischen Grundrechte, die Grundlagen einer freiheitlichen Ordnung gefährdet sind, ... Stellung nehmen und notwendigerweise auch handeln" müsse („Initiative", Juli 1966), ansonsten aber davon ausgeht, daß „konkretes politisches Handeln immer vom einzelnen ausgehen ... und auch von ihm selbst verantwortet werden" müsse, wobei der Gemeinde die wichtige Aufgabe zufällt, „den einzelnen nachdrücklich und ernsthaft an seine Verantwortung für die Gesellschaft

zu erinnern und ihn zum Engagement für die Gesellschaft aufzurufen", paßt vielen Studenten heute nicht mehr, und sie fordern deshalb weitergehende Politisierung.

Politische Theologie und studentisches Engagement

In Bochum berief sich das KSG-Team im Wintersemester auf die „politische Theologie" als kritisches Korrektiv gegenüber einer Privatisierung der bisherigen Theologie und der christlichen Gemeinden. Nach den heftigen Reaktionen, die dadurch ausgelöst wurden, hat nun die KSG-Bochum Prof. Metz am 7. Mai unter dem Motto „Politische Theologie? — Kirche als Institution kritischer Freiheit?" zu einem klärenden Referat gebeten. Metz vertrat dabei seine bekannten Thesen: es gehe nicht um eine reaktionäre Neopolitisierung des Glaubens, sondern um die Entfaltung der gesellschaftskritischen Potenz dieses Glaubens. „Schließlich muß die Kirche gerade heute jene kritische Potenz mobilisieren, die in der zentralen Tradition von der christlichen Liebe liegt. Diese Liebe darf ja nicht nur auf den interpersonalen Bereich des Ich—Du eingeschränkt werden. Sie darf auch nicht nur als eine Art karitativer Nachbarschaftshilfe verstanden werden. Sie muß in ihrer gesellschaftlichen Dimension interpretiert und zur Geltung gebracht werden, d. h. aber, Liebe muß als unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, zur Freiheit und zum Frieden für die anderen verstanden werden." In diesem Verständnis enthalte die Liebe eine gesellschaftskritische Kraft, und zwar in zweifacher Hinsicht: Das Heil, auf das die Christen zu hoffen wagen, ist kein privates Heil, und deshalb seien auch Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung nicht privatisierbar. Die Kirche lebe nicht neben oder über unserer politischen Wirklichkeit, sondern in ihr, sie hat kritisch-befreiende Aufgaben in ihr. Die gesamte Kirche müsse von einer kritischen Öffentlichkeit in ihr mitgetragen werden. Als Aufgaben nannte Prof. Metz u. a.: kritischen Einspruch gegen jede ideologische Fixierung der Kirche, Abbau bestimmter, unkontrollierbarer Milieuvorstellungen, den Aufweis der geschichtlichen Bedingtheit und des Wandels gesellschaftlicher Anschauungen in der Kirche sowie kritischen Einspruch gegen kirchlichen Kampf an falschen Fronten, Kritik an der geringen Toleranz- und Versöhnungsbereitschaft der Kirche, Kampf gegen Rassismus, Nationalismus, Verachtung einzelner Menschen und bestimmter Formen des Menschseins, wobei er auch die Frage aufwarf, warum es bisher keine Form „sozialkritischer Exkommunikation" gegeben habe.
In der anschließenden Diskussion wies er aber selbst darauf hin, daß es falsch wäre, nun alles mit politischer Theologie erklären zu wollen. Im übrigen glaube er, daß es zunächst auf einen Bewußtseinswandel in der Kirche ankomme, bevor man an die Praxisumsetzung gehen könne. Interessant war die Reaktion eines Teiles der Studenten auf eine Äußerung zur Institution Kirche, weil hier die Grenzen aufgezeigt und die von vielen gewünschte „Grenzüberschreitung" sichtbar wurde. Metz nahm Stellung zu dem Problem „Institution und Freiheit": „Man kann sagen, laßt doch die Institution laufen und machen, was sie will, die rennt sich ja doch selber tot!" In diesem Augenblick wurde der Satz mit großem Beifall unterbrochen, woraufhin der Referent feststellen mußte, der Satz sei noch nicht beendet, denn er halte diesen Standpunkt für falsch. Durch völlige Isolierung von Institutionen verliere man die geschichtliche Verbindung.
Die Ansätze für ein neues Selbstverständnis vieler Mitglieder der Gemeinden scheinen in diesen Ausführungen verankert zu sein. In der Praxis sieht das in Bochum u. a. so aus: Entsprechend dem Programm des „Rothenfelser Kreises" legte das Team der Vollversammlung Mitte Februar eine Satzung mit folgender Präambel vor:
„Die KSG Bochum akzentuiert das Selbstverständnis der Kirche des Zweiten Vatikanums und versteht sich als ‚Volk Gottes' in der Universität. Sie ist keine Ortsgemeinde und will mehr sein als Objekt der Seelsorge und der Sakramentenspendung.
Die KSG will als christliche Gemeinde auf der Grundlage einer kritischen, gesellschaftsbezogenen Theologie und anderer Wissenschaften wirksam werden. Aus dem Geiste christlicher Brüderlichkeit und im Willen zu gesellschaftlicher Verantwortung sieht sie ihre Aufgaben in Entwurf und Durchsetzung demokratischer Strukturen in Kirche und Gesellschaft; in einem Beitrag zur Bewältigung politischer, gesellschaftlicher und wirtschaftlicher Spannungen der einen Welt; in der Förderung der für die Gesellschaft notwendigen kulturellen und künstlerischen Entwicklung; im Wirken für den Frieden."
Bis auf zwei wurden in heftiger und langer Diskussion alle Sätze abgeändert. Die Aktivitäten des Teams betrafen u. a. umfangreiche Flugblattaktionen über Vietnam, offene Briefe an die Minister Lücke und Strauß, Arbeitskreise über *Populorum progressio*, Diskussionsgottesdienste, Betreuung einer Obdachlosensiedlung und Beratung von Wehrdienstverweigerern. Da einige Aktionen „durch kirchlichen Druck" nicht zustande gekommen sein sollen, gründete man inzwischen gemeinsam mit Theologiestudenten der evangelischen Gemeinde ein „Demokratisch-ökumenisches Aktionszentrum", das sich u. a. gegen das angebliche Schweigen der Kirchen zu internationalen politischen Konflikten (z. B. Vietnam, Griechenland) wandte und „in einer Presseerklärung für die Provokation im Gottesdienst eintrat, weil es für eine ständig wachsende Zahl von Christen, die mit der Belanglosigkeit der kirchlichen Selbstdarstellung nicht einverstanden sein können, keine andere Möglichkeit gibt, sich in der Kirche wirksam zu artikulieren" („Rothenfelser Hefte", 1/1968). Die Auswahl aus dem Katalog der Vielzahl von Unterdrückten, für die man sich einsetzen will, scheint allerdings etwas einseitig getroffen.

Einseitige Linksorientierung

Solange diese Kreise und Aktionszentren nicht unter Beweis stellen, daß sie nicht nur durch den „Imperialismus der Amerikaner" fixiert werden und sich nicht nur für bestimmte außerparlamentarische Minderheiten in der Bundesrepublik einsetzen, sondern auch für die Aufrechterhaltung der Rechte der Christen in der DDR, nicht nur gegen Griechenland agitieren, sondern auch gegen Albanien, müssen sie sich den Vorwurf der Einseitigkeit gefallen lassen und dürften wohl kaum mit größerer Anhängerschaft rechnen — schon gar nicht, wenn sie es mit Provokation versuchen. Wer der „Christlichen Friedenskonferenz" und dem „Berliner Kongreß" (fortschrittlicher Katholiken) mehr Verständnis entgegenbringt als dem Kongreß „Kirche in Not" in Königstein, dem man vorwirft, dem „Gebot christlicher Wahrhaftigkeit ... wenig Beachtung" geschenkt zu haben (vgl. „Rothenfelser Hefte", 1/1967), muß die Frage gestatten, ob er nun nicht aus dem Antikommunismus in eine Position gerutscht ist, die ihm ebenfalls die Objektivität verstellt. In der Ablehnung einer lediglich durch die CDU/CSU vertretenen

„christlichen" Politik folgen sicherlich viele, aber für sie ist z. B. politische Zusammenarbeit mit der DFU keine brauchbare Alternative. Ebenso schwierig zu verstehen und auch nicht durch Provokation klarzumachen dürfte die Ansicht von Sven G. Papcke sein, der in dem Buch „Weltfrieden und Revolution" (hrsg. von H.-E. Bahr, Rowohlt-Verlag, Hamburg 1968) die Meinung vertritt, „thematisch gehöre Mao Tse-tungs Regieanweisung für den Krieg ... zu den klassischen Texten der Friedensliteratur, weil hier der Krieg eine neue soziale Rolle erhält" (S. 47). Er zitiert dann die Sätze: „Aber es gibt nur ein Mittel zur Aufhebung des Krieges; es besteht darin, mit Krieg gegen den Krieg zu kämpfen: mit dem revolutionären Krieg gegen den konterrevolutionären Krieg ... Alle konterrevolutionären Kriege sind ungerechte Kriege, alle revolutionären gerechte." Eine eigenartige, wenn vermutlich auch mißverstandene Neuauflage der Theorie vom gerechten Krieg.

Die Gemeinden können wohl viele Anstöße aus dieser Richtung gebrauchen, und diese Gruppen, die doch so sehr Demokratie fordern, sollten sich dem „Konkurrenzkampf" in den Gemeinden stellen. „Die kirchliche Obrigkeit jedenfalls sollte die Entwicklung abwarten können und der Findung und Gewährung neuer Formen genügend Zeit lassen, ohne voreilig und ängstlich in die Entwicklung einzugreifen" („Kurzinformation"). Hier sollten die Studenten- oder Hochschulgemeinden wirklich Modellcharakter haben, denn wahrscheinlich wird diese neue Bewegung in Kürze auch auf andere Gemeinden übergreifen. Ankündigungen geplanter Gottesdienst-Provokationen und Erfahrungen in evangelischen Gemeinden (vgl. „Evangelische Kommentare", März 1968, S. 121 ff.) sowie das Programm der „Aktion Neues Forum" weisen darauf hin: „Der Katholikentag bietet Gelegenheit, daß sich die kritischen Kräfte (evangelisch, katholisch und jüdisch) treffen und sich auf einem außerhalb der Organisation errichteten Forum formieren."

Den Studentenpfarrern wird in Zukunft noch größere Bedeutung zukommen als bisher — wenn man auch teilweise versucht, sie nur noch für die Sakramentenspendung einzusetzen —, und deshalb werden an ihre Ausbildung und Fähigkeit erhöhte Anforderungen gestellt werden müssen. Die zusätzliche Einstellung von hauptamtlichen Laienassistenten mit Spezialkenntnissen, die von den Studentenpfarrern gefordert wird, wird immer dringender. Dennoch wird gerade angesichts des starken Besuchs der psychotherapeutischen Beratungsstellen und des Zulaufs zu „Transzendentalen Meditationszentren" an den Universitäten die Dringlichkeit der eigentlichen Seelsorge, die Kleinarbeit des Pfarrers, nicht geringer.

Überlegungen und Ergebnisse der Konferenz von Beirut

Die von dem von der katholischen Kirche und dem Weltkirchenrat gegründeten „Studiensekretariat Gesellschaft, Entwicklung und Frieden" veranstaltete Konferenz für Entwicklungsfragen in Beirut, deren Entschließungen wir auf S. 267 im Wortlaut veröffentlichen, wurde zwar von der internationalen Fachwelt als politisches und ökumenisches Ereignis gewürdigt, hat aber in der deutschen Öffentlichkeit nur ein schwaches Echo gefunden. Da gerade nach dem Scheitern von UNCTAD II in Neu-Delhi die Beiruter Konferenz ein besonderes Gewicht erhält, haben wir einen der zwei deutschen Teilnehmer der Konferenz, den Direktor des Instituts für Entwicklungspolitik an der Universität Freiburg, Prof. THEODOR DAMS, *um eine Darstellung gebeten. Der Verfasser hält nicht nur das Diskussionsergebnis fest, sondern stellt auch den Problemhintergrund im Weltmaß dar.*

Internationale Konferenzen sind im Zeitalter weltweiter Zusammenarbeit keine Besonderheit mehr — aber vielleicht verdient die Zusammenkunft, die Ende April 1968 in Beirut (Libanon) stattgefunden hat, eine besondere Beachtung: Es war die erste internationale Konferenz, zu der gemeinsam der Weltrat der Kirchen in Genf und die römisch-katholische Kirche eingeladen hatten. Verhandlungsgegenstand der einwöchigen Beratungen bildete die weltweite Zusammenarbeit in den Fragen der Entwicklung der „Dritten Welt"; jener Länder, in denen vier Fünftel der Menschen leben, die aber nur ein Fünftel des Welteinkommens erhalten, das sie „in den verschiedenen Schattierungen der Armut" unter sich aufteilen. Konferenzteilnehmer waren Vertreter der christlichen Kirchen aus aller Welt, sowohl aus den Industrie- als auch aus den Entwicklungsländern; weiterhin hatten die internationalen Organisationen, die sich mit Fragen der wirtschaftlichen Entwicklung der „neuen" Länder befassen (UNO, Weltbank, FAO, UNESCO, DAC, OECD), ihre hohen Repräsentanten entsandt; schließlich waren einige Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler als Experten geladen: alles in allem eine Konferenzrunde von gut 60 Persönlichkeiten!

Welche Gründe waren maßgebend, eine Konferenz über Fragen der weltweiten Entwicklung auf dieser — erstmals in der Geschichte so umfassenden — ökumenischen Grundlage einzuberufen?

Sicherlich waren Überlegungen maßgebend, den Prozeß der Meinungs- und Willensbildung über den „Zaun des eigenen kirchlichen Raumes" durch gemeinsame Beratungen auszudehnen und ihre Ergebnisse wiederum bei der eigenen Arbeit einzusetzen. Der Weltrat der Kirchen hatte bereits 1966 die Entwicklungsfragen auf der Konferenz „Kirche und Gesellschaft" behandelt; diese Probleme werden auf seiner Generalversammlung im Juli 1968 in Uppsala wiederum zur Diskussion gestellt. In der katholischen Kirche hatte das Zweite Vatikanische Konzil auf die Entwicklungsprobleme verwiesen; die Enzyklika *Populorum progressio* war ein Aufruf zur gemeinsamen Verantwortung. Auch hier ist die Suche nach einer Aktion spürbar. Warum aber soll sich die Christenheit gemeinsam mit dieser Situation ungleich verteilter Reichtümer dieser Welt befassen? Die Konferenz hat versucht, darauf eine Antwort zu geben: 1. Die Mehrheit der Christen lebt im entwickelten Norden unseres Planeten, auf den sich der Reichtum dieser Welt konzentriert; sie tragen daher für die Entwicklung dieser Welt mehr an Verantwortung, die sich aus der wirtschaftlich dominierenden Rolle ihrer Kontinente ergibt. 2. In einer Welt, in der es „normal" ist, jährlich 600 Milliarden DM für Rüstung auszugeben, aber in der es außerordentlich schwierig zu sein scheint, mehr als 40 Milliarden DM für die sozialökonomische Entwicklung wirtschaftsschwacher

Länder aufzubringen, können sie keine politische Abstinenz üben. 3. Für die Christen der hochentwickelten Welt ist die Verwirklichung der Gleichberechtigung aller Menschen und die dazu notwendige Hilfe zur Selbsthilfe, die diesen unterprivilegierten Gesellschaften zu geben ist, eine Verpflichtung.

Die stärkste Triebkraft, Tatbestände und Aktionen auf einer gemeinsamen Konferenz zu erörtern, dürfte jedoch in dem für viele enttäuschenden Ausgang der „Zweiten Weltkonferenz für Handel und Entwicklung" (UNCTAD II) in Neu-Delhi (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 238 ff.) im Frühjahr 1968 zu sehen sein. Die Konferenz in Beirut fand damit zu einem Zeitpunkt statt, in der die „Bereitschaft zur Zusammenarbeit in Entwicklungsfragen im reichen ‚Norden' erlahmt, während die Notwendigkeit eines stetigen Wachstums im ‚Süden' dringender wird". Sie wollte eine Bilanz ziehen hinsichtlich der Ergebnisse des ersten Entwicklungsjahrzehnts der sechziger Jahre, das in die Fachsprache der internationalen Gremien bereits mit der Kurzform DD I (Development Decade I) eingegangen ist. Und sie fühlte sich an der Schwelle zum DD II (1970—80) verpflichtet, nach den Grundprinzipien einer geordneten Welt zu suchen und nach dem Beitrag der christlichen Kirchen zu dieser Neuordnung zu fragen.

Bilanz der sechziger Jahre

Mit großer Nüchternheit haben die Konferenzteilnehmer — auf der Grundlage von Berichten meist hoher Qualität — zuerst einmal versucht, sich über die ökonomische Lage und bisherige Entwicklung der „Dritten Welt" zu informieren. Manche werden darin nur eine weitere Etappe der „bürokratisierten Nächstenliebe" sehen, die sich im Reigen der nationalen und internationalen Organisationen beim „Tanz um das goldene Kalb" der Wachstumsraten, Konsumnormen, Investitionen einfindet. Für denjenigen jedoch, der die Entwicklungshilfe der Kirchen — bei den knapp verfügbaren Mitteln — auf rationales, systematisches Handeln aufbauen will, ist ein solches Vorgehen eine Selbstverständlichkeit: Aus der derzeitigen Lage (Analyse) und ihrer weiteren Entwicklung unter gleichen Bedingungen (Prognose) ergibt sich ein Veränderungswille (Konzeption der Entwicklungshilfe); daraus leiten sich Handlungsentwürfe ab, die die Zusammenarbeit der Beteiligten und die zweckmäßige Verwendung der Mittel sichern. — Vor dem Hintergrund dieser Feststellung sind ökonomische Analysen zu sehen, die sich selbstverständlich nicht vom sozialen und kulturellen Wandlungsprozeß der Gesellschaft trennen lassen.

Welches Bild ergibt sich aus dieser Analyse? Im Jahre 1966 betrug im Durchschnitt von 58 Entwicklungsländern das Pro-Kopf-Einkommen 680 DM pro Jahr (USA ca. 13 520 DM, Bundesrepublik 6640 DM pro Jahr). Hinter dieser Durchschnittsgröße von knapp 700 DM pro Jahr verbergen sich jedoch große Unterschiede: In Indien liegt das jährliche Pro-Kopf-Einkommen nur bei 400 DM, in Afrika um 450 DM pro Jahr. Von 1960—66 stieg das Pro-Kopf-Einkommen im Durchschnitt der Entwicklungsländer um 100 DM, das sind gut 16 DM pro Jahr! Im gleichen Zeitraum nahm das Pro-Kopf-Einkommen in den USA um 2520 DM (420 DM pro Jahr) und in Westdeutschland um ca. 1200 DM (200 DM pro Jahr) zu. Hier zeigt sich jener Sachverhalt, der mit dem „Teufelskreis der Armut" auf internationaler Ebene bezeichnet wird: Im Zuge des wirtschaftlichen Wachstums können die hochentwickelten Länder einen absolut größeren Anteil des steigenden Wohlstandes der Welt für sich verbuchen, wobei die internationale Arbeitsteilung ihre wirtschaftliche Entwicklung begünstigt. Dabei vergrößert sich im „Selbstlauf der Wirtschaft" der Einkommensabstand zwischen „reich" und „arm". Und es ist einsichtig, daß bei den bestehenden Strukturunterschieden die Entwicklungsländer, auf sich allein gestellt, ohne eine konstruktive Hilfe von außen, den notwendigen sozialökonomischen Strukturwandel kaum in absehbarer Zeit werden vollziehen können.

Die Wachstumsrate des Brutto-Sozialprodukts der Entwicklungsländer lag im Durchschnitt der Jahre 1960—66 bei 4,9 %; sie näherte sich damit dem Zielwert von 5 %, der von den UN für DD I (1960—70) postuliert worden war (4,7 % 1950/60). Aber es wäre bedenklich, sich mit diesem Ergebnis zufriedenzugeben; denn: a) Nach Auffassung internationaler Experten und den Ergebnissen ihrer Untersuchungen sind mindestens wirtschaftliche Wachstumsraten von 6 % und darüber erforderlich. b) Hinter dieser Durchschnittszahl von rund 5 % Wachstumsrate verbirgt sich eine außerordentliche Streuung innerhalb der Entwicklungsländer, wobei Südasien (Indien unter 3 %) und Ostasien (Indonesien 2,7 %) sowie Afrika besonders niedrige Werte aufweisen. c) Eine starke Bevölkerungszunahme (2,5 % pro Jahr im Durchschnitt der Entwicklungsländer 1960—66), die eine steigende Tendenz aufweist (1950—60: 2,2 %; in europäischen Ländern 0,6—1,2 %), hat dazu geführt, daß die Wachstumsraten je Kopf viel niedriger als die der gesamtwirtschaftlichen Werte liegen; die Pro-Kopf-Einkommen stiegen 1960—66 nur um 2,3 %! — Auch beim Bevölkerungswachstum weichen die einzelnen Länder vom Durchschnitt ab: der Vordere Orient + 2,9 %, Lateinamerika + 2,7 %. In den meisten Ländern — mit Ausnahme von Teilen Afrikas — wird damit das wirtschaftliche Wachstum durch die überaus starke Bevölkerungszunahme negativ beeinflußt. Um eine Größenordnung dieser „Bevölkerungsexplosion" anzugeben, die bei der wirtschaftlichen Entwicklung zu berücksichtigen ist: von 1960—66 stieg die Bevölkerung in Asien um 200 Millionen Menschen — das entspricht etwa der Gesamtbevölkerung der Sowjetunion!

Vom Wachstum zur Entwicklung

Diese wenigen ökonomischen Daten verlangen eine Interpretation, um vom „Wachstum" zur „Entwicklung" zu kommen: Das Wachstum des Sozialproduktes kann nur zu einer „Entwicklung" führen, wenn die einzelnen Sektoren und Regionen des jeweiligen Binnenmarktes eines Entwicklungslandes am Aufschwung partizipieren und wenn die verschiedenen Bevölkerungsgruppen in ihrer Versorgung daran teilhaben; das setzt jedoch voraus, daß in den Entwicklungsländern die ungleiche Einkommensverteilung als Ergebnis historisch geprägter Sozialstrukturen und Machtverhältnisse geändert wird.

Besonders sichtbar wird bei dieser Analyse „ökonomischer Expansion", welcher enge Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Entwicklung und Bevölkerungswachstum besteht; eine Verringerung der z. Z. zu starken Bevölkerungszunahme erscheint daher als eine der wesentlichen Vorbedingungen einer erfolgversprechenden Wirtschaftsentwicklung dieser Länder. Der Ökonom hat auch für diesen Bereich, obwohl er für viele außerhalb der wirtschaftlichen Überlegungen zu liegen hat, eine „Faustzahl" bereit, die den Zusammenhang zwischen „Wirtschaftsentwicklung" und „Bevölkerungswachstum" zeigt: Die Sen-

kung von je 0,1 % Wachstumsrate der Bevölkerung in den Entwicklungsländern entspricht einer Kapitalbildung der eigenen Wirtschaft oder einer Kapitalhilfe von außen von ca. 2,4 Milliarden DM.

Bei der — wenn auch unzureichenden — wirtschaftlichen Entwicklung der Dritten Welt war der Industriebereich derjenige Sektor, der die höchsten Wachstumsraten zeigte. Sie lagen bei 7 % im Zeitraum 1948—64; allerdings sind auch hier große Streuungen zwischen den Entwicklungsländern festzustellen. Insbesondere ist wegen der starken Bevölkerungsentwicklung die Zunahme der Pro-Kopf-Leistung auch bei der Industrieproduktion nur um 3 % gestiegen (1955—64). Inwieweit es sich hier immer um eine „echte" Industrialisierung im Zuge der internationalen Arbeitsteilung handelt oder inwieweit sie aus Schwierigkeiten der Zahlungsbilanz erklärbar ist, kann hier nicht untersucht werden. Jedenfalls sind die geringe Nachfrage auf den Binnenmärkten und die kleinbetriebliche Struktur oft maßgebend für die geringe Wettbewerbsfähigkeit der Industrie. — Die Steigerung der Agrarproduktion zeigt in den Entwicklungsländern die geringsten Fortschritte. Es ist — nach Berechnungen der Weltbank — anzunehmen, daß (mit Ausnahme des Vorderen Orients) die Pro-Kopf-Nahrungsmittelerzeugung im Jahre 1966 niedriger als vor dem Zweiten Weltkrieg war; sicherlich haben hier Mißernten der letzten Jahre frühere Erfolge zunichte gemacht — aber insgesamt betrachtet, scheint die Entwicklung der Landwirtschaft in den neuen Ländern auf große Schwierigkeiten zu stoßen. Wenn hier durch systematische Planung keine Abhilfe geschaffen wird, werden in den nächsten zwei Jahrzehnten gewaltige Hungersnöte die Welt erschüttern.

Sozialökonomische Entwicklung, Wachstum der Wirtschaft und Befriedigung der steigenden Erwartungshorizonte der Gesellschaft setzen voraus, daß Ersparnisse vorliegen und Investitionen getätigt werden. Das ist in Wirtschaften, deren Bevölkerung am Existenzminimum lebt, nicht leicht. Immerhin weist eine Untersuchung von 40 Entwicklungsländern aus, daß in der Zeitspanne 1960—65 gut ein Sechstel des Brutto-Sozialproduktes investiert wurde. Aber diese Anstrengungen reichten nicht aus — sie müssen durch die Kapitalhilfe der Regierungen der Industrieländer ergänzt werden. Im Zeitraum 1950—55 betrug sie ca. 8 Milliarden DM pro Jahr; sie stieg 1956—62 von 12,8 Milliarden DM auf 24 Milliarden DM. Ab 1962 blieb die staatliche Kapitalhilfe der Industrieländer dann bei 24 Milliarden DM stehen. — In dieser Zeit setzten jedoch Zins- und Rückzahlungen der Entwicklungsländer ein, so daß die Netto-Kapitalhilfe geringer wurde. Dieser Schuldendienst muß aber durch Exporte erwirtschaftet werden. Seine Wachstumsraten liegen jedoch sehr oft über denjenigen der Ausfuhren, deren Absatzmengen — soweit es sich um Rohstoffe handelt — begrenzt sind und deren Kaufkraft gegenüber den Investitionsgütern, die von den Industrieländern bezogen werden, laufend abgenommen hat. Eine laufende Verschlechterung der Zahlungsbilanzen war in vielen Ländern die Folge; sie wird mit steigendem Schuldendienst zunehmen. Das zeigt insbesondere das indische Beispiel: Wenn Indien Auslandshilfe im Ausmaß des Jahres 1966 auch weiterhin erhält, muß es Anfang der siebziger Jahre seinen Schuldendienst verdoppeln und um 1980 verdreifachen; dafür wären 30—40 % seiner Ausfuhrerlöse einzusetzen, diese werden jedoch für die wirtschaftliche Entwicklung des Landes selber dringend benötigt.

Daten und Fakten über die wirtschaftliche Lage der Entwicklungsländer könnten noch erweitert werden — aber das würde nur jeweils den Standort der Betrachtung ändern, ohne zu nennenswerten anderen Ergebnissen zu kommen. Die Basis dieser gezielten Dokumentation dürfte ausreichend sein, um die Aufgaben für die siebziger Jahre zu verstehen. Sie betreffen sowohl die hochentwickelten als auch die wirtschaftsschwachen Länder; sie wurden von der Konferenz wie folgt umrissen:

Aufgaben für die siebziger Jahre

Die *Industrieländer* sollen als Kapitalhilfe 1 % ihres Brutto-Sozialprodukts den Entwicklungsländern zur Verfügung stellen. Diese Formel war bereits auf der UNCTAD-II-Konferenz im März 1968 vereinbart worden — die Konferenz ging jedoch in wesentlichen Punkten darüber hinaus. Sie fixierte zuerst einmal den — in Neu-Delhi nicht ausgehandelten — Zeitpunkt, ab wann diese Kapitalbereitstellung praktiziert werden sollte, nämlich bereits ab 1970. Die Konferenz sprach sich für „ausschließlich *produktiv* einsetzbare und nicht rückzahlbare Transfers von Mitteln" aus; nicht alles, was von den hochentwickelten Ländern als Entwicklungshilfe deklariert wird, entspricht dem Sinn dieses Wortes. Da von der Konferenz in gleichem Atemzuge davon gesprochen wurde, daß ein gleichgroßer Kapitalstrom von privaten Investitionen anzustreben sei, ist die erstgenannte Kapitalhilfe als eine ausschließliche Leistung der öffentlichen Haushaltungen zu bewerten. Die Realisierung dieser Forderungen würde eine außerordentliche Belastung der Budgets der Industrieländer bedeuten. — Weiterhin werden umgehende Verhandlungen über die Neufestlegung der Laufzeiten alter Kredite und über die Konditionen der Gewährung neuer Kapitalhilfen verlangt. Die personelle Hilfe hat mit diesen Steigerungen Schritt zu halten. Besonderer Nachdruck wurde auf die Stabilisierung der Preise für bestimmte Rohstoffe und auf den bevorrechtigten Zugang der Produkte in den Industrieländern gelegt, die bis Mitte der siebziger Jahre erwartet werden. Die Industrieländer werden aufgefordert, daß ihre Politik und Pläne die tatsächlichen Dringlichkeitsstufen der Entwicklungsländer berücksichtigen, nämlich die Reform der Landwirtschaft, Begrenzung der Rüstungsausgaben, die Errichtung arbeitsintensiver Industrien, die Beteiligung der breiten Bevölkerung und nicht die Bevorzugung einer Minderheit. — Die Forderung der größeren Kapitalbereitstellung erscheint als die bemerkenswerteste Forderung. — Auch hier müssen einige Größenordnungen entwickelt werden. 1967 war die Netto-Leistung der DAC (Koordinierungsstelle der entwickelten Länder in Paris) 30 Milliarden DM; das entsprach einem Betrag von 20 DM Kapitalhilfe je Kopf der Bevölkerung in den Entwicklungsländern. Würde 1972 die Kapitalhilfe 1 % des Bruttosozialprodukts betragen, so entspräche das einem Volumen von 44 Milliarden DM oder 28.— DM je Kopf (gegenüber 20.— DM). Um die Wirkungsmöglichkeit der gestiegenen Kapitalhilfe nicht zu überschätzen, sollte folgender Sachverhalt herangezogen werden: In Indien und Indonesien, auf die zwei Fünftel der Bevölkerung der weniger entwickelten Welt entfallen, erreichte die Auslandshilfe nur 10.— bzw. 4.— DM pro Kopf der Bevölkerung; diese beiden Länder zeigen die geringsten Wachstumsraten der Wirtschaft, so daß gerade hier Kapitalhilfe dringend notwendig erscheint. Würden diese

Länder aber auf den allgemeinen Durchschnitt im Jahre 1972 (28.— DM pro Kopf) angehoben, um das Wachstumsziel zu erreichen (6 %), so würden praktisch schon neun Zehntel des zusätzlichen Finanzvolumens von 14 Milliarden DM bei Anwendung der 1-%-Formel von diesen beiden Staaten beansprucht. — Diese Zahlen beweisen, daß trotz steigender Kapitalhilfe der Bewegungsspielraum angesichts des Bedarfs der Entwicklungsländer außerordentlich klein ist.

Bei den Forderungen gegenüber den *Entwicklungsländern* wird insbesondere auf den kulturellen und sozialen Wandlungsprozeß abgehoben, der wirtschaftliches Wachstum und Entwicklung oft erst ermöglicht. Hier handelt es sich um den Abbau überholter Privilegien und Herrschaftsstrukturen, insbesondere durch Agrarreformen. Der landwirtschaftlichen Förderung ist angesichts des großen Defizits an Nahrungsmitteln ein Vorrang einzuräumen — aber diese Maßnahmen müssen sich in eine Planung der Gesamtwirtschaft einordnen. Das ist nicht leicht; denn die Landwirtschaft ist in den meisten Entwicklungsländern der dominierende Wirtschaftsfaktor, und ihre breitangelegte Förderung mag Produktivkräfte binden, die, in anderen Bereichen eingesetzt, größere Beiträge zum Wachstum leisten würden. Aber die Bevölkerungsexplosion zwingt zu vordringlichen Maßnahmen in der Landwirtschaft — diese wiederum bergen die Gefahr in sich, jene demographische Umstrukturierung durch eine Industrialisierung hinauszuschieben, die mit den Verhaltensweisen der Industriegesellschaft verbunden ist: die gleichbleibende oder nur mäßig ansteigende Bevölkerungszahl.

Die Bevölkerungsentwicklung ist *einer* der Gründe für die unbefriedigende wirtschaftliche Lage der Entwicklungsländer — d. h. sie ist nicht die alleinige Ursache! Einer der Konferenzteilnehmer meinte, es handele sich hier nur um *eines* der 24 Kriterien der Unterentwicklung; ihm sollte man antworten, es wäre sicherlich eher das erste als das vierundzwanzigste.

Bei der Beurteilung des so wichtigen Gesamtproblems sollte seitens der hochentwickelten Länder jedoch nicht übersehen werden, daß in den heutigen Industrieländern erst *nach* ihrer wirtschaftlichen Entfaltung sich eine Senkung der Bevölkerungsraten einstellte. Bei den Entwicklungsländern wird sie heute als eine Vorbedingung erfolgreicher Wirtschaftsentwicklung postuliert.

Dieser *zentrale* Aspekt einer Änderung der Verhaltensweisen der Bevölkerung stellt Erziehung und Bildung sowie Industrialisierung in den Mittelpunkt planender Überlegungen. Das aber setzt voraus, daß eine systematische Mobilisierung der finanziellen Eigenmittel (Sparen, Besteuerung) eingeleitet wird. — Die Enge der eigenen Märkte sollte die Entwicklungsländer zu einer regionalen Integration ihrer Wirtschaften veranlassen, um durch eine Koordinierung ihrer eigenen und ausländischer Investitionen zu einer wirksamen Industrialisierung zu gelangen. Ihre Wettbewerbsfähigkeit würde zugleich ihren Handelsaustausch mit den hochentwickelten Ländern begünstigen.

Neuer internationaler Verhandlungsstil

Man mag in diesen Überlegungen, die für Industrie- als auch Entwicklungsländer angestellt wurden, nur eine Wiederholung oder Variation früher schon getroffener Feststellungen sehen. Diese Auffassung trifft jedoch nicht zu, weil sie vor einem ganz bestimmten und neuartigen Hintergrund *weltweiter* Zusammenarbeit getroffen wurden, deren Realisierung in bestehenden internationalen Institutionen gesucht werden soll. Die Konferenz hat sich nämlich mit großer Entschiedenheit dafür ausgesprochen, die realen Entwicklungsmöglichkeiten der „neuen" Länder als einen Maßstab für die Kapitalhilfe der Industrieländer anzuerkennen. Damit tritt die als notwendig anerkannte „Wachstumsrate der Wirtschaft" der weniger entwickelten und der „feste und in Zukunft steigende Prozentsatz des Brutto-Sozialprodukts" der hochentwickelten Länder in den Vordergrund wirtschaftspolitischer Entscheidungen. Alle übrigen Maßnahmen sind diesen zentralen Überlegungen zugeordnet (Zollverhandlungen, Präferenzen, Warenabkommen etc.). Nun sind „Wachstumsraten der Wirtschaft utopische Gebilde, wenn sie nicht durch konkrete Programme und Projekte innerhalb der Nehmerländer ihre ökonomische Rechtfertigung erfahren". Das heißt: Die „Wachstumsraten" sind gewissermaßen „Drehscheibe" gemeinsamer Beratungen auf Weltebene; nach *außen* stimmen die Geber- und Nehmerländer Leistungs- und Aufnahmefähigkeit der Finanz- und Personalhilfe ab; nach *innen* werden die makroökonomischen Überlegungen der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung durch konkrete Pläne verifiziert. Dieses gemeinsame Tun muß letztlich in der Formulierung eines weltweiten Entwicklungsplanes einmünden, der für die einzelnen Partner einen orientierenden Charakter hat. Hier ist die Aufgabe der Vereinten Nationen angesprochen, einen solchen „World Indicative Plan" zu erarbeiten; die Welternährungsorganisation (FAO) hat bereits eine solche Rahmenplanung für die Entwicklung der Landwirtschaft in den siebziger Jahren vorgelegt. — Die Konferenz hat sich mit Nachdruck dafür ausgesprochen, daß die UN und ihre besonderen Einrichtungen die Formulierung ihrer so ausgerichteten Pläne und Strategien für das Entwicklungsjahrzehnt 1970/80 beschleunigt vorlegen. Die christlichen Gemeinschaften erklären sich bereit, diese *Konkretisierung* allgemeiner Entwicklungsvorstellungen durch ihre konstruktive Mitarbeit zu unterstützen, soweit sie mit dem wachsenden christlichen Consensus über Entwicklung und Zusammenarbeit konform sind. Eine solche Bereitschaft läßt erkennen, daß die christlichen Kirchen — in der Suche nach einer weltweiten Entwicklungsstrategie — es begrüßen würden, wenn ein für *alle* Beteiligten akzeptabler Rahmenplan zu einer Koordinierung der Anstrengungen der verschiedenen Institutionen führen würde. Ein solcher „World Indicative Plan" wäre zugleich eine Voraussetzung dafür, daß ein „zunehmender Teil der finanziellen Entwicklungshilfe seinen Weg zum Entwicklungsland über internationale Institutionen findet" und daß „multilaterale Konsortien und Beratergruppen" stärker bei der dann noch verbleibenden Entwicklungsfinanzierung eingesetzt werden. Die Konferenz von Beirut hat damit — sofern die obengenannten Bedingungen erfüllt sind — der bilateralen Entwicklungshilfe (zwischen einzelnen Nationalstaaten) eine Absage erteilt. Das wird ihr nicht gerade den Beifall der hochentwickelten Länder einbringen; diese Forderung und ihre Verwirklichung wird jedoch letztlich auch die Aktionen der kirchlichen Hilfswerke selbst nicht unwesentlich beeinflussen.

Zwei neuralgische Punkte der Diskussion

Nach einem geflügelten Sprichwort bedeutet „politische Entscheidung, das heiße Eisen mit den Händen der ande-

ren anzufassen". „Heiße Probleme" gab es auch auf der Beiruter Konferenz, und zwar die Frage der Familien- bzw. Bevölkerungsplanung und der gewaltsamen Änderung von Sozialstrukturen, die einer Entwicklung im Wege stehen, durch „Revolutionen". Aber es fehlten in Beirut die „anderen", die diese „heißen Eisen" anfaßten; denn die geladenen Experten übten hier „weise" Zurückhaltung.

Die Vertreter der christlichen Kirchen kamen nach eingehenden Beratungen zu folgender Stellungnahme:

In klarer Einsicht des Zusammenhanges von Bevölkerungswachstum und Wirtschaftsentwicklung sollten die Christen das Recht und die Pflicht des Staates und seiner Einrichtungen anerkennen, ihre Angehörigen über die Bevölkerungsprobleme und -politik zu unterrichten. Eine solche als notwendig anerkannte Politik sollte ein fester Bestandteil — und nicht eine Alternative — eines allgemeinen Entwicklungsprogramms sein. Christen haben sich in diesem Zusammenhang als Verfechter der Grundrechte und Ansprüche der Familie einzusetzen. Es soll den „Plänen der Modernisierung der Landwirtschaft und einer angemessenen Politik zur Verringerung des Bevölkerungswachstums, die die Rechte und den religiösen Glauben jeder Familie respektiert, dasjenige Maß an Dringlichkeit eingeräumt werden, um möglichen Hungersnöten in den kommenden zwei Jahrzehnten begegnen zu können". Dabei wurde darauf verwiesen, daß insbesondere die Erziehung und Unterrichtung der Frauen einen erfolgreichen Beitrag zur Lösung dieses Problems leisten könnte. Eine wesentliche Hilfe können die Kirchen und ihre Institutionen geben, indem sie auf eine verantwortungsbewußte Haltung der Eltern hinwirken, die die Gewissensentscheidung und die religiöse Überzeugung bei der Anwendung geburtenregelnder Maßnahmen respektiert. Für die Vertreter auf dieser ökumenischen Konferenz war der gemeinsame Nenner: der Schutz der Familienwerte und der Würde des Menschen in der Gesellschaft.

Die Konferenz in Beirut hat hinsichtlich der Wirtschafts- und Sozialstrukturen zuerst einmal eine grundsätzliche Feststellung getroffen: Es ist die Aufgabe und liegt in der Verantwortung der Entwicklungsländer selbst, ihre eigene politische, soziale und ökonomische Struktur nach ihren Notwendigkeiten und Einsichten zu bestimmen. Dabei kann allerdings nicht übersehen werden, daß unter den derzeitigen politischen Verhältnissen die aktive Teilnahme weiter Bevölkerungskreise gering entwickelt ist. Altüberkommene Interessen und Machtverhältnisse stehen dem Gemeinwohl entgegen und verhindern sozialökonomische Fortschritte auf den Gebieten der Agrarreform, der Industrialisierung, der Besteuerung und anderen bedeutsamen Bereichen von Rechtsansprüchen einzelner Gruppen. Auch ausländische Interessen können in manchen Fällen den „Wachstumspfad" einer Entwicklung blockieren. Aufgabe der Christen in den Entwicklungsländern sollte es sein, die politische Geschlossenheit nationalstaatlicher Entwicklung zu fördern. Dabei ist das Interesse der breiten Bevölkerung an der Entwicklungsarbeit und die Beteiligung an ihren Ergebnissen zu unterstützen. Dabei kann nicht übersehen werden, daß manche Gesellschaftsstrukturen so starr und die Institutionen des Staates so blockierend für eine gesellschaftliche Entfaltung sind, daß es keine evolutionären Lösungen für eine gerechte Gesellschaftsordnung und für eine stetige Wirtschaftsentwicklung gibt. In diesen Fällen mag die revolutionierende Aktion die einzige Lösungsmöglichkeit sein, um Ungerechtigkeiten und Stagnation in einer Gesellschaft und Wirtschaft zu überwinden.

Der Aufruf an die christlichen Kirchen

Es mag für manche überraschend sein, daß die Konferenz von Beirut mit einer solchen Intensität die sozialökonomischen Zusammenhänge sowie die Vorstellungen der Einzelstaaten und der internationalen Organisationen diskutiert hat. Daraus spricht aber nur die Einsicht, daß die weltweite Zusammenarbeit der Kirchen in den Fragen der wirtschaftlichen Entwicklung nicht isoliert von der jeweiligen wirtschaftlichen Gesamtkonzeption eines Staates und nicht abseits der Pläne der Industie- und Entwicklungsländer erfolgen kann. Der erste Aufruf der Konferenz an die Christen dürfte daher so verstanden werden, den politischen Willensbildungsprozeß in den hochentwickelten Staaten dahingehend zu beeinflussen, daß Entscheidungen der politischen Organe zugunsten der Entwicklungsländer beschleunigt getroffen werden. Diese Aufgabe politischer Aktion zeigt sich insbesondere in der Unterstützung der internationalen Organisationen, weltweite Entwicklungsprogramme auszuarbeiten, und in der Forderung gegenüber den Industriestaaten, die entsprechenden Kapitalmittel bereitzustellen. Die Vertreter der christlichen Kirchen haben in Beirut jedoch auch den eigenen engeren Bereich zu einem Umdenken und zu eigener Aktion aufgefordert. Hier wurde klar und nicht überhörbar aus den Beratungsergebnissen gefolgert:

a) Das „Zweite Entwicklungsjahrzehnt 1970—80" erfordert eine neue „Dimension" der Entwicklungsstrategie, die auf die systematische Erarbeitung von Handlungsentwürfen aufbaut und die auf eine rationale Entwicklungspolitik abzielt.

b) Eine solche Aufgabe erfordert zuerst einmal eine neue Inhaltsbestimmung der historisch praktizierten „Nächstenliebe". Ihre „Weltweite" in der Gegenwart verlangt andere Formen der Realisierung. Es geht nicht darum, daß derjenige, der hat, dem, der nichts besitzt, abgibt; hier geht es um die echte Partnerschaft zwischen den Völkern, um Hilfen zur Selbsthilfe, bei der gesellschaftliche Entfaltung und wirtschaftliches Wachstum im Vordergrund stehen.

c) Eine so verstandene Entwicklungshilfe kann nicht mehr allein mit dem Gefühl und mit der Verantwortung des einzelnen, die er diesen Problemen entgegenbringt, geführt werden. Hinzu muß der Sachverstand des Experten, die sachgerechte Planungsarbeit von Institutionen und Organisationen treten, um Fehlentwicklungen im Interesse der Beteiligten zu vermeiden. Eine erfolgreiche Entwicklungsarbeit der Kirchen ist ohne adäquate Institutionalisierung, die sich mit ihren Überlegungen in weltweite Planungen einordnet, nicht denkbar.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen sind die folgenden Feststellungen der Beirut-Konferenz verständlich: Strukturen der Kirchen und ihr persönliches Engagement sowie die kirchlichen Hilfswerke in ihrem Auftrag und ihrer Organisation sind neu zu durchdenken. Sie sollten so umgeformt werden, daß sie dem Ruf nach weltweiter Gerechtigkeit in Wort und Tat wirksam nachkommen können. — Und auch hier hat die Konferenz wiederum einen konkreten Hinweis gewählt: Diese Forderungen könnten nicht zuletzt dadurch verwirklicht werden, daß die „verfaßten Kirchen und ihre Körperschaften einen festen Teil ihrer Mittel und ihres Einkommens progressiv und langfristig für Entwicklungsaufgaben ausschütten".

Die Konferenz in Beirut hat weiterhin die Aufgabe der Kirchen darin gesehen, die öffentliche Meinung stärker zu beeinflussen, daß in den Industriestaaten der weltweite Entwicklungsgedanke in seinem neuen Inhalt verstanden und der Entwicklungsprozeß von den Völkern der „neuen" Länder aufgenommen wird. Für beide Teile dieser Welt ist wichtig zu wissen, daß „ein neuer Abschnitt der Weltgeschichte begonnen hat, in dem Naturwissenschaften Raum und Zeit überwunden haben sowie Überfluß und wachsenden Wohlstand lenken können".
Eine solche Einsicht, die sich an der Entfaltung einer „planetarischen Gemeinschaft, die durch die Gesetze einer Weltinnenpolitik bestimmt wird", orientiert, ist in erster Linie an das Fundament einer entsprechenden Erziehung und Bildung gebunden. Die Forderung nach Gerechtigkeit und Entwicklung ist auf jeder Ebene der Erziehung und Bildung zu verankern, damit „die Dimensionen der menschlichen Gemeinschaft, der Gerechtigkeit und der Zusammenarbeit als ein integraler Bestandteil des christlichen Glaubens begriffen werden".
Es wird der konkrete Vorschlag gemacht: Gemeinsam mit internationalen Einrichtungen und Körperschaften sowie mit Fachleuten sollen Grundlagenmaterial und Lehrmittel erarbeitet werden, die geeignet sind, von den Grundschulen bis zur Universität und Erwachsenenbildung in den einzelnen Bildungsinstitutionen verwendet zu werden. Diese Erziehungsarbeit gilt gleichermaßen für hoch- und weniger entwickelte Länder.

Fragen des weiteren Vorgehens

Beirut war der erste Schritt einer Zusammenarbeit weltweiter Entwicklungshilfe der christlichen Kirchen auf breiter ökumenischer Grundlage. Weitere Schritte sind bereits vorgesehen. Bemerkenswert war die Erklärung, daß die gemeinsam gegründete Institution „Exploratory Committee on Society, Development and Peace" in Genf allen Religionen der Welt für eine Kooperation offenstehe; vielleicht war die Anwesenheit eines Beobachters des Islams bereits ein hoffnungsvoller Auftakt für eine solche Entwicklung. Es wurde außerdem darauf hingewiesen, daß sich in den einzelnen Nationalstaaten interkonfessionelle Arbeitsgemeinschaften für Fragen der weltweiten Zusammenarbeit, und zwar sowohl in hoch- als auch weniger entwickelten Ländern, bilden sollten; auch auf der Ebene regionaler Integrationen ist eine solche institutionelle Zusammenarbeit erwünscht. Mit anderen Worten: der neugeschaffene gemeinsame Arbeitskreis der christlichen Kirchen sucht einen institutionell abgesicherten Unterbau, der die von der Konferenz mit Nachdruck betonte Beeinflussung der öffentlichen Meinung und der politischen Entscheidungen auf allen Ebenen mit zu sichern hat. Eine solche Konzeption entspricht der Einsicht, daß den Entscheidungen „von oben" nur ein Erfolg beschieden sein kann, wenn eine Bewegung „von unten" sie stützt und für jene Verstärkerwirkung in der Meinungsbildung der Bevölkerung sorgt.

Wie frei ist die Kirche auf Kuba?

Als politisch-gesellschaftliches Phänomen, das auf die künftige Entwicklung der übrigen Länder Mittel- und Südamerikas ausstrahlt, als möglicher Krisenherd internationaler Konflikte und als Umschlagplatz innerkommunistischer Auseinandersetzungen findet Kuba nach wie vor die Aufmerksamkeit der westlichen und östlichen Presse. Über den Werdegang der kubanischen Revolution, ihre innenpolitischen Umwälzungen, Erfolge und Krisen und über ihre außenpolitischen Auswirkungen gibt es inzwischen sogar eine ausgedehnte Literatur. Diese bedarf zwar, da die Ereignisse immer noch nachwirkende Gegenwart und nicht schon Geschichte sind, der Überprüfung im Detail. Sie vermittelt aber immerhin plausible Begründungen für die Voraussetzungen der relativen Beständigkeit des Regimes, denen auch die Kirche Rechnung tragen muß. Doch ist es um das Schicksal der Christen selbst auf der von Castro beherrschten Insel während der letzten Jahre sehr still geworden. Dieser Ausfall an Information erklärt sich nicht nur aus den Beschränkungen, denen Berichterstatter in Kuba unterworfen sind, und aus der inneren Zwangssituation der Kirche, in der Klugheit gebieten kann, jedes Übermaß an Publizität zu meiden, sondern auch aus dem Nachlassen des öffentlichen Interesses an der kirchlichen Situation Kubas. Schließlich ist ja nach anfänglichem Konsens die Zeit dramatischer Auseinandersetzungen einer Periode fortbestehenden Mißtrauens von beiden Seiten gewichen.

Widersprüchliche Berichte

Die wenigen Informationen, die außerhalb der diplomatischen Kanäle über die Lage der Kirche auf Kuba im Umlauf sind, bleiben äußerst lückenhaft und erweisen sich zudem als ungesichert. Sie kommen in der Mehrzahl aus den Reihen der Exilkubaner und werden je nach politischem Standort und Opportunität von oppositionellen Motiven überlagert, die nur noch beschränkt mit religiöser Freiheit zu tun haben, und sind oft Ausdruck eines politischen Wunschdenkens, in dem sich tatsächliche oder vermeintliche antikirchliche Maßnahmen mit der Verfechtung vorrevolutionärer Zustände zu einem von außen kaum entwirrbaren Propagandaknäuel vermengen. Mehrfach wurden solche Zweckinformationen von kirchlicher Seite, besonders von der Päpstlichen Nuntiatur in Havanna, die sich mehr und mehr zur eigentlichen kirchlichen Schaltstelle im Lande entwickelt hat, dementiert. Aber auch die gelegentlichen Berichte westlicher Korrespondenten bringen kaum Licht in den kubanischen Dschungel. Während die einen vom Zustand „uneingeschränkter Glaubensfreiheit" überzeugt sind (Claude Julien, „Le Monde hebdomadaire", 29. 4. — 5. 5. 65), sprechen andere von der „geknebelten Kirche" (Bernd Nellessen, „Die Welt", 14. 2. 67). Solche einander nur scheinbar widersprechenden Urteile werden nicht nur davon bestimmt, ob man die Verhältnisse unter Castro als positive Alternative gegenüber der Battista-Diktatur versteht oder nicht, ob man als militanter Castro-Gegner auch die tatsächlichen Errungenschaften des Regimes pauschal verurteilt, sondern nicht zuletzt auch davon, welchen Spielraum man der Kirche im öffentlichen Leben überhaupt zuerkennt und welches Maß an Freiheit man für sie fordert, damit sie in einer totalitären Gesellschaftsordnung, die Castro natürlich auf seine eigene Weise verkörpert, ihre Funktion wenigstens rudimentär erfüllen kann.
Die Beurteilung der Situation der Kirche läuft in unserem

konkreten Fall letztlich auf die Frage hinaus: Wieweit (muß) darf sie sich der konkreten (totalitären) Gesellschaftsordnung anpassen, mit ihr paktieren oder sich in sie einfügen, ohne daß sie in ihrer Zeugnispflicht für die menschlichen Grundrechte und in ihrer Glaubensverkündigung unglaubwürdig wird? Stellt man diese Frage nicht aus dem Umgang mit europäischen Diktaturen, sondern auf dem lateinamerikanischen Hintergrund, so wird sie zweifelsohne relativiert durch die Tatsache, daß dort eine humane Grundordnung nicht so sehr „bezeugt" als vielmehr in ihren Voraussetzungen erst geschaffen werden muß. Das gesellschaftliche Engagement der Kirche unterliegt deshalb anderen Kriterien als bei uns. Das kann aber nicht heißen, daß die Kirche mit Diktaturen, auch nicht mit Diktaturen sozial-revolutionärer Prägung, gemeinsame Sache machen könnte oder gar ihr revolutionäres Schema unter Einschluß von Gewalt billigen oder übernehmen könnte. Dennoch ist die Kirche verpflichtet, nach Formen von Koexistenz zu suchen, die den Gläubigen ein mögliches Maximum an Freiheit und den kirchlichen Institutionen ein Minimum an Wirkmöglichkeiten sichern.

Auf dem Wege zur Koexistenz

Daß die Kirche auf Kuba oder genauer der Vatikan gegenwärtig um neue Formen der Koexistenz bemüht ist, zeigen verschiedene Interviews und Erklärungen, die während der letzten beiden Jahre abgegeben wurden. Sowohl das Interview, das der Päpstliche Geschäftsträger in Havanna, Cesare Zacchi, seinerzeit der linksstehenden mexikanischen Zeitschrift „Sucesos para todos" (17. 9. 66) gewährte, und die Erklärungen des Seminarregens in Havanna, Manuel de Céspedes, die in der gleichen Zeitschrift veröffentlicht und später mit dem Interview von Msgr. Zacchi von der kubanischen Zeitschrift „Bohemia" (4. 11. 66) übernommen wurden, beweisen es, auch wenn sie einen Zweckoptimismus verbreiten, der von außen leicht als Verharmlosung der tatsächlichen Situation aufgefaßt werden könnte. In den Interviews war nicht nur die Rede von der vollen Freiheit der Kirche auf Kuba und von den guten Beziehungen zwischen Regierung und Nuntiatur, sondern es war auch ein wenigstens formales Engagement für die kubanische „Revolution" zu erkennen. Aber abgesehen davon, daß die Interviewten später manche Aussagen dementierten und von Entstellungen durch die castrofreundlichen Organe, in denen die Interviews erschienen waren, sprachen (vgl. dazu den Brief des exilierten ehemaligen Weihbischofs von Havanna, E. Boza Masvidal, an die spanische Wochenzeitung „Ecclesia", 3. 6. 67), hat die verständliche Aufregung um diese Interviews und die leichtgläubigen Fehlinterpretationen, die ihnen folgten, gezeigt, daß auch Erklärungen diplomatischer Vertretungen nicht unbedingt nach ihrem Informationswert, sondern nach den Regeln diplomatischen Umgangs zu beurteilen sind. Msgr. Zacchi hat zudem in einem zweiten Interview im Februar dieses Jahres mit dem lateinamerikanischen Pressedienst „Interpress Service" seine Positionen in sehr viel nuancierterer Form wiederholt. Wohl legt sich der Päpstliche Geschäftsträger, wie es seines Amtes ist, auch in diesem zweiten Interview absolute Schonung der Regierung auf, läßt aber doch neben den Schwierigkeiten innerkirchlicher Art auch die Probleme durchblicken, die das Regime der Kirche auferlegt. Dieses Interview und mehrere Berichte von evangelischen und katholischen Kirchenmännern, die während der letzten zwei Jahre Kuba in amtlicher oder privater Mission besucht haben, ergeben zwar kein geschlossenes Bild der Lage und selbstverständlich noch weniger zahlenmäßigen Aufschluß über den Stand kirchlicher Entwicklung, wohl aber über die kirchliche Krise, die das Castro-Regime erst offengelegt hat und den ebenso notwendigen wie schwierigen Umdenkprozeß, der der Kirche dort abverlangt wird. Dabei ergibt sich bei allem nicht Vergleichbaren — die Protestanten stellten bereits bei der Machtübernahme durch Castro einen nur geringen Prozentsatz der Gesamtbevölkerung dar, nach protestantischen Angaben 250 000 Gläubige (Occasional Bulletin from the Missionary Research Library, New York, Januar 1967) — zwischen der katholischen Kirche und den evangelischen Gemeinschaften eine auffallende Parallelität der Schwierigkeiten, die nur zu einem Teil mit dem gegenwärtigen Regime, zum anderen Teil aber mit der für die Kirche spezifischen Verflechtung mit der vorcastristischen Gesellschaftsstruktur des Landes zusammenhängt.

Die Zeit vor Castro

Um die gegenwärtige Situation zu beurteilen, muß zunächst auf die Zeit vor Castro zurückgegriffen werden. Nach Angaben aus dem Jahre 1958 gehörten von 6,8 Millionen Einwohnern nominell bis zu 90 % der Bevölkerung zur katholischen Kirche. Diese wurden von ca. 730 Geistlichen betreut (nach dem Päpstlichen Jahrbuch; die Angaben in den übrigen Quellen schwanken zwischen 600 und 750). Unter ihnen waren die Weltgeistlichen in der Minderheit. Nach einer Aufstellung der französischen Franziskanerzeitschrift „Frères du Monde" (Nr. 3, 1962, S. 10) aus dem Jahre 1957 waren von 690 Geistlichen 467 Ordenspriester. Weniger als ein Drittel des Klerus waren Einheimische, die Mehrzahl der ausländischen Geistlichen kam aus Spanien, etwa 50 aus Kanada. Im Schulwesen nahmen die französischen Schulbrüder eine starke Stellung ein. Als einziger Orden hatten diese bei der Machtübernahme durch Castro einen Kubaner als Oberen. Das Verhältnis Priester — Gläubige lag (1 : 9500 im Jahre 1945; 1 : 34 200 im Jahre 1965) noch bedeutend unter dem lateinamerikanischen Durchschnitt (1 : 5600; Vergleichszahlen nach „Social Compass", Nr. 5—6, 1967, S. 385). Doch bestätigen alle diese Zahlen eher unsere bestehenden lateinamerikanischen Klischees und sagen wenig über die tatsächliche Lage der Kirche in Kuba aus, die sich trotz der Parallelität der Faktoren in mancher Hinsicht von den übrigen lateinamerikanischen Ländern abhebt.

Etwas von der tatsächlichen Situation der Kirche vermittelt eine von der katholischen Studentenschaft durchgeführte Enquete unter der Landbevölkerung (vgl. „Frères du Monde", a. a. O.). Nach dieser Umfrage bezeichneten sich nur 52,10 % als Katholiken, 41 % als indifferent, 3,26 % als Protestanten, 2,14 % als Freidenker, 1,09 % als Spiritisten. Nur 50 % der katholisch getauften Kinder gingen zur Erstkommunion. Nur 16 % der Ehen wurden kirchlich geschlossen; 45 % wurden nicht einmal vom Standesamt erfaßt; 27,31 % derer, die sich als Katholiken bezeichneten, gaben an, ihren Pfarrer niemals gesehen zu haben. Die Praktikantenziffer wird mit etwa 2 % (auf dem Lande) angegeben, sie dürfte jedoch in den Städten einen wesentlich höheren Prozentsatz erreicht haben. Auch diese Zahlen liefern selbstverständlich nur Annäherungswerte.

Doch deuten sie einen Sachverhalt an, der die kirchliche Situation in Kuba von der zahlreicher anderer lateinamerikanischer Länder unterscheidet. Die Kirche Kubas

war vor allem eine Kirche des städtischen Mittelstandes; sie war unter der ländlichen Bevölkerung kaum präsent. Dasselbe galt übrigens auch für die protestantischen Gemeinschaften, die zahlenmäßig ins Gewicht fielen: Presbyterianer, Methodisten, Baptisten, während die sektenähnlichen Gemeinschaften, vor allem die Pfingstbewegung, stärker unter der ländlichen Bevölkerung Fuß gefaßt hatten. Sie wurden auch von dem Umschwung unter Castro offensichtlich am wenigsten getroffen, erwiesen sich dem Regime gegenüber nicht nur als gefügig, sondern machten sich auch manche seiner Propagandaparolen zu eigen und haben heute bessere Wirkchancen als in der Zeit vor Castro, wo sie vorübergehend sogar verboten waren.

Kirche des Mittelstandes

Die einseitige Präsenz der Kirche im Bürgertum und die religiöse Vernachlässigung der Landbevölkerung wurden und werden ihr heute gerade von denen, die die Sozialreformen des Castro-Regimes positiv beurteilen, zum Vorwurf gemacht. Man sah oder sieht darin zugleich ein unsoziales Verhalten der Kirche, eine einseitige Identifizierung mit dem Bürgertum und den Führungsschichten. Der Vorwurf ist nicht unberechtigt, doch gibt es dafür auch einen einfachen Erklärungsgrund. Die Pastoralarbeit unter den ungebildeten ländlichen Schichten stellte an den einzelnen so ungewöhnlich hohe Anforderungen, daß ihnen nur wenige gewachsen schienen. Angesichts des großen Priestermangels erwies sich gerade diese Pastoralarbeit, der Einsatz der von Außenstation zu Außenstation hetzenden Landpfarrer, für begabtere und intellektuell aufgeschlossene Geistliche als wenig attraktiv. Die heute auch in Lateinamerika allmählich vordringenden neueren Formen pastoraler Zusammenarbeit (Teamarbeit, Gruppenmethoden, Rundfunkerziehung usw.) waren damals ja noch unbekannt. Sosehr der Vorwurf, die Kirche habe die Landbevölkerung vernachlässigt, zu Recht besteht, so leicht verzeichnet er die Wirklichkeit durch eine etwas zu pauschale Klischierung der Bevölkerungs- und Sozialstruktur des Landes. Zwar war das soziale Gefälle zwischen städtischer und ländlicher Bevölkerung auf Kuba vor Castro beträchtlich, bedingt wiederum durch die von der Zuckermonokultur abhängigen Latifundienwirtschaft. Nach dem Zensus von 1946 besaßen 1,5 % aller Landeigentümer 46 % der genutzten Fläche. 0,5 % der Betriebe besaßen über 1000 Hektar und verfügten über 30 % der nutzbaren Fläche, aber nur 10 % dieser Fläche war bebaut. In den landwirtschaftlichen Betrieben mit weniger als 10 Hektar waren es aber auch nicht mehr als 40 % (vgl. B. Goldenberg, Lateinamerika und die kubanische Revolution, Köln 1963, S. 187). Bei all dem darf aber nicht übersehen werden, daß es sich, beachtet man die Bevölkerungsstruktur des Landes, bei Kuba kaum um eines der klassischen lateinamerikanischen Agrarländer handelt. Dazu war der Grad der Verstädterung zu hoch. 40 % aller Kubaner lebten in Städten mit über 10 000 Einwohnern. Desgleichen verfügte Kuba über eine relativ starke Mittelschicht: 33 % der Bevölkerung gegenüber 14 % in Bolivien und Ecuador und 15 % in Brasilien. Auch Ergebnisse der Wirtschaftsstatistik lassen Kuba nicht als klassisches Entwicklungsland erscheinen. Kuba wies 1947 mit 37,3 pro Tausend die geringste Kindersterblichkeit in allen lateinamerikanischen Ländern auf, verfügte über das ausgebauteste Eisenbahnnetz, zeigte eine relativ hohe Dichte an Presseerzeugnissen und Rundfunkempfängern. Auch die Zahl der Analphabeten (42,6 % der Bevölkerung über 10 Jahre) lag bedeutend unter dem lateinamerikanischen Durchschnitt. Goldenberg, dem diese Zahlen entnommen sind, zitiert den US-Lateinamerikafachmann Frank Tannenbaum, der einen Vergleich mit Mexiko zieht und damit zugleich die spezifischen Voraussetzungen der kubanischen Revolution unter Castro sichtbar macht: „Mexiko, wo die städtische Bevölkerung 1910 zwischen 10 und 15 % der Gesamtbevölkerung ausmachte, wurde von der Landwirtschaft bestimmt und lebte von dem, was es produzierte. Die Revolution war ihrem Wesen nach eine Revolution des Landvolkes, das das Land wiedererobern wollte, das man ihm genommen hatte ... In Kuba liegen die Dinge anders: Der Anteil der städtischen Bevölkerung beträgt zwischen 50 und 60 % der Gesamtbevölkerung. Die Städter werden ‚von außen' her versorgt, sie haben den Lebensstandard ... Alle unsere sozialen Revolutionen haben in Ländern mit vorwiegend ländlicher Bevölkerung stattgefunden ... Die kubanische Revolution stellt den Versuch einer sozialen Revolution einer städtischen Gesellschaft dar, denn auch die Zuckerplantage ähnelt mehr einer Fabrik als einer Farm."

Doch kann die städtische Gesellschaft Kubas und das, was hier als Mittelschicht bezeichnet wird, nicht mit europäischen Verhältnissen verglichen werden. Dieser Mittelstand bildete eine weitgehend künstliche „Gesellschaft" innerhalb der Gesamtgesellschaft mit stark parasitären Zügen, war abhängig von einer durch die Präsenz Amerikas und die Fremdenverkehrsindustrie bedingten Aufblähung des Dienstleistungsgewerbes einerseits und von einem übervölkerten Beamtenapparat mit seinem Klientelismus anderseits. Die Schwäche der Kirche bestand aber weniger in einem Mangel an Anpassung an die tatsächlich gegebene Gesellschaftsstruktur als vielmehr in ihrer unreflektierten Hinnahme. Dadurch war sie für den sozialrevolutionären Umsturz, den sie wohl stärker als politischen, denn als sozial-revolutionären Umsturz begrüßte, wenig gerüstet.

Der kubanischen Gesellschaft angepaßt

Man muß aber auch zugeben, daß die Kirche auf Kuba gerade innerhalb dieser „Mittelschicht" echte religiöse Leistungen hervorbrachte, die sie gegenüber anderen lateinamerikanischen Ländern auszeichneten. Seit der Begründung der katholischen Aktion hat die Kirche auf Kuba immerhin eine Laienelite hervorgebracht, die innerhalb der schmalen, von der Kirche erreichbaren Schichten zu einer echten religiösen Erneuerung mit stärkerem persönlichen Engagement und einer qualitativen Zunahme der religiösen Praxis einschließlich des Sakramentenempfangs geführt hatte. Ein äußeres, wenn auch nicht zufälliges Ergebnis dieses Erneuerungsprozesses war eine unverhältnismäßig starke Präsenz von Kubanern im internationalen katholischen Verbandswesen während der fünfziger Jahre. Die Schwäche dieser Erneuerungsbewegung war, daß sie — das Produkt einer schmalen Gebildetenschicht — in der Gesamtbevölkerung zu wenig verwurzelt blieb und stärker die spirituelle Formung als das praktische Apostolat und das konkrete gesellschaftliche Engagement betonte.

Trotzdem dürfte es nicht reiner Zufall sein, daß Mitglieder der kubanischen katholischen Aktion die Rebellenbewegung unter Castro nicht nur begrüßten, sondern diese aktiv unterstützten. Sie führten freilich zu keiner grund-

legenden Änderung kirchlicher Aktivität. Die Erneuerungsbewegung stützte sich auf die traditionellen Mittel kirchlicher Elitebildung: auf die überkommene Pfarrstruktur und auf das private katholische Schulsystem, durch das nur eine schmale Oberschicht erreicht wurde, das aber einen unverhältnismäßigen hohen Anteil der Geistlichkeit der unmittelbaren Seelsorgsarbeit entzog. Über das Schulsystem und die traditionellen Formen der Seelsorge blieb die Kirche auch weiterhin in einseitiger Abhängigkeit von der wirtschaftlichen Oberschicht, den Großgrundbesitzern und dem gehobenen Bürgertum. Zudem ist bekannt, daß sich ein Teil der Geistlichkeit, weitgehend von spanischer Mentalität geprägt — auch die einheimischen Geistlichen erhielten ihre Ausbildung zu einem guten Teil in Spanien —, den neuen Formen kirchlichen Lebens, wie sie die neuen Laieneliten vertraten, nur sehr langsam und unter Widerständen anschloß. Der enorme Priestermangel, der zugleich Folge und Ursache der geringen Verwurzelung der Kirche in den breiten Volksschichten war, setzte zudem jeder inneren kirchlichen Erneuerung enge Grenzen. Wenn man der Kirche vorwirft, sie habe ihre Aufgabe nicht rechtzeitig erkannt und weigere sich auch heute noch, die neue Ordnung zur Kenntnis zu nehmen, so darf man auch die Grenzen ihrer personellen Wirkmöglichkeiten nicht übersehen. Der Priestermangel war wohl nicht, wie manche angeben, in erster Linie durch die Zölibatsfrage bedingt. Der Zölibat, häufig als Mangel echter Männlichkeit verstanden, war gewiß ein Hindernis. Doch bildete die einseitige Präsenz der Kirche in den bürgerlichen Mittel- und Oberschichten die denkbar schlechtesten Voraussetzungen für eine Zunahme an geistlichen Berufen. Nicht zufällig brachten diese Schichten zwar eine beachtliche Laienbewegung hervor; für die Steigerung des geistlichen Nachwuchses fehlte aber die Basis einer Volkskirche.

Von Battista zu Castro

Es ist bekannt, daß sich wenigstens ein Teil der Hierarchie und des Klerus und zahlreiche aktive Laien gegen die zunehmende Korruption, gegen den gesellschaftlichen Zerfall und das wachsende Terrorsystem unter der zweiten Herrschaft Battistas zur Wehr gesetzt haben. Die starke Bindung an den Mittelstand und die bürgerliche Oberschicht bedeutete also keineswegs ein Ja zur Herrschaft und den Methoden des Battista-Regimes. Die Rebellen, die Castro in die Sierra Maestra folgten und die erneuernden Kräfte der Bewegungen der katholischen Aktion rekrutierten sich weitgehend aus denselben Gruppen: aus jungen Akademikern und aus der Studentenschaft. Die Gruppen, die sich kirchlich engagierten, kamen zum großen Teil aus ähnlichem Milieu, aus dem sich auch die Castro-Rebellen zusammensetzten, die ja bis zum Sturz Battistas nur eine sehr geringe Zahl kämpfender Truppen umfaßten. Von einer Rebellenarmee konnte keine Rede sein. Nach Goldenberg (S. 425) betrug die Zahl der eigentlichen Castro-Kämpfer (von den Anhängern konkurrierender Gruppen, die später ausgeschaltet wurden, abgesehen) beim Sturz Battistas nicht mehr als 800 Mann. Castros Macht wurde nicht durch die Zahl seiner Mitstreiter, sondern durch die sukzessive Auflösung der inneren Stützen eines bankrotten Regimes möglich.
Einzelne Bischöfe hatten entschieden gegen die Terrormethoden Battistas Stellung genommen. Katholische Studenten und Mitglieder der Katholischen Aktion waren mit Zustimmung ihrer Bischöfe zu den Rebellen gestoßen (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 524). Viele, vor allem jüngere Laien und Geistliche, sympathisierten mit Castros Aufstandsbewegung. Auch führende protestantische Kirchenmitglieder unterstützten Castro und behielten bis zur Machtübernahme bei den Rebellen eine einflußreiche Stellung. Neben einigen baskischen Franziskanern befanden sich auch mehrere protestantische Pastoren bei den Rebellen. Die Niederlage Battistas — in der letzten Zeit hatten sich Terror und Polizeimaßnahmen auch zunehmend gegen die Geistlichen gerichtet — wurde von seiten der Kirche, jedenfalls von einer Mehrheit engagierter Christen begrüßt und die Machtübernahme durch die Rebellen unterstützt. Nicht ohne Ironie stellt der reformierte Pastor, Rafael Cepeda, fest: „Die Erfahrung ist noch zu nahe, um zu vergessen, wie alle Christen auf der Insel, Geistliche und Laien, Führer von Organisationen, protestantische Gesellschaften und ökumenische Vereinigungen miteinander wetteiferten, dem neuen Regime Komplimente zu machen und ihm Unterstützung ohne jeden Vorbehalt gewährten" („Reformed and Presbyterian World", September 1965, S. 301). So pauschal dürfte das für die katholische Seite nicht zutreffen. Doch fehlte es auch hier nicht an begeisterter Zustimmung. Auch die ersten Reformmaßnahmen wurden noch uneingeschränkt begrüßt. Das im Mai 1959 in Kraft getretene Agrar-Reformgesetz, das in seiner endgültigen, von Castro gewollten Gestalt viel deutlichere kollektivistische Züge aufwies, als von seinen ursprünglichen Autoren vorgesehen war, und praktisch nicht auf die Streuung, sondern auf die Abschaffung des privaten landwirtschaftlichen Eigentums hinauslief, fand noch die kirchliche Zustimmung. So erklärte Bischof E. Diaz von Pinar del Rio: „Die Erfüllung der Gesetze der Agrarreform ist verbindlich für das Gewissen aller Christen, die auf persönliche und egoistische Interessen verzichten und als gute Kubaner und noch bessere Katholiken großmütig und friedfertig zur gemeinsamen Wohlfahrt beitragen müssen" (Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 524).

Ja zu Castro, nein zum Kommunismus?

NC News Service wußte noch im August 1959, Castro gegenüber nordamerikanischen Interessen in Schutz nehmend, zu berichten, dieser und seine Mitarbeiter stünden auf dem Boden eines sozialreformerischen christlichen Humanismus, sie versuchten mit kirchlicher Hilfe, ein durch Kolonialmethoden zu einem unterentwickelten Land herabgedrücktes reiches Territorium strukturell zur Nutzung seines Reichtums zu entwickeln. Noch als die Bischöfe vor dem zunehmenden kommunistischen Einfluß warnten, stellten sie sich ausdrücklich hinter die vom Regime durchgeführten Sozialreformen, nicht nur hinter das Agrargesetz, sondern auch hinter das das Grundstücksrecht regelnde „Städtegesetz", von dem auch kirchlicher Besitz unmittelbar stärker betroffen war als durch das Agrargesetz (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 501 und 15. Jhg., S. 126).
Innerhalb der Katholiken zeichneten sich zunächst deutlich drei Tendenzen ab. Diese Tendenzen spiegelten sich deutlich in der großen kubanischen Wochenzeitung „Bohemia" (noch vor ihrer Gleichschaltung im August 1960) wider. Eine erste Gruppe lehnte Castro wegen der Begünstigung des Kommunismus entschieden ab. Man hielt eine friedliche soziale Umwälzung für undurchführbar. Indessen sei es erklärtes Ziel des Kommunismus, mit Hilfe Castros an die Macht zu kommen (F. Parés, La strategía

comunista en la revolución cubana, „Bohemia", 2. 2. 59). Eine zweite Gruppe leugnete zwar die Anfälligkeit der Castroanhänger gegenüber den Kommunisten nicht, glaubte aber durch die Durchführung der Sozialreformen, deren Einfluß eindämmen zu können. Die Katholiken sollten verstehen, daß wirtschaftliche und soziale Reformen kein Privileg der Kommunisten seien (A. Valdespino, La revolución no necesita el comunismo, „Bohemia", 22. 2. 59).

Demgegenüber plädierte eine dritte Gruppe für den offenen Anschluß an die Revolution. Man solle sich lösen sowohl von der spanischen kulturellen und kirchlichen Vergangenheit wie von der amerikanischen Vorherrschaft der Gegenwart. Falls dies nicht geschehe, würde die Kirche jeglichen Einfluß auf die Gesellschaft verlieren (A. del Cerro, La Iglesia tiene que resuscitar, „Bohemia", 5. 4. 59). Mit dieser Diskussion begann aber zugleich die Spaltung der Katholiken, die bis heute andauert. Es wäre aber zu einfach zu meinen, es handle sich dabei nur um den Gegensatz zwischen den Verteidigern des status quo ante unter Einschluß der kirchlichen Privilegien und den Verfechtern einer rückhaltlosen Befürwortung des Regimes. Auch ist die kirchliche Gegnerschaft zum Regime kein bloßes Ergebnis des wachsenden kommunistischen Einflusses auf der einen und eines erklärten Antikommunismus auf der anderen Seite. Diese Vereinfachung mochte auf jene zutreffen, die der unreflektierten Meinung waren, radikale soziale Reformen müßten notwendig in einem kommunistischen System enden. Jene, die Castro anfangs begünstigten, waren wohl anderer Auffassung. Der wachsende Widerstand hatte aber auch bei diesen je nach Standort verschiedene Gründe. Die einen wollten und erwarteten von der Machtergreifung durch Castro nichts anderes, als die Rückkehr zu demokratischen Institutionen. Sie dachten nicht an radikale Reformen. Und vieles spricht dafür, daß Castro jedenfalls nach seinen öffentlichen Bekundungen eine politische und keine soziale Revolution herbeiführen wollte. Diese Gruppe sah sich bereits durch die ersten radikalen Reformen enttäuscht. Die anderen befürworteten die Ausweitung des politischen Umsturzes zu einer sozial-revolutionären Umwälzung, wehrten sich aber gegen den kommunistischen Einfluß wie gegen die zunehmenden totalitären Merkmale des Castro-Regimes.

Haben nun die Katholiken angesichts dieser Entwicklung versagt und tragen sie an den gegenwärtigen Verhältnissen selbst schuld? Der Kubakenner Leslie Dewart (Christianity and Revolution. The Lesson of Cuba, New York 1963) macht den Katholiken zwar den Vorwurf, man könne mit Argwohn nicht dazu beitragen, einen noch nicht kommunistischen Revolutionär außerhalb des kommunistischen Fahrwassers zu halten. Doch läßt er damit mehrere Fragen unbeantwortet. Der Weg Castros zum Kommunismus ist bis heute ungeklärt. Daß die von ihm gewollte Revolution zunächst mehr anarchische als kommunistische Züge trug, trifft zu. Die Kommunisten selbst mißtrauten ihm lange und stießen erst in der Endphase des Kampfes gegen Battista zu ihm (vgl. neben Goldenberg R. K. Furtak, Kuba und der Weltkommunismus, Köln und Opladen 1967, bes. S. 61 ff.). Die kommunistische Partei war aber die einzige Organisation, die genügend gefestigt war und mit deren Hilfe er auch unter Anwendung von Gewalt die sozial-revolutionären Ziele erreichen und zugleich seine Macht festigen konnte. Der Antiamerikanismus und seine Folgen, die daraus fast notwendig folgende Ausrichtung der wirtschaftlichen und politischen Zusammenarbeit auf den Ostblock, erbrachten ein weiteres. Wieweit Castro dabei aus Überzeugung handelte oder die kommunistische Partei mit klugem politischem Instinkt als Mittel zum Zweck gebrauchte, bleibt zweitrangig. Letztes Ziel Castros war jedenfalls die Begründung seiner Macht und Stärkung seines internationalen Prestiges besonders gegenüber Lateinamerika. Die Ausschaltung prosowjetischer kommunistischer Gruppen und die betonte Distanzierung von dem chinesischen Weg trotz zahlreicher Parallelismen in den beiden Systemen, beweist es. Aus dem Castro-Regime ist eine Symbiose zwischen dem persönlichen Machtcharisma eines lateinamerikanischen Caudillo und dem kommunistischen Unterbau geworden, in dem trotz der Abhängigkeit des ersteren vom letzteren, letzterer zur Stabilisierung des ersteren nicht nur von außen, sondern auch von innen beiträgt.

Zwischen Konflikt und Koexistenz

Wo liegen die Gründe für den Konflikt? Rein chronologisch gesehen, waren es zwei knapp hintereinander folgende Ereignisse, die zur offenen Auseinandersetzung zwischen Regime und Kirche führten und auch einen Teil jener Katholiken und Protestanten zum Widerstand oder zur Flucht veranlaßten, die die sozialen Umwälzungen zunächst befürworteten: sein erstes öffentliches Bekenntnis zum Marxismus in seiner großen Rede vom 15. April 1961 und die Ankündigung der Verstaatlichung aller Schulen am 1. Mai des gleichen Jahres. Die offizielle Erklärung Kubas zur „sozialistischen Republik" hatte die Hoffnungen der aktiven Christen auf eine nichtkommunistische Revolution durch Castro endgültig zunichte gemacht. Die Verstaatlichung der Privatschulen traf einen Lebensnerv der Kirche, denn ihren Schulen verdankten sowohl die katholische Kirche wie die protestantischen Gemeinschaften ihren gesellschaftlichen Einfluß. Die Nationalisierung der Schulen stand wohl auch im indirekten Zusammenhang mit der mißglückten Landung der Castro-Gegner in der Schweinebucht am 16. April des gleichen Jahres, an der führende Katholiken im Exil maßgeblich beteiligt waren und an der auch drei Geistliche spanischer Herkunft teilnahmen. Am 8. September 1961 wurden alle öffentlichen religiösen Kundgebungen verboten, nachdem es vorher im Anschluß an Prozessionen zu Demonstrationen gegen das Regime gekommen war. Im gleichen Monat wurde der Weihbischof von Havanna, E. Boza Masvidal, vor der Nuntiatur, in die er zu einer Besprechung gerufen worden war, verhaftet und mit 135 Geistlichen (unter denen sich auch kubanische Staatsbürger befanden) ins Exil nach Spanien geschickt. Während diese Gruppe (nach amtlichen Angaben wegen unerlaubten Waffenbesitzes oder wegen Unterstützung von Konterrevolutionären) ins Exil geschickt worden war, hatten bis dahin bereits zahlreiche Geistliche und Laien von selbst das Land verlassen. Auch die protestantischen Gemeinschaften verloren auf diesem Wege einen gewichtigen Teil ihrer Pfarrerschaft. Die Flucht erfolgte aber nicht immer aus rein religiösen Motiven. Castro selbst hat zwar die „reaktionäre" Geistlichkeit gerade in den kritischen Jahren 1961/62 wiederholt öffentlich angegriffen. Mißliebigen Geistlichen gegenüber ließen sich leicht Anschuldigungen finden, um sie in die Arbeitslager einzuweisen oder sie abzuschieben.

Die Tätigkeit der Kirche wurde und ist bis heute auf den streng kirchlichen Bereich beschränkt. Alle religiösen

Kundgebungen in öffentlichen Plätzen und Räumen sind untersagt. Der Religionsunterricht in den Schulen ist verboten, kann also nach der Verstaatlichung aller Privatschulen nur noch außerhalb der Schule in den kircheneigenen Räumen erteilt werden. Dieses Faktum stellt zwar kein Novum dar, da der Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen nach strengem Prinzip der formalen Trennung zwischen Kirche und Staat auch unter der früheren Regierung verboten war. Aber damals boten die kirchlichen Privatschulen wenigstens für die religiöse Erziehung der Oberschicht einen Ausweg. Auf das öffentliche Leben hat die Kirche kaum Einfluß. Wie in den Ostblockländern werden kirchliche Aktivitäten vom staatlichen Kirchenamt überwacht. Aber eine Unterdrückung der Religionsfreiheit in dem Ausmaß, wie wir sie aus den osteuropäischen Ländern kennen, hat es in Kuba auch in den Zeiten höchster Spannung und politischer Anschuldigungen nicht gegeben. Orden wurden nicht aufgehoben. Die Säkularinstitute konnten innerhalb der enger gewordenen kirchlichen Grenzen ihre Tätigkeit weiterführen, ebenfalls innerhalb der Pfarrstruktur die Gruppen der katholischen Aktion und der marianischen Kongregationen. Während der Vorbereitung des Weltlaienkongresses in Rom war es wieder möglich geworden, mit diesen Gruppen direkten Kontakt aufzunehmen. Die ökumenischen Institutionen stehen in regelmäßigem Kontakt mit den protestantischen Gemeinschaften der Insel. Erst im letzten Jahr wurde in Havanna ein gemeinsames ökumenisches Zentrum der evangelischen Gemeinschaften gegründet.

Die Rolle der Nuntiatur

Im Juli 1967 hat der brasilianische Bischof E. de Araújo Sales (Natal) im Auftrag des CELAM Kuba besucht und konnte nach seinem eigenen Bericht mit den fünf damals amtierenden Diözesanbischöfen, mit Ordensangehörigen und Laienvertretern sprechen. Nach seinen Worten sind „alle 125 Pfarreien in voller Tätigkeit". Daß es sich dabei nur um die besetzten Pfarreien handelt, geht schon daraus hervor, daß das Päpstliche Jahrbuch 227 Pfarreien für Kuba verzeichnet. Die „volle" Tätigkeit schließt die soziale Aktivität der Kirche nicht ein. Es besteht Kultfreiheit, aber keine volle Religionsfreiheit. Innerhalb dieses Rahmens wird die kirchliche Hierarchie nicht behindert. Die Diözesen befinden sich unter regulärer Leitung. Erst im Herbst 1967 wurden drei neue Weihbischöfe ernannt, und bereits 1964 konnten 60 Geistliche (vorwiegend Kanadier, daneben einige Belgier und Franzosen) nach Kuba einreisen, auch mehrere Geistliche, die einst das Land aus politischen Gründen verließen, konnten inzwischen wieder einreisen. Obwohl die beiderseitigen diplomatischen Vertreter vorübergehend abberufen wurden, wurden die offiziellen Beziehungen zwischen dem Vatikan und Kuba nie abgebrochen. Seit 1962 amtiert wieder ein kubanischer Botschafter in Rom, und der Vatikan wird in Havanna seit der Abberufung des Nuntius, Erzbischof Muñoz Centoz, 1963 durch den Nuntiaturrat, Msgr. Zacchi, als Päpstlichem Geschäftsträger vertreten. Die Nuntiatur ist nicht nur der einzige wirksame Vermittlungskanal der kubanischen Kirche nach außen, sie ist, wie Msgr. Zacchi in seinem Interview mit dem Interpress Service erklärte, „gegen ihren Willen" zum Sprecher der kubanischen Kirche gegenüber der Regierung geworden. Msgr. Zacchi wurde übrigens im November 1967 in Havanna zum Bischof geweiht, und zwar in Anwesenheit des kubanischen Episkopats von dem heutigen Apostolischen Delegaten in Kanada, Erzbischof Clarizio, der als Nuntius in Santo Domingo während der politischen Krise im Jahre 1966 eine wirksame Vermittlerrolle gespielt hat. Nicht nur die Rangerhöhung von Msrg. Zacchi, sondern auch die persönliche Anwesenheit Castros beim anschließenden Empfang, lassen ein gewisses Interesse an der Verbesserung der Beziehungen von beiden Seiten erkennen, was nicht bedeutet, daß sich an der kirchlichen Situation im Land grundsätzlich etwas ändert.

Kirche in totalitärer Atmosphäre

Diese ist seit der systematischen inneren Konsolidierung der Castro-Diktatur, seit der Aufhebung des kirchlichen Schulwesens, dem Verbot der kirchlichen Rundfunk- und Pressearbeit, der Beschneidung der sozialen Tätigkeit der Kirche durch drei schwerwiegende Faktoren behindert: durch die totalitäre Atmosphäre des öffentlichen Lebens, durch die kommunistische Indoktrinierung der Bevölkerung, vor allem der Jugend, und durch die massive Abwanderung von Klerus und Gemeindemitgliedern. Die totalitäre Basis, auf der das Regime trotz relativer Freiheit des einzelnen aufruht, bedeutet für die kirchliche Tätigkeit eine ständige Bedrohung. Die Kirche und der einzelne in ihr ist vor die Wahl gestellt, sich dem Regime zu fügen und sich wenigstens formal mit ihm zu identifizieren oder auszuwandern. Jedes Aufbegehren gegen ungerechte Verurteilungen oder Verletzungen der Grundrechte setzt sie der Gefahr staatlicher Zwangsmaßnahmen aus. Ein unabhängiger Beitrag der Kirche zur Lösung der gesellschaftlichen Probleme ist also schon auf Grund des gesellschaftlichen Zwangssystems bzw. des politischen und ideologischen Machtmonopols nicht möglich. Die Tatsache, daß gerade enttäuschte Katholiken dem Regime immer wieder zu schaffen gemacht haben, veranlaßt dieses zu einer genauen Überwachung der Tätigkeiten kirchlicher Persönlichkeiten und Einrichtungen. Wie in jedem totalitären Regime werden nur diejenigen Kräfte gefördert, die sich politisch und ideologisch fügen. Für die Kirche erhebt sich die Frage, wie weit sie in dieser Unterstützung gehen kann, ohne zweckentfremdet zu werden. Eine ständige Drohung für die Kirche bilden die vom Regime eingerichteten Arbeitslager (UMAP), in denen nach (ungesicherten) Quellen etwa 10 000 Personen untergebracht sein sollen, neben politischen Gegnern des Regimes auch Kriminelle. Von den Castro-Gegnern als „Konzentrationslager", von diesem selbst als „produktiver Ersatzdienst" charakterisiert, handelt es sich dabei wohl um eine Kombination von Zwangsaufenthalt und Arbeitslager, in die man offenbar auf unbestimmte Zeit mißliebige Personen abkommandiert. Neben katholischen Geistlichen befinden sich dort auch protestantische Pastoren und aktive Kirchenmitglieder. Zum erstenmal, so wird glaubhaft berichtet, soll es auf diesem Wege zu einer echten ökumenischen Begegnung zwischen evangelischen und katholischen Geistlichen und zu einem näheren gegenseitigen Kennenlernen gekommen sein. Von solchem Aufenthalt bedroht scheinen besonders die engagierten Geistlichen und Kirchenmitglieder, die keine genügenden Garantien politischer Konformität bieten. Manche Gemeinden sind dadurch in ihrer Existenz bedroht.

Innerhalb des politischen Systems bildet für die Kirche natürlich die systematische marxistische Indoktrinierung in den Schulen, in den staatlichen Organisationen und in

der Volksmiliz ein besonderes Hindernis. Dadurch verliert die Kirche ihren Einfluß auch auf den Teil der Jugend weitgehend, der ihr bisher mit den Mitteln der traditionellen Seelsorge noch zugänglich war. Kinder und Jugendliche können sich auch ohne besondere Zwangsmaßnahmen dieser ideologischen Indoktrinierung, die schon mit ersten Lese- und Schreibübungen beginnt, kaum entziehen. Die allgemein anerkannte Leistung des Regimes, das Analphabetentum in Kuba praktisch überwunden zu haben — nach regierungseigenen Angaben sind nur noch 1,6 % Analphabeten —, vermindert wohl auch den Widerstand gegen die ideologische Zwangsjacke. Doch scheint die Verherrlichung der Revolution und ihrer Helden gegenüber der eigentlich marxistischen Indoktrinierung das Übergewicht zu haben und dem kubanischen Volkscharakter auch gemäßer zu sein. Dementsprechend ist das System als solches für die Kirche bedrohlicher als der mit ihm verbundene „Marxismus-Leninismus". Ziel der Einschränkung der religiösen Freiheiten ist weniger die „Bekehrung" zum Marxismus als das politische Bekenntnis zum Regime. Soweit Unterdrückungsmaßnahmen zu verzeichnen sind, richten sich diese weniger oder gar nicht gegen das religiöse als vielmehr gegen das politische Bekenntnis. Die in letzter Zeit häufiger werdenden Hinweise Castros auf die „progressiven" Kräfte unter dem Klerus, die Preisung von Camillo Torres als beispielhaften katholischen Revolutionär und das interessierte Einverständnis mit jenen Kirchenmännern, die revolutionäre Umwälzungen in Lateinamerika befürworten, zeigen übrigens, daß Castro zu einer positiveren Haltung gegenüber der Kirche fähig ist, wenn sie innenpolitisch keine Gefahr darstellt und sie durch Befürwortung revolutionärer Bewegungen sein Prestige gegenüber den anderen lateinamerikanischen Ländern fördern könnte. Gewiß eine Chance, aber auch eine Gefahr, die es zu sehen gilt.

Die Folgen der Massenabwanderung

Das größte Hindernis für die Kirche bildet die Massenabwanderung von Geistlichen und Laien. Nach übereinstimmenden Angaben haben etwa 400 Geistliche Kuba verlassen. Von den 3000 Ordensschwestern sollen sogar nur 200 im Lande verblieben sein. Viele von ihnen reisten auf eigenen Wunsch aus, nicht wenige wurden von ihren Ordensoberen zurückgerufen. Laut einer Darstellung der Abteilung für geistliche Berufe beim Lateinamerikanischen Bischofsrat (CELAM) befinden sich in Kuba gegenwärtig nur 230 Priester: 73 Diözesanpriester (davon drei Ausländer) und 157 Ordenspriester (davon 120 Ausländer) (nach NC News Service, 22. 4. 67). Allerdings soll die Zahl der Priesterkandidaten inzwischen beträchtlich angestiegen sein. Nach Angaben des Interpress Service sind gegenwärtig 210 Kirchen für den Gottesdienst offen und arbeiten 15 männliche und 16 weibliche Ordensgemeinschaften in Kuba. Vergleicht man aber diese Angaben mit den vorstehenden Zahlen, verlieren sie an Gewicht. Bedenkt man allerdings, daß vor der Verstaatlichung der kirchlichen Schulen mehr als die Hälfte der Geistlichkeit im Unterricht tätig war, nehmen sich die Abwanderungen für die unmittelbare Seelsorge nicht mehr so prekär aus. Der Substanzverlust bleibt aber immer noch beträchtlich. Der Vorwurf, den u. a. Claude Julien („Le Monde hebdomadaire", 29. 4. — 5. 5. 65) erhebt, die Massenabwanderung ohne unmittelbaren Zwang sei im Blick auf die Weiterexistenz der Kirche auf Kuba nicht zu verantworten gewesen, kann nicht abgewiesen werden. Es ist bekannt, daß manche Oberen ihre Ordensangehörigen trotz gegenteiliger Bemühungen des Päpstlichen Nuntius und nicht selten gegen den Willen der Betroffenen selbst (oder auch umgekehrt) abberufen haben. Bei aller Würdigung der Motive handelt es sich hier um kein Ruhmesblatt der Kirche Kubas bzw. derer, die glaubten, angesichts der Bedrohungen durch das neue Regime das Land aus eigenen Stücken verlassen zu müssen. Wenn auch die Angst vor religiöser Verfolgung zurecht bestand, so war diese Angst doch auch von politischen Motiven und vom Hängen an den überkommenen Privilegien überlagert. Der Abzug nicht nur eines Teils des Klerus sondern auch zahlreicher Laien, von denen ein nicht unbeträchtlicher Teil in kirchlichen Diensten stand, führte zudem zu einer Durchlöcherung der Gemeinden, die auch durch die neuen Möglichkeiten pastoralen Wirkens nicht kompensiert wird. Wenn Bischof Zacchi in dem erwähnten Interview erklärte, durch die Abwanderung der Gegner des Regimes unter den Katholiken käme der zurückgebliebene Klerus mit neuen Bevölkerungsschichten in Berührung und sei dadurch zum Umdenken gezwungen, traf er damit sehr konkret die kirchliche Situation. Durch die Abwanderung der Oberschicht gewannen gewiß jene in den Gemeinden an Gewicht, die unter dem gegenwärtigen Regime eine mögliche Form der Bewährung für die Kirche sehen. Aber die Abwanderung hinterläßt Lücken, die schwer auszufüllen sind. Besonders spürbar ist dies in den Schulen. Da zahlreiche katholische Lehrer das Land verlassen haben, hat die Kirche kaum Möglichkeiten, durch das gewiß schwierige persönliche Zeugnis ihrer Glieder ein Gegengewicht gegen die marxistische Indoktrinierung zu schaffen. Allzu rasch haben die Katholiken ihre Stellungen im Staatsapparat geräumt.

Die Unsicherheit bleibt

Zu den äußeren Schwierigkeiten kommt die innere Unsicherheit und eine Lethargie der Mehrzahl der Gläubigen, die in einer rein negativen Haltung des Abwartens verharren. Trotz „einiger Zeichen der Toleranz" (Bischof Zacchi) von seiten des Regimes findet sich der größere Teil der Katholiken unter den Bedingungen, die ihnen das Kuba Castros stellt, nicht zurecht. Sie verstehen sie höchstens als ein notwendiges Übel, das es zu überwinden gilt oder dem man sich durch Flucht entzieht, die unter Zurücklassung allen Eigentums heute noch jedem Kubaner offensteht. Oder sie hoffen auf eine politische Wende und unterschätzen dabei die Stabilität des Regimes. Nur ein geringerer Teil ist bereit, den gegenwärtigen Zustand der Kirche, den politischen Druck, die begrenzte religiöse Freiheit hinzunehmen und nach neuen, der Situation angemessenen Formen kirchlichen Wirkens zu suchen oder sich gar innerhalb der gegebenen Ordnung zu engagieren. Daneben gibt es wohl auch, freilich verschwindend kleine, Gruppen, die dem Regime offene Sympathien entgegenbringen und ihre ideologische Verwandtschaft mit diesem nicht verbergen. Im Ganzen scheint aber die Kirche gegenwärtig weniger durch ideologische Anbiederung als durch eine Haltung oppositionellen Abwartens gefährdet, die die kirchliche Aktivität lähmt. Bisher ist es nicht gelungen, den Religionsunterricht auf außerschulischer Basis wirksam zu organisieren. Der Anschluß an die nachkonziliare Erneuerung wurde noch nicht gefunden. Zwar werden begrenzte Reformen durchgeführt, und beginnt man die absolute Isolierung nach außen etwas zu durchbrechen

— an einem siebenmonatigen katechetischen Ausbildungskurs am katechetischen Institut in Medellin (Kolumbien) nahmen im vorigen Jahr auch zum erstenmal Kubaner teil —, aber die begrenzten Wirkmöglichkeiten in einer Gesellschaft, die die Kirche ablehnt, werden wenig genutzt und von der Hierarchie und der Mehrzahl des Klerus nur bedingt unterstützt. Die Katholische Aktion befindet sich, soweit sie noch kirchlich aktiv ist, in einer Krise und in einem latenten Zustand innerer Spaltung. Die Bischöfe scheinen aus Angst, sie könnte ihrer Führung entgleiten, ihre Aktivität nicht übermäßig zu fördern. Angst und mangelnde Führung erschweren die immer mehr sich durchsetzende Erkenntnis, daß die Kirche auf Kuba nur überleben und sich regenerieren kann, wenn sie sich mit den Mitteln begrenzter Freiheit zu integrieren versucht.

Kurzinformationen

Das **13. Evangelisch-katholische Publizistentreffen** vereinigte vom 28. April bis 1. Mai 1968 im Beisein von Landesbischof *H. Lilje* und dem Bischof von Hildesheim, *H. M. Janssen*, etwa 80 Vertreter dieses Berufsstandes und beschäftigte sich vor allem mit der Rolle der Christen in einer revolutionären Gesellschaft. Daneben wurde die anstehende Mischehenfrage diskutiert. Die theologische Analyse des Hauptthemas besorgte Prof. *H. D. Wendland*, Münster, bekannt durch seine Warnungen vor einer Theologie der Revolution mit Gewalt. Er forderte die Absage an den Illusionismus von der perfekten Gesellschaft, es gebe auch keinen Status quo von Dauer. Der Geschäftsführer des Deutschen Entwicklungsdienstes, *P. Molt*, ergänzte die Analyse durch Sachinformationen, die von Vizepräsident *H. Thimme* bereichert wurden, da er gerade von der Entwicklungskonferenz in Beirut (vgl. ds. Heft, S. 278) zurückgekehrt war. Seine Schilderung der Weltnot ließ in der Diskussion Resignation über die Unkraft der Kirchen aufkommen (epd, 29. 4. 68; KNA, 2. 5. 68). Der evangelische Kanonist *H. Dombois* beklagte die „fortschreitende Einengung der vom Konzil intendierten Öffnung" in der Mischehenregelung besonders in Deutschland, sie könne den Katholizismus „nur noch kompromittieren" (epd, 2. 5. 68). Dagegen stellte Prof. *F. Böckle*, Bonn, fest, nach der Meinungsbefragung auf der Bischofssynode in Rom sei es „so gut wie sicher", daß zwar die Pflicht zur katholischen Trauung bestehenbleibe, aber auch in allernächster Zeit die Bischöfe von Rom ermächtigt werden, nach ihrem Ermessen von der Formpflicht zu dispensieren, wozu viele deutsche Bischöfe nach seiner Kenntnis bereit wären (KNA, 1. 5. 68).

Vom 13. bis 17. Mai fand **in Hildesheim die erste Sitzungsperiode der von Bischof H. M. Janssen einberufenen Diözesansynode** statt. Es handelt sich dabei um die erste nachkonziliare Diözesansynode in der Bundesrepublik. Von den 224 Synodalen waren 75 Laien, die mit vollem Sitz- und Stimmrecht an den Kommissionsberatungen und im Plenum teilnahmen. Unter den verschiedenen Beschlüssen der ersten Sitzungsperiode seien hier besonders zwei genannt, über die eingehend und mit gegensätzlichen Argumenten diskutiert worden war: Mit 185 gegen 13 Stimmen wurde der Vorschlag angenommen, die Dechanten „von den Priestern eines Dekanats unter Mitwirkung von Laienvertretern" zu wählen. Einzelheiten sollen vom Bischof in Zusammenarbeit mit dem Priester- und Diözesanrat geregelt werden. Der Beschluß wurde auch vom Diözesanbischof befürwortet. Mit 194 von 208 abgegebenen Stimmen gab die Synode ihrer Überzeugung Ausdruck, daß Entscheidungen, „die eine verantwortete Elternschaft erfordern, den aus dem Glauben geformten Gewissen der Ehegatten unterliegen". Entgegen den Vorschlägen von Minderheiten verzichtete die Synode jedoch auf die Vorlage konkreter Lösungsvorschläge zur Geburtenregelung. Wohlwollend zur Kenntnis genommen wurde ein Kommissionsbericht, in dem davon abgeraten wurde, „beim derzeitigen Stand der politischen Verhältnisse eine bestimmte Partei zur Wahl zu empfehlen". Es sei im Interesse der Demokratie, einseitige Klassen- oder Konfessionsausrichtungen bei den Parteien zu vermeiden. Auf scharfen Widerspruch stieß der Vorschlag, die (in anderen Ländern ohnehin nicht kirchlich gebotenen) zweiten Feiertage an Weihnachten, Ostern und Pfingsten aufzuheben. Dies könne als eine Ermunterung an die Industrie aufgefaßt werden, diese Feiertage ganz abzuschaffen. Beantragt wurde die Übertragung der Aufgaben der Kirchenvorstände auf die Pfarrgemeinderäte. Die nächste Sitzungsperiode der Synode ist für Mai 1969 vorgesehen.

Eine **Gruppe von Geistlichen, vornehmlich Vikare, der Erzdiözese Freiburg hat in einem gemeinsamen Votum Reformvorschläge für die Seelsorgsstruktur der Diözese** vorgelegt. Eine erste Gruppe von Vorschlägen bezieht sich auf die Funktion des Priester-, Seelsorge- und Diözesanrats (nicht nur beratende Tätigkeit, sondern echte Mitverantwortung, mit der Möglichkeit der Mitbestimmung wenigstens in Zweckmäßigkeitsfragen, keine Bestätigung ihrer Repräsentanten durch die kirchliche Behörde, umfassende Information der Öffentlichkeit über ihre Tätigkeit). Die zweite Gruppe von Vorschlägen enthält Postulate zur Bischofswahl (Erweiterung des Wahlkollegiums auf die Bischofsvikare und die Mitglieder des Priester-, Seelsorge- und Diözesanrats), zur Stellung der bischöflichen Vikare (Übertragung eines eigenen Diözesanbezirks mit Residenzpflicht in diesem, Wahl durch Priester und Laienvertreter, Beschränkung der Amtszeit auf drei bis fünf Jahre) und auf die Stellung der Dekane (Wahl durch die Priester und die Mitglieder der Katholikenausschüsse, Beschränkung der Amtsdauer auf drei, höchstens fünf Jahre). Zusätzlich fordern die Autoren die Führung der bischöflichen Finanzkammer durch einen Laien und die Kontrolle der Finanzen durch das Finanzparlament in Zusammenarbeit mit dem Seelsorgerat. Diese Reformen sollen erweitert werden durch die Erarbeitung einer Gesamtpastoralkonzeption der Diözese unter Einbeziehung einer langfristigen Planung der wichtigsten Seelsorgsziele. Eine weitere Gruppe von Forderungen gilt der Stellung der Vikare: sie sollen das Recht erhalten, bei geplanten Versetzungen Stellung zu nehmen, der Versetzungsbescheid soll vier Wochen vor dem Versetzungstermin ausgehändigt werden. Die Vertreter der Vikare im Priesterrat sollen bei Ordinariatssitzungen die sie betreffenden grundsätzlichen Fragen teilnehmen können. Weiter werden verlangt: breitere Möglichkeiten der Spezialisierung, Reduktion der wöchentlichen Religionsstunden auf 12 bis 15, ein schul- und veranstaltungsfreier Tag in der Woche, die Möglichkeit des Kontaktstudiums nichttheologischer Fächer an den verschiedenen Hochschulen, zusätzlich zum Jahresurlaub zehn freie Tage im Jahr („Bildungsfreizeit"). Eine Reihe von Einzelvorschlägen beziehen sich u. a. auf die Frage der Geburtenregelung, auf die ökumenische Zusammenarbeit, auf das Erziehungswesen und die Pressearbeit. Darunter findet sich auch das Postulat, kirchliche Bauten zugunsten materieller Hilfe für vom Krieg betroffene Völker zurückzustellen.

Der **Rat der EKD befaßte sich Anfang Mai mit den Studentenunruhen in der BRD.** Er ermahnte die Verantwortlichen, „die tatsächlichen Ursachen der Krise zu erkennen und die Autorität des Staates von innen heraus wiederherzustellen" (epd, 3. 5. 68). In Abkehr von einem statischen Ordnungsbegriff und geschärft durch die Erkenntnisbemühungen von „Kirche und Gesellschaft" über den rapiden Wandel der technischen Zivilisation erklärte der Rat, es dürfe in dem gegenwärtigen Konflikt mit Teilen der jungen Generation nicht darum gehen,

„Bestehendes um jeden Preis zu rechtfertigen und mit den Mitteln äußerer Gewalt zu erhalten". Niemand dürfe vorhandene Schäden leugnen oder übersehen, „daß unsere gegenwärtige staatliche, gesellschaftliche und kirchliche Ordnung einer Anpassung an die Erfordernisse des rapiden Wandlungsprozesses einer modernen wissenschaftlich-technischen Gesellschaft bedarf". Zur Frage der Anwendung von Gewalt wurde erklärt, revolutionäre Gewalt könne zur Erreichung gesellschaftlicher Ziele in einer komplizierten Industriegesellschaft und in einem Stadium fortgeschrittener menschlicher und technischer Zivilisation sittlich nicht verantwortet werden. Auch sei die Unterscheidung von Gewaltanwendung gegen Personen und gegen Sachen unbrauchbar, da die Grenzen fließend seien. Der Rat bestätigte ein Schreiben, das wenige Tage vorher der Ratsvorsitzende, Landesbischof *H. Dietzfelbinger,* zur Bundestagsdebatte vom 30. April 1968 an die Vorsitzenden der drei Fraktionen gerichtet hatte. Darin hieß es u. a., in den Studentendemonstrationen würden auch Grundprobleme des menschlichen Zusammenlebens sichtbar, „die wir alle vielleicht zu lange übersehen haben... Vielleicht scheint gerade die Generation, die im Technischen alle früheren Zeitalter hinter sich gelassen hat, im Menschlichen hilfloser und ratloser als andere zu sein..." Die Anwendung des Gesetzes zur Erhaltung der Ordnung genüge nicht. Er erinnerte an den Konflikt Absaloms mit seinem Vater David. Alle Generationen seien in das Leiden an menschlicher Schuld mitverhaftet. Man müsse erkennen, „daß die Ordnung der Gesellschaft bei aller Bemühung brüchig bleibt und ständiger kritischer Besinnung bedarf". In ähnlichem Sinne hatte sich vorher auch Bischof *Scharf* in einem Interview gegenüber Vorwürfen der Heimatvertriebenen geäußert, wonach er die außerparlamentarische Opposition begünstigt (epd, 26. 4. 68).

Die **diesjährige (Vierte) Generalsynode der VELKD** (vgl. HK 21, 317) trat als Regionalsynode West vom 12. bis zum 16. Mai 1968 in Bückeburg zusammen, während die Regionalsynode Ost vom 16. bis 18. Juni in Freiberg/Sachsen stattfindet. Tagungsthema war, unbelastet von politischen Spannungen, eine Routinefrage der kirchlichen Gesetzgebung, aber der Leitende Bischof, *H. Lilje,* wie der Referent für Catholica, der EKD-Vorsitzende Bischof *H. Dietzfelbinger,* nahmen Gelegenheit zu grundsätzlichen Ausführungen. Lilje warnte davor, die konfessionellen Unterschiede zwischen den evangelischen Kirchen „durch Linksüberholen" zu verwischen und verteidigte die konfessionelle Besonderheit der Lutheraner in Lehr- und Bekenntnisfragen als „Gesundheit" der Kirche. Die Lehrgespräche mit den Reformierten (vgl. HK 22, 115 f.) wurden zwar erwähnt, aber ohne den Blick auf eine mögliche Union. Bischof *H. Dietzfelbinger* betonte, man könne nach dem Ökumenismusdekret und seinen Ausführungsbestimmungen, die von evangelischer Seite noch fehlen, „alles miteinander besprechen". Die Grenze zwischen den Konfessionen sei durchlässig, aber nicht verschwunden. Man sollte sie redlich aushalten, bis Gott sie aufhebt. In der Mischehenfrage habe sich rechtlich nichts geändert, aber in der Besinnung auf die gemeinsame Taufe zeichne sich eine neue Atmosphäre für die Behandlung dieser Frage ab. Er pries die evangelisch-katholischen Leitsätze für die Schulfrage in Bayern als Vorbild der Zusammenarbeit (vgl. HK 22, 52). Dagegen sei für einen gemeinsamen evangelisch-katholischen Kirchentag die Zeit noch nicht reif. Eine eigene Erklärung der Lutherischen Bischofskonferenz sprach sich zugunsten christlicher Verantwortung in der Politik aus im Sinne des Briefes, den Landesbischof *Dietzfelbinger* als Ratsvorsitzender der EKD in der Frage der Studentenunruhen an Politiker gerichtet hatte, und kündigte für Anfang Oktober 1968 eine neue Klausurtagung der Bischofskonferenz über „Schrift–Bekenntnis–Lehrautorität" an, wo der Versuch einer Erneuerung des Lehramtes fortgesetzt werden soll (vgl. den ersten Versuch HK 21, 283 f.).

„Teilhard de Chardin und die moderne Theologie — Christliche Existenz in der heutigen Welt" — unter diesem Thema stand die diesjährige Mai-Tagung (11./12. 5. 68) der Gesellschaft der Freunde Teilhard de Chardins in Freiburg i. Br., die als evangelisch-katholisches Gespräch stattfand. In- und ausländische Referenten (z. B. *J. Aguirre,* Madrid, Herausgeber der Werke Teilhard de Chardins in Spanien, *F. Ormea,* Rom, Präsident der italienischen Teilhard-Gesellschaft, von katholischer Seite, *W. Dantine,* Wien, Professor für evangelische systematische Theologie, *H. Trebs,* Professor für Ökumenik und Religionssoziologie an der Ostberliner Humboldt-Universität) nahmen an ihr teil. *H. Trebs* wies in seinem Vortrag „Humanismus in der modernen Theologie und im Marxismus" darauf hin, daß Teilhard de Chardin in den kommunistischen Ländern einschließlich der DDR der am stärksten beachtete christliche und katholische Denker sei. Diese Tatsache sei auf die gegenwärtige Gesprächs- und Problemsituation in diesen Ländern zurückzuführen, die sich in Sätzen spiegele wie „Christen und Marxisten verbinden gemeinsame humanistische (= allgemein menschliche) Ideale und Ziele". Daraus ergebe sich eine Grundproblematik: wie können Christen und Marxisten gemeinsam einen sozialistischen Staat aufbauen? Nach Trebs ist dies aufgrund gemeinsamer Basiswerte bei gleichzeitiger Ausklammerung weltanschaulicher prinzipieller Fragen möglich. Hierzu wurde in der anschließenden Diskussion kritisch vermerkt, daß sich diese Basiswerte wohl nicht in letzter Analyse von der weltanschaulichen Konzeption des Menschen trennen lassen. — *J. Aguirre* entwarf in seinem Vortrag „Das Problem des Atheismus in der modernen Theologie" u. a. ein Bild des modernen Atheisten, der nicht glaubt, weil er nie geglaubt hat, da Gott aus seinem Bewußtsein undramatisch, ohne Schmerz und lautlos verschwunden sei. Weitere Themen der Tagung waren: „Überlegungen zur Begründung christlicher Weltverantwortung" *(W. Dantine),* „Kerygma und Mythos: Bultmann und Teilhard de Chardin" *(F. Ormea),* „Die Religion der Zukunft — Teilhard de Chardin und die evangelische Theologie" *(S. Daecke)* und „Parusie und Kosmos in neutestamentlicher Sicht" *(A. Vögtle).*

Zahlenangaben über Priester und Priesterberufe machten auf einer Pressekonferenz vom 26. April 1968 („Osservatore Romano", 27. 4. 68) die vier Kardinäle *G. P. Agagianian* (Kongregation für die Glaubensverbreitung), *I. Antoniutti* (Ordensleute und Säkularinstitute), *M. Garrone* (Unterricht) und *M. de Furstenberg* (Orientalische Kirchen) anläßlich des Weltgebetstags für geistliche Berufe. Kardinal *Agagianian* stellte fest, daß nur annähernd 7 % aller katholischen Priester, rund 30 000, als Missionare wirken. Ihnen stünden 50 Millionen Neuchristen und mehr als 2 Milliarden Menschen gegenüber, die noch nichts vom Evangelium gehört haben. Dies bedeute, daß auf den einzelnen Missionar durchschnittlich 1500 Christen und 60 000 Nichtchristen entfallen. Der einheimische Klerus stelle rund 10 000 Priester. Überall sei ein Rückgang der Missionsberufe zu erkennen, wofür Agagianian die politischen und sozialen Umwälzungen sowie eine „Atmosphäre des Materialismus und Naturalismus" verantwortlich macht. Einen Ausweg sieht er nur im Wirken des Heiligen Geistes wie in der Zusammenarbeit aller, Laien und Priester, bei der Evangelisierung der Völker. — Kardinal *Antoniutti* erläuterte die Entwicklung in den Orden. Die Gesamtzahl der männlichen Ordensleute betrage 335 299 (199 138 davon Priester) und teile sich wie folgt auf: Europa: 206 664, Afrika: 21 256, Nordamerika: 48 785, Lateinamerika: 26 675, Asien: 24 768, Ozeanien: 7151. Demgegenüber gebe es — Klausurschwestern nicht mitgerechnet — 1 062 882 Ordensfrauen, wovon auf Europa 625 178, auf Afrika 29 975, auf Nordamerika 217 139, auf Lateinamerika 123 125, auf Asien 47 300, auf Ozeanien 20 165 entfallen. Absolut gesehen, würden die Ordensberufe steigen, gemessen am Bevölkerungswachstum dagegen sind sie rückläufig. Eine Ausnahme bildeten Jugoslawien und Polen. — Kardinal *Garrone* sprach von der Krise des Priestertums, die heute einen soziologischen, psychologischen und theologischen Aspekt aufweise. — Kardinal *de Furstenberg* berichtete über die Entwicklung in den Ostkirchen. Zwischen 1917 und 1968 sei in ihrem

Zuständigkeitsbereich jedes zweite Jahr ein Seminar gegründet oder eröffnet worden. Eine Berufskrise gebe es in den orientalischen Kirchen nicht. Besonders zahlreich seien die Berufe bei den Schwesternschaften des malabarischen Ritus in Südindien. Die Gründe hierfür sah der Kardinal weniger darin, daß die Priester in den orientalischen Kirchen heiraten können, da die Berufszahl auch bei solchen orientalischen Riten hoch sei, wo die Priester ehelos bleiben, sondern in der traditionellen Religiosität sowie in einem geordneten Familienleben.

Einen Überblick über den **katholischen Episkopat in der föderativen Sowjetrepublik Litauen** enthält eine Kathpress-Meldung (Nr. 3, März 1968). In dem auch heute überwiegend katholischen Land gibt es gegenwärtig sechs Diözesen (Vilnius, Vilkaviskis, Panevezys, Kaisedorys, Kaunas und Telsiai) sowie eine Apostolische Prälatur (Klaipeda). Die ersten vier sind vakant, die beiden letzten werden von zwei kranken und über 70 Jahre alten Bischöfen betreut. Die Erzdiözese Vilnius, die bei einer Gesamtbevölkerung von rund 365 000 Menschen etwa 276 158 oder 75,6 % Katholiken zählt, sowie das Bistum Panevezys werden vom Titularbischof von Antarados, *Julijonas Steponavicius*, als Apostolischem Administrator verwaltet. Der Erzdiözese Kaunas steht *Juosapas Matulaitis-Labukas* vor, der zugleich Apostolischer Administrator des Bistums Vilkaviskis ist. Die Diözese Kaisedorys ist völlig verwaist, der Weihbischof der Diözese, *Vincentas Sladkevicius*, amtsbehindert. Die Diözese Telsiai sowie die Apostolische Prälatur Klaipeda werden von dem am 25. Februar dieses Jahres neugeweihten, 72 Jahre alten Bischof *Luosapas Pletkus* — dem ersten seit mehr als zehn Jahren neugeweihten Bischof in der Sowjetunion — geleitet. (Zur Lage des Episkopats vgl. auch Elta-Preß, Nr. 3, März 1968.) In den vergangenen drei Jahren hat die Regierung die schweren Einschränkungen, denen die Kirche früher unterworfen war, etwas gelockert. So konnte eine Delegation litauischer Kleriker bereits zum Konzil nach Rom reisen. Auch nach dem Konzil erhielten litauische Bischöfe ohne Schwierigkeit das Ausreisevisum, um in Rom an Kommissionssitzungen teilzunehmen. Selbst einige religiöse Schriften konnten in den letzten zwei Jahren gedruckt werden, so z. B. 1967 ein neues litauisches Meßbuch, das für die Einheimischen wie für die Exillitauer im Ausland verwendet wird. (Zur Gesamtsituation vgl. HK 21, 46.)

Anläßlich der **Jahresbilanz der atheistischen Schulungsarbeit** in der UdSSR brachte die „Prawda" (18. 4. 68) einen Beitrag von *W. Drugow*, dem Sekretär des Gebietskomitees der KPdSU von Wologod, über die Wirksamkeit der atheistischen Propaganda. Drugow kritisierte darin die „unbekümmerte Haltung" vieler Kollegen in der Partei, den Gewerkschaften und im Komsomol gegenüber der Religion und Religiosität. Wenn auch die Zahl der geöffneten Kirchen im Gebiet von Wologod von 800 vor der Revolution bis auf 17 heute zurückgegangen sei, so dürfe man daraus nicht schließen, es brauche nichts mehr getan zu werden. Drugow stellt ein Nachlassen der atheistischen Erziehungsarbeit im vergangenen Jahr fest und ein Anwachsen des Einflusses der religiösen Propaganda, die mit neuen Argumenten operiere: darin würde die Wissenschaft als bruchstückhafte und aspektgebundene Weltbetrachtung hingestellt, die erst vom Glauben her zu einer in sich geschlossenen Weltschau abgerundet werde. Zwischen der wissenschaftlich-technischen Entwicklung — so argumentiere man — und dem sittlichen Fortschritt des Menschen habe sich ein Abgrund gebildet, der nur von der Religion überbrückt werden könne. Sie allein vermittle nämlich einen wahren Begriff von Gut und Böse. So sei die Religion heute gar nicht so ungefährlich, ja, sie gehe oft sogar zum Gegenangriff über. Daher sei die versöhnliche Haltung vieler Kommunisten ihr gegenüber beunruhigend. Sehr positiv habe sich im vergangenen Jahr die Tätigkeit der im Gebiet von Wologod errichteten Schulen mit einem zweijährigen Kurs für qualifizierte und taktisch geschulte Atheisten-Lektoren ausgewirkt. Gute Erfolge hätten auch die Seminar- und Tagungskurse mit „ideologischen Arbeitern", die von den Sekretären der Parteiorganisationen, der Gebiets- und Stadtkomitees veranstaltet und auf denen die „effektivsten Wege und Methoden des Kampfes gegen die Religiosität" erarbeitet werden. Für die Erforschung der „religiösen Überbleibsel" und ihrer konkreten Formen sei beim Gebietskomitee von Wologod ein soziologisches Institut gegründet worden. Allerdings werde die Arbeit durch Mangel an qualifiziertem Personal, an Koordination und Methodik stark behindert.

Eine **Acht-Punkte-Erklärung zum neuen Abtreibungsgesetz in Großbritannien** haben die Bischöfe von England und Wales abgegeben (Text in „The Tablet", 27. 4. 68, und „Catholic Herald", 26. 4. 68; zur Diskussion um die Vorlage vergleiche HK 22, 134). Sie wenden sich an die katholischen Ärzte (etwa 5500) und Schwestern (20 000) sowie an alle übrigen Personen, die von der neuen Regelung betroffen sein könnten. Sie stellen fest, daß laut Gesetz niemand gegen sein Gewissen zur Ausführung eines Eingriffs oder zur Beihilfe verpflichtet werden könne (dieser Punkt ist rechtlich allerdings weit weniger eindeutig, als die Erklärung vermuten läßt; vgl. dazu den ausführlichen Beitrag von R. A. G. O'Brien in „The Tablet", 27. 4. 68). „Das ist der Grundsatz, auf den sich die katholische Lehre stützt." Den katholischen Ärzten wird empfohlen, Patientinnen auf ihren Gewissensvorbehalt aufmerksam zu machen. Es sei zwar nicht die Aufgabe des Arztes, eine Patientin zur Annahme einer fremden Überzeugung zu zwingen, aber der Arzt sollte doch erläutern, warum er den Eingriff nicht befürworte. Notfalls sollte die Patientin an einen Kollegen überwiesen werden, „der nicht leichtfertig eine Schwangerschaft beenden würde". Katholische Ärzte und Krankenschwestern sollten sich in keiner Weise an einem Eingriff beteiligen, allerdings gelte die Betreuung der Patientinnen vor und nach der Operation nicht als Beihilfe. Der Gewissensvorbehalt sollte bei Bewerbungen beachtet werden. „Sogenannte ‚soziale' Indikationen können weder medizinisch noch ethisch gerechtfertigt werden." — Auf einer katholischen Ärztetagung in Nottingham Anfang April (vgl. NC News Service, 2. 4. 68) war die Befürchtung geäußert worden, durch Verweigerung eines Eingriffs könnten Ärzte mit dem Gesetz in Konflikt geraten, denn der Gewissensvorbehalt dürfe laut Gesetzestext dann nicht geltend gemacht werden, wenn die Operation „notwendig (ist), um das Leben der schwangeren Frau zu retten oder schweren bleibenden Schaden für die körperliche oder geistige Gesundheit zu verhindern". Die gleiche Befürchtung drückt der genannte Beitrag im „Tablet" aus, in dem außerdem auf die Schwierigkeiten hingewiesen wird, die sich für Katholiken bei Bewerbungen im Krankenhausdienst ergeben können.

Einige **Harris-Umfragen in den USA über den wahren Stand des nationalen Gewissens nach der Ermordung M. L. Kings** veranlaßten den Leitartikel von „Life" (13. 5. 68) zu bestürzenden Feststellungen über die Aussichten des „Marsches der Armen". Während Kings Nachfolger, Pastor *Abernathy*, in Washingtoner Parks die „Stadt der Auferstehung" errichtete, erklärte „Life", die Teilnahme von Weißen am Trauerzug für den ermordeten Negerführer sei eine Täuschung gewesen. Nur auswärtige politische Prominenz und Kirchenmänner aller Konfessionen waren vertreten, aber kein weißer Bewohner von Atlanta oder des Staates Georgia, nicht einmal der Gouverneur, und die öffentlichen Gebäude hatten keine Trauerbeflaggung. Harris-Umfragen hätten ergeben, daß man an der Fähigkeit der Amerikaner, die Wirklichkeit anzuerkennen, zweifeln müsse. Die Weißen glauben, ohne wesentliche Kosten die schwarze Revolution aufhalten zu können. Nur eine geringe Mehrheit der Befragten gibt überhaupt zu, daß die Städte Geld für den Wiederaufbau der zerstörten Slums bereitstellen müssen, eine erhebliche Mehrheit aber weigert sich, dafür mit neuen Steuern belastet zu werden. Eine Zweidrittelmehrheit widerspricht sogar der Kommission des Präsidenten zur Untersuchung der Aufstände von 1967, daß die Krawalle nicht organisiert gewesen seien, und eine nicht geringe Mehrheit lehnt den Vorschlag der Kommission ab, die Verhafteten besser zu behandeln. Ähnliche Umfragen bei den Negern hätten ergeben, daß sich der Prozeß der Entfremdung zur amerikanischen

Gesellschaft scharf gesteigert habe. Auch die mutige Haltung von *John Lindsay,* dem Bürgermeister von New York, während der Krawalle könne daran nichts mehr ändern. Man stehe vor der Tatsache, daß „wir bei einer totalen und radikalen Verbitterung und einem Zusammenbruch angekommen sind". Die Illusion der Weißen, billig die unvermeidliche Umkehr zu umgehen und den Negern die volle Gleichberechtigung zu geben, zeige „eine außerordentliche Lücke zwischen guten Absichten und wirklicher Bereitschaft zu Konsequenzen".

Die letzte Vollversammlung des US-Episkopats in St. Louis Ende April dieses Jahres befaßte sich unter anderem mit folgenden Themen, zu denen sie teilweise auch öffentliche Erklärungen abgab: die Probleme des Weltfriedens; die Rassenkrise in den USA und die notwendigen Abhilfen im Bereich der Sozialpolitik; Reorganisation des Sekretariats der Bischofskonferenz; die geplante Wiedereinführung des ständigen Diakonats für die USA; Beauftragung für eine Untersuchung über Dienst und Leben der US-amerikanischen Priester, die mehrere hunderttausend Dollar kosten wird (vgl. NC News Service, 1.5.68). Beachtung fand auch die Absicht, im Rahmen der Bischofskonferenz eine Kommission zu schaffen, die bei Differenzen und Konflikten zwischen Diözesen, Gemeinschaften, Organisationen und Einzelpersonen schlichten oder vermitteln soll (Text des Reports in „The Catholic Review", Baltimore, 3. 5. 68). Das geplante Bishops' Committee on Arbitration soll eine rechtliche Basis zur Beilegung der gegenwärtigen innerkirchlichen Auseinandersetzungen bilden, durch die die vom Kirchenrecht gebotenen Möglichkeiten ergänzt werden können. Durch die Kommission soll die Beilegung von Streitfällen erleichtert und vor allem jenen Hilfe geboten werden, „die in eine Kontroverse mit der Autorität geraten" sind. Gleichzeitig soll dadurch verhindert werden, daß sich die betroffenen Parteien in aller Öffentlichkeit gegenseitig anklagen. Die Inanspruchnahme einer Schlichtungs- oder Vermittlungskommission soll von beiden Seiten aus freiwillig erfolgen, die Verhandlungen sollen nichtöffentlich geführt werden. Für einen späteren Zeitpunkt soll sie jedoch verpflichtenden Charakter erhalten. Die Bischöfe betonen die Schwierigkeiten, die die Besetzung des Gremiums und die Abgrenzung der Kompetenzen verursachen. Die Ergebnisse der Schlichtungskommission sollen als Empfehlungen gelten, eigentliche Entscheidungen sollen verbindlichen Urteilscharakter besitzen.

Zu Problemen von **Landflucht und Urbanisation** hat der Wirtschafts- und Sozialrat der Vereinten Nationen eine Studie veröffentlicht; Documentation et Information Africaines faßt die Afrika betreffenden Gedanken zusammen (18. 3. 68). Wegen des raschen Bevölkerungswachstums und der fehlenden Planung in der demographischen Entwicklung sei eine Vermehrung der Elendsviertel und ungesunden Behausungen in großstädtischen Siedlungen zu erwarten. Bei den Zuwanderern handle es sich überwiegend um junge, unverheiratete Männer, ohne berufliche Ausbildung und häufig ohne Beschäftigung, ferner um zahlreiche Frauen aus geschiedenen Ehen. Diesem unvorbereiteten Personenkreis falle die Adaptation an das neue Milieu und gleichzeitig die Aufrechterhaltung der bisherigen, an die traditionelle Agrargesellschaft gebundenen Lebensformen sehr schwer. Sie kämen häufig mit der Justiz in Konflikt, nicht nur Jugendkriminalität, auch Raub, Vagabundentum und Prostitution nähmen zu. Die Betroffenen könnten nur mit der Hilfe von freiwilligen Fürsorgeeinrichtungen rechnen, die staatlichen Ämter drängen kaum zu ihnen vor. Der Bericht fordert von den Regierungen rasche und überlegte Aktionen zugunsten der zumeist auf sich allein gestellten Jugendlichen. Arbeitssuche, Bildungsbestreben und die Vorteile des städtischen Lebens werden als die Hauptursachen der Wanderungsbewegungen genannt. Wenn die Regierungen sich zur Abhilfe der Probleme bemühten, indem sie das Landleben attraktiver zu gestalten und die städtischen Lebensbedingungen zu verbessern suchten, so führten solche Maßnahmen oft zu neuen Schwierigkeiten, da häufig menschliche Werte außer acht gelassen würden. Mit dem Niederreißen von Elendsbehausungen würden oft auch Nachbarschaftsbande zerstört. Die Maßnahmen geschähen vielfach nach dem Vorbild entwickelter Nationen. So seien die Neubaubewohner häufig weit von ihren Arbeitsplätzen oder ihren Familien entfernt und die Mietkosten überstiegen ihre Möglichkeiten. Eine gewisse Abhilfe der sich zusehends verschlimmernden Situation erhofft man sich durch die Schwerpunktverlagerung auf mittelgroße Städte, die zur Entwicklung einer lebensfähigen Industrie geeignet sind und anderseits das umliegende Land versorgen könnten. Durch die dadurch ermöglichte Dezentralisierung der entwickelten Stadtgebiete könne auch ein positiver Einfluß auf die bislang isolierten Landgebiete erreicht werden.

Eine **ständige Bischofskonferenz des Pazifik** wurde Ende März 1968 in Suva (Fidschi) von den Bischöfen des Südpazifik begründet. Sie trägt die Bezeichnung CEPAC (Conferentia Episcopalis Pacifici) und hat ihr Sekretariat in Suva (vgl. Fides-Dienst, 27. 4. 68). Der Erzbischof *G. Pearce* von Suva wurde zum Vorsitzenden gewählt, zu seinem Stellvertreter Erzbischof *P. Martin* von Noumea in Neukaledonien. Weitere Bischöfe kamen aus Tahiti, Guam, den Neuhebriden, den Cook-Inseln, den Gilbert- und Elice-Inseln, von Wallis und Futuna, von Samoa und von Tonga. Am 29. Mai dieses Jahres wurde als erster einheimischer Bischof *P. Taofinu'u* (Samoa) geweiht. Der Koadjutor von Tahiti ist europäisch-gilbertinischer Abstammung und wurde auf Tahiti geboren. Die Bischöfe von Guam und den Cook-Inseln werden zwar an den Sitzungen der CEPAC teilnehmen, jedoch ohne Stimmrecht, da sie bereits der US-amerikanischen bzw. neuseeländischen Bischofskonferenz angehören. Die Konferenz soll jährlich zusammentreten, der Vorsitzende und sein Stellvertreter sind auf drei Jahre gewählt. Die Konferenz vertritt etwa 263 000 Katholiken, die verstreut auf den pazifischen Inseln leben. Die wirtschaftlichen und schulischen Verhältnisse auf den einzelnen Inseln sind sehr uneinheitlich. Neben noch sehr primitiven Lebensformen bestehen bereits hochentwickelte Städte wie Noumea und Suva.

Vom 22. April bis zum 12. Mai 1968 fand in Teheran die **Erste Internationale Menschenrechtskonferenz** statt, die als Hauptveranstaltung der Vereinten Nationen im Jahr der Menschenrechte (aus Anlaß des 20jährigen Bestehens der Menschenrechtscharta gefeiert) durchgeführt wurde (auch der Papst ließ an den Kongreß eine Botschaft übermitteln, vgl. ds. Heft, S. 256). Der Skeptizismus, der allen Veranstaltungen und Verlautbarungen der UN begegnet, hat auch hier nicht gefehlt. Sowohl die Attacken gegen Konferenzort und Gastgeber (der Schah von Persien) während der Vorbereitung der Tagung als auch die Sitzungen selbst zeigten denn auch, daß derartige Veranstaltungen leicht zu einem Forum für politische Auseinandersetzungen mißbraucht werden können. Das wurde nicht zuletzt bei der Wahl der Vizepräsidenten deutlich, für die man sich schließlich auf einen Kompromiß einigte: 5 Afrikaner, 4 Asiaten, 3 Lateinamerikaner, 2 aus dem europäischen Ostblock und die vier übrigen aus Frankreich, Großbritannien, den USA und Australien (vgl. „Le Monde", 27. 4. 68). Die behandelten Programmpunkte umfaßten die Rechenschaftsablegung über das bisher Erreichte und die aufgetauchten Hindernisse, die kritische Sichtung der von den UN angewandten Methoden und schließlich das Aktionsprogramm für die Zukunft (vgl. NC News Service, 25. 4. 68). Die Hauptdifferenz zwischen den Staaten besteht nach den Worten des UN-Generalsekretärs *U Thant* in der Begründung der Menschenrechte: aus dem Staat als der Quelle und dem Schiedsrichter der Menschenrechte durch die einen — aus der Würde der Person durch die anderen. *U Thant* bezeichnete die „Gewalt" als eine der gefährlichsten Bedrohungen für unsere Zeit. In weiten Teilen der Welt sei sie zu einem „Hauptelement der Unterhaltung" in Fernsehen, Film und Massenliteratur geworden: „Eine derartige Übersättigung muß schwere Konsequenzen für das Verhalten der Gemeinschaften und der Nationen haben." Massaker, Quälereien, willkürliche Verhaftungen und Diskriminierungen würden als alltägliche Meldungen aufgenommen und hätten bereits unser Reaktionsvermögen abgestumpft.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

ALSZEGHY, Zeltan. **L'aggiornamento del sacramento della Penitenza.** In: Civiltà Cattolica Jhg. 119 Heft 2828 (20. April 1968) S. 139—148.

Die Liturgiekonstitution fordert eine Revision der Riten und Formeln des Bußsakramentes, um sein Wesen und seine Wirkung klarer zum Ausdruck zu bringen, aber auch, um den personalen und gemeindlichen Aspekt stärker zu betonen. Für die alte Kirche war die Liturgie ein Mittel zur allmählichen Umwandlung des Menschen, weg von der Sünde und hin zu einer dauernden Bekehrung. Dieser Prozeß dauerte freilich zu lange. Heute haben wir eine gegenteilige Bußpraxis, da wir uns privat und ohne den Beistand der Kirche auf das Sakrament vorbereiten müssen. Die ideale Lösung sieht der Autor darin, daß der Pönitent nach einer gemeinschaftlichen Vorbereitung im Rahmen der Gemeinde das Sakrament empfängt, wonach die Gemeinde mit ihm Gott für die Vergebung dankt. Für Exerzitien geeignet, sei diese Praxis doch für den normalen Empfang des Sakramentes zu umständlich. Bei der Suche nach neuen Formen der Bußpraxis müsse man sich in erster Linie davon leiten lassen, den Gläubigen in seinem personalen Glaubensvollzug zu fördern.

GUTWENGER, E. **Bemerkungen zu einer theologischen Erkenntnislehre.** In: Zeitschrift für katholische Theologie Bd. 90, Heft 2 (2. Quartal 1968) S. 162 bis 176.

Gutwenger bringt einleitend einige Überlegungen zum heute feststellbaren rückläufigen Bemühen um gedankliche und sprachliche Präzision in der Theologie und stellt anschließend drei Merkmale der heutigen Theologie auf: 1. Hinwendung zur Schrift, der gegenüber Tradition als „normatives Schriftverständnis" gefaßt werde, 2. kritische Haltung, die auf das wissenschaftliche Ethos und die moderne Anthropologie zurückgeht, die den Menschen als geschichtliches Wesen zu begreifen suche und 3. die Frage des Laien, der das Recht habe, zu erfahren, warum dieser oder jener Satz zum Glaubensgut gehöre und als verpflichtend verkündet werde. In einem dritten Teil sucht der Autor kritische Bemerkungen zur Überlieferung, zum Magisterium ordinarium (für das die gleichen Prinzipien gelten wie für die Tradition, und bei dem widerrufliche und unwiderrufliche Entscheidungen auseinanderzuhalten seien) und zum authentischen Lehramt des Papstes, worüber unter den Theologen weniger tiefe Meinungsverschiedenheiten bestünden. Abschließend setzt sich der Verfasser mit der Frage „Unfehlbarkeit und theologischer Wahrheitsbegriff" auseinander.

MAYR, F. K. **Philosophische Randbemerkungen zum Verständnis der Konzilsdekrete von Konstanz.** In: Zeitschrift für katholische Theologie 90. Band Heft 2 (2. Quartal 1968) S. 129—161.

Die alte Frage über den verpflichtenden Charakter der Dekrete des Konstanzer Konzils, vor allem des Dekrets *Haec sancta* vom 6. April 1415, wird hier sprachphilosophisch analysiert. Speziell geht es darum, ob in diesem Dekret die Superiorität des Konzils über „alle Stände und Würden der Kirche" einschließlich des Papstes mit dogmatischer Verbindlichkeit ausgesagt werde, oder es sich nur um ein „rechtliches ... Notstandsdekret" handele. Mayr sieht im Dekret eine dogmatische Aussage in einer besonderen Notsituation, die sich von anderen allgemeinabstrakten Aussagen unterscheide. Die Allgemeingültigkeit der Aussage sei jedoch auf solche Notsituationen beschränkt. So habe auch das Wort „Hilfe" in einer lebensbedrohenden Situation eine andere Bedeutung als in einer alltäglichen. Was Wittgenstein „Sprachspiele" nannte, das müßte auch auf das theologische Denken angewandt werden.

PANNENBERG, Wolfhart. **Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 14 Heft 2 (April 1968) S. 105—118.

Der wie die anderen Aufsätze des Heftes dem 65. Geburtstag von Edmund Schlink gewidmete Beitrag geht davon aus, daß die dogmatische Christologie auffallend hinter der urchristlichen Einschätzung der Auferstehung Jesu zurückbleibe, im Unterschied zur Ostkirche. Pannenberg schlägt Wege vor, wie diesem Mangel abzuhelfen wäre, behandelt das Inkarnationsbekenntnis, das Problem der Historizität der Auferstehung, den Begriff des „Lebens", den sie bezeugt, sodann die Bedeutung der Identität des Auferstandenen mit dem irdischen Jesus für die an ihn Glaubenden, auch die Identität der im Glauben an Jesus Sterbenden mit dem zukünftigen Leben, eine Identität, die nicht im Sterblichen, sondern in der Macht der Zukunft Gottes begründet sei.

PESCH, Rudolf. **Unglaube und Bekehrung. Voraussetzungslosigkeit als Chance der christlichen Verkündigung?** In: Internationale DIALOG Zeitschrift Jhg. 1 Heft 2 (April/Juni 1968) S. 157 bis 166.

Der Verkünder des Evangeliums soll nach den Worten des heiligen Paulus „allen alles werden" (1 Kor. 9, 22), wenn er den Ungläubigen in der Bekehrung gewinnen will. Innerhalb dieses Heftes, das den Problemen des heutigen Atheismus gewidmet ist, stellt sich deshalb der Autor des angezeigten Aufsatzes der zugespitzten Frage, ob der Christ auch „dem Atheisten ein Atheist" zu werden vermag. Während nämlich die Voraussetzungslosigkeit in der Verkündigung bei Christus und bei Paulus wie im NT insgesamt nicht an der Existenz Gottes rüttelt, die eine selbstverständliche Voraussetzung für die neutestamentliche Weltanschauung gewesen sei, sei „diese Fraglosigkeit heute mehr oder weniger gewichen". Im Blick auf das NT, das im alten Horizont denkt und spricht, stelle sich für die heutige Verkündigung des Evangeliums das Problem der Interpretation seiner Aussagen „in zuvor nicht gekannter Ausdrücklichkeit und Andringlichkeit". Pesch gibt nicht vor, den angeschnittenen Fragenkomplex beantworten zu wollen, er stellt vielmehr mit Zurückhaltung den Versuch von Herbert Braun zur Diskussion, der die Auffassung vertritt, die heutige Verkündigung könne nicht mehr eine pauschale Übernahme der antik-neutestamentlichen Weltanschauung verlangen.

SCHNEIDER, Theodor, SJ. **Das Opfer der Messe als Selbsthingabe Christi und der Kirche.** In: Geist und Leben Jhg. 41 Heft 2 (April 1968) S. 90—106.

Im Hinblick auf den neuen Kanon des Ordo Missae werden zu einem am Schluß vorgelegten Textvorschlag, der irreführende Opfervorstellung sprachlich eleminiert, „theologische Vorüberlegungen" angestellt. Nach einer Klarstellung der neuen Opfertheologie der Messe, die gemäß dem Hebräerbrief die heidnischen wie die jüdischen Opfervorstellungen abstreift, wird die Rede vom Opfer im NT klargestellt und ihre Verunstaltung in der kirchlichen Tradition offen ausgesprochen. Thesen über die richtige liturgische Umschreibung des Selbstopfers Christi und des Mitopferns der Gläubigen führen zu dem beachtenswerten Textvorschlag. — F. *Wulf* schließt einen damit zusammenhängenden Beitrag über „Der christologische Aspekt des priesterlichen Zölibats" an (S. 106—122), der seine früheren kritischen Gedanken zur Enzyklika *Sacerdotalis caelibatus* in der gleichen Zeitschrift fortführt mit der These, man könne den Zölibat nicht durch eine theoretische, theologisch noch so tiefe Darlegung hinreichend einsichtig machen. „Er ist letztlich eine Frucht geistlicher Erfahrung." Er kann nur im Glauben erfaßt werden.

SPLETT, Jörg. **Das Christentum angesichts der marxistischen Religionskritik.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 93 Heft 5 (Mai 1968) S. 319—326.

Der Verfasser stellt einleitend die immer gleich gebliebene Grundkritik des Marxismus an der Religion in drei Thesen auf: 1. „Religion ist das nur zu durchsichtige Produkt der Entfremdung"; 2. „Als solches Produkt der Entfremdung ist Religion Mythos und nicht Wissenschaft" und muß von letzterer abgelöst, „in sie hinein" aufgehoben werden; 3. „sie empfiehlt" — und das sei das Entscheidende — „untätige Erwartung statt Tat und Handeln". Im zweiten Teil skizziert der Autor die Antwort der christlichen Theologie auf diese Kritik. So beantworte das Christentum tatsächlich eine Not des Menschen, nämlich seine Erlösungsbedürftigkeit, freilich nicht von gesellschaftlichen Zuständen und Produktionsverhältnissen, sondern von jenen Bedingungen, die eine „Nicht-Identität oder Nicht-Authentizität" des Menschen markieren: Leid, Tod Schuld. Zum zweiten Vorwurf: Religion rede zwar mythisch, aber nicht von innerweltlich-kategorialen Daten, sondern dem, was allen Kategorien vorausgehe und zugrunde liege. Zum dritten Vorwurf bemerkt Splett, daß der Christ zwar ein Hörender und Hoffender sei, aber dies auf etwas abziele, das „über alles tätig zu Verwirklichende hinausreicht".

TILLARD, J. M. R. **L'eucharistie et le Saint-Esprit.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 100, Nr. 4 (April 1968) S. 363—387.

In den heutigen theologischen Traktaten der weltlichen Kirche über Eucharistie und Abendmahl werde der Frage des Verhältnisses des Heiligen Geistes zur Eucharistie nur wenig Platz eingeräumt. Die offiziellen liturgischen Texte, z. B. der römische Kanon, sei in diesem Punkt von einer Diskretion, die schon an schweigendes Übergehen grenze. Überraschenderweise habe auch das Zweite Vatikanum diese reservierte Haltung bestätigt. Nur im Dekret über Dienst und Leben der Priester werde die Rolle des Heiligen Geistes bei der Wandlung des eucharistischen Brotes erwähnt. Diese Zurückhaltung stehe ganz im Gegensatz zur Tradition der orientalischen Kirche, in der die Epiklese eine viel größere Rolle spiele. Gerade unter der Rücksicht eines Dialogs mit den orientalischen Kirchen müßte sich die westliche Ekklesiologie stärker mit dieser Frage auseinandersetzen. Tillard versucht dies in drei Teilen: die Eucharistie als Tat des erhöhten Herrn in seiner Kirche, die Eucharistie gibt die Güter des Geistes in Jesus, dem Herrn, und der eucharistische Leib und das eucharistische Blut des Herrn sind die Frucht des Geistwirkens.

VASS, George. **On the Historical Structure of Christian Truth.** In: The Heythrop Journal Vol. IX Nr. 2 (2. Quartal 1968) S. 129—142.

Die Frage nach dem historischen Charakter der Glaubenswahrheiten rüttelt in vieler Augen an den Grundlagen jener Sicherheit,

in der man in den vergangenen Jahrhunderten glaubte, daß die dogmatische Wahrheit zwar interpretiert, erklärt und angewandt werden könne, jedoch dabei stets unter der Kontrolle des ordentlichen Lehramtes bleibe und bei aller quantitativen und qualitativen Entwicklung in ihrem Grund sich nicht verändere. Über den Grundstock selbst, das depositum fidei, seinen Umfang, seine Grenzen und seinen genauen Inhalt wurde früher wenig nachgedacht. Die moderne Theologie dagegen sei durch ihr Infragestellen gekennzeichnet, das nichts auslasse; im Zusammenhang dieses Artikels fragt Vass nach dem Verhältnis zwischen Lehramt und Theologen, zwischen dogmatischer und theologischer Wahrheit, zwischen Offenbarung und ihren Quellen, zwischen Glauben und seiner Bedeutung für den Menschen. Dieses Infragestellen wirke sich notwendig auf unsere Glaubenssicherheit aus. Die Situation der Unsicherheit fordere uns jedoch heraus, die Wahrheit zu leben, und zwar im biblischen Sinne. Diese Herausforderung müssen wir annehmen, wenn wir die Krise bewältigen wollen.

Das Lehrschreiben der deutschen katholischen Bischöfe. In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 19 Nr. 2 (März / April 1968) S. 21—32.

Unter Beifügung des ganzen Wortlautes des Lehrschreibens vom 22. 9. 67, der mit Erlaubnis des Sekretariats der deutschen Bischofskonferenz abgedruckt wird, teilen sich mehrere bisher nicht bekannte Autoren in die Besprechung der einzelnen Kapitel dieses Lehrschreibens mit dem erklärten Zweck, das „seltsam schwache Echo" und das „vieldeutige Schweigen" der katholischen Öffentlichkeit zu einer Antwort „zu provozieren". Mit beträchtlicher Schärfe werden die von „penetrantem Pragmatismus" und Außerachtlassung der Theologie gekennzeichneten Ausführungen des Lehrschreibens, teils in Gegenüberstellung mit vernachlässigten oder vergessenen Gedanken des Konzils (z. B. zum Offenbarungsbegriff), teils mit bekannter theologischer Literatur (J. Ratzinger, H. Schelkle, N. Lohfink usw.) konfrontiert, so daß der Leser einen deprimierenden Gesamteindruck von der innerkatholischen Lage erhalten muß, den eine Befragung des beigefügten Dokumentes nicht mehr verwischen kann. Dieser Fall zeigt, daß eine öffentliche katholische Diskussion der Sache dienlicher gewesen wäre als dieser Angriff von außen, der nun die Diskussion erzwingen will, aber selber nicht mehr daran glaubt, daß eine katholische Feder sich rühren wird.

Philosophie und Anthropologie

HEISENBERG, Werner. **Abstraktion und Vereinheitlichung in der modernen Naturwissenschaft.** In: Universitas Jhg. 23 Heft 4 (April 1968) S. 337–353.

Die Klage, die Naturwissenschaft habe heute weitgehend einen geradezu befremdenden Charakter von Abstraktheit erreicht, der nur teilweise durch große praktische Erfolge ausgeglichen werde, veranlaßt Heisenberg, zu untersuchen, was eigentlich geschieht, „wenn die Wissenschaft, offenbar einem inneren Zwang gehorchend, von einer Stufe der Abstraktion zur nächsthöheren aufsteigt". Um welcher Erkenntniswerte willen dieser mühevolle Weg des Aufstieges zu immer höherer Abstraktion unternommen werde, veranschaulicht der Autor zunächst am Beispiel der Mathematik. Abstraktion als „die Möglichkeit, einen Gegenstand oder eine Gruppe von Gegenständen unter *einem* Gesichtspunkt unter Absehen von allen anderen Gegenstandseigenschaften zu betrachten", sei die Grundlage jeder Begriffsbildung. Der Drang zur Abstraktion, in der Naturwissenschaft wie in anderen Bereichen, beruhe letztlich „auf der Notwendigkeit, weiterzufragen, auf dem Streben nach einem einheitlichen Verständnis". Analog sei auch der Gottesbegriff der jüdischen Religion eine höhere Stufe der Abstraktion gegenüber den Vorstellungen der Naturreligionen.

MEERWEIN, Fritz. **Die Psychosomatik und das Problem der Herzverpflanzung.** In: Universitas Jhg. 23 Heft 4 (April 1968) S. 387—391.

„Die psychosomatische Forschung stellt fest, daß Organtransplantationen, auch wenn sie für den Chirurgen lediglich technisch verschieden sind, psychologisch ganz verschiedene Konsequenzen haben können." Deshalb habe dieses Fach ebenfalls Gesichtspunkte zur aktuellen Thematik der Herztransplantation beizutragen. Wie nicht zuletzt die aufgebauschte Publizistik erkennen lasse, sei gerade das Herz ein „ich-nahes" Organ, anders als beispielsweise eine Zehe oder auch die Nieren. Der hohe Stellenwert des Herzens innerhalb des Körperbildes, das der Mensch von sich hat, führe dazu, daß operative Eingriffe am Herzen (ähnlich am Auge) fast immer zu heftigen, zumeist vorübergehenden psychischen Störungen führen, die bis zu Selbstmord führen können. Außerdem habe man in den Lebensgeschichten zahlreicher herzneurotischer Kranker Störungen in der Beziehung zur Mutter feststellen können, die mit dem eigenen Herzen identifiziert worden sei. Diese Erkenntnisse veranlassen den Züricher Dozenten zu der Forderung, daß bei Herzverpflanzungen „die Kranken vor und nach der Operation tiefenpsychologisch untersucht werden, und zwar im Interesse einer guten Indikationsstellung zur Operation und eines möglichst komplikationslosen postoperativen Verlaufes."

WIESER, Wolfgang. **Die molekulare Sprache der Biologie.** In: Merkur Jhg. 22 Heft 4 (April 1968) S. 317—326.

Der Beitrag gibt mehr, als der naturwissenschaftliche Laie im Titel vermutet. Es geht nicht nur um die Sprache der Molekularbiologie, sondern um ihre Einordnung in das Gesamt der biologischen (und naturwissenschaftlich-anthropologischen) Forschung mittels des Sprachenvergleichs. Bei aller Bedeutung der Molekularbiologie für die biologische Forschung sollte man doch nicht der Meinung verfallen, der Verwandtschaftsgrad von Organismen könnte sich in der Zahl der Buchstaben spiegeln, durch die sich homologische Wörter voneinander unterscheiden. Die Gesamtheit aller Entwicklungs- und Evolutionsphänomene oder die Problematik der Biologie schlechthin an Hand molekularbiologischer Forschungsergebnisse aufzeigen zu wollen, hieße „die Entwicklung zweier Sprachen durch den Vergleich ihrer phonetischen Ähnlichkeiten erklären zu können". An Hand der genetischen Informationen illustriert der Verfasser die Tatsache, daß es sich bei einem Organismus um eine differenzierte Struktur mit Geschichte und nicht um einzelne Merkmale handle, auch wenn die Merkmale in sich von hoher Bedeutung sind. Deswegen müsse es im Bereich der biologischen Organisation nicht nur die molekulare Sprechweise, sondern eine Hierarchie von Sprachen geben, „wobei die Gesetze des einen die Grundlage für die nächste liefern, jedoch nicht ausreichen, um diese vollständig zu definieren".

SCHETTLER, Gotthard. **Der Mensch und seine Jahre — Organverpflanzung und Lebensverlängerung.** In: Universitas 23. Jhg. Heft 5 (Mai 1968) S. 449 bis 460.

Wenn auch die mittlere Lebenserwartung des einzelnen Menschen wesentlich erhöht werden konnte, so konnte doch die biologische Lebensgrenze, die zwischen 75 und 100 Jahren liege, bis jetzt nicht erweitert werden, was in der Irreversibilität des Alterns begründet sei. Diese irreversiblen Rückbildungsvorgänge des Organismus suche die Medizin durch Medikamente, Wirkstoffe, Extrakte und Drogen, aber auch durch Einspritzen von Zellen und Zellverbänden, durch Einpflanzen von Drüsen oder gar Organen aufzuhalten bzw. abzuschwächen. Hier setzt der Autor mit der Frage an, ob Organverpflanzungen ein Mittel zur Lebensverlängerung sein können. Er zeigt sodann im folgenden die Grenzen dafür auf: der Gesamtorganismus dürfe noch nicht verbraucht oder abgebaut sein. Da die Krankheitsvorgänge, die zur Organverpflanzung führen, selten ortsspezifisch seien und andere Allgemeinschädigungen verursachen, liege hierin eine weitere Grenze. Damit seien ältere Menschen (über 55 Jahre) meist von einer Organverpflanzung ausgeschlossen.

Gesellschaft und Kultur

BECK, Hans Georg. **Die Geisteswissenschaften im Spannungsfeld der Wissenschaftspolitik.** In: Zeitschrift für Politik Jhg. 15 Heft 1 (März 1968) S. 1–13.

Prof. H. G. Beck, Vizepräsident der Deutschen Forschungsgemeinschaft, untersucht in diesem Beitrag, der auf ein Festreferat des Autors beim Stiftungsfest der Münchener Universität am 1. Juli 1967 zurückgeht, die Position, die die Geisteswissenschaft innerhalb der wissenschaftspolitischen Entscheidungen und des Präferenzsystems bei der Vergabe bzw. Finanzierung und Subventionierung von Forschungsaufträgen einnimmt. Beck sieht eine eindeutige Benachteiligung der Geisteswissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften. Er setzt aber diese Benachteiligung wenigstens zu einem Teil auf das Konto der Geisteswissenschaften selbst, da es diese bisher versäumt hätten, Schwerpunkte der Forschung zu benennen, um vor den Geldgebern mit den exakten Naturwissenschaften konkurrieren zu können. Es fehle an überrregionalen Absprachen und einer Verständigung. Beck plädiert für eine konzentriertere Selbstinterpretation der Geisteswissenschaften im Sinne der „sciences humaines". Gerade in dieser anthropologischen Verdichtung hätten sie auch einen besonderen „Signalwert" für die Naturwissenschaften, fast im Sinne eines ethischen Korrelats, das um so höher einzuschätzen sei, als heute die Naturwissenschaften zu einer Askese ihrer eigenen Wissenschaft gezwungen sind, „deren Leitsätze eben nicht aus diesen Wissenschaften selbst heraus entwickelt werden können".

DAMIBA, Pierre-Claver. **Les exigences d'une authentique promotion humaine.** In: Afrique documents, Nr. 96 (Januar / Februar 1968) S. 21—34.

Damiba fragt zunächst nach dem, was wirklich als menschlicher Fortschritt bezeichnet werden kann, und sieht im technisch-wissenschaftlichen Fortschritt eine notwendige Bedingung dazu. Dieser Fortschritt werde erzielt durch die menschliche Arbeit, die sich als einheitsstiftende Kategorie erweise. Das Werk des Fortschritts, der den Menschen entfalten soll, stellt ethische und materielle Forderungen. Auf dem Weg zur menschlichen Selbstverwirklichung müsse man sich vor dem Irrweg der Selbstgenügsamkeit hüten. Leitbild könne hier nur die durch Christus erlöste Menschheit sein. In einem zweiten Teil geht der Autor auf das wirtschaftliche Entwicklungsgefälle zwischen Nord und Süd ein und untersucht die Gründe dafür, die einmal in der historischen Ausbeutung der Kolonialländer liegen, zum andern — und zwar die bedeutsameren — in der unreflektierten Einfügung der Wirtschaften der Entwicklungsländer in das internationale Austauschsystem, wodurch ein Teufelskreis der Armut entstanden sei.

FLECHTHEIM, Ossip K. **Karl Marx — Größe und Grenze.** In: Gewerkschaftliche Monatshefte Jhg. 19 Heft 5 S. 264 bis 273.

Die „Vergottung" und „Verteufelung" von Karl Marx und seinem Werk sei wohl auch eine Folge der „Vielschichtigkeit und Widersprüchlichkeit seines Wirkens und seiner Person, die es so schwer machen, ihn auf einen einfachen Nenner zu bringen". Als Ausgangspunkt zu einer Marxbetrachtung empfehle sich sein „Traum vom ganzen Menschen" (E. Fischer), der Vision der totalen Revolution und der klassen- und herrschaftslosen Gesellschaft. Nicht vom Proletariat sei Marx ausgegangen, sondern von seinen eigenen geistigen und seelischen Nöten; als den *Träger* der postulierten Revolution habe er jedoch das Proletariat erkannt. Als die „drei entscheidenden Fehlerquellen" für das Nichteintreffen der Marxschen Prognosen nennt Flechtheim die Unterschätzung der „stillen Reserven" in der bürgerlichen Gesellschaft, die Überschätzung des „revolutionären Potentials des Proletariats" und die Vernachlässigung der „außereuropäischen und internationalen Entwicklungen". Warum aber hat Marx seine Fehlprognosen nicht selbst zu korrigieren vermocht? In seiner Person vereinigten sich „die grandiose Vision des Sehers mit der Ungeduld des Revolutionärs, und die Vereinsamung, Aggressivität und Hybris des neurotischen Geistes oder genialen Neurotikers", wenn sich auch über den Stellenwert dieser Charaktermomente streiten lasse. „Wo die persönliche Existenz mit der Erfüllung einer Heilserwartung identifiziert wird, würde wohl der totale Zweifel eine so große psychische Erschütterung mit sich bringen, daß der Mensch ihr in der Regel auszuweichen sucht — selbst um den Preis intellektueller Inkonsequenz."

GALBRAITH, John Kenneth. **Three Models of Developing Countries.** In: Dialogue Vol. 1 Nr. 1 (1968).

Der pauschal verwendete Begriff „Entwicklungsländer" verführe zu der Annahme, daß in allen betroffenen Gebieten die gleichen Probleme bestünden und ebenso die gleichen Hilfeleistungen vonnöten seien. Um den eigentlichen Bedürfnissen gerecht zu werden, sei eine differenziertere Betrachtung erforderlich. Der Autor, früher Botschafter der USA in Indien und unter anderem als Berater Präsident Kennedys tätig, erläutert hier die von ihm an der Harvard University entworfene Klassifikation für Entwicklungsländer und unterscheidet drei Modelle, die jeweils von den bestehenden Hauptschwierigkeiten für die Entwicklung gekennzeichnet sind. Es gebe zwar zahlreiche Ausnahmen und auch Überschneidungen in der konkreten Anwendung dieser Modelle, dennoch könne man generalisierend folgende Identifizierung vertreten: Afrika südlich der Sahara: Modell I, Lateinamerika: Modell II, Südasien: Modell III. Der Mangel an qualifizierten Kräften in Verwaltung, Industrie und Bildungswesen sei die Hauptbarriere für die Entwicklung Afrikas, weshalb man die Basis für das Erziehungssystem erweitern müsse. In Lateinamerika sei die vordringliche Aufgabe die Trennung der politischen Macht von den nicht produktiv tätigen Gruppen. Das Hauptproblem Südasiens sei die Bevölkerungsexplosion, die von den wirtschaftlichen Voraussetzungen nicht mehr zu verkraften sei. Deshalb könne man nicht mehr die moralische Alternative zwischen Empfängnisverhütung oder Nachwuchs stellen, sondern zwischen Empfängnisverhütung und Verhungern.

HENTIG, Harmut v. **Die große Beschwichtigung.** In: Merkur Jhg. 22 Heft 5 (Mai 1968) S. 385—400.

Der gesellschaftskritisch engagierte Göttinger Pädagoge faßt seine Stellungnahme „Zum Aufstand der Studenten und Schüler" in fünf Thesen: 1. Der gegenwärtige Konflikt ist die Folge „einer lange gehegten falschen Konfliktslosigkeit". 2. Er drückt ein „zutiefst verworrenes" Verhältnis zur Macht aus, deren Realität man der nationalsozialistischen Diktatur „verschwiegen" habe. 3. Er mündet in der Frage „nach dem Sinn und Unsinn des Kapitalismus" (es räche sich, daß in den Schulen zwanzig Jahre lang vulgär-liberalistische gegen vulgär-marxistische Theorien ausgespielt wurden). 4. Er deckt die „philosophische Unfruchtbarkeit" des Pluralismus (als die zum Prinzip erhobene und deshalb aller Spannung beraubten Pluralität). 5. Er kann so lange nicht gelöst werden, als „die Wissenschaft nicht gesellschaftlich wird". (Die politischen Voraussetzungen und Folgen der Wissenschaft müßten in diese selbst einbezogen werden.) Das vordergründige amtliche wie nichtamtliche Echo zeige leider, „daß wir immer noch Symptome und nicht Ursachen meinen". Die mögliche Lösung: nicht Zuflucht zur Repression, sondern Einübung in die Gewaltlosigkeit im öffentlichen Leben, „ein sehr langwieriger, sehr schwieriger, bisher fast unbekannter Prozeß . . ."

MENDES DE ALMEIDA, Candido. **Populorum progressio. En deçà de l'attente des pays sous-développés.** In: Esprit Jhg. 36 Nr. 371 (Mai 1968) S. 795—812.

Bereits auf der Genfer Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 (vgl. HK 20, 435 und 485) hat der katholische Volkswirtschaftler und Politologe die Forderungen erläutert, die sich für den Christen aus den gesellschaftlichen Verhältnissen in den Entwicklungsländern stellen. Hier untersucht er kritisch *Populorum progressio*, vor allem unter der Hinsicht auf die Unzulänglichkeiten, die sich aus der Transponierung westlicher Perspektiven auf die Situation der Entwicklungsgebiete ergäben. Diesen Vorwurf bezieht der Autor gerade auf den Revolutionsbegriff (Art. 31), der ausschließlich im Verständnis der europäischen Geschichte („transposition culturelle") gefaßt sei. Bereits die Formulierung, daß der revolutionäre Aufstand nur „im Falle der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft" gerechtfertigt sei, lasse die Tatsache außer acht, daß heute bereits in sehr kurzen Zeiträumen weittragende Entscheidungen getroffen würden. Die Enzyklika lasse die ethischen Forderungen nach einem fundamentalen Wandel vermissen, vielmehr beschränkten sich die dem Thema gewidmeten Paragraphen auf juristische und institutionelle Aspekte der Revolution, die ganz nach der aristotelisch-thomistischen Definition der Tyranneien ausgerichtet sei.

Kirche und Ökumene

MAXIMOS V., Patriarch. **Unité et diversité dans l'Église.** In: Irénikon T. XLI Nr. 1 (1968) S. 7—25.

Der im August 1967 auf dem Theologenkongreß in Toronto vom damaligen Erzbischof G. Hakim von Galiläa, jetzt Patriarch Maximos V., gehaltene Vortrag erläutert die Bedeutung der Ostkirchen für die Anerkennung eines liturgischen Pluralismus auf dem Zweiten Vatikanum. Er leitet dann über zu dem Gedanken, daß letztlich es sich um einen Dualismus der Lateinischen und der Ostkirchen handele. Zwar haben die Ostkirchen von der Kirche des Westens vieles zu lernen, aber nicht weniger bedeutsam sei es, daß die Ostkirchen der Gesamtkirche bei der Abwehr des Säkularismus helfen, denn sie bewahren unwandelbar „das Sakrale" und den genuinen Glauben. Diese Sakralität stamme nicht von der „konstantinischen Lösung", sondern aus dem Alten Testament und verbinde die Kirche mit den anderen Religionen. Das Sekretariat für die Nichtglaubenden werde sich so lange schwer tun, wie der Osten und der Westen nicht einig seien.

POTTER, Philip. **Evangelism.** In: The Ecumenical Review Jhg. 20 Nr. 2 (April 1968) S. 113—115.

Der Leiter der Abteilung für Weltmission und Evangelisation, dessen Exposé für die Zentralausschuß-Tagung in Heraklion über die neuen Aufgaben der Evangelisation als Dokument S. 171—181 abgedruckt ist, leitet hier mit prinzipiellen Ausführungen das ganz der Mission gewidmete Heft ein, dessen Beiträge von einem Marxisten eröffnet werden (Milan Machovec) und auch den Jesuiten J. Masson zu Wort kommen lassen. Das Gesamtkonzept geht von der Voraussetzung aus, daß „Mission" nur noch gemeinsam von den Christen geleistet werden kann und daß sie nicht die Ausdehnung des Einflusses der Kirche in der Welt, sondern das Heil der Welt zum Ziel hat, und das heiße heute eine dynamische Veränderung ihrer politisch-wirtschaftlichen Gesamtverfassung, zu der auch der Marxismus mithelfen müsse. Das Heft dient der Arbeit der Zweiten Sektion der Vierten Vollversammlung von Uppsala, die nach dem englischen Originaltitel „Erneuerung (der Kirche) im Akt des Missionierens" meint und nicht, wie die deutsche amtliche Übersetzung lautet: „Aufbruch zur Sendung" (wie Bischof H. H. Harms in einer Sendung des Radio Vatikan beanstandete).

RULLI, Giovanni. **Che cos'è il movimento „Pax"?** In: La Civiltà Cattolica Jhg. 119 Heft 2827 (6. April 1968) S. 23 bis 34.

Ausgehend von der Auslandspropaganda der polnischen Pax-Organisation in Italien, Frankreich und der Bundesrepublik, erläutert Rulli Art und Umfang ihrer Tätigkeit sowie Ziel und politisch-soziale Ideen dieser Organisation. Pax ist zunächst ein Verlagsunternehmen: eine Tageszeitung (Słowo Powszechne), ein Monatsblatt (Zycie i Mysl) und drei Wochenzeitungen (Kierunki, Zorza, Wroclawski Tygodnik Katolikow). Zu Pax gehören darüber hinaus ein Handels- und Industrieunternehmen, die Inco und der Devotionalienvertrieb „Veritas". Der Autor geht auch auf den Typ des von Pax vertretenen Katholizismus ein. Unter den Aufgaben, die die Organisation verfolge, sei vorrangig, zu zeigen, daß der Katholizismus, sozialpolitisch gesehen, keineswegs an den Kapitalismus gebunden sei, den Christen im sozialistischen Staat „Asylrecht" zu geben, die Katholiken zur Aufgabe ihrer konservativen Haltung zu bewegen und die Bedingungen für die Ausübung der apostolischen Sendung der Kirche in einer sozialistischen Gesellschaft zu schaffen. In einem letzten Abschnitt streift der Autor die Rechtfertigungsversuche von Pax, im Namen der Katholiken zu sprechen.

SLENCZKA, Reinhard. **Die theologische Situation vor Uppsala.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 17 Heft 2 (April 1968) S. 97—109.

Diese kritischen Erwägungen zur bisherigen Entwicklung des Weltrates der Kirchen und den für Uppsala zu erwartenden sachlichen und technischen Schwierigkeiten erklären die Ursachen für einen möglicherweise empfindlichen Verlust an Niveau: Überlastung durch Papers, die nicht mehr im Zusammenhang mit früher Gesagtem gesehen werden, mangelnde Übersicht, Eklektizismus. Demgegenüber wird die Leistung des Zweiten Vatikanischen Konzils gerühmt, das „auch zu einer Art Stigma für die Arbeit des Ökumenischen Rates" geworden sei, und gefragt, ob man nicht von dieser Organisation lernen könne [so wie übrigens Rom von der Arbeit des Ökumenischen Rates gelernt hatte!]. Nach einem Überblick auf die bisherige theologische Arbeit werden die „Zeichen zunehmender Unverbindlichkeit der Aussagen" beklagt und davor gewarnt, es bei dem bisherigen Pragmatismus der Zusammenarbeit zu belassen.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Juni (Samstag)

8.45 Streiflichter aus Ecuador (BR II)
9.00 Besuch in der Tschechoslowakei (BR II)
9.05 Die arabische Welt. Marokko (SR II)
10.10 Das Landeserziehungsheim Birklehof bei Hinterzarten, *U. Koenigs-von Erffa* (DLF)
11.30 Die Schule von Notre Dame (HR II)
16.45 Einführung in die Sowjetideologie, *W. Leonhard* (SR III)
17.20 Vom Geschichtsgang der Kultur. Revolution, *B. v. Brandenstein* (SR III)
18.00 Christentum in dieser Zeit (RB II)
18.20 Vietnam, der Nahe Osten und die Kirchen (NDR II)
19.45 Wider das Vorurteil gegen den andersartigen Nächsten, *U. Beer* (SR II)
21.30 Verdrängt das Kino das Theater? Antwort eines Theatermannes (BR II)

2. Juni (Pfingstsonntag)

8.25 Worte zu Pfingsten, *H. U. v. Balthasar* (SDR I)
8.30 Der Geist Luthers, *K.-G. Steck* (BR II)
9.00 Dr. Marrin Niemöller verliest die Pfingstbotschaft des Präsidenten des Weltrates der Kirchen (SR)
10.30 Europa im christlichen Bewußtsein, *H. Schomerus* (SWF II)
11.00 Geistsendung und christliches Leben (I), *K. Becker* (SWF I)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Der Glaube und das wissenschaftliche Denken, *H. Rombach* (SDR II)
12.45 Die Kirchen und der Heilige Geist, *H. Vorgrimler* (WDR I)
13.30 Was lesen unsere Kinder und Jugendlichen wirklich? *H.-Ch. Kirsch* (HR II)
15.30 Was ist der Heilige Geist? *W. Kasper* (HR II)
18.00 Atheismus und Christentum, *E. Bloch* (HR II)
19.00 Johannes XXIII. — Fünf Jahre nach seinem Tod. Eine Anfrage an drei römische Korrespondenten (WDR II)
22.00 Claudel und das deutsche Theater, *E. M. Landau* (DLF)
22.05 Der Papst des Konzils. Zum 5. Todestag von Johannes XXIII., *W. Sandfuchs* (BR II)

3. Juni (Montag)

8.00 Meditationen zu Pfingsten, *P. Gordan* (BR II)
9.40 Die sogenannte Politisierung der Kirche. Der Wächter auf der Zinne, *A. Schwan* (NDR II)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Herausforderung des Atheismus, *G. Girardi* (SDR II)
11.00 Der Geist der Einheit. Vor dem Kongreß in Uppsala, *H. Krüger* (HR II)
12.30 Angst und Hoffnung im tiefenpsychologischen Zusammenhang, *A. Jores* (HR II)
19.45 Das Testament des Angelo Giuseppe Roncalli. Fünf Jahre nach dem Tod des Papstes, *H. Arendt* (SDR I)
19.45 Mahnmal Ölberg. Ein Kapitel jüdischer Geschichte, *K. E. Wilken* (HR II)
21.00 Ein Streitgespräch über aktuelle Fragen der Universitäts- und Wissenschaftspolitik (HR II)
21.30 Revolutionäre Theologie. Wie sie gemacht wird und wie sie sich aufbaut am Modell Lateinamerikas, *T. Rendtorff* (WDR III)

4. Juni (Dienstag)

9.00 Die Nation — Begriff in der Wandlung (HR II)
9.00 Erkenntnisse der Altersforschung, *E. Weiser* (SDR II)
10.10 Israel — gestern und heute. Geliebtes, verheißenes Land, *D. Nick* (DLF)
10.30 Venedig — Probleme einer alten Stadt (SDR I)
17.30 Der Zölibat. Kirchengeschichtlicher Rückblick, *H. Kühner* (DLF)
20.05 Möglichkeiten und Fragwürdigkeiten einer politischen Theologie, *J. B. Metz* und *G. Rohrmoser* (WDR III)
20.40 Der Ost-West-Konflikt, *W. Leonhard* (SR II)
21.00 Zur Grundfrage der gegenwärtigen Gesellschaftsstruktur, *Th. W. Adorno* (HR II)
21.10 Vom Rausch im Orient und Okzident. Eine kritische Betrachtung, *H. Schirmbeck* (RB)
21.30 Erwachsenenbildung in Schweden, *L. Franke* (SR II)
21.45 Forschen und Wissen (SR II)

5. Juni (Mittwoch)

9.35 Lateinamerika zwischen gestern und morgen. Das Wort als Waffe, Literatur und Politik in Lateinamerika (RIAS I/II)
18.15 Sollen „Kinder" heiraten? *I.-R. Brandt* (SR II)
18.30 Die Katholische Kirche in Rhodesien, *E. v. Kuehnelt-Leddihn* (BR I)
20.05 Konservativismus 1968, *M. Greiffenhagen* (BR II)
20.05 Deutsche Professoren zwischen Kaiserreich und Diktatur, *H. P. Bleuel* (WDR III)
21.00 Häresien mit Imprimatur? Für und wider den Niederländischen Katechismus, *R. Pesch* (SDR I)
21.05 Der Soziologe in der Gesellschaft. Zur Problematik des politischen Engagements, *H. Maus* (RB)
22.00 Probleme der Soziologie Afrikas. Die Mängel bisheriger Forschungsarbeit, *L. Thomas* (HR II)
22.10 Israelitisches und griechisches Geschichtsdenken, *H. Donner* (DLF)
22.20 Westliche Demokratien, NS-Deutschland und das faschistische Italien, *D. Szabo* (HR II)

6. Juni (Donnerstag)

9.00 Ein Staat zerfällt: Nigeria (HR II)
9.05 Priester vor Hitlers Tribunalen (SR II)
10.30 Schule von gestern für Bürger von morgen (SDR I)
11.00 Lesungen aus dem Niederländischen Katechismus, *R. Pesch* (SDR II)
15.00 Elektrische Triebwerke für die Raumfahrt (RIAS II)
17.30 Welcher Schulzweig für mein Kind? *C. H. Flechsig* (DLF)
18.35 Das sozialpolitische Forum (HR I)
18.45 Der Begründer der Wissenschaft des Judentums, *H. G. Adler* (SDR II)
19.45 Vertretung der Laien im Katholizismus? *L. Waltermann* (WDR II)
21.00 Die weltpolitische Bedeutung der Wissenschaftsplanung, *G. Picht* (SDR II)
22.05 Über den Stand der naturwissenschaftlichen Forschung in Europa, *H.-G. Oxenius* (BR II)

7. Juni (Freitag)

9.00 Zwei in seinem Namen — Gemeinde der Heiligen, Teil der Gesellschaft (HR II)
10.45 Krise des Romans und Erzählkunst der Gegenwart, *R. Mühlher* (ÖR)
14.05 Deutsche Literatur der Flüchtlinge aus dem Dritten Reich, *W. A. Berendsohn* (DLF)
14.45 Probleme und Perspektiven, *W. Gerle* (ÖRW)
15.00 Wissen und Wahrheit (RIAS II)
16.45 Die Buchkritik, *W. Lingenhöle* (ÖR)
17.30 Das vereinigte Dom- und Klostergymnasium Magdeburg, *A. Laeger* (DLF)

8. Juni (Samstag)

15.30 Litauen — Lettland — Estland. Aus der politischen Geschichte der baltischen Staaten (BR II)
16.00 Lehrer im Kreuzverhör (HR II)
18.05 Wissenschaft in der Entscheidung (SDR II)
18.20 Stapeleien. Erinnerung an einen Publizisten des Dritten Reiches, *H. J. Baden* (NDR II)
19.45 Wider das Vorurteil gegen die Besserung des Täters, *U. Beer* (SR II)
20.00 Ein Tag aus dem Leben eines amerikanischen Journalisten im Jahre 2889, *D. Robkohl* (SR II)
20.05 Sicherheit. Vom Wandel eines Begriffs und was dahintersteckt, *K. Emmerich* (WDR III)
21.05 Verdrängt das Kino das Theater? Abschlußdiskussion (BR II)
22.00 Denkwandel und christliche Moral. Das Gewissen, *Th. Sartory* (SWF I)
22.55 Die Utopie der reinen Kunst (RB)

9. Juni (Sonntag)

8.00 Ende der kirchlichen Stände? *F. Wulf* (BR II)
9.00 Christliche Erziehung — nur noch ein Schlagwort? *H.-D. Bastian* (SR II)
9.30 Gibt es ein „christliches" Naturrecht? *J. David* (WDR II)
9.40 Die sogenannte Politisierung der Kirche. Deine Sprache verrät dich, *H. Schwab-Felisch* (NDR II)
10.30 Die Bedrohung der Persönlichkeit, *A. Gehlen* (SWF II)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Gottesglaube und Ideologiekritik, *W. Dirks* (SDR II)
11.00 Ethos der Bergpredigt. Einführung in die Sendereihe, *O. Betz* (SWF II)
11.30 Der Gottesdienst, tote Tradition? *W. J. Hollenweger* (SWF II)
13.45 Preßburg — Schaufenster der Slowakei, *H.-U. Engel* (WDR II)
17.45 Politische Bücher, *J. Schröder* (DLF)
18.45 Zu viele oder zu wenige Abiturienten? *H. Wenke* (NDR I)
19.00 Paul VI. — Versuch einer Skizze nach öffentlichen Quellen, *B. Nellessen* (WDR II)
20.00 DDR — so oder sogenannt? Ein Deutschland — zwei Staaten (SR I)
22.30 Raumordnung — Bildungsplanung. Ein Bericht vom Kongreß der Lehrer und Erzieher in Nürnberg (NDR II)

10. Juni (Montag)

10.10 Philosophie und Autobiographie. Zwei neue Bücher von Karl Jaspers, *G. Böse* (DLF)
15.00 Deutsche Sozialgeschichte im 19. Jahrhundert (SR II)
15.00 Fabrik am Äquator. Entwicklungshilfe für Kenia (RIAS II)
16.15 Von der Berufsberatung zur Ausbildungshilfe, *E. A. Kägi* (WDR II)
17.30 Israel — gestern und heute. Pioniere zwischen den Fronten, *D. Nick* (DLF)
18.15 Die Hauspflegerin — ein sozialer und moderner Beruf, *L. Pfeiffer* (SR II)
19.30 Wie urban sind unsere Städte? Provinzielle Strukturen, *K. Ganser* (BR II)
22.00 Der Mensch in der Zukunft, *H. Demmel* (RIAS II)
22.30 Das Ringen um den neuen holländischen Katechismus, *L. Bakker* (BR I)
22.40 Fortschritt der technisch-wissenschaftlichen Entwicklung, *R. Wille* (RIAS I)

11. Juni (Dienstag)

10.00 Die Gründung der SED (BR I)
10.05 Die Sozialgesetzgebung zur Zeit der ersten Republik, *E. Hansel* (ÖR)
10.30 Formen der Entwicklungshilfe: Förderung von Handel und Gewerbe (SDR I)
14.00 Pendler — ein soziales Problem, *B. Stiglmayr* (ÖR)
14.45 Welt und Überwelt — ein philosophisches Problem im Zeitwandel, *H. Dettelbach* (ÖRST)
15.00 Christsein in dieser Welt, Menschlichkeit (SR II)
17.30 Der Zölibat. Anthropologische Erwägungen, *F. Leist* (DLF)
22.00 Kompaß — Gedankengänge zwischen Ost und West (RIAS II)

12. Juni (Mittwoch)

10.20 Probleme der Jugend: Idealismus wieder gefragt, *H. Bachmann* (ÖR)
15.00 Frauen deutscher Schriftsteller im sowjetischen Exil (RIAS II)
16.45 Die Welt in Briefen: Aus der Zeit um den Ersten Weltkrieg, *F. C. Steinermayr* (ÖRST)
18.15 Frauen und Autorität, *G. Stolte-Adelt* (SR II)
18.30 Hilfe für das Objekt „Mensch". Ein Kapitel Industriediakonie, *K. Viehweger* (BR I)
20.00 Entdeckungen — und wie man sie macht. Besuch in Berliner Forschungsstätten (RIAS II)
20.05 Dreimal bestraft und wieder in Freiheit, *W. v. La Roche* (BR II)
21.00 Eine amerikanische Universität nach der Ermordung Martin Luther Kings, *J. Moltmann* (SDR I)
21.00 Der politische Katholizismus zwischen internationaler Verantwortung und nationaler Verpflichtung, *E. Deuerlein* (WDR III)
22.10 Israelitische und griechische Geschichtsschreibung, *H. Donner* (DLF)

13. Juni (Donnerstag)

11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Schöpfungsglaube und Evolutionstheorie, *J. Ratzinger* (SDR II)
11.00 Ethos der Bergpredigt. Selig die Armen im Geiste . . ., *H. Spaemann* (SWF I)
11.30 Das ist mein Leib. Zum Problem der Transsubstantiation, *J. Hirschberger* (SWF II)
16.20 Abendmahl an getrennten Tischen? Die Eucharistie im ökumenischen Disput, *L. v. Hout* (SDR II)
19.45 Warum evangelische Theologiestudenten das Berufsziel wechseln, *H. Aichelin* (WDR II)
20.00 Unterwegs in Europa: Die Sowjetunion, *H. Fischer-Karwin* (ÖR I)
20.00 Vom Reisen und Schreiben über Reisen, *P. Coulmas* (SWF I)
21.05 Die menschliche Gesellschaft in der technischen Welt, *G. Picht* (SDR II)
22.10 Die katholische Presse in Jugoslawien, *V. Pavlinic* (ÖR I)

14. Juni (Freitag)

8.10 Volksschule und Gymnasium — nach wie vor getrennte Welten? (SDR I)
10.10 Im Schatten des Aufstandes, *R. Richter* (DLF)
15.00 Wissen und Wahrheit (RIAS II)
22.20 Das Volksschauspiel der Slowenen, *N. Kuret* (ÖRST)

15. Juni (Samstag)

10.05 Günter Eich: Die andere und ich (ÖRT)
18.00 Sinn und Unsinn einer Predigtdiskussion, *H. R. Leptihn* (NDR II)
19.45 Wider das Vorurteil gegen eine neue Emanzipation, *U. Beer* (SR)
22.00 Literatur als schöpferische Verantwortung, *J. Urzidil* (RIAS II)
22.00 Die Pfälzische Union — ein ökumenisches Modell, *H. Lübbe* (SWF II)

16. Juni (Sonntag)

8.00 Barmherzigkeit 68. Neue Aufgaben der Caritas, *F. Meingast* (BR II)
8.30 Muß die Kirche rechts stehen? *H.-E. Bahr* (BR II)
9.00 Braucht das Priesteramt die Ehelosigkeit? *B. Brenninkmeyer* (SR II)
9.30 Ernst Bloch und das jüdisch-christliche Denken, *W. Strolz* (SR)
10.00 Die steigende Lebenserwartung, *S. Koller* (SDR II)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Gottesherrschaft im Planungszeitalter, *A. Auer* (SDR II)
11.00 Intelligenz und Politik — ein deutsches Dilemma, *O. K. Flechtheim* (SR I)
11.30 Der Gottesdienst: Ort des Lebens, *W. J. Hollenweger* (SWF II)
19.00 Das gesellschaftliche Engagement evangelischer Studentengemeinden, *Ch. Schütz* (WDR II)

17. Juni (Montag)

10.00 Über die Toleranz, *A. Mitscherlich* (SDR II)
10.00 Deutsche Geschichte — deutsche Einheit. Zum „Tag der deutschen Einheit", *R. Nürnberger* (BR I)
10.30 Unsere Gegenwart in der Prognose des letzten Jahrhunderts, *H.-J. Schoeps* (SWF II)
11.05 17. Juni 1968. Eine Diskussion, *J. Gross* (DLF)
13.10 Die Berliner Mauer. Bericht über ein Symbol der deutschen Teilung, *E. v. Hornstein* (SDR I)
17.45 Weltverantwortung der Wirtschaft oder „Unser täglich Brot gibt uns heute", *O. v. Nell-Breuning* (SFB I)
20.00 Vergessene Dokumente vom 17. Juni 1953, *K. Kunkel* (DLF)
20.10 Von der Not und der Chance der christlichen Kirchen in der DDR, *H. A. v. Heintze* (SWF II)
21.05 Der 17. Juni 1953, *A. Fuchs* (SR I)
22.10 Aspekte der heutigen Psychiatrie. Epilepsie, *H. Prokop* (ÖR I)

18. Juni (Dienstag)

10.10 Israel — gestern und heute. Zwischen Orthodoxie und Moderne, *D. Nick* (DLF)
14.45 Welt und Überwelt — ein philosophisches Problem im Zeitwandel, *H. Dettelbach* (ÖRST)
17.30 Die Naturwissenschaften und die Frage nach dem Menschen, *St.-E. Szydzik* (DLF)
21.45 Spieltheorie und Sozialwissenschaft, *R. Kabel* (SR II)
22.10 Die Religionsfreiheit im Lichte der Erklärungen des Zweiten Vatikanums, *M. Marlet* (ÖR I)

19. Juni (Mittwoch)

10.05 Berufswahl im Zeichen des Strukturwandels, *W. Faßl* und *O. Vertneg* (ÖR)
10.40 Katharina von Siena, *A. v. Nostitz* (BR I)
14.45 Die Religion des Zarathustra in Indien, *F. Standenath* (ÖRST)
15.00 Elternkonflikte — Kinderschicksale, *H. Haselbach* (ÖRK)
15.30 Die kommunistische Revolution in Rußland, *I. Leitenberger* (ÖRS)
15.45 Literatur der Zeit, *E. Banauch* (ÖRS)
18.30 Theologische Fortbildung. Eine Diskussion (BR I)
18.35 Gleichklang in Ost und West. Über die Arbeit der Gesellschaft, *J. Kannicht* (SDR II)

20. Juni (Donnerstag)

11.00 Spannungen in der Orthodoxie, *A. Martin* (SDR II)
14.00 Geisteskrankheit bedeutet nicht mehr Isolierung, *U. Sassadeck* (ÖR)
15.00 Die arabische Welt. Algerien (SR II)
15.05 Vom Schicksal deutscher Kommunisten in der Sowjetunion, *J. Scholmer* (DLF)
19.45 Wollen katholische Bischöfe von Priestern und Volk gewählt werden? *R. Kottje* (WDR II)
21.00 Weltreligionen und Ideologien, *G. Picht* (SDR II)
22.10 Kontakte zwischen Religionen und Ideologien (ÖR I)
22.45 Gedichte aus dem Computer. Erörterung eines Experiments, *H.-J. Gisevius* (SDR II)

21. Juni (Freitag)

9.00 Vom Aberglauben: Erscheinungsformen (HR II)
9.05 Der aktive Kranke, *Th. Glaser* (SR)
21.00 Ein Bericht über die ärztliche Standespolitik, *Ch. Rothweiler* (HR I)
22.30 Neue Bücher (HR II)

22. Juni (Samstag)

18.00 Vor welchem Pfarrer heiraten? Informationen für bekenntnisverschiedene Brautleute *K. V. Schmitt* (NDR II)
18.05 Der Arzt als Krankheitsursache, *Th. Löbsack* (SDR II)
19.45 Politische Perspektiven, *W. Schütz* (SDR II)
19.45 Die orientalischen Christen, *H. Gstrein* (SR)
21.15 Theater in der DDR, *G. Schloz* (SDR II)
22.00 Ordensstand und Weltstand, *E. Przywara* (SWF II)

23. Juni (Sonntag)

9.00 Beichte und Psychotherapie, *J. Scharffenberg* (SR)
9.30 Die aufsässigen Studenten nud die Kirchen, *H.-R. Leptihn* (SR)
9.30 Die ökumenische Funktion der konfessionellen Theologie, *J. Brosseder* (WDR II)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Der zukünftige Mensch und der kommende Gott, *J. B. Metz* (SDR II)
11.30 Gemeinde am Wochentag: Der Kreis, ein Anachronismus, *A. Binetsch* (SWF II)
18.45 Stiefkinder des Staates. Über Bibliotheken in Deutschland, *J. Eyssen* (NDR I)
19.00 Das gesellschaftliche Engagement katholischer Studentengemeinden, *N. Grunenberg* (WDR II)

24. Juni (Montag)

14.30 Gegenwartsfragen des Ostens aus der Zeitschrift „Osteuropa", *O. Hofmann-Wellenhof* (ÖRST)
17.45 Kann Glaube heilen? Gespräch mit Berliner Ärzten (SFB I)
20.05 Religionssoziologische Thesen wider das Vorurteil von der Entchristlichung der Gegenwartsgesellschaft, *D. Savramis* (WDR III)
21.00 Kritische Bemerkungen zur Arbeiterliteratur heute, *L. Romain* (SDR II)

25. Juni (Dienstag)

8.30 Christen und Revolution in Lateinamerika, *M. Stankowski* (BR II)
9.00 Erkenntnisse der Altersforschung, *E. Weiser* (SDR II)
10.30 Formen der Entwicklungshilfe. Industrialisierung (SDR I)
14.45 Die Welt in Briefen: Aus der Zeit um den Zweiten Weltkrieg, *F. C. Steinermayr* (ÖRST)
22.10 Das Verhältnis von Kirche und Staat in neuer Sicht, *P. Mikat* (ÖRI)

26. Juni (Mittwoch)

10.40 Der Segen Gottes, ein Mysterium, *A. Köberle* (BR I)
15.00 Ist die Erde überbevölkert? *J. Herzele* (ÖRK)
18.30 Kampf um die letzten Indianer. Eine brasilianische Gewissensfrage, *M. Lagois* (BR I)
21.00 Der Kirchenkampf als ökumenisches Ereignis, *W. A. Visser 't Hooft* (SDR I)

27. Juni (Donnerstag)

19.45 Flucht in die Wissenschaft? *J. Illies* (WDR II)
21.00 Die Zukunft des Menschen, *G. Picht* (SDR II)
21.00 Neue Literatur aus der DDR, *W. Maier* (SWF II)
22.45 Das Menschenbild im Gedicht, *I. Heger* (SDR II)

28. Juni (Freitag)

15.15 Rußlanddeutsche Schicksale, *B. Ohsam* (SDR II)
17.00 Die Wirklichkeit des Krieges — Das Ende des Krieges: Hiroshima (SDR II)
21.30 Zum Abschluß des „Jahrs des Glaubens", *M. v. Galli* (BR II)

29. Juni (Samstag)

17.30 Sprache und Denken im Kindesalter (HR II)
19.45 Die orientalischen Christen (II), *H. Gstrein* (SR)
20.00 Franz Kafka. Zur 85. Wiederkehr seines Geburtstages (ÖRI)
22.00 Der fromme Revolutionär. Thomas Münzer im Geschichtsbild des dialektischen Materialismus und der nachreformatorischen Kirchen, *F. Schmid* (SWF II)

30. Juni (Sonntag)

8.30 Afrikas Revolutionen und die Christen, *H. Bürkle* (BR II)
9.40 Kirchbau in einer nachsakralen Zeit, *H.-E. Bahr* (NDR II)
10.30 Dichtung der Moderne — Provokation oder Ärgernis, *F. Kienecker* (SWF II)
11.00 Wer ist das eigentlich — Gott? Zusammenfassung, *H. Vorgrimler* (SDR II)
11.00 Ethos der Bergpredigt. Selig die Sanftmütigen . . ., *P. J. Thomas* (SWF II)
11.30 Gemeinde zwischen Tradition und Auftrag. Die Tagesordnung schreibt die Welt, *A. Binetsch* (SWF II)
18.30 Blick in die Zeit, *W. Dirks* (SWF II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Siebtes Heft
22. Jahrgang
Juli 1968

Die Hoffnung ist ein Auszug in das Zugesagte, ohne zu wissen, wohin. Sie ist ein Wissen um die Fremde dieser Erde, das sich aufmacht, die Heimat zu suchen . . . Ein Vertrauen zum Jetzigen und Behagen am Hiesigen, ein träges Darüberneigen des Hauptes mit schläfrigen Augen läßt Hoffen nicht aufkommen oder erstickt es wieder.

Heinrich Schlier

Mißachten die Christen die Zukunft?

Die Zukunft ist mehr denn je im Gespräch. Nicht nur dies oder das, was in der Zukunft liegt, was Gegenstand von Verheißung oder Erwartung ist, berauscht, mobilisiert Ideen und Kräfte, sondern, allgemeiner und konzentrierter zugleich, die Zukunft, die utopische wie die real mögliche, schlechthin. Sie beherrscht nicht nur die technische Phantasie und ihre literarischen und filmischen Produkte, die um die Wirkung des optischen Reizes verlängerten Gruselgeschichten aus dem Bereich der science fiction. Sie ist nicht nur Gegenstand spielerischer, unverbindlicher Unterhaltung für den technisch und naturwissenschaftlich unbedarften Normalverbraucher, sondern nimmt Einfluß auf das Denken, auf die kollektiven Zielvorstellungen und auf die alltäglichen Entscheidungen.

Kein gesellschaftlicher Lebensbereich ist aus dieser Zukunftsorientierung ausgeschlossen, keiner kann davon absehen, weder die Wissenschaft, jedenfalls nicht die Naturwissenschaft, noch die Wirtschaft, noch, sofern diese davon abhängig ist, die Technik, noch die Kirche oder die Theologie. Je mehr die Gesellschaft in sich zusammenwächst, je näher wenigstens die technisch-zivilisatorische Einheit der Globalgesellschaft rückt, je dichter das Netz gesellschaftlicher Beziehungen wird, um so enger wird die gegenseitige Abhängigkeit nicht nur horizontal im Raum, sondern auch vertikal in der Zeit, um so mehr rücken auch Gegenwart und Zukunft zusammen, um so mehr bedarf die Gesellschaft der Einbeziehung wenigstens der planbaren und voraussehbaren Zukunft in die ablaufenden Entscheidungsketten.

Dilemma zwischen Prognose und Praxis

Aber niemand wird bestätigen wollen, die sich anbahnende Erkenntnis bestimme auch schon in einer der Weite des Problems angemessenen Weise die wirtschaftlich-technischen Entscheidungen, bestimme die Kriterien unserer Produktionsplanung und die Regeln des Güteraustauschs. Das Gefälle zwischen Prognose und Praxis (vgl. C. F. von Weizsäcker, Gedanken über unsere Zukunft, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1966, S. 30) ist durch eine mentale Hinwendung zur Zukunft noch nicht überwunden. Die Erkenntnis, daß der Weltfriede zur „Lebensbedingung des technischen Zeitalters" geworden ist, schafft noch keinen Frieden, die Forderung nach der Verwandlung der heutigen Außenpolitik in eine „Weltinnenpolitik" schafft noch keine Instanzen, die eine solche Weltinnenpolitik verwirklichen oder durchsetzen könnten. Die Einsicht mag dasein und irgendwo auch der Wille, sie zu realisieren. Aber dann bleibt immer noch das nüchterne Fazit: Die Einsicht denkender Menschen habe sich in der Geschichte nicht als Großmacht erwiesen. Die Vernunft habe eben keine Atombomben (K. Steinbuch, Falsch programmiert, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1968, S. 145). Die Streitschrift Steinbuchs für eine „rationale" Zukunft ist selbst eine beispielhafte Demonstration dieses Dilemmas.

Das nicht zuletzt durch die Mittel audiovisueller Kommunikation genährte und illustrierte Bewußtsein von der Einswerdung der Menschheit, von der zunehmenden Abhängigkeit und Beeinflußbarkeit des einen Endes des Globus durch das andere, die Einsicht in die Unmöglichkeit einer Flucht aus dem Solidaritäts- und Verantwortungszusammenhang für das Ganze verbürgt noch nicht die dafür angemessenen ethischen Potenzen. Und noch schwieriger ist es, diesen Potenzen wirksamen Einfluß in die Praxis administrativer und politischer Entscheidungen zu verschaffen. Verfolgt man Gespräche zwischen Wissenschaftlern und Männern der politischen Praxis, vorab zwischen Naturwissenschaftlern, Technikern, Verwaltungsfachleuten und Politikern, wird das „Dilemma des Fortschritts" (Karl Löwith), das auch ein Dilemma zwischen Prognose und Praxis ist, zwischen Erkenntnis und Verantwortung, zwischen Entdeckungen und Auswirkungen, zwischen „Machbarkeit" und sittlicher Bewältigung, zwischen voraussehbarer und gestaltbarer Zukunft, vollends offenbar. „Das Gegebene wandelt sich (zwar) im Interesse der Zukunft in Aufgaben" (G. Ebeling), und der Zwang zur Prognose mag das Mögliche als „das eigentlich Wirkliche am Wirklichen" erscheinen lassen. Dennoch gibt die Gegenwart gewordene Zukunft, dieses Mögliche als das eigentlich Wirkliche, noch keine Gewähr, daß es auch wirklich menschen-

möglich, das heißt humane und nicht nur hominisierte, gelebte und gestaltete und nicht nur verwaltete Zukunft sein wird.

Das ethische Gefälle

Es riecht jedenfalls nach reichlich „futurologischer" Übertreibung, wenn nicht nach Ahnungslosigkeit, wenn der schwedische Literaturhistoriker W. A. Berendsohn meint, die ethische Steuerung der großen wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, technischen und politischen Probleme der Zukunft sei nicht viel anders (und schwieriger) zu bewerkstelligen als eine praktikable Verkehrsregelung (Die Zukunftstendenzen unserer Zeit und die Humanitätsidee, „Universitas", Mai 1967, S. 491). Die Menschen fügten sich eben in eine planvolle Ordnung, weil sie den Nutzen für alle einsähen. Deswegen führe die zunehmende Verkehrsdichte und die Notwendigkeit ihrer Regelung auch notwendig zu einer Verkehrsethik, und so werde es sich auch in den übrigen menschlichen und gesellschaftlichen Beziehungen zutragen. Die täglichen Zahlen von Verkehrstoten und -verletzten beweisen jedoch, daß nicht nur der sicheren rationalen Steuerung der technischen Faktoren Grenzen gesetzt sind, daß entschuldbares menschliches Versagen nicht ausgeschaltet werden kann, sondern daß es eine solche erlernbare Verkehrsethik zwar im Kern gibt, diese aber noch nicht übermäßig funktioniert. Auf jeden Fall scheint das zur Illustration oder gar zum Beweis gewählte Beispiel die optimistischen Humanitätsprognosen selbst zu desavouieren.

Und wie, wenn man das Beispiel auf die viel komplizierteren und empfindsameren Gabelungen und Stauungen des gesellschaftlichen „Verkehrs" überträgt, nicht den des Amüsements und der Geselligkeit, sondern des gesellschaftlichen Alltags mit seinen Leerläufen und Aggressionen, die sich in utopischen Eruptionen, in Intoleranz oder gar in brutaler Gewalt, im politischen oder kriminellen Mord Ventile schaffen. Die Zunahme der Kriminalität, vorab unter der Jugend, gerade in Ländern, in denen Technik und wirtschaftlicher Wohlstand am weitesten fortgeschritten sind, in denen aber auch die Folgen dieses Fortschritts und der enger werdenden gesellschaftlichen Verflechtungen, der örtlich und zeitlich zusammengerückte rassische, kulturelle und ideologische Pluralismus am weitesten gediehen sind, gibt zu denken. Daß die gesellschaftlich-sittliche Befähigung zur Bewältigung dieses Fortschritts uns nicht in demselben Maße zuwächst wie dieser selbst, ja, daß wir es nicht einmal bewerkstelligen, Vorurteile rassischer oder religiöser Art so weit abzubauen, daß den von solchen Vorurteilen betroffenen Gruppen die volle Teilnahme an seinen Früchten nicht verwehrt wird, ist zu einer Binsenwahrheit geworden. Aber so banal die Einsicht, so schwierig ist die Abhilfe.

Wenn es sich schon mit der nächsten Zukunft so verhält, soll sich die ferne dann möglicherweise problemloser gestalten? Die Forderung Berendsohns, man müsse, um sich dem Humanen in der Zukunft offenzuhalten, endgültig vom „Lehrsatz von der unveränderlichen Natur des Menschen" Abschied nehmen, besteht gewiß zu Recht. Doch ist zu fragen, ob die Veränderung dieser „Natur" so verläuft, daß die humanen, ethischen Potenzen in ihr verstärkt werden oder diese mindestens sich den erhöhten Anforderungen anpassen können; daß gerade dort, wo der Mensch auf Grund unserer biologischen, physikalischen und medizinischen Kenntnisse machbar wird durch Steuerung von innen (Erbgut) und von außen (technische und gesellschaftliche Umwelt), jene ethischen Maßstäbe entwickelt und praktiziert werden, die die jeweils neue Entwicklungsstufe auch „anthropologisch" meistern. Der Trend von der Realität in den Mythos, von der möglichen in die bloß projektierte Zukunft, von der wissenschaftlichen Prognose in politisch-ethische Fehlkalkulationen, von verschwommener Humanität in den banalen Klatsch scheint gerade in der „Futurologie" ansteckend zu wirken. Was Wunder, wenn sich in den Chor von Zukunftsenthusiasten manche warnende Stimme mischt. Der Schweizer Nationalökonom E. Böhler meint in seiner jüngsten stark tiefenpsychologisch orientierten Veröffentlichung, Die Zukunft als Problem des modernen Menschen (Rombach, Freiburg 1966, S. 22): „Die Zukunftserwartung schafft durch Wissenschaft, Technik und Wirtschaft, die sie erzeugt hat, ganz neue Gefahren und sie macht uns — was noch wichtiger ist — auch ihnen gegenüber blind." Der „Mythos" von der Zukunft sei offenbar nichts anderes als eine List der Natur, „die vitale Tätigkeit in Gang zu halten, was aber zugleich zur Erhöhung der Arbeitslast des Menschen und zu einer Verstärkung der Gefahren führt, denen die Hoffnung zu entrinnen hofft" (a. a. O., S. 51). Auch die Wissenschaft stehe im Dienst dieser „vitalen Blindheit, und sie würde darin noch unterstützt durch bestimmende Eigenschaften des Menschen: durch Selbstbewußtsein, Selbstgerechtigkeit, durch Freiheits- und Individualbewußtsein, durch Vollkommenheits- und Erneuerungsstreben. Je mehr diese Eigenschaften „mythisch" nach außen projiziert würden, desto geringer werde der persönliche Fortschritt, desto mehr werde die Menschheit das Opfer der technischen Mittel, die sie selbst erzeugt. „Statt die Zukunftserwartung in seiner eigenen Person zu realisieren, das heißt in der Gegenwart seiner Bestimmung gemäß zu leben, hat der Mensch seine Zukunftserwartung auf die Außenwelt projiziert und damit in den äußeren Fortschrittsglauben pervertiert" (a. a. O., S. 95).

Zwischen Skepsis und Utopie

Aber auch diejenigen, die vor einer Überbewertung der Zukunft warnen, die sich kulturkritisch von einem blinden Fortschrittsglauben, den sie seit der atomaren Gefahr erschüttert sehen, distanzieren wollen, leugnen nicht die eminente Bedeutung der Zukunft für das Verständnis und das Verhalten der Gegenwart. K. Löwith, der meint, der prometheische Mensch habe nun endgültig erfahren, „daß es besonderer und radikaler Veranstaltungen bedarf, um nicht an den entfesselten Produktionskräften zugrunde zu gehen" (Verhängnis des Fortschritts, in: Die Idee des Fortschritts, Beck, München 1963, S. 36) sieht sich dennoch zu der Feststellung veranlaßt: das moderne historische Bewußtsein sei dadurch ausgezeichnet, „daß es — entgegen dem klassischen und wörtlichen Sinn von Historie — ganz und gar aus der Zukunft lebt . . ." Die Erwartung der Zukunft sei „das Element, in dem der Wille zum Fortschritt schwimmt". Und Böhler selbst kommt zum Ergebnis: Der moderne Mensch bringe der Zukunft nicht nur ein verstärktes, sondern auch ein qualitativ anderes Interesse entgegen als der Mensch früherer Jahrhunderte. An die Stelle der unbewußten und unbestimmten Zukunftserwartung sei „der bewußte und gewollte Zukunftswille getreten".

Angesichts dieses Entwicklungsfaktums befände sich der

Christ auf dem Holzweg, wollte er aus der Einsicht in die möglichen oder tatsächlichen Gefahren, die in der konkret erwarteten Zukunft auf ihn zukommen und von denen seine eigene Zukunftserwartung ständig betroffen ist, die Flucht antreten und nur über das Verhängnis klagen. Es gilt die Gefahren zu erkennen, sie möglichst zu neutralisieren, aber nicht ihnen auszuweichen. Skepsis nicht nur gegenüber einem landläufigen, nicht von Wissen, sondern von Gefühlen, nicht von Einsicht, sondern von Wunschdenken getragenen Fortschrittsglauben, sondern auch gegenüber einer wie immer gearteten utopischen Zukunftserwartung, ob diese nun technokratischen, marxistischen oder teilhardschen Ursprungs ist, mag angebracht sein. Denkt man gerade an einige neuere Strömungen in der Theologie, auch an gewisse Passagen der Pastoralkonstitution, möchte man auch durchaus meinen, gerade dem christlichen Denken wäre hier ein Schuß Skepsis durchaus anzuraten. Hie und da mögen sich in der Tat theologische Denker an die Rockschöße eines in seiner Substanz schon erlahmenden, aber in der ideologischen Breitenwirkung noch recht lebendigen Fortschrittsglaubens hängen. Die Bemerkung von Löwith, katholische und protestantische Theologen suchten ihren Hörern einzureden, daß die „fortschrittliche" Entwicklung von Gott gewollt sei und daß der Rundfunksender des Vatikans so etwas wie das pfingstliche Sprachwunder erneuere, mag trotz des ausgefallenen Vergleichs nicht ganz aus der Luft gegriffen sein.

Aber Skepsis gegenüber solchem Fortschrittsglauben, vor allem gegenüber seinen unreflektierten vulgarisierten Formen, kann noch nicht Resignation vor der Zukunft selbst sein. Angst ist noch keine Antwort auf eine schwer zu bewältigende Herausforderung. Diese verhindert ohnehin nicht den Lauf der Entwicklung, wohl aber sachgerechte Entscheidungen. Man wird sich gewiß hüten, das Teilwissen von der Zukunft zu totalisieren, man wird es aber nutzen und gemeinschaftlich unter Hinzuziehung aller erreichbaren Faktoren verwerten, um nicht ungerüstet in sie einzutreten. Man wird dabei freilich immer die nächste Zukunft, die ja schon in der Gegenwart „geschieht", vor Augen haben und nicht die der empirischen Erfahrung völlig jenseitige. Da aber Zukunftsbewältigung nicht nur Sache der Einsicht, sondern des Willens ist, bedarf es eines diesen Willen antreibenden Movens. Dieses Movens muß nicht nur Neigung, sondern kann auch Zwang zur Utopie sein, die Bereitschaft, das Wagnis, die Lust, auch das Unmögliche auf sich zu nehmen. Ohne utopisches Moment ist wissenschaftlicher Fortschritt auch in seinen rationalsten, „technischsten" Formen nicht möglich. Da aber die Utopie mit der Endzeiterwartung durch die Hoffnung verschwistert ist, birgt sich darin auch die Gefahr der Verwechslung der beiden.

Nicht zufällig hat sich die christliche Theologie der Hoffnung in ihrer von J. Moltmann geprägten Gegenwartsform an dem im besten Sinn des Wortes utopischen Denken E. Blochs entzündet, ist ihr vornehmlich katholisches Pendant der eschatologisch-politischen Theologie in der Auseinandersetzung mit dem Marxismus gewachsen und findet in den sozialrevolutionären oder gesellschaftskritischen Bewegungen der studentischen Jugend ihren Niederschlag. Bloch bleibt auch abseits von dem, was sich als Mode an ihm verkauft, der große und eigentliche Anreger der eschatologischen Theologie als des christlich begründeten Movens gesellschaftlicher Veränderung und damit zusammenhängend der vielzitierten, aber noch wenig reflektierten „gesellschaftskritischen Funktion" der Kirche. Das Anliegen Blochs, das in seinem Denken ebenso jüdisch-messianisch wie marxistisch vorgeprägt ist, bezeichnet je seine Hoffnungsphilosophie selbst als eine Meta-Religion, als eine „Religion im Erbe" (Prinzip Hoffnung, Band 2, S. 1521). Durch sie will er die christlich-jüdische Religion in ihrem Kern, in ihrer eschatologischen Hoffnung „beerben" und überwinden, indem er an die Stelle des christlichen „Gott vor uns" als der absoluten Zukunft, das „ungefundene zukünftige Humanum", als „utopisch hypostasiertes Ideal des unbekannten Menschen" setzt (Prinzip Hoffnung, Bd. 2, S. 1515).

Dieser Beerbungsversuch wurde für die Theologie der Hoffnung der treibende Anlaß, den christlichen Verheißungsglauben für eine christliche Interpretation der Zukunft neu fruchtbar zu machen und in einer „zukunftsorientierten" Gesellschaft als kritische Potenz einzusetzen.

Zukunftsvergessenheit in der Theologie?

Die Herausforderung Blochs ist jedoch nur ein Motiv, die christliche Offenbarung von ihrer eschatologischen Spitze her zu durchdenken und so Zukunft in dem doppelten Sinn, in dem Moltmann sie versteht, als futurum, als das, was wird, und als adventus, als das, was kommt, theologisch zu interpretieren. Das andere nicht weniger entscheidende Motiv ist die Kritik an der „Herkunfts"-bezogenheit des christlichen Offenbarungsgutes durch Kirche, Theologie und christliche Praxis. Der Vorwurf der Zukunftsvergessenheit gegenüber der kirchlich-theologischen Tradition spielt für die politisch-eschatologische Theologie eine gleichähnliche Rolle wie der Vorwurf der Seinsvergessenheit gegenüber der „abendländischen" Metaphysik durch Heidegger und die Philosophie der Existenz. Moltmann klagt nicht nur über die Verkümmerung der Eschatologie in der liberalen protestantischen Theologie des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts, sondern auch über deren Verkennung in der dialektischen, in der heilsgeschichtlichen und in der existentialen Theologie Bultmanns und seiner Schule. Auch in diesen Theologien findet er noch zuviel griechisches Denken vor, zuviel Logos und zuwenig Verheißung. Er bezichtigt sie deswegen einer „Seinsmystik der gelebten Gegenwart", die eine Gottunmittelbarkeit voraussetze, „die dem Glauben, der um Christi willen Gott glaubt, nicht zu eigen werden kann, ohne daß die geschichtliche Vermittlung und Versöhnung Gottes mit dem Menschen im Christusgeschehen und damit dann auch die Wahrnehmung der Geschichte in der Kategorie der Hoffnung verschwinden" (Theologie der Hoffnung, S. 25).

Ähnlich, wenn auch in allgemeinerer Form insistiert J. B. Metz: Alle wirksamen Weltanschauungen und Humanismen in Ost und West seien heute zukunftsorientiert. Nahezu die gesamte moderne Religionskritik sei von dem Tenor geleitet: „Das Christentum wie Religion überhaupt ist ohnmächtig gegenüber dem Primat der Zukunft im modernen Bewußtsein." Gerade deswegen verstehe sich dieses neue Bewußtsein vielfach als Liquidierung jeglichen religiösen Bewußtseins, „als Anbahnung einer nach-religiösen Zeit, in der jede Transzendenzorientierung als rein spekulativ durchschaut und von einer Zukunftsorientierung abgelöst werden soll" (Zur Theologie der Welt, Grünewald-Kaiser, Mainz/München 1968, S. 79). Metz richtet diesen Vorwurf aber nicht nur an die Theologie: Der Verlust der Eschatologie in der Theologie gehe Hand in Hand mit der Verborgenheit der Zukunft in der „Seinsmetaphysik", ob diese nun objektivistisch, tran-

szendental, personal oder existential verstanden wird. Alles „emphatische Gerede von Geschichte und Geschichtlichkeit" in dieser Philosophie gehe von der stillschweigenden Identifizierung von Geschichte als Herkunftsgeschichte aus und erfasse Zukunft nur als Korrelat der Gegenwart und nicht „als in sich selbst gegründete, sich selbst gehörende Wirklichkeit" (Der christliche Glaube und die Zukunft, „Universitas", März 1968, S. 291). Im Kielwasser dieser Philosophie unterliege das christliche Denken einer zweifachen Gefahr, die nicht ohne Wirkung auf das praktische Verhalten bleibe: der Verkürzung der geschichtlichen Dimension des Glaubens, in der „die Zukunft dieser Geschichte bloß als Pseudonym für die erfahrene Unverfügbarkeit je gegenwärtiger existentieller Entscheidung" angesehen wird, und der Verkürzung der gesellschaftlich-politischen Dimension der Glaubenswirklichkeit, die privatisiert und individualistisch verengt werde (Zur Theologie der Welt, S. 76).

Die weltverändernde Kraft verloren?

Mit dieser Kritik finden sich die Theologen durchaus in guter „weltlicher" Gesellschaft. C. F. von Weizsäcker kommt zu einem ähnlichen, auch von Moltmann zitierten Schluß: „Das Kirchenchristentum, das einst die treibende Kraft der Geschichte war, hat sich durch die Revolution die Kraft seiner Eschatologie und durch die Naturwissenschaft die Kraft des Schöpfungsglaubens nehmen lassen. Es ist nicht mehr die Kraft der Weltveränderung" (Die Tragweite der Wissenschaft, Bd. 1, 1965, S. 187). Aber Weizsäcker spricht hier nicht von Theologie, sondern von Christentum, und hierin liegt wohl doch ein beträchtlicher Unterschied. Theologie ist Reflexionshilfe für das christliche Leben. Erschrecken über die Zukunftsvergessenheit müßten demnach nicht nur die Theologie, sondern das Christentum, genauer die Kirchen und die Christen in ihnen.

Beließe man die Frage innerhalb der Theologie, wenn auch innerhalb einer „anthropologisch gewendeten" Verheißungstheologie, könnte sich wohl auch diese dem Zug spekulativer „Weltlosigkeit" kaum entziehen. Die Frage muß sich also über die Theologie in erster Linie an die christliche und kirchliche Praxis richten. Denn hier muß der Verheißungsglaube nicht nur gelehrt, sondern gelebt, die christliche Hoffnung real verantwortet werden. Hier aber kommt es zur eigentlichen Krisis. Die Zukunftsvergessenheit in der Praxis durch die Jahrhunderte ist offenbar. In der doppelten Form: in der welthaften Bindung an das Hergebrachte, an die „geheiligte Tradition", an festgefügte, de facto langfristig unveränderliche disziplinäre und soziale Normen; in der weltlosen Vorwegnahme der Enderwartung, in der Welt als zu realisierende Geschichtswelt nicht zum Tragen kommt, in der man Verheißung nicht als Weltsendung, sondern vornehmlich als weltloses Erwarten des Verheißenen verstand. Diese Formen der Zukunftsvergessenheit werden nicht einmal so sehr in der Theologie als in der kirchlichen Praxis, in der angewandten Theologie, vor allem in der Moral, in der Aszese, in der klösterlich und deshalb „jenseitig" verstandenen kirchlichen Spiritualität tradiert. Sie sind nicht nur mitverantwortlich für die langlebige Selbstbehauptung des Bewahrungsprinzips in der christlichen Erziehung, sondern nicht weniger für die häufig wiederholten Bündnisse zwischen Christentum und konservativen, kulturellen und politischen Ideologien. Ihre Folgen sind wohl noch wirksam bis hinein in die von den Christen bevorzugten Bildungsideale und Bildungsziele und zeigen sich in der lang ausgeprägten Abneigung gegen technisch-naturwissenschaftliche Fächer. Sie richten sich also gerade gegen jene Bereiche, die heute real zukunftsorientiert sind, da sie die Voraussetzungen für den technischen und zivilisatorischen Fortschritt bereitstellen und ständig erweitern. Verbaut nicht oft gerade der Mangel an Mut den Weg zu fälligen Reformen und zu einer realistischen Prognostik auch im kirchlichen Bereich? Warum weigert man sich, Untersuchungsergebnisse, die Aufschluß über das tatsächlich religiöse Verhalten und über die Reichweite kirchlicher Pastoral bieten und Handreichungen für zukunftsorientiertes kirchliches Handeln abgeben könnten, zur Kenntnis zu nehmen und arbeitet unter Einsatz enormer Kräfte ins Leere? Mit solcher (vergeblicher) Bewahrungsmentalität steht die Kirche freilich nicht allein. Sie spiegelt den Trend der Gesamtgesellschaft, den Hang des Milieus zu gefestigter Tradition und sein Sicherheitsbedürfnis wider: in ihren Strukturen und in den einzelnen Gläubigen. Verschärft sich aber die Krisis für die Gesamtgesellschaft, da diese heute an Stelle vorherrschender passiver Zukunftserwartung zu aktiver Zukunftsgestaltung gezwungen ist, und die Verspätung von Reformen im Bildungs- und Verwaltungssektor wegen der beschleunigten technischen Entwicklung zu unheilvoller Diskontinuität führen würde, sind die Kirchen und in ihnen die Christen durch sie doppelt herausgefordert: Erstens müssen sie gefährlicher eigener Diskontinuität vorbauen, indem sie gewohnte Denk- und Handlungsschemata in der Praxis sprengen und wesentliche Reformen wagen, wenn sie ihnen nicht von außen und deshalb unter ungünstigeren Bedingungen aufgezwungen werden sollen. Zweitens erwartet die Gesellschaft von ihnen einen wirksamen Beitrag zur Bewältung ihrer eigenen aufgelasteten Zukunft, aus der die Christen sich ja nicht ohne Solidaritätsbruch zurückziehen können. Entscheidend ist, daß mit dieser Erwartung gerechnet werden muß. Daß sie die Christen auch überfordert, ist nur ein anderer Aspekt in ein und demselben Vorgang.

Zukunft und Nachfolge

Wie können sich die Christen dieser doppelten Herausforderung gegenüber verantworten? Hier scheint eine gründliche Besinnung auf den Verheißungscharakter der christlichen Religion nicht nur eine helfende, sondern eine notwendige Voraussetzung. In dieser Besinnung scheint der eigentliche Beitrag der Hoffnungstheologie für die Erneuerung christlicher Praxis zu liegen. Ist das Christentum in seinem Wesen Verheißungsreligion, in der das geschichtliche Christusgeschehen in Kreuz und Aufstehung, Anfang und „Angeld", geschichtliche Vorwegnahme, aber nicht Erfüllung der Verheißung in ihrer Endankunft — eine im Kern selbstverständliche aber immer wieder vergessene oder doch verkürzte Selbstaussage des Christentums —, so ist dieses, um eine anthropologische Metapher Blochs hier anzuwenden, „ein riesiger Behälter voll Zukunft" (Prinzip Hoffnung, S. 135). „Die Hoffnung auf die absolute Zukunft Gottes, auf das eschatologische Heil, das der absolute Gott selbst ist, ist nicht die Legitimation eines Konservativismus, der — alles versteinernd — angstvoll die sichere Gegenwart einer unbekannten Zukunft vorzieht..., sondern die Ermächtigung und der Befehl zu einem immer wieder aufgenommenen, vertrauenden Exodus aus der Gegenwart in die (auch innerweltliche) Zukunft" (K. Rahner, Zur Theologie der Hoffnung,

„Internationale Dialogzeitschrift", Nr. 1, 1968, S. 76). Die Verpflichtung zu solchem Exodus sei in Wirklichkeit die einzige „Tradition", die dem Christentum mit auf den Weg gegeben wurde. Woran dieser ständige Exodus sich je zu entzünden und zu vollziehen habe, kann aber nicht aus der Verheißung selbst deduziert werden. Sie ist nur Ermächtigung und Befehl, bezeichnet aber nicht auch schon den zu verwirklichenden Inhalt. Und dennoch geht es nicht um irgendeine Ermächtigung, sondern um die Verantwortung der konkreten Nachfolge, die nicht nur den Mut zum Neuen, sondern als das „andere" Medium „gesellschaftskritischen" Verhaltens den Willen zur Geduld und zum Erleiden einschließt.

Hierin liegt die Begrenzung der „schöpferischen" Potenz christlichen Verheißungsglaubens, aber auch sein Reichtum. In dieser eschatologischen Konsequenz liegt der dem Christentum eigene Beitrag zur jeweiligen Zukunftsbewältigung der Gesamtgesellschaft sowie die Aufforderung, ihre eigene Zukunft in die Zukunft der Welt hinein zu wagen. Nur so entgeht es zugleich der doppelten Gefahr der Gleichsetzung mit einer wie immer gearteten Zukunftsideologie und einer Hypostasierung der Zukunft, weil der Gott der absoluten Zukunft auch immer der Gott der Herkunft und der je Gegenwärtige ist.

Dennoch ist dem Christentum eine Verwandtschaft zum Utopischen nicht verwehrt. Die Fähigkeit dazu, die Voraussetzung jeder ungesicherten Entscheidung ist, wird durch die Endverheißung gestärkt, das Verständnis für die „funktionale" Rolle des Utopischen geweckt. Konkrete Handlungsmodelle lassen sich aus dem christlichen Verheißungsglauben aber nicht ableiten. Aus ihm kommen Impulse, gewisse Regeln, Wegmarkierungen, aber nicht die Entscheidungsinhalte, nicht die Gesetze, nach denen die jeweils künftige Gesellschaft aufgebaut werden oder funktionieren soll. Deswegen kann es auch nicht Aufgabe der Kirchen als solcher, schon gar nicht des kirchlichen Amtes sein, solche Modelle zu entwickeln oder gar durchzusetzen. Was die eschatologisch-politische Theologie der Kirche als Institution an gesellschaftskritischer Macht zugedacht hat, kann unmittelbar nicht von der Kirche als solcher, sondern von den Christen in sachkundiger Solidarität mit den Nichtchristen ausgeübt werden. Sollte der Kirche dennoch eine institutionalisierte Rolle „schöpferischer Gesellschaftskritik" angelastet werden, könnte sie, wie es A. Schwan gegenüber J. B. Metz auf der Marienbader Tagung der Paulus-Gesellschaft formulierte, nur „Fehlanzeige erstatten" (Dokumente der Paulus-Gesellschaft, Bd. XIX, S. 530). Es ist aber primäre Aufgabe der Kirche als Institution, in ihrem Glaubensdienst und in ihrer gesellschaftlichen Aktivität, in ihrem Lehr- und Gesprächsstil aus dem Wissen um die Endverheißung heraus jene Verhaltensregeln zu pflegen und zu vermitteln und mitzuformen, die zum Mut für das „Neue" befähigen.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Ein internationaler Kirchenrechtskongreß in Rom

Zur Fünfzig-Jahr-Feier der ersten einheitlichen Kodifikation des Kirchenrechtes, des heute gültigen Codex Iuris Canonici (CIC), versammelten sich in Rom vom 20. bis 25. Mai 1968 rund 300 Kirchenrechtler sowie Vertreter der Rechtsfakultäten zahlreicher ausländischer Universitäten unter dem Vorsitz von Kardinal P. Felici. Der Kongreß wurde auf Wunsch des Papstes von der Kardinalskommission für die Kodexreform einberufen. Außer zahlreichen Präfekten und Sekretären der verschiedenen Kongregationen nahmen von deutscher Seite am Kongreß u. a. teil: Kardinal J. Döpfner, die Kirchenrechtler K. Mörsdorf, München, W. Steinmüller, Regensburg, sowie Prof. P. Mikat, Bochum, und von evangelischer Seite J. Dombois, Heidelberg. Die Vielfalt der behandelten und diskutierten Themen stand in eindeutigem Zusammenhang mit der nachkonziliaren Kodexreform, mit neuen vom Konzil her bestimmten Fragestellungen. Die einzelnen Themen lassen sich in etwa zu folgenden Problemkreisen versammeln: 1. Grundlegende Fragen; 2. Verhältnis von forum externum zum forum internum; 3. das Subsidiaritätsprinzip in der Kirche; 4. die besondere kirchenrechtliche Problematik der Orden und des Ordenslebens; 5. die Ehegesetzgebung (vgl. hierzu „Osservatore Romano", vom 20. bis 26. 5. 68).

Kardinal P. Felici wies in seinen Einleitungsworten auf die Untrennbarkeit von Charisma und Gesetz hin, die beide auf das gleiche Ziel hingeordnet seien und in Christus, dem Urheber von Gnade und Gewalt, ihren Ursprung hätten. Zu diesem Punkt bemerkte in einem späteren Diskussionsbeitrag J. Dombois, daß die von R. Sohm vertretene These der Unvereinbarkeit von Recht und Charisma in der Kirche von den protestantischen Theologen und Kirchenrechtlern heute allgemein aufgegeben sei und er mit Verwunderung festgestellt habe, daß „einige Katholiken immer noch wie Sohm denken" („Osservatore Romano" 24./25. 5. 68). In diesem Sinne betonte R. Bidagor, Sekretär der Kardinalskommission für die Kodexreform, in seinem Referat „Theologie und Kirchenrecht" die zugleich theologische und rechtliche Struktur der Kirche, wie sie vom Konzil erarbeitet worden sei. Diese Doppelstruktur der Kirche müsse — so führte G. D'Ercole von der Lateranuniversität anschließend in seinem Vortrag „Kanones, Schrift und Tradition" aus — bei der künftigen Kodexreform genau umschrieben werden. Er sprach sich weiter für eine dem Papsttum analoge Definition des Bischofs aus, der gleich ihm, die Funktionen des Hirten, Lehrers und Priesters ausübe. Auch die Funktion des Vorstehers der Gemeinde, des Pfarrers, müsse von ihren biblischen und patristischen Aspekten her neu umschrieben werden.

Forum internum und Subsidiaritätsprinzip

Zum zweiten Themenkreis äußerte sich F. McManus, Direktor der kirchenrechtlichen Abteilung der katholischen Universität Washington, in seinem Beitrag „Das forum internum". Der Gesetzgeber sollte auf die Gewohnheit verzichten, auch für den Gewissensbereich Normen aufzustellen und deren sündhafte Übertretung jeweils zu katalogisieren. Vielmehr müßte er eine den „Forderungen und Zielen des christlichen Volkes entsprechende Gesetzgebung erstellen und deren Beachtung dem von der Moral erleuchteten und geführten Gewissen des einzelnen überlassen". Das Gesetz müsse als Handelnsnorm verstanden

werden, der die Kirche als Gesellschaft — und nur soweit als notwendig — unterliege, deren verpflichtender Charakter jedoch im Rechtsbereich verbleiben müsse. Von dieser Zuordnung von Rechtsordnung und sittlicher Ordnung distanzierte sich Kardinal Felici in der anschließenden Diskussion.

Zum Subsidiaritätsprinzip in der Kirche nahm R. Metz, Straßbourg, in seinem Beitrag „Das Subsidiaritätsprinzip im Kirchenrecht" Stellung. Dieses Prinzip müsse „Grundlage des gesamten Gebäudes der Kirche" sein („Osservatore Romano", 23. 5. 68). Es wäre merkwürdig, wenn es, von Pius XI. 1930 in *Quadragesimo anno* für den staatlichen Bereich aufgestellt, nicht auch für die kirchliche Gemeinschaft gelten würde. Auch in ihr müßten die zwischen Individuum und Gemeinschaft bzw. zwischen den kleineren kirchlichen Gemeinschaften und der Gesamtkirche bestehenden — und legitimen — Spannungen im Bemühen um Koordination der beiden Pole — hierarchische Struktur und Forderungen der Zeit — weniger überwunden als vielmehr ausgehalten werden. Zu diesem Zweck müsse es auch im künftigen Kodex im allgemeinen Teil rechtlich verankert werden.

Zur Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft machte St. Kelleher, Offizial der Erzdiözese New York, in seinem Beitrag „Würde der Person und Würde der Gemeinschaft" einige konkrete Vorschläge, die vom „Osservatore Romano" (23. 5. 68) in einer höheren Abstraktionsstufe mit „größerer Anpassungsfähigkeit der Kirchenrechtsprozesse" und „größerer Gerechtigkeit in der Administration" wiedergegeben wurden. In ihnen stehe die Würde der Person besonders auf dem Spiele. Aus der „Neuen Zürcher Zeitung" (1. 6. 68) dagegen erfährt man konkreter, daß Kelleher z. B. für die „Abschaffung der Ehegerichte" eingetreten sei, um das „Ärgernis rein formaljuristischer Ehenichtigkeitserklärungen" zu beseitigen. Dies würde seiner Meinung nach zu keinem „allgemeinen Chaos" führen, da der „bei weitem überwiegende Teil der in die kirchliche Zuständigkeit fallenden Eheauflösungen" außerhalb der Kirche abgewickelt werde. Praktizierende Katholiken würden jedoch dadurch von der „oft ungerechten" Last der Beweisführung befreit werden.

Über die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips auf das kirchliche Gerichtswesen im Sinne einer Dezentralisierung des letzteren sprach Z. Veralta von der Lateranuniversität. Unter Einhaltung der durch das göttliche Recht bedingten Grenzen jeder Dezentralisierung gebe es doch einige Möglichkeiten, so z. B. „Dezentralisierung der dritten Instanz" durch Einführung eines ordentlichen Gerichtshofes für die einzelnen Gebiete oder für den Zuständigkeitsbereich einer nationalen Bischofskonferenz; Dezentralisierung der Verwaltungsgerichtsbarkeit unter Beibehaltung des gegenwärtigen Verfahrens zur Lösung von Verwaltungsstreitigkeiten durch die zweite Sektion der Apostolischen Signatur; Dezentralisierung des Verfahrens zum Erweis des Nichtvollzugs der Ehe.

Ordensrechtliche und eherechtliche Fragen

Das Subsidiaritätsproblem kam auch im Zusammenhang mit der kirchenrechtlichen Problematik des Ordenslebens zur Sprache, für das eine „gewisse Dezentralisierung des Ordensrechtes entsprechend dem Subsidiaritätsprinzips" gefordert wurde. Das gegenwärtige Ordensrecht begünstige — wenigstens in der Praxis — einen gewissen Juridismus, wie der amerikanische Kanonist E. I. Stockes in seinem Referat „Begriff und Vorstellung des Ordensstandes unter juridischer Rücksicht" ausführte. Die Ordensleute würden sich nicht immer als Erwachsene behandelt fühlen und unter einer „Anhäufung von Gesetzen" stehen.

Weitere in diesem Problemkreis behandelte und diskutierte Themen waren: „Begriff und Idee des Ordensstandes unter historischer Rücksicht" (A. Stickler von der Päpstlichen Universität der Salesianer), „Die konstitutiven Elemente des Ordenslebens gemäß dem Zweiten Vatikanischen Konzil" (G. Castano von der Päpstlichen Universität für thomistische Studien), „Der Unterschied zwischen feierlicher und einfacher Profeß" (A. Boni von der Päpstlichen Universität Antonianum), „Kollegialität in der Leitung der Ordensleute" (G. Lesage von der S. Pauls University, Ottawa).

In den beiden letzten Kongreßtagen war die Eherechtsthematik Behandlungs- und Diskussionsthema. Ihre besondere Aktualität trat durch eine merklich erhöhte Zahl von Hörern, von Laien wie auch von kirchlicher Prominenz in Erscheinung. Im Mittelpunkt stand die Frage des Ehekonsens. Unter theologischen Gesichtspunkten wurde er vom Dekan der Rechtsfakultät der Päpstlichen Universität der Salesianer, G. Leclerc, in einem ausführlichen Vortrag behandelt, in dem er die Liebe als Wesenselement des Ehekonsenses klar bejahte, und zwar in dem Sinne, daß dieser als wahre und echt menschliche Willensäußerung Ausdruck der bewußten, gegenseitigen, ausschließlichen und zeitlich unbegrenzten Hingabe sei. Diese Liebe sei jedoch, wie O. Giacchi von der Katholischen Universität Mailand über den rechtlichen Aspekt des Konsenses darlegte, juristisch nicht faßbar, da das Recht nicht die Motive und Ziele des Willens bewerten könne, sondern nur den Willen an sich. Daher sei, rechtlich gesehen, eine Ehe auch ohne Liebe gültig, sofern sie die übrigen Bedingungen des CIC erfülle. Eine ähnliche Auffassung vertrat U. Navarrete von der Gregoriana in seinem Beitrag „Ehebund, Liebe, Sakrament", nach dem der sog. amor affectivus kein Wesenselement der Ehe und somit auch des Sakramentes sei, wohl aber der amor effectivus, der die beiden Partner zum Konsens bewege. Sinn und Berechtigung einer solchen Terminologie dürften jedoch heute kaum mehr einleuchten. Eine genaue Umschreibung des Objektes des Ehekonsenses in der neuen Gesetzgebung forderte A. Artega von der baskischen Universität Bilbao. Der Konsens als psychologisch-sittliche Intention wie als ethisch-juristische Willensäußerung (V. Sanchez von der Universität von Comillas), die kanonische Eheform (E. Wagnon, Löwen) sowie die Delegierbarkeit der potestas vicaria hinsichtlich der Auflösung des Ehebandes (A. Abate, Rom) bildeten weitere Themen der Tagung. Die Delegierbarkeit der potestas vicaria des Papstes, die bisher von offizieller römischer Seite stets bestritten wurde, werde heute jedoch von einigen Kirchenrechtlern angenommen. Die Möglichkeit dazu sei in der Tatsache begründet, daß auch die Bischöfe „vicarii Christi" seien. Außerdem würde eine vom Papst unter bestimmten Bedingungen gegebene allgemeine Dispenserlaubnis seine potestas vicaria nicht antasten und dennoch eine Möglichkeit der Dezentralisierung bieten.

Über den Stand der Arbeiten an der Kodexreform berichtete Kardinal P. Felici den Teilnehmern. Folgt man den Äußerungen von Kardinal Döpfner in einem Interview mit der Münchener „Ordinariats-Korrespondenz", so scheint die Erstellung eines allgemeinen „Grundgesetzes" für die Gesamtkirche, das die wichtigsten Prinzipien der Kirchenverfassung enthält und dem Kodex voran-

gestellt werden soll, als gesichert (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 396). Die bisherige Einteilung nach „Personen" und „Sachen" solle aufgegeben und durch andere Unterscheidungen (z. B. „Struktur der Kirche", „geistliche Aufgaben") ersetzt werden. Besonderes Gewicht werde auf die Beachtung des Subsidiaritätsprinzips, den Schutz der Personenrechte sowie auf bessere Verteidigungsmöglichkeiten gegenüber ungerechtfertigten Verwaltungsakten gelegt. Die Anliegen der Ökumene und der Laien würden besonders berücksichtigt. Der Papst unterstrich in seiner Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses am 25. Mai 1968, die Erneuerung werde auf der Grundlage des bestehenden Rechtes vorgenommen, mit dem Ziel, Überflüssiges zu entfernen und Sinn und Aufgabe des Kirchenrechtes transparent zu machen. Eine „weit verbreitete Mißachtung oder Gleichgültigkeit" gegenüber dem Kirchenrecht führte der Papst auf eine Überbetonung des Charismas in der Kirche wie auf ein extremes Verständnis der persönlichen Autonomie zurück.

Die „gemeinsame Bibel" beschlossen

Nach einem Jahr intensiver Weiterarbeit, die Anfang Januar 1967 in Rom auf einer Tagung des Weltbundes der protestant. Bibelgesellschaften mit dem Vatikansekretariat für die Einheit der Christen begonnen und die 1963 eingeleiteten Vorarbeiten zusammengefaßt hatte (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 124), konnten am 2. Juni 1968 durch die beteiligten Gremien gemeinsam in fünf Sprachen die vereinbarten „Leitsätze" zur Übersetzung einer „gemeinsamen Bibel" der Christenheit veröffentlicht werden (KNA Nr. 25 und 26; zur Vorgeschichte der letzten Arbeitsphase seit Anfang 1967 vgl. den Bericht des Informationsdienstes des Einheitssekretariates Nr. 4, März 1968, S. 6f. Zur Kommentierung die Beiträge des zuständigen Mitarbeiters von Kardinal Bea, W. M. Abbot SJ, in „La Civiltà Cattolica", 1. 6. 68, S. 422—436, und in NC News Service 28. 5. 68). Die für katholische Leser nicht vertraute Ausgangssituation, die Rom realistisch angenommen hat, ist die Tatsache, daß die Allianz der Bibelgesellschaften Übersetzungen der Bibel oder des Neuen Testaments in etwa 1200 Sprachen und Dialekten besitzt, während sich die katholischen Missionen nur eines Bruchteils solcher Texte bedienen können. Ein wichtiger Motor der Übereinkunft war überdies die Liturgiereform des Zweiten Vatikanums. Da bot sich die Übersetzungsarbeit der Bibelgesellschaften als unentbehrliche Hilfe an. Im Geiste des Ökumenismusdekretes und des eine Zusammenarbeit vorsehenden Missionsdekretes wurde diese Hilfe gerne angenommen, so wie sie gerne geleistet wurde. Die Schwierigkeiten disziplinärer, dogmatischer und technischer Art konnten nach und nach ausgeräumt werden.

Die Sach- und Methodenfragen

Da war vor allem die Bestimmung des Kirchlichen Gesetzbuches bzw. der Konstitution über die göttliche Offenbarung (Nr. 25), wonach katholische Bibelübersetzungen Anmerkungen zur einwandfreien Interpretation dogmatisch relevanter Texte enthalten müssen. Hingegen beruhte bisher die Arbeit der protestantischen Bibelgesellschaften auf dem entgegengesetzten Grundsatz, keinerlei Anmerkungen zu drucken; gemeint war: keine kontroversen Anmerkungen, was bei der großen konfessionellen Zersplitterung auch sehr unzweckmäßig für den Absatz wie für den Gebrauch gewesen wäre. Eines der nächstliegenden Beratungsthemen war die Klärung der Frage der Anmerkungen. Schon vor einem Jahr konnte P. Abbot berichten, daß in dieser Frage eine Einigung erreicht sei.

Ebenso dringend war es, die zuständigen Bischöfe der einzelnen Bischofskonferenzen beizeiten über das große Vorhaben zu unterrichten, sie an die Arbeit und den Nutzen der Bibelgesellschaften zu gewöhnen und ihre Zustimmung zu erlangen. Das wurde in vielen stillen Verhandlungen geschafft, so daß im Laufe des zurückliegenden Jahres alle Probleme gelöst werden konnten. Als erste Sachfrage rangierte die genaue Festlegung des Urtextes für die Übersetzung des Alten und des Neuen Testaments, als nächstes die Kanonfrage. Künftig können auch den katholischen Ausgaben der „gemeinsamen Bibel" die sog. Apokryphen zwischen dem Alten und dem Neuen Testament eingebunden werden.

Die Leitsätze zur Exegese gehen von der Voraussetzung aus, daß „immer größer werdende Übereinstimmungen" zwischen den römisch-katholischen und den protestantischen Exegeten vorliegen, so daß eine gemeinsame exegetische Grundlage gefunden werden kann, wie das ja bei der gemeinsamen französischen Übersetzung des sehr diffizilen Römerbriefes gelungen war (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 125f.). Überhaupt haben in vieler Hinsicht die guten Erfahrungen der gemeinsamen französischen Kommission vor allem in organisatorischer Hinsicht als Vorbild für die allgemeinen Leitsätze gedient. So hat man sich geeinigt, welche Art Anmerkungen als Hilfe für den Leser dienen würden, Worterklärungen, zeitgenössische und kulturelle Erklärungen und Querverweise. Dazu sollen Sinneinheiten durch Überschriften zusammengefaßt werden. Mit Rücksicht auf die katholischen Erfordernisse ist vereinbart, daß weitere Anmerkungen dogmatischen Charakters in getrennten Kommentarbänden herausgebracht werden. Bei bestimmten Ausgaben sind auch Sachregister und Konkordanzen vorgesehen.

Ferner wurden minutiöse Abmachungen über Rechtschreibung, Eigennamen und Lehnwörter, über das für das öffentliche Vorlesen geeignete Sprachniveau und das Klima der Zusammenarbeit festgelegt, damit auf jeden Fall der Erfolg gesichert ist. Diesem Ziel dient auch die Erkenntnis, daß bei Vorliegen verschiedener älterer Übersetzungen, wenn sie nicht mehr oder weniger pauschal von Katholiken übernommen werden können, wie das bei der englischen Revised Standard Version durch den katholischen Episkopat der USA geschah (erst neuerdings durch Übernahme der ganzen Bibel der Anglikaner in Kisuaheli seitens der Katholiken in Tansania), grundsätzlich eine neue Übersetzung in moderner Sprache erstellt werden soll, weil sie es leichter ermöglicht, an traditionellen Bindungen vorbeizukommen und ein brauchbares Ergebnis zu erzielen.

Die organisatorischen Aspekte

Wie beim französischen Vorbild sollen bei der Durchführung des Übersetzungsprogramms drei konfessionell gemischte Gremien berufen werden: 1. Die Arbeitsgruppe für das jeweilige Buch der Bibel, die den Grundtext übersetzt; 2. das Überprüfungskomitee, um den Text wissenschaftlich und auf den Stil zu beurteilen, und 3. den beratenden Ausschuß, in dem vor allem Sachverständige, Kirchenführer und Verleger oder soziale Gruppen ver-

treten sind. Sehr viel Aufmerksamkeit ist der Auswahl der Mitarbeiter zu widmen, sowohl für die Arbeitsgruppen wie für die Prüfungskomitees. Es scheint, daß diese Prozedur der schwierigste Teil des Unternehmens zu werden verspricht, da hier in den verschiedenen Ländern und Kirchen die Kirchenführer „auf nichtoffiziellem Wege" mitsprechen werden.

Als eigener Punkt wird die genaue Festlegung der Richtlinien bei jeder Übersetzungsarbeit genannt, damit das Arbeitsprogramm sauber abläuft und die Zusammenarbeit schöpferisch werden kann. „Vor allem bietet die Befolgung solcher Richtlinien die befriedigendste Antwort zur Frage der ‚Autorität'", die über den konfessionell getrennten Gruppen waltet. Es ist sehr bemerkenswert, daß hier eine sachgebundene Autorität eigens erwähnt wird. Die Anführungszeichen bedeuten wohl nur, daß keine amtliche und persönliche Autorität gemeint ist. Vielleicht wird an keinem Punkt des Programms deutlicher als hier, was eigentlich vor sich geht. Denn man würde eine derartige Feststellung kaum riskieren, wenn sich nicht in fünf Jahren der Zusammenarbeit soviel gegenseitiges Vertrauen ergeben hätte, daß an der Möglichkeit der Ausführung keine Zweifel mehr aufkommen.

Es versteht sich, daß bei jedem Einzelprojekt die praktische Verantwortung durch einen Sekretär für die „redaktionelle Aufsicht" übernommen wird. Verlegerisch ist zu beachten, daß man die Herausgabe des gemeinsamen Textes durch zwei verschiedene Verlage, einen katholischen und einen protestantischen, vermeiden will, weil dann unvermeidlich innerhalb weniger Jahre die Texte weiter abgeändert werden könnten. Also gemeinsames verlegerisches Vorgehen mit dem Impressum der Bibelgesellschaft und dem Imprimatur der zuständigen römisch-katholischen Autorität.

Der etwas trockene Text darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier eine folgenreiche Vereinbarung gelungen ist. Man kann es sich kaum vorstellen, daß wir künftig eine „gemeinsame Bibel" neben den vielen anderen Bibelausgaben haben werden. Wie aber wird ein gemeinsames Verständnis der Bibel erwachsen? Davon handeln die Leitsätze naturgemäß nicht. Aber das Problem wurde gesehen.

Internationales katholisches Bibelinstitut

Denn gleichzeitig mit der abschließenden Konferenz zwischen Bibelallianz und Einheitssekretariat, die obige Leitsätze beschloß, fand in Rom Ende April auch eine Internationale Katholische Bibelkonferenz statt. Ihr Zweck war es, ein für die Durchführung der gemeinsamen Bibelübersetzung dienliches „Biblisches Institut für kerygmatische und pastorale Theologie" zu gründen. Der Vorschlag kam von den Sprechern der deutschen katholischen Bibelbewegung, Otto Knoch, Direktor des Katholischen Bibelwerkes in Stuttgart, und Norbert Lohfink SJ, Alttestamentler am Bibelinstitut in Rom. Vertreten waren außer Repräsentanten unter Leitung von W. M. Abbot SJ vierzig Delegierte verschiedener Länder. Es wurde beschlossen, das geplante Institut von vornherein in engster Verbindung zur Bibelallianz zu gründen, die auf der Konferenz durch drei Beobachter vertreten war. Vor allem sollen die Bischofskonferenzen für die Gründung eines Internationalen katholischen Bibelinstituts gewonnen werden (näheres vgl. in „Bibel und Kirche", Juni 1968, S. 64—65).

Gemeinsame Mischehenpastoral in Frankreich

Wie auf der reformierten Synode der ERF in Royan angekündigt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 258), ist das Dokument einer gemischten Studienkommission der römisch-katholischen Kirche wie der Reformationskirchen in Frankreich für eine gemeinsame Pastoral der Mischehen inzwischen veröffentlicht, und zwar in „Lumière et Vie" (Nr. 87 März/April 1968, S. 89—106), aber auch als Broschüre. René Beaupère OP, maßgeblich am Entwurf beteiligt, hat dazu die Einführung geschrieben. Ihre Kenntnis ist notwendig zum Verständnis der „Recommendations" (Empfehlungen) der kirchlichen Autoritäten. Es lagen ihnen bereits verschiedene derartige Anregungen vor, teils vom Weltrat der Kirchen, teils als gemeinsame Anregung der beteiligten kirchlichen Autoritäten wie in der Schweiz (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 443—446), teils von kirchenabhängigen Organisationen wie in der BRD (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 24; über das Diskussionsmodell des Evangelischen Bundes ebd. S. 99). Die französischen „Empfehlungen" folgen in Geist und Inhalt weitgehend dem Schweizer Dokument, mit dem Unterschied, daß sie formal den Eindruck einer nahezu perfekten Kasuistik pastoraler Betreuung gemischter Braut- und Ehepaare machen, bei der jeweils ein katholischer Priester und ein evangelischer Pfarrer in ökumenischem Geiste zusammenwirken sollen. Aber der Eindruck ist falsch.

Probleme durch Probleme abgelöst

Denn P. Beaupère sagt zu dieser gemeinsamen kirchenamtlichen Veröffentlichung katholischer und evangelischer Autoritäten, es sei daran wesentlich, daß ein solcher Akt schon möglich ist, und er feiert ihn als einen „fortschreitenden Sieg des Heiligen Geistes über unsere Trennungen". Aber er betont glücklicherweise, daß diese pastoralen Empfehlungen keine Rechtsvorschriften, auch keine „Lösungen" in der heutigen Interimssituation sind, die bald weitere Fortschritte erlauben werde. Es handle sich mehr um die Bekundung eines neuen ökumenischen Geistes, der im Bereich der Mischehe „durch eine aktivere und aufmerksame Erziehung den Sinn für die Verantwortlichkeiten wecken" soll. Darüber hinaus soll das Dokument stimulierend auf alle anderen Christen wirken. Ein weiteres Dokument über die Lehre von der Ehe mit den Gemeinsamkeiten und Unterschieden soll demnächst folgen.

Eines hat die Kommission in ihrem heiligen Eifer nicht bedacht, der fortschreitenden Säkularisation der Gemeinden und des ehelichen Lebens Rechnung zu tragen. Statt dessen möchte sie den jungen Eheleuten, die ja zunächst mit sehr weltlichen Freuden und Sorgen zu tun haben, die Aufgabe zutrauen, sich gleichsam zu Spezialisten einer ökumenischen Theologie erziehen zu lassen. Die Weltfremdheit des gutgemeinten Textes dürfte darin liegen, daß er eine Theologisierung der Laien anstrebt, ohne zu beachten, daß diese gemeinsamen Bemühungen eines gemischten Seelsorgerteams unter Umständen eine zunehmende Abwehr gegen andauernde Interventionen, wenn nicht gar Abscheu vor der Diffizilität der Ehetheologien erzeugen könnte.

In zehn Kapiteln wird dieser Entwurf auf Zeit zu einer gemeinsamen Ehepastoral entfaltet, voraussetzend, daß es in Frankreich schon viele teamfähige katholische Priester und evangelische Pfarrer gibt. Die Präambel

spricht von einem „Akkord" zwischen der katholischen Kirche und den Reformationskirchen. Sodann werden die amtlichen Dokumente nachgewiesen, auf denen diese Übereinkunft beruht, angefangen vom Ökumenismusdekret und seinen Ausführungsbestimmungen über die verunglückte Mischeheninstruktion der römischen Glaubenskongregation vom 18. März 1966 bis zu internen Weisungen reformierter Kirchen.

Als Grundprinzipien werden aufgeführt: 1. grundsätzliche Reserve gegenüber Mischehen; 2. grundsätzlich gemeinsame Betreuung, wenn sie doch geschlossen werden; 3. höchste Vorsicht, da die geltenden Bestimmungen bald überholt sein werden; und 4. Frieden für die Ehen, Vertiefung des jeweiligen Glaubens der Eheleute, nicht Konversionen anstreben, wohl aber Synkretismus und Indifferenz vermeiden.

Es wird klar unterschieden zwischen den verschiedenen Arten von Mischehen, solchen, in denen beide Partner ungläubig sind, so daß sie überhaupt zu missionieren wären, anderen, in denen der eine Partner gläubig ist, sei es katholisch oder evangelisch. In diesem Falle liege die vordringliche Seelsorge bei dem Geistlichen, in dessen Kirche die Ehe geschlossen wurde. Wieder andere, in denen beide Partner gläubige Christen sind. Es heißt, daß solche Ehen häufig seien.

Den zu anspruchsvollen Charakter des Dokuments zeigt Kapitel V über die Grundsätze für die Bildung einer pastoralen „Equipe" aus Priester und Pfarrer: sie müssen dialogfähig sein und ein klares Bewußtsein von der ökumenischen Dimension der Sache haben, ökumenisch offen und klar im Wissen um die Lehren ihrer Kirche sein, vor allem auch fähig, die Verschiedenheit der ehelichen Situation geistlich und psychologisch zu erfassen, möglichst in guter Freundschaft miteinander verbunden. Wie viele solche Equipen wird es da geben?

Geistliche Dauerintervention

Fast zu detailliert sind die Ratschläge für die Pastoral im einzelnen. Sie folgen zwar dem obersten Prinzip, das Äußerste zu tun, um die Ehe zu erhalten, aber sie schöpfen auch die Verantwortlichkeiten der Ehepartner gemäß den geltenden Bestimmungen der Kirchen voll aus, einschließlich der Bemühung um eine Sanatio in radice, wo sie nötig ist. Sie wollen die Eheleute zu einem geistlichen Leben in ihrem eigenen Glauben anhalten, das Verständnis der Liturgie, des Glaubens des Ehepartners, Bibellesung usw. fördern. Im Falle einer eintretenden Konversion müsse sich der Geistliche, der gewissermaßen überflüssig geworden ist, freiwillig zurückziehen.

In der heiklen Frage der Kindererziehung wird Wert darauf gelegt, daß die Ehepartner beizeiten die diesbezüglichen Pflichten kennenlernen, wie sie die beteiligten Kirchen analog in ihren verbindlichen Weisungen niedergelegt haben. Es wird freilich zugegeben, daß die Verpflichtung gelte, soweit ihre Erfüllung möglich sei. Jedenfalls soll „die Chimäre einer christlichen Synthese" in der Erziehung ebenso ausgeschlossen werden wie ein zu enger Konfessionalismus. Auch sollen alle Kinder in ein und demselben Glauben erzogen werden, doch sollte man bei der religiösen Unterweisung auf die landläufigen Sitten einer Gegend verzichten. Schließlich müsse jede Anarchie auf dem Gebiet der Interkommunion vermieden werden.

Die Eheleute selbst sollten soweit wie möglich in ihren Gemeinden heimisch werden, je nachdem, wo sie sich mehr hingezogen fühlen. Man sollte ihnen auch Gelegenheit geben, aktiv am kirchlichen Leben teilzunehmen, doch müsse unbedingt vermieden werden, daß das Experiment einer „Mischehensekte" mit gemeinsamer Kommunion versucht werde. Alles in allem, so scheint es, eine theologische Überforderung der ohnehin belasteten Mischehen durch ideale, sehr schön gedachte, aber weithin wohl schwer realisierbare Projekte. Man fragt sich, ob Laien aus gelungenen Mischehen in den Kommissionen mitgewirkt haben.

Hoffnungsvoller Neubeginn kirchlichen Lebens in der ČSSR

Am 13. Mai wurde in dem innerhalb der religiös-kirchlichen Tradition der tschechischen und slowakischen Katholiken so bedeutsamen Welehrad in Südmähren das „Werk konziliarer Erneuerung" (DKO — Dilo konciliove obnovy) ins Leben gerufen. Aber nicht nur die innere Verbundenheit mit der eigenen hier konzentrierten religiösen Vergangenheit führte nach Welehrad. Auch die erduldete und erlittene Periode der letzten beiden Jahrzehnte gab dazu den Anlaß, wie Bischof F. Tomášek, der Apostolische Administrator von Prag, offen erklärte: Von hier aus war 1949 unter dem Deckmantel des Gesamtstaatlichen Friedensausschusses der katholischen Geistlichkeit damit begonnen worden, die Kirche zu knechten und das gesamte kirchliche Leben zu dirigieren, jener Bewegung also, die „so schmerzlich in die Geschichte des katholischen Klerus eingegriffen hat".

Fast der gesamte tschechische und slowakische Episkopat war erschienen; nur Erzbischof Neczey von Neutra (Nitra) war durch Krankheit verhindert. Die griechisch-katholische Kirche in der ČSSR, die 1950 durch einen Verwaltungsakt mit Gewalt und allzu durchsichtigen „Erklärungen" aufgehoben worden war und nun wieder sich neu formieren darf, war durch Weihbischof Hopko vertreten. Aus den einzelnen Diözesen und Dekanaten erschienen rund 600 gewählte Vertreter aus den Reihen der Priester, Ordensleute und Laien. Die Zahl der Pilger, die diesen bedeutsamen Tag miterleben wollten, betrug mehrere Tausend.

Im Zeichen der Selbstbesinnung

Am späten Nachmittag versammelten sich alle Teilnehmer in der Basilika zu Welehrad und zogen dann in eine der großmährischen Kirchen in Modra, deren Anfänge in das 9. Jahrhundert zurückreichen, also in die Zeit der heiligen Cyrill und Method. Hier klang bereits einer der Grundtöne an, der während des ganzen Kongresses nicht mehr verstummte: Buße, Umkehr. Zurückgekehrt in die Basilika, gedachte man zunächst des hier beerdigten Olmützer Erzbischofs Anton Cyrill Stojan (verstorben 1923), dessen Geist der Armut und Weltaufgeschlossenheit aus christlicher Verantwortung sich die Teilnehmer verpflichten wollten. Sodann bekannten alle Bischöfe, Priester, Ordensangehörige, Laienvertreter und Pilger ihre und ihres Volkes Schuld vor Gott. Diese Bußandacht bildete den Anfang aller Beratungen. Der damals noch nicht in sein Amt zurückgekehrte Bischof von Böhmisch-Budweis, Josef Hlouch, war in einem längeren Gebet der Sprecher der Versammlung. Er bekannte die Schuld aller an dem, was in der letzten Zeit im eigenen Vaterland sich ereignet hatte, um zu sühnen und um Vergebung zu bitten für allen Unglauben, aber auch für alle Feigheit der Gläubigen, für das Ungenügen der eigenen

Liebe. „Wir haben gefehlt aus Schwachheit, verwirrt durch das Leid, verführt von der Furcht: Vergib uns, heiliger Gott!" Und dieses inbrünstige Bekennen und Bitten mündete ein in den Dank für „das Geschenk neuer Hoffnung, daß unser Volk zu Dir zurückkehre". „Arm und schlecht, aber von Liebe erfüllt und daher reich für alle, wollen wir in deinem Namen den Weg beschreiten."
In den meisten Diözesen und Dekanaten hatten bereits vorher Priester und Laien den Weg der Kirche in eine neue Zukunft beraten und dafür ein vorläufiges Aktionsprogramm durchgesprochen. Jetzt, am späten Abend, einigten sie sich auf letzte Ergänzungen und Änderungen.
Der frühe Vormittag des 14. Mai versammelte die große Gemeinde zur Eucharistiefeier in der Basilika. Alle Bischöfe konzelebrierten — seit zwei Jahrzehnten fand sich wiederum das gesamte Bischofskollegium des Landes hier zusammen, wenn auch die meisten der Bischöfe „vor dem Gesetz" noch als Rentner oder Pfarrverweser galten. Bischof F. Tomášek sprach in seinem Referat in einem kurzen Aufriß von den Aufgaben der Zukunft, gab jedoch zuvor einen Überblick über die Ereignisse im innerkirchlichen Raum, wie sie sich als Folgen einer beginnenden gesellschaftspolitischen und staatspolitischen Umgestaltung des Landes ergaben. Besonderes Interesse erweckte, was Bischof Tomášek zur „Friedensbewegung" der Öffentlichkeit mitgeteilt hat: Daß es vor wenigen Jahren gelungen war, einen verläßlichen Mann in das Sekretariat jener Institution einzuschleusen, um einer positiven Arbeit die Wege zu bereiten; daß die Entwicklung dann viel weiter vorpreschen ließ, hat wohl auch Bischof Tomášek nicht zu hoffen gewagt. Dabei bleibt (noch) unbestätigt, was in eingeweihten Kreisen Prags mit voller Namensnennung berichtet wird, daß nämlich selbst von einer einflußreichen und ganz mit Mitgliedern der KPČ besetzten Einrichtung des wissenschaftlichen Lebens die Entmachtung der priesterlichen (und wahrscheinlich auch staatlichen) Vordermänner jener „Friedensbewegung" vorangetrieben wurde.

Das Werk konziliarer Erneuerung

Das neue „Werk konziliarer Erneuerung" übernimmt zunächst die Organisationsform dieser Friedensbewegung, um lückenlos weiterarbeiten zu können. Der Aussprache und einer letzten Diskussion über Ziel, Form und Organisation galten die Beratungen nach dem Gottesdienst. Georg Němec, einer der profiliertesten Männer aus der jungen katholischen Generation, Diplompsychologe von Beruf und einst Mitherausgeber einer geistig hochstehenden und dann verbotenen Zeitschrift auf der Grundlage christlicher Weltanschauung und aufgeschlossener Weltverantwortung, hat in einem Grundsatzreferat die innere Zielrichtung des DKO umrissen. Darin nennt er als Hauptaufgabe, die sich der Kirche der ČSSR heute stellt, ihre Öffnung zur konkreten Welt. „Und es muß gesagt werden, daß für diese berechtigten Aspekte modernen Lebens die Christen oft nicht viel Verständnis aufbrachten... Erst dann können wir mit unserer Kritik ansetzen, die berechtigt und unvermeidlich ist." Němec erhob daher die Forderung an die Katholiken des Landes, sich all dem zu öffnen, was in der gegenwärtigen Gesellschaft der ČSSR an Positivem vorhanden ist. Dazu ist Voraussetzung die Achtung vor der Überzeugung und den Leistungen anders gesinnter Menschen ebenso wie das eigene „ungebrochene Gewissen", zugleich jedoch auch Großmut des Herzens, der auch den anderen gelten läßt.
Dann wurden dem äußeren Aufbau des DKO die wichtigsten Grundzüge eingeprägt: Die Delegierten wählten Bischof Tomášek zum Vorsitzenden, aber auch Laien zu stellvertretenden Vorsitzenden dieses Werkes, in dem Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien gemeinsam Verantwortung tragen wollen. Die wichtigsten Aufgaben des DKO sollen darin bestehen, den Bischöfen bei ihrer Arbeit behilflich zu sein, für die religiösen Bedürfnisse der Gemeinden Vorsorge zu tragen und der menschlichen Gesellschaft des eigenen Volkes zu dienen. Was das Verhältnis zur gesellschaftlichen Struktur im eigenen Land betrifft, so „sind wir uns sicher alle bewußt, wie wichtig die richtige Einstellung der Priester und Laien zum gegenwärtigen Geschehen ist. Der Christ verabsolutiert keine gesellschaftliche Form, keinen Abschnitt ihrer vergangenen, gegenwärtigen oder zukünftigen Entwicklung, aber er beteiligt sich an ihrem Aufbau gerade deshalb, weil er dabei im Dienste dessen tätig ist, der wohl jenseits aller Geschichte steht, aber diese auch voll und ganz angenommen hat." Im einzelnen betont das DKO seine feste Bindung an den Bischof, an das Bischofskollegium des eigenen Landes und an das Oberhaupt der Kirche. Diözese, Dekanat und Pfarrgemeinde sollen den Rahmen seiner Tätigkeit darstellen. Eine überdiözesane Verbindung soll die Durchschlagskraft vergrößern. Eine echte Zusammenarbeit zwischen Priestern, Ordensangehörigen und Laien wurde als eine Selbstverständlichkeit angesehen, um jeder guten Initiative zur Verwirklichung zu verhelfen. Großes Gewicht wurde der Pressearbeit beigemessen. Die bisherige „Katholische Zeitung" („Katolicke noviny") soll umgestaltet werden und einen neuen Titel erhalten: „Krestan a Svět" („Christ und Welt"), für den Klerus tritt anstelle des „Geistlichen Hirten", des früheren Organs der „Friedensbewegung", eine neue theologische Zeitschrift: „VIA" mit starker pastoraltheologischer Ausrichtung, die jedoch auch Laien dienen und von Laien mitgestaltet werden soll.
In einer eigenen Erklärung stellten sich die Delegierten hinter die Forderungen, die der Apostolische Administrator von Prag im Namen aller tschechischen und slowakischen Bischöfe an die Regierungen gerichtet hat und die sich auf eine wirkliche uneingeschränkte Freiheit der Kirche in allen Bereichen ihres Wirkens beziehen. In einem „Offenen Brief der gesamtstaatlichen Konferenz des DKO an die Bürger unserer Heimat" wird erklärt, daß die Kirche keineswegs die Rückgewinnung weltlicher Macht und Positionen erstrebe, sondern nur mithelfen wolle am gesellschaftlichen Aufbau und beitragen möchte zum gegenseitigen Verständnis aller Bürger dieses Landes. In einem Schreiben an die „christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften der ČSSR" wandte sich die Konferenz an „alle ihre Brüder und Schwestern, die an Jesus Christus glauben und die Offenbarung seiner Herrlichkeit erwarten". „Mit allen Kräften bemühen wir uns, daß die neue Zeit, in die wir eintreten, eine Periode gegenseitigen Verständnisses, des Dialogs und der Mitarbeit am gemeinsamen Werk werde, das über alle Unterschiede in unseren Anschauungen der eine Geist Gottes in geheimnisvoller Weise leitet..."
Eindrucksvoll war die Einheit zwischen tschechischen und slowakischen Katholiken, wie sie sich in Welehrad geäußert hat. Es bleibt zu hoffen, daß dieses einheitliche Zusammenstehen auch in der Zukunft innerhalb und außerhalb der Kirche ungestört andauere, aber auch von den Regierenden beider Volksteile zur Kenntnis genommen werde.

Guatemala von politischer Terrorwelle bedroht

Die Terrorwelle, die seit Jahren die 4,3 Millionen Einwohner zählende Republik Guatemala durchzieht, treibt langsam, doch stetig auf die junge christliche Führungsschicht zu. Mit dem Fall der Maryknoll-Patres Melville und der Maryknoll-Schwester Marian Peter, die Ende vorigen Jahres wegen Konspiration mit den Guerrilleros des Landes verwiesen wurden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 111), bekamen die sogenannten antikommunistischen Gruppierungen neuen Auftrieb. Vollständige Statistiken über die Opfer des Terrors können heute noch nicht zusammengestellt werden. Doch täglich verschwinden Vorsitzende von Kooperationen, Gewerkschaftler, Mitarbeiter katholischer Rundfunkstationen, Juristen, Professoren, Journalisten, Militärs, Großgrundbesitzer, Intellektuelle. Schüsse auf dem Weg vom Büro zum Mittagessen haben ihrem Leben ein Ende gesetzt. Oder ihr Wagen wird auf offener Straße gestoppt. Sie werden zum Umsteigen gezwungen. Tage oder Wochen später wird von Dorfbewohnern oder der Ortspolizei kleiner Städte die Leiche gefunden, oft grausig zugerichtet.

Ihren vorläufigen Höhepunkt erreichte die ebenso grausame wie undurchschaubare Politik hinter der demokratischen Regierungskulisse am 16. März dieses Jahres mit der Entführung des Erzbischofs von Guatemala, Mario Casariego. Der ungewöhnliche Fall eines direkten Angriffs auf die höchste kirchliche Autorität eines lateinamerikanischen Landes hat symptomatische Hintergründe. Bei dem Versuch, ein wenig Licht in die Zusammenhänge zu bringen, gehen wir auf zwei Quellen zurück. Die erste sind Publikationen in der guatemaltekischen und ausländischen Presse. Da aber seit Beginn des im Januar 1968 ausgerufenen Notstands in Guatemala die Pressefreiheit erheblich beschnitten wurde, sind auch im „Fall Casariego" nur die regierungsamtlichen Kommuniqués publiziert worden. Unsere zweite Informationsquelle sind Aussagen von Führungspersönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft Guatemalas. Da sie zu diesem Zeitpunkt persönlich oder in der Fortsetzung ihrer Arbeit gefährdet sind, muß hier darauf verzichtet werden, sie oder die Institution, die sie leiten, namentlich zu nennen.

Nach achtzigjähriger Verfolgung

Der 59jährige Erzbischof Mario Casariego hatte im Dezember 1964 die Regierung der Erzdiözese Guatemala und der Prälatur Esquipulas angetreten. Er übernahm ein schwer belastetes Amt. Sein Vorgänger und geistlicher Vater, Erzbischof Mariano Rossell y Arelleno, der den spanischen Waisenjungen Casariego auf dem Weg zum Priestertum gefördert hatte, hatte die Ausübung seines Amtes nicht freihalten können von politischen Kompromissen. Sein Bestreben war es, der Kirche nach 80jähriger Verfolgungszeit in Guatemala die wiedergewonnenen Rechte endgültig zu sichern. Erst in der neuen Verfassung von 1956 waren der Kirche freie Lehre und Verkündigung wieder zugestanden worden. Ausländische Missionare durften einreisen. 80,6 Prozent aller Diözesan- und Ordenspriester in Guatemala sind heute Spanier, Holländer, Italiener, Nordamerikaner, Belgier, Österreicher und auch Deutsche.

Aus der zeitgeschichtlichen Sicht mag es verständlich erscheinen, daß der Erzbischof Rossell die ärgste Gefährdung für die Freiheit des Glaubens und der Kirche in Guatemala in den politischen und gesellschaftlichen Linkskräften erblickte. Er verbündete sich bereits während der Vorbereitung zum Sturz des sozialistischen Staatspräsidenten Jacobo Arbenz mit den von Nordamerika unterstützten Oligarchen und der politischen Rechten. Unter den drei Militärdiktatoren, die dann von 1954 bis 1966 das Land regierten, trugen die sozialen und pastoralen Verlautbarungen der Kurie offen oder untergründig den Stempel der konservativen Führungsschicht. So erstand zum Beispiel das „Instituto Indígena" in Antigua, eine Gründung des Erzbischofs aus dem Jahre 1956 zur Heranbildung einer christlichen Führungsschicht unter den Indianern, aus der Erkenntnis: die Indianer stimmten für die Kommunisten, infolgedessen müsse eine antikommunistische Kaderschule organisiert werden. Einen schweren Schlag erlitt das Prestige von Erzbischof Rossell in der guatemaltekischen Öffentlichkeit, als nach seinem Tod im Dezember 1964 durch familiäre Erbstreitigkeiten publik wurde, daß der Kirchenfürst bescheidener Herkunft ein persönliches Vermögen von 12 Millionen DM hinterlassen hatte.

Ansätze einer Sozialpastoral

Mario Casariego war unter Erzbischof Rossell Geistlicher Assistent der Katholischen Aktion Guatemalas, seit 1959 Generalvikar der Erzdiözese und später Erzbischof-Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge. Er trat sein Amt mit reichen Erfahrungen im kirchlichen Dienst an, die er vor allem in seiner Eigenschaft als Vize-Provinzial der „Congregación Somasca" für Mittelamerika (der Casariego angehört) während seiner Tätigkeit in verschiedenen mittelamerikanischen Ländern und in Mexiko gewonnen hatte. Auch Erzbischof Casariego pflegt politische Verbindungen, ohne sich jedoch auf eine parteipolitische Richtung dabei festzulegen. Bekannt sind seine freundschaftlichen Beziehungen zur derzeitigen mexikanischen Regierung, ebenso wie zu den Regierungen Nikaraguas und El Salvadors.

Unter Leitung Casariegos entwickelte die Bischofskonferenz Guatemalas in den vergangenen Jahren eine Sozialpastoral, die auf den Entscheidungen des Konzils und den jüngsten päpstlichen Sozialenzykliken gründet.

Gleichzeitig begannen die Patres und Ordensfrauen der nordamerikanischen Maryknoll-Kongregation, die holländischen und belgischen Scheuter-Missionare wie auch der einheimische Klerus eine grundlegende Sozial- und Entwicklungsarbeit unter den Studenten, unter der indianischen Landbevölkerung, in den Arbeiterpfarreien der Städte und unter den Landarbeitern der großen Kaffeeplantagen. Anfang 1962 veröffentlichte die Bischofskonferenz auf Anregung der Enzyklika *Mater et magistra* einen eigenen Sozialhirtenbrief. Darin heißt es: „Hinter dem Unbehagen und den dauernden Unruhen, die die Grundlagen unserer Nation erschüttern, stehen die berechtigten Hoffnungen der Volksmassen... Die ungerechte Verteilung der natürlichen produktiven Reichtümer schreit zum Himmel um Rache wie das Blut Abels."

Zustand horrender Unterentwicklung

Wer sind diese Volksmassen Guatemalas? Vor allem die Indios, die etwa 67 Prozent der Bevölkerung des Landes ausmachen und zu 82 Prozent als analphabetische Kleinstbauern und Landarbeiter ihr Leben fristen. Häufig genug wird ihnen der staatlich garantierte Familien-Mindestlohn von einem Quetzal (4.— DM) täglich nicht ausge-

zahlt. Neben ihnen die Ladinos, jene vor allem die Küstenzone bevölkernde Mischung aus Indianern und Weißen, die mangels einer kulturellen Vorbildung und wirksamer Sozialassistenz ihre relativ hohen Löhne in den Zeiten der United-Fruit-Company überwiegend der Alkoholindustrie und Prostitution zukommen ließen. Guatemala zählt selbst unter den mittel- und südamerikanischen Ländern einige Elendsrekorde. Die Kindersterblichkeit ist mit 91 bis 94 auf tausend Lebendgeburten die höchste Lateinamerikas. Nach Haiti zählt Guatemala unter seiner schulpflichtigen Bevölkerung die geringste Zahl der Schulbesucher (46,9 Prozent). Nur zehn Prozent der Guatemalteken werden aus den Netzen der öffentlichen Wasserversorgung versorgt. Ein Prozentsatz, der nur noch von Haiti und Bolivien untertroffen wird.

Angesichts der Stagnation im Status quo des Elends hat sich die guatemaltekische Kirche seit einigen Jahren nicht nur in Hirtenbriefen um die Mitarbeit am Aufbau einer neuen Sozial- und Wirtschaftsordnung bemüht. Sie unterstützte die Entstehung ziviler Entwicklungsinstitutionen, schuf Erwachsenenbildungsstätten, richtete Schulen für Indianerkinder ein, oft die ersten. Missionare halfen Kooperativen aufbauen, Ordensfrauen übernahmen die ärztliche Versorgung der Bevölkerung im Landesinnern. Geschulte Laien engagieren sich in den 23 den Christlichen Gewerkschaften angeschlossenen Syndikaten (FECETRAGI wurde 1962 gegründet). Die Christlich-Demokratische Partei konnte zur letzten Wahl auf ihrer Liste 53 000 Mitglieder präsentieren, die Mehrheit aus der Landbevölkerung. (Zum Vergleich: die jetzige Regierungspartei „Partido Revolucionario" hatte 90 000 Mitglieder auf ihren Wahllisten, die Partei der Großgrundbesitzer und Militärs „Movimiento de la Liberación Nacional" [MLN] 60 000 Mitglieder.)

Permanenter Terror

1967 gründete die Bischofskonferenz Guatemalas ein Sozialsekretariat. In einer bischöflichen Verlautbarung dazu hieß es: „Niemand kann leugnen, daß unsere soziale und wirtschaftliche Realität erschreckend ungerecht und unausgeglichen ist, daß ein Wandel unserer fehlerhaften Strukturen unvermeidlich ist und daß vor allem die Mentalität vieler unserer Mitbürger umgeformt werden muß." Statt des notwendigen Strukturwandels, der einen grundlegenden Mentalitätswandel bei der herrschenden Oberschicht und den hinter der offiziellen Regierung regierenden Militärs voraussetzt, wurde von der Oligarchie der Weg der Gewalt zur Aufrechterhaltung des Status quo gewählt. 1962 hatten der MLN nahestehende Unternehmer und Großgrundbesitzer im Verband mit führenden Militärs begonnen, eine Selbstverteidigungsorganisation aufzubauen. Ausgebildet wurden die Truppen der „Mano Blanca" (Weiße Hand) (nicht ohne Anleitung nordamerikanischer Militärexperten) auf Plantagen von Großgrundbesitzern in Guatemala und in der Panamakanalzone. Zunächst als Anti-Guerrillero-Bewegung gegen die kämpfenden linken Bewegungen FAR (Streitkräfte der bewaffneten Revolution) und der „Revolutionsbewegung 13. November" geplant, entwickelte sich die „Weiße Hand" bald zu einem Selbstjustizorgan der Oligarchie. Seit dem Amtsantritt des jetzigen Präsidenten laufen in Guatemala Terror und Gegenterror auf Hochtouren. 4000 politische Todesopfer forderte nach Schätzungen der „Internationalen Front für Menschenrechte" (mit Sitz in Mexiko) in 18 Monaten das hemmungslose Morden. Der Londoner „Economist" gibt 1000 Todesopfer für 1967 an. Die meisten Attentate gingen auf das Konto der „Hinrichtungskommandos" der fünf inzwischen vereinigten „antikommunistischen" Gruppen. Sie operieren unter dem Schutz und teilweise auch mit Direktunterstützung eines guten Teils der Armee und der auf 12 000 Mann angewachsenen Polizeistreitkräfte. Die linken Guerrilleros konzentrieren ihre Anschläge auf ihre unmittelbaren Gegner und begründen stets in der Öffentlichkeit die Motive ihrer Morde. Ein auch im Ausland bekanntgewordenes Beispiel war die Erschießung der US-Militärattachés John Webber und Ernest Muro im Januar dieses Jahres. Die drei stärksten rechtsextremen Organisationen MANO, NOA (Neue antikommunistische Organisation) und CADEG (Antikommunistische Konföderation zur Verteidigung Guatemalas) sind dagegen in ihrem Kampf um die Machtübernahme dazu übergegangen, alle sozialreformerischen Kräfte im Land als Kommunisten einzustufen und mit dem Tod zu bedrohen. Willkommene Gelegenheit, die Agitation gegen die Kirche zu verschärfen, bot den Rechtsextremisten zuletzt die Ausweisung der Maryknoll-Patres Melville und der Ordensfrau Marian Peter. Der Vizepräsident Clemente Marroquín Rojas verlangte öffentlich eine genaue Durchsuchung aller Klöster nach „versteckten Kommunisten".

Angesichts der wachsenden politischen Radikalisierung Guatemalas schrieb Erzbischof Casariego einen Hirtenbrief zur Fastenzeit 1968, in dem er eindringlich mahnte, von der Gewalt als politischem Kampfmittel abzulassen. Fast resignierend stellte der Erzbischof fest: „Aber unsere Worte sind nicht gehört worden von jenen, die das Einkommen und den Wettbewerb als die einzigen Gesetze anerkennen, den wirtschaftlichen Organismus zu regieren; die meinen, das Recht auf Eigentum habe keine Grenzen und die Arbeit sei eine Ware wie jede andere, die man zum billigen Preis einkaufen muß, so wie man um ein Marktprodukt feilscht. Ebensowenig sind unsere Worte gehört worden von jenen, die wissen um die Notwendigkeit, das Lebensniveau der Bevölkerung zu verbessern, doch denen der Mut fehlt, ihre Erkenntnisse in die Praxis umzusetzen. Schließlich haben auch jene unsere Stimme überhört, die das moderne Schwert erheben um zu verwunden, zu mißhandeln und Menschenleben auszulöschen..."

Die „Verbrechen aller Art, Hunger, Unterernährung, Elend in Stadt und Land", alle gegenwärtigen „Geißeln Guatemalas", seien Folgen „unserer ungezählten persönlichen und sozialen Sünden", Folgen vor allem „des Vergessens der Gerechtigkeit der Mächtigen gegenüber den Armen". Dieser Feststellung folgte die Mahnung: „Nur wenn wir alle unsere Pflicht der christlichen Brüderlichkeit, Gerechtigkeit und Liebe erfüllen, können wir verhindern, daß alle Guatemalteken von Kindheit an das Wort violencia (Gewalt) aussprechen lernen und sie erleben und sie erleiden, und sie vielleicht später selbst praktizieren."

Verhinderter Staatsstreich

Am Vorabend des dritten Fastensonntags 1968 wurde dann der Erzbischof selbst Opfer der Gewalt. Casariego wurde kurz nach seiner Rückkehr von einer Reise nach Mexiko entführt. Die Urheber des Anschlags, der einen Regierungssturz herbeiführen sollte, blieben ungenannt.

Der Erzbischof selbst verweigerte nach seiner 92stündigen Gefangenschaft jede Auskunft über seine Entführung. Selbst als nach der Verhaftung von drei Helfershelfern in ganzseitigen Anzeigen der Staatssicherheitspolizei Raul Stuardo Lorenzana, Chef der Weißen Hand, als Anführer der Entführerclique gesucht wurde, verharrte Mario Casariego in Schweigen. Dagegen bat er den Papst, die Exkommunikation aufzuheben, die er über alle an der Entführung Beteiligten ipso iure getroffen hatte. Das einzige Dokument, das Erzbischof Casariego nach seiner Freilassung herausgab, war ein Dank an alle Kräfte von Kirche und Gesellschaft, die in den kritischen Phasen Ruhe und Vernunft bewahrt hatten. Er sei gut behandelt worden, hieß es in dem Schreiben Casariegos, und habe Zeit gefunden, über Gott und die Leiden seines geliebten Volkes nachzudenken.

Was der Erzbischof von Guatemala nicht sagte, konnten sich politische Beobachter spätestens acht Tage nach der Rückkehr Casariegos zusammenreimen. Am 28. März wurden ihres Amtes enthoben: der Verteidigungsminister Rafael Arreaga Bosque, der Direktor der Nationalpolizei Manuel Sosa Avila und ein dritter hoher Militär, Carlos Arana. Sie waren die eigentlichen Urheber der Entführung. Der Verteidigungsminister war bereits in informierten Kreisen unter die Verdächtigen gezählt worden, als er während des ausgerufenen Belagerungszustandes im Zusammenhang mit der Entführung Casariegos nicht von seiner Dienstreise aus den USA zurückkehrte. Während in der Presse bekanntgegeben wurde, daß alle Macht im Staate an das Verteidigungsministerium überging, blieb dieses Ministerium angeblich führungslos.

Nicht weniger zweideutig war die Rolle des Polizeichefs Sosa. Während er den versammelten Journalisten erklären ließ, die Polizeistreitkräfte ruhten weder Tag noch Nacht, um den gefangenen Erzbischof ausfindig zu machen, waren Regierungschef Méndez Montenegro und die versammelte Bischofskonferenz bereits über seine Rolle informiert. Um die Mittagszeit des 19. März, drei Tage nach der Entführung also, hieß die Alternative der Entführer: Entweder Montenegro tritt zurück oder der Erzbischof wird ermordet.

Die mexikanische Zeitschrift „Siempre" nannte am 2. April nach einer Analyse des Falls die Gründe, warum es nicht zu einem Staatsstreich gekommen war: 1. weil die Vereinigten Staaten den Militärs ihre Hilfe versagten; 2. weil keiner der beteiligten Militärs über eine ausreichende Hausmacht verfügte, sich die Macht im Staate endgültig zu sichern; 3. weil angesichts der Uneinigkeit im Militär die Terroristen nicht wagten, Casariego zu ermorden; 4. weil die Hierarchie Guatemalas sich nicht in das politische Spiel einspannen ließ.

Eine Erklärung der Bischofskonferenz

Tatsächlich hatte die Bischofskonferenz, das Spiel bald durchschauend, in Einmütigkeit gehandelt. Ihre Erklärung vom 19. März gab dem Ausdruck: „Es steht der Kirche nicht zu, die Motive zu beurteilen, die zu einer so unerhörten Tat wie der Entführung eines hohen Prälaten verleiten, aber die Kirche kann und muß sagen: wenn die Motive der Entführer politischer Art waren und sie irrtümlich glaubten, das Episkopat dafür oder dagegen zu gewinnen, so ist diese Vermutung absolut irrig. Die Kirche wird sich niemals für die Machenschaften irgendeiner politischen Gruppe hergeben... Die Entführer müssen begreifen, daß es in Grundsatzfragen keine Chance gibt, die Kirche in Kuhhändel hineinzuziehen..."

Mit dem gescheiterten Versuch eines Regierungssturzes und der heilen Rückkehr des Erzbischofs ist jedoch in Guatemala weder der „Fall Casariego" abgeschlossen noch Aussicht auf ein Ende des Terrors gegeben. Kurz nach der Erschießung des „Weiße Hand"-Chefs Lorenzano wurde dem Erzbischof von den vereinigten „Antikommunisten" Mord angedroht. Der Erzbischof begab sich daraufhin zu einer, wie es offiziell hieß, ärztlichen Routineuntersuchung in die USA.

Vorgänge und Entwicklungen

Der säkulare Mensch und die christliche Mission

Anfang Mai gab der lutherische Bischof Hans Heinrich *Harms*, Oldenburg, Vorsitzender des Deutschen Evangelischen Missionsrates, im Radio Vatikan eine kritische Würdigung des Entwurfs der Zweiten Sektion für die Weltkirchenkonferenz von Uppsala über die Frage der Weltmission (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 189). Dabei empfahl er eine Schrift, die der Sekretär der Kommission für Evangelisation und Weltmission in Genf, Pfarrer Paul *Löffler*, gerade herausgegeben hatte: „Der säkulare Mensch und die christliche Mission" (Secular Man and Christian Mission. Genf 1968. 48 S., mit reichem wissenschaftlichem Apparat). Sie enthält eine Briefdiskussion zwischen namhaften Theologen des Weltkirchenrates, deren Thesen und Antithesen etwa der innerkatholischen Diskussion entsprechen, aber in ihrer Konzentration das Problem besonders klar zusammenraffen. Ihr wesentlicher Inhalt verdient hier auch deswegen festgehalten zu werden, weil auch die letzte Tagung der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" zwischen dem Vatikan und dem Weltrat der Kirchen mit dem Missionsthema befaßt war.

Kathleen Bliss, Vorsitzende der Abteilung Ökumenische Aktion im Weltrat, leitet das Heft ein mit der Problemstellung: 1. Die Religion hat fast überall ihre Kraft als einziges Fundament der Gesellschaftsbildung verloren, jahrhundertealte Gesellschaften, die auf ihr beruhten, im Westen wie in der „Dritten Welt", zerbrechen an der Technologie. 2. Die Chance wissenschaftlicher Weltgestaltung mit ihren unerschöpflichen Möglichkeiten hat sehr vielen Menschen eine säkulare Hoffnung erschlossen, die ihnen mehr Leben bietet, als es irgendeine Religion bisher vermochte. 3. Wie wird der Christ dieser säkularen Hoffnung gerecht, findet er darauf eine Antwort? Nimmt er auch die Verzweiflung wahr, die bei dieser Hoffnung unterläuft, den Verlust an Gemeinschaft, des Wertes der Person, des Sinnes für die Ganzheit der Dinge, die nun ohne Religion auseinanderbrechen?

„Ist denn das Evangelium noch gute Nachricht für den Menschen von heute?"

Sodann stellt Löffler die ungelöste Frage der Weltmissionskonferenz von Mexico City 1963 (vgl. Herder-

Korrespondenz 18. Jhg., S. 343 f.): „Was ist Gestalt und Inhalt der Erlösung, die Christus den Menschen in der säkularisierten Welt anbietet?" Sicher gehört dazu die Teilnahme der Kirche an der Agonie und Hoffnung der Menschen im Prozeß der Säkularisierung und eine Artikulation ihrer Antwort aus dieser Welt heraus in einer verständlichen Sprache, ein Evangelium nicht des jenseitigen Gottesreiches und nicht nur für einzelne Seelen, sondern für die ganze Menschheit. Hinter diesen Aussagen hätten einige Einsichten in den Prozeß der Säkularisierung gestanden, die noch im Gange ist und die man daher nicht vollständig verstehen oder definieren könne. Sicher sei nur, daß die Kirchen an diesem Prozeß teilhaben. Durch „Säkularisierung" hat der Mensch eine größere Herrschaft über die Natur erlangt, auch über seine soziale Umwelt und sein eigenes Leben. Historische Grenzen von Rasse und Nationalität sind aufgebrochen, und es gibt neue Chancen im Kampf für die Freiheit gegen soziale Ungerechtigkeit. Wissenschaft und Technologie haben unsere Welt in eine einzige Geschichte mit gemeinsamer Zukunft gezwungen. Sicher liege das im Plane Gottes, allerdings auch unter seinem Gericht.

Die asiatische Perspektive

Wie aber ist nun das Verhältnis der Kirche zu dieser Welt? Was ist heute das Evangelium für die säkularisierte Welt und was bedeutet es, Christus im wachsenden säkularen Kontext unserer Welt präsent zu machen? Diese Fragen wurden zunächst gerichtet an den Soziologen M. M. Thomas, Bangalore, Vorsitzender der Kommission „Kirche und Gesellschaft", und an den reformierten Theologen Hendrik Berkhof, Leiden. Beide führen darüber einen brieflichen Dialog mit kontroversen Thesen. Thomas sieht die Frage nach dem Inhalt des Evangeliums als Beobachter der Entwicklung in Asien, Berkhof opponiert gegen die „zu einfache Harmonisierung" zwischen dem Suchen des von der Technologie freigesetzten Menschen und der Gabe Christi, auch ein Problem der Diskussionen des Zweiten Vatikanums über Kirche und Welt.

Thomas behauptet, wie auch aus seinem Buch ersichtlich (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 172), hinter den verschiedenen nationalen Revolutionen in Asien stehe das Suchen nach einem volleren und reicheren Menschsein. Dieses Suchen nach Menschlichkeit erkenne man in der Revolte gegen versteinerte religiöse Traditionen im Namen einer persönlichen schöpferischen Freiheit, im Suchen nach der personalen Identität oder Selbstheit, auch der Identität nationaler Prägung, sei es der afrikanischen, indonesischen oder anderer, ferner im Bemühen um eine neue soziale Gemeinschaft mit individueller Freiheit, mit Gleichberechtigung von Mann und Frau, und schließlich im Suchen nach einer Geschichte, deren Sinn die genannten Lebensvorstellungen entfaltet. Allerdings werden auch die in der Revolution liegenden Mächte der Entmenschlichung gesehen, und daher suche man nach einem Rahmenplan eines realistischen Humanismus. Darin bekunde sich die Dimension der Selbst-Transzendenz (oder des Geistes).

Unschwer spürt man an dieser Idealisierung der asiatischen Revolutionen, die M. M. Thomas mit Recht auf den zivilisatorischen Einfluß der christlichen Mission zurückführt, die Ideale des „freien Westens". Aber der indische Soziologe theologisiert zugleich und interpretiert: „Die Gegenwart Christi und die Antriebe Seines Reiches sind in diesem Suchen des Menschen zu unterscheiden." Das sei die missionarische Aufgabe der Christen und der Kirche, und zwar so, daß sie sich mit Christus identifizieren durch volle Teilnahme an dem Ringen für wahres Menschsein. „Ich gebe zu, es ist schwierig, auf diesem Wege zu finden, wie die Grenze der Kirche Christi zu definieren ist im Verhältnis zur Gemeinschaft aller Menschen in Christus. Vielleicht gibt es gar keine feste Grenze." Auch das Zweite Vatikanum stellte das Problem, hat es aber nicht klar gelöst (z. B. in *Gaudium et spes*, Abschnitt 37).

Das Kontra der Theologia Crucis

Prof. Berkhof bewundert in seiner Erwiderung diese Konzeption, aber er vertieft das Problem ins Theologische: „Sie sagen, der gekreuzigte Christus ist der Offenbarer und Träger des wahren Humanismus. Tatsächlich wurde er von seinen Mitmenschen getötet. Er hat sein Leben hingegeben, weil zwischen dem Suchen des Menschen und seiner Antwort ein Konflikt bestand. Als Christen glauben wir, daß dieser Konflikt nicht ein Mißverständnis war, sondern das Ergebnis eines tiefen Unterschiedes zwischen seinem und unserem Wesen. Christus würde heute in den Niederlanden ebenso getötet werden wie in Indien oder in Israel. Unser wirklicher Humanismus ist im Widerstreit zu seinem wahren Humanismus." Also, das genannte Suchen darf nicht als vorbestimmtes Maß dienen, nach dem wir die Bedeutung des Evangeliums für unsere Generation zu beurteilen haben. Das Evangelium ist die Antwort der Erlösung auf das Suchen des Menschen (Röm. 8, 18 ff.). Doch wir können seine Antwort nicht hören, ohne daß wir gelernt haben, uns selber neu in Frage zu stellen. Nach der Bibel ist die Grundfrage die nach unserem Verhältnis zu Gott. Das Evangelium bleibt ein Ärgernis für Juden und eine Torheit für Heiden, und für den säkularisierten Menschen, der sich auf die Wirklichkeiten dieser Welt beschränkt, ist es uninteressant.

Diese etwas konventionellen Einwände beantwortet M. M. Thomas mit einer präziseren Klarstellung. Er meine nicht das menschliche Suchen generell, sondern das Suchen des modernen Menschen nach wahrem Menschsein in der gegenwärtigen Geschichte. Und da sei es nicht zweifelhaft, daß dieses Suchen im modernen Asien durch das Evangelium und die christliche Präsenz, aber auch durch die von ihr beeinflußte Technologie, den säkularen und den marxistischen Humanismus wie „andere Götter der westlichen Kultur" gestaltet worden ist. Irgendwie stehe das Evangelium dahinter, wenn auch nicht immer in seiner Reinheit. Daher muß es eine Beziehung geben. Es sei nicht zu leugnen, daß das echte Evangelium zunächst als ein Gericht auf das Suchen des modernen Menschen trifft. Andererseits sei das Suchen des modernen Menschen nach vollerem Menschsein als ein Gericht über unser einseitiges Verständnis des Evangeliums gekommen, etwa durch Marx, Freud oder Nietzsche. In diesem Zusammenhang macht M. M. Thomas darauf aufmerksam, daß wir mit der Präsenz Christi in der heutigen Geschichte, zumal im Erwachen des Menschen zum wahren Menschsein rechnen müssen. Berkhof betone die Diskontinuität für den Glauben durch das Kreuz, „aber ist nicht die Auferstehung eine Zusage der Kontinuität auf einer neuen Ebene?"

Diesem Argumentieren stimmt Berkhof in seiner Erwiderung zu. Er sei tief davon überzeugt, daß der Heilige Geist nicht nur die Welt durch die Kirche belehrt, sondern ebenso die Kirche durch die Welt. Aber er beruft sich auf

den Schluß des Briefes von Thomas, daß die Botschaft (der Kirche) „auf der Schneide zwischen dem Evangelium und dem Suchen des modernen Menschen nach wahrer menschlicher Existenz lebendig wird." Damit werde doch ein Kontrast erkannt. Es sei nur die Frage: „Wie kommt die Botschaft auf dieser Schneide zum Leben?" Antwort: Adams Griff nach dem Baum der Erkenntnis von Gut und Böse (Gen. 3) zeigt, daß der Mensch im Gegensatz zu Gott, außerhalb des Gehorsams, gleichsam auf dem kürzeren Wege seine unmittelbare Selbstverwirklichung sucht. Wir wissen ohne Christus, ohne Kreuz und Auferstehung gar nicht, was wahres Menschsein ist, und wir haben die Auferstehung nicht ohne das Kreuz. „In diesem Zeitalter des Säkularismus sehe ich die Kirche in Gefahr, sich ständig selber der Welt zu empfehlen und der Welt zu zeigen, daß sie die gleichen Sorgen teilt. Aber gerade das braucht die Welt nicht."

An dieser Stelle des Dialogs intervenierte Löffler mit der Frage: „Ist in der Inkarnation und der Auferstehung Christi ein erkennbarer Gehalt, der immer wahr ist?" Oder: gibt es einen erkennbaren Inhalt in der „Bekehrung zu Christus" abseits der verschiedenen sittlichen und sozialen Akte, die daraus entspringen müssen? Und gibt es permanente Bedingungen, wie das Gehören zur Kirche, das Hören auf das Wort (und die Tradition) und das Feiern des Sakraments, von denen wir erwarten können, daß die Verheißung der immer neuen, kontinuierlichen selbstgeoffenbarten Gegenwart Gottes immer wahr sein wird? „Sind Kategorien wie Kontinuität und Diskontinuität für die Beantwortung so komplexer Fragen der Diskussion angemessen?" Dazu schreibt Thomas, er leugne nicht, daß man „das Ärgernis objektiven Geschehens" gemäß dem Credo als Herz des Christusgeschehens festhalten müsse. Das gelte besonders für Indien, wo verschiedene Versuche laufen, die christliche Botschaft zu „enttribalisieren", d. h. aus dem geschichtlichen Kontext mit dem Volk Israel zu lösen und sie in Vedanta oder in Existentialismus zu spiritualisieren und zu internationalisieren. Dennoch erklärt er, niemand lerne das Evangelium in einem historischen Vakuum. Wenn er die Kontinuität der richtenden und erlösenden Macht des Christusgeschehens in der gegenwärtigen Situation betone, so meine er nicht, dies sei ein Prinzip der Auslegung, das auf jede Situation paßt. Er bleibt also bei seiner konkreten missionarischen Konzeption für das Erwachen der Menschen in Asien.

Die Zeichen der „Neuen Menschheit"

Soweit die eigentliche Korrespondenz, die nun zur Stellungnahme einigen Theologen vorgelegt wurde: Prof. R. Shaull, Princeton, Theologe der Revolution, E. L. Mascall, Anglokatholik am Kings College in London, J. Verkuyl an der Freien Universität der Gereformeerden Kirche in Amsterdam, und P. Verghese, Direktor des syrisch-orthodoxen Seminars in Kottayan, Indien. Ihre Gedanken sind von unterschiedlichem Wert. Mascall vermißt die Anerkennung des Prinzips, daß Gnade die Natur heilt, verwandelt und vervollkommnet. Nicht eine unendliche Fortsetzung wissenschaftlicher Technologie und sozialer Reformen, sondern Gott selbst bringt in Christus die Erfüllung der Suche nach mehr Menschsein. Die Antwort des strengen Kalvinisten Verkuyl ist auf andere Weise konventionell. Beide führen aus dem konkreten Missionsaspekt der vorchristlichen Situation in Asien heraus in die prinzipielle theologische Analyse und helfen nicht zur Sache.

Anders Shaull, bekannt seit seinen erregenden Studien zur Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" (vgl. u. a. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 331 f.). Er ist an der Verschiedenheit der Thesen von Berkhof und Thomas interessiert und stellt dazu fest: 1. In einer Welt, in der so viele Menschen von Verzweiflung beherrscht werden, und bei der überwältigenden Evidenz einer Entmenschlichung ringsum sollten wir tatsächlich die Zeichen der Neuen Menschheit zu entdecken suchen und nicht beim Kreuz Christi stehen bleiben, sondern an den Auferstandenen glauben, dessen Geist in der Welt am Werk ist. Wir müssen herausfinden, was er inmitten des heutigen Suchens nach dem Humanum tut. — 2. Wenn Berkhof wie Thomas darin übereinstimmen, daß die Botschaft „auf der Schneide zwischen dem Evangelium und dem Suchen des modernen Menschen lebendig wird", so müssen die Theologen die Folgerungen aus dieser Erkenntnis ziehen. Das heißt, die Botschaft der Kirche wird an dieser Grenze nicht mehr lebendig, wenn sie in der gewohnten theologischen Rede und Konzeption zum Ausdruck gebracht wird. Berkhof mag theologisch korrekt reden, während Thomas einen Weg sucht. Wir sollten aber in unserer Theologie mit äußerstem Ernst die Tatsache erwägen, daß der Logos gekreuzigt und auferweckt wurde.

3. Es ist theologisch korrekt, zu sagen, daß die Kirche wesentlich sich in einer mehr oder weniger befremdlichen Lage in der säkularisierten Welt befindet. Aber diese Entfremdung, die heute besonders deutlich wird, hat primär nicht die von Berkhof genannten theologischen Gründe, sondern sie kommt von ihrer maßlosen Ausformung in einer vorsäkularen Ordnung. Sicher sollte die Kirche als Gemeinschaft die „Neue Menschheit" bezeugen, „aber die Kirche, die ich sehe, kann in dieser Hinsicht wenig helfen". In vielen Gegenden der Welt ist die Kirche in diesem Sinne ganz unsichtbar, und wer am empfindlichsten ist für gewisse Elemente der Neuen Menschheit, findet, daß man sie nur in Opposition zur Kirche aussagen kann. „Aus diesem Dilemma führt kein leichter Weg, ich zweifle sogar sehr, ob wir unserer heutigen missionarischen Sorge treu bleiben können, es sei denn, wir sind offen für die Möglichkeit, daß die Gestalt der Kirche, die das leisten soll, was Berkhof wünscht, sehr verschieden sein muß von den gegenwärtigen religiösen Institutionen der Christenheit."

4. So erinnert Shaull abschließend daran, daß die Begriffe der geltenden Theologie das Ergebnis gewisser kultureller und philosophischer Werkzeuge sind, die der Weltansicht und dem Suchen vergangener Zeiten zugehören, also ganz verschieden vom Suchen unserer Zeit. Wir sollten erkennen, „daß vielleicht viele unserer theologischen Formulierungen sterben müssen", damit wir wieder rechte Hörer des Evangeliums werden können.

Ein offenes Ergebnis

Gegen die „hyper-kalvinistische" Ansicht von Berkhof, daß der gefallene Mensch ganz böse sei, wendet sich P. Verghese. Als orthodoxer Christ und Asiate meint er, die sog. säkulare Geschichte sei auch in gewisser Hinsicht Heilsgeschichte, weil die Auferstehung ein integraler Teil des Kreuzes und nicht ein Appendix ist. Seit der Auferstehung ist auf einer neuen Ebene, wie M. M. Thomas sagt, eine Kontinuität wirksam. Verghese expliziert eine

heilsgeschichtliche Missionstheologie von der Inkarnation her und auf Eschatologie hin, aber er warnt vor der Versuchung unserer Zeit, das Heil zu sehr alttestamentlich als „Schalom", als Fülle irdischer Vollendung zu verstehen, wie es der Missionsentwurf für Uppsala tut.
Nach diesen verschiedenen Stellungnahmen gibt Löffler „abschließende Reflexionen über eine ungelöste Frage". Er faßt zusammen u. a. die gemeinsame Aufgabe der Christen, dabei zu helfen, daß eine Perversion des Säkularisierungsprozesses in einen weltanschaulichen Säkularismus verhindert wird. Die entscheidenden Leitgedanken für die Weiterarbeit sind danach folgende: 1. Der metaphysische Hintergrund der Mission hat sich in einen säkularen gewandelt, die neue „technokratische Ära" (von Leeuwen). Säkularisierung ist „der Rückzug des Denkens und Lebens aus der Beherrschung durch Religion (und daher auch von Metaphysik), und der Versuch, in diesen Bereichen in Begriffen zu denken und zu leben, die ihnen selber entnommen sind". Allerdings dürfe nicht übersehen werden, daß die Säkularisierung nicht das Aufkommen neuer Religionen verhindert (Beispiel Japan und Lateinamerika). Daraus folgert Löffler, ohne der Analyse einer vorchristlichen Situation die korrespondierende Analyse einer nachchristlichen Verfallszeit entgegenzustellen: „Der säkularisierte Mensch scheint also nicht notwendig alle Formen religiöser Erfahrung zu verwerfen oder die Möglichkeit einer transzendenten Wirklichkeit ganz zu leugnen." Das habe auch Bonhoeffer nicht gemeint, als er feststellte, daß die Religion nicht mehr Basis und Integrationsmitte der Gesellschaft sei. Sehr problematisch erscheint die erste theologische Folgerung, daß sich in dem fleischgewordenen Jesus Christus „Gott selbst säkularisierte".
2. Um zu erkennen, wo und wie der auferstandene Christus durch den Heiligen Geist in der Welt wirksam sei, bedürfe es einer „Theologie der Säkularisierung". Dann könne man auch mit Nicht-Christen zusammenarbeiten, aus der Mitte der Dinge heraus, und versuchen, überall Schalom, konkretes Heil zu wirken. Mit Harvey Cox („Stadt ohne Gott") meint Löffler, die christliche Mission müsse den säkularen Menschen annehmen, wie er ist. Aber mit dem Marxisten Garaudy hält er Cox vor, man dürfe nicht die entfremdenden, unmenschlichen Wirkungen der säkularen Prozesse übersehen, auch nicht die Wirklichkeit dämonischer Mächte verkennen, ein zentrales Thema der christlichen Mission. Merkwürdigerweise wird nicht versucht, den Sarx-Begriff von Paulus für die Analyse der Realität fruchtbar zu machen. Richtig ist die Forderung, für die christliche Mission in der modernen Welt [deren „Modernität" eben sehr verschiedene, ja entgegengesetzte Züge aufweist] sei es entscheidend, sich darüber klar zu werden, ob sie eine korrektive Bewegung von innen her oder Zeichen für eine Krise des Menschen auf Tod und Leben ist, d. h., ob sie eine primär prophetische Funktion ausüben oder im traditionellen Sinn Evangelisation sein soll.

Eskalation zum Bösen

3. Zum Schluß stellt Löffler das wesentlichste Problem. Die moderne Literatur weist im Gegensatz zu einer prophetisch-optimistischen Theologie deutliche Züge des Ernstes und der Gefährdung des säkularen Menschen durch seine offensichtliche Unvollkommenheit auf. Es droht eine Eskalation der Potenz zur Perversion und zum Bösen, zur Selbstzerstörung, eine heute durch politische Exzesse in jüngster Zeit erhärtete These. Die Technologie könne auch in ihren am meisten auf Humanisierung abgestellten Prozessen in Enthumanisierung enden. Auf Grund des Berichtes der Sektion IV der Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" regt Löffler an, der Technologie moralische Ziele und Grenzen zu setzen, darin einig mit den anhaltenden realistischen Warnungen von C. F. von Weizsäcker. Aber sind die Kirchen, auch wenn sie zu gemeinsamen Erkenntnissen und Handlungen finden, dazu fähig, ohne zugleich ihre Strukturen und ihre Sprache zu revidieren?
Die Veröffentlichung Paul Löfflers zwingt trotz des Fragmentarischen der Diskussion die ökumenische Arbeit in Uppsala zur Sache. Nur sollte Mission nicht mehr als „Heidenmission" mißverstanden werden. Auch muß notwendig die Verschiedenheit der Situation des Zerbrechens religiöser Traditionen asiatischer und afrikanischer Völker auf der einen und die erschütterte pseudochristliche Massengesellschaft unter den technologischen Zwängen der westlichen Industrieimperien auf der anderen Seite in die Analyse einbezogen werden, damit die Kirchen wissender auf klare Distanz zu ihren Herkunftsländern gehen. Sonst bleibt jede Diskussion um die christliche Mission ein theoretisches Experimentieren oder „unbekehrt". Diese von Bischof Harms mit Grund empfohlene Veröffentlichung gestattet kein Zurück mehr in missionarische Phrasen oder theologische Konventionen.

Studentenschaft und Hochschulgemeinden der DDR

Während sich die Welle weltweiter studentischer Proteste immer mehr ausbreitet, bleiben die Hinweise auf entsprechende Unruhen in der DDR spärlich. Aus den offiziellen Stellungnahmen zu den Studentenaktionen — besonders in der Nachbarschaft der DDR — läßt sich in letzter Zeit verstärkt eine kritische Distanzierung, ja Verurteilung von allzu radikalen Forderungen z. B. des SDS ablesen. Ostberlin und Moskau widmeten den Thesen Herbert Marcuses große Aufmerksamkeit, aus der Ablehnung und Befürchtung vor „Ansteckung" der eigenen Jugend sprachen. Diese Motive müssen für die zuständigen Stellen so schwerwiegend sein, daß sie dafür sogar manche für die Propaganda sehr nützliche Elemente des Protestes nur zum Teil ausnutzten

Ansteckung befürchtet?

Trotz aller Abwehrmanöver und äußerlicher Ruhe hat aber die Bewegung auch vor der DDR nicht Halt gemacht, auch dort sind „Hochschulreform" und „Mitbestimmung" inzwischen häufig gebrauchte Vokabeln. Demonstrationen, Streiks und Resolutionen im Westen wurden bisher von der Presse der DDR groß herausgestellt, im eigenen Bereich dagegen erst gar nicht zugelassen. Walter Ulbricht fand dafür am 13. März 1968 in seiner Antwort auf den „Bericht zur Lage der Nation" von Bundeskanzler Kiesinger folgende Erklärung: „Wir in der Deutschen Demokratischen Republik haben schon 1945 damit begonnen, der Jugend die ganze Wahrheit zu sagen. Wir haben ihr alle Möglichkeiten der Entwicklung gegeben ... Wir haben ihnen gesagt: Wir wollen neu beginnen! Wir müssen die Lehren aus der Geschichte ziehen! Und wir haben Vertrauen zu euch, daß ihr tüch-

tig zupackt und mitarbeitet, das neue Deutschland zu gestalten. Deshalb können wir uns heute auch fest auf unsere Jugend verlassen, die unseren Weg mit Erfolg weiter beschreiten wird."

Ähnlichen Optimismus haben in der Vergangenheit andere Länder gegen teilweise bittere Erfahrung eintauschen müssen. Schon jetzt sprechen im übrigen manche Tatsachen gegen eine solche Beurteilung der Haltung der DDR-Jugend. Wer außerdem die geringen in der neuen Verfassung garantierten Möglichkeiten für Demonstration und Opposition kennt, muß eher zum Schluß kommen, daß man angesichts überall wachsender Kritik die fast unverständliche „Grabesstille" in der DDR nur „als Ergebnis maximaler Repression eines äußerst wachsamen, altväterlichen kommunistischen Regimes" („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 5. 6. 68) erklären kann.

Sah man in der Vergangenheit den Gegner, der schädlichen Einfluß auf die Jugend ausübt, nur im Westen, so muß man jetzt zusätzlich „Gefahren" aus sozialistischen Nachbarländern entgegentreten. Vor einiger Zeit galten Beat-Musik und Gammlertum als typisch für „ganze Horden von dreckverkrusteten Zerrbildern des Menschengeschlechts zwischen Tokio und Westberlin", die als „Opfer der Ideologie des Kapitalismus, aber insofern natürlich auch deren Verkörperung und sogar deren Verbreiter" von Bonn benutzt würden, um „die Flut transatlantischer Unkultur über die Grenzen unserer Republik schwappen zu lassen" („Junge Welt", Organ des Zentralrats der FDJ, 13. 1. 68).

Schon damals wurde darauf hingewiesen, daß man in der DDR „Nachäffer" dieser Jugendlichen nicht dulden könne: „Deshalb müssen wir nicht nur auf, sondern besonders in ihren Köpfen einiges verändern." Inzwischen ist man bemüht, die Jugend von den Liberalisierungstendenzen in der ČSSR und den maoistischen Tendenzen westlicher Gruppen fernzuhalten. Dabei ist interessant, daß zuweilen ähnliche „Therapievorschläge" gegen das Aufbegehren der Jugend auftauchen wie im Westen, wenn z. B. die FDJ-Zeitschrift „Forum" (Nr. 21/1967) schreibt: „Man muß in unserer Jugend den Glauben an unseren Staat festigen, nicht als an ein erstarrtes, der Zuversicht sich hingebendes Schema, sondern als an einen lebendigen, kämpferischen Organismus."

„Antiutopische" Propaganda

Gleichzeitig verstärkten sich die Bemühungen um die ideologische Unterweisung, um den Kampf für „reinen Marxismus" und gegen die „moderne Robinsonade" in den „utopischen" und „anarchischen" Ideen Marcuses sowie gegen die Prager „Aufweichungen". Bereits in der Vergangenheit hatte es nicht an Klagen über den geringen Erfolg des gesellschaftswissenschaftlichen Grundstudiums gefehlt: „Sobald wir den Eindruck zulassen, das vermittelte Wissen sei der Marxismus, abgeschlossen und vollendet, haben wir unsere Philosophie kompromittiert. Der Student ist fertig mit dem Marxismus und sucht andere Wege ..." („Forum", Nr. 3/1966). Heute könnte ein solcher Weg u. a. vom SDS und seiner Ideenkombination (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 228) gewiesen werden, von jener Gruppe also, in deren Reihen viele „Republikflüchtlinge" anzutreffen sind und die verächtlich von dem „stalinistischen Bürokratensystem" der DDR spricht.

Bisher hat dieses „Bürokratensystem" es zwar verstanden, die Werke Maos, Marcuses sowie Schriften des SDS den Studenten vorzuenthalten, jedoch bleiben Proteste und Aktionen verschiedener Studentengruppen deshalb nicht aus: Ende Mai demonstrierten Studenten zusammen mit Leipziger Bürgern gegen den Abbruch der Universitätskirche, in Berlin versuchten Studenten der Humboldt-Universität im März, auf hektographierten Flugblättern von der SED unterdrückte Nachrichten über die Vorgänge in Warschau und Prag zu verteilen, in Leipzig und Dresden forderten Studenten verstärkte Sprachkurse in Englisch und Französisch, in Halle und Berlin verlangten sie auf Kundgebungen mehr Mitspracherecht. Wegen der Proteste in Leipzig und der Flugblätter in Berlin soll es zu zahlreichen Exmatrikulationen und Verhaftungen gekommen sein — ebenso wie bereits im vorigen Jahr in Rostock und Dresden. Damals hatten bei der Ostseewoche einzelne Jugendliche (verbotene) „Mao-Bibeln" geschwenkt bzw. sich gegen die nächtelange Ruhestörung durch deutsche und sowjetische Panzer, die vor den Dresdener Studentenheimen die Parade zum 50. Jahrestag der Oktoberrevolution probten, mit Flaschen und Äpfeln gewehrt...

Wie sehr die Möglichkeit eines Übergreifens des Demonstrations-Funkens gefürchtet wird, machen zwei Beispiele deutlich: Im März versagten die zuständigen Stellen Ostberliner Studenten die Genehmigung für eine Vietnam-Demonstration, obwohl diese von der politischen Linie her sicherlich erwünscht gewesen wäre. Und aus der Rede eines Studentenvertreters der Martin-Luther-Universität in Halle im gleichen Monat ließ „Neues Deutschland" bei der Wiedergabe die Passage „mit Transparenten auf der Straße" einfach weg. In der Rede hatte es u. a. geheißen: „Manche meinen, man müßte sich lange Haare und Bärte wachsen lassen und in Kellern über einen abstrakten Freiheitsbegriff diskutieren, um in die philosophischen Tiefen des Lebens einzudringen, aber ich möchte sagen, daß das Problem für uns darin besteht, unsere sehr konkrete Freiheit dort, wo wir arbeiten, in den Laboratorien, in den Hörsälen, zu nutzen, um unserem Auftrag gerecht zu werden, und nicht als zornige junge Leute mit Transparenten auf der Straße irgendwelche nicht konstruktiven Forderungen oder Feststellungen von uns zu geben." Am 1. Mai allerdings war in Ostberlin ein Transparent mit der Aufschrift „Wir sind einig mit Dutschke" zu sehen.

Reformwünsche und Widerstände

Die konstruktiven Forderungen, die die SED in gewissem Umfang zuläßt und aufgreift — während sie von den Ordinarien vielfach angegriffen werden — betreffen direkt die Hochschulreform. Seit 1965 steht dieses Problem auch in der DDR immer wieder auf dem Programm. War im „Gesetz über das einheitliche sozialistische Bildungssystem" vom 25. Februar 1965 der Rahmen dafür abgesteckt, so bemühte man sich ab Januar 1966 mit Hilfe der „Prinzipien zur weiteren Entwicklung der Lehre und Forschung an den Hochschulen der DDR" um eine Verwirklichung der Einheit von wissenschaftlicher Ausbildung, sozialistischer Erziehung und wirtschaftlicher Erfordernisse. Bei der Vierten Hochschulkonferenz Anfang Februar 1967 berieten 600 Delegierte über die ersten Erfahrungen, am 19. und 20. April 1968 untersuchten 400 „Schrittmacher der Studenten und Hochschullehrer" auf einer FDJ-Hochschulkonferenz in Dresden den augenblicklichen Stand der Hochschulreform.

Im Gegensatz zu 1967 tauchten nun wiederholt Forderungen nach mehr „Mitwirkung und Mitbestimmung" der

Studenten auf. Hieß es 1965 in § 58 des Gesetzes noch: „Die Studenten nehmen ihr Recht zur Mitbestimmung durch ihre gesellschaftliche Organisation, die Freie Deutsche Jugend, wahr", deren Vertreter „mit Sitz und Stimme an der Arbeit der leitenden Gremien der Universitäten und Hochschulen" teilnehmen, so waren inzwischen von der FDJ weitergehende Forderungen gestellt worden: So wollen sie z. B. in beschlußfassenden Gremien „30 Prozent der stimmberechtigten Mitglieder" stellen, eine Verbesserung der Qualität der Vorlesungen, die immer noch „zu 80 Prozent Stoff vermittelt und nur zu 20 Prozent zum Denken anregt". Sie wollen nicht von „Fachidioten" ausgebildet werden und wünschen eine Änderung der Prüfungsbestimmungen. Diese Forderungen, die im wesentlichen denen westdeutscher Studenten gleichen, sind bisher kaum berücksichtigt worden und können auch nur von der einzigen studentischen Interessenvertretung bzw. politischen Gruppe, der FDJ, vorgetragen werden. Diese scheint sie im Rahmen der ihr im § 58 zugestandenen Kompetenzen zu verstehen und zu vertreten, aber gerade mit Hinweis auf dieses doch schon bestehende Mitspracherecht wurden bisher die meisten ihrer weitergehenden Forderungen beantwortet. In einem Bericht der FDJ-Gruppe der TH Magdeburg scheint sich dann auch bereits ein Rückzieher abzuzeichnen: „Um Mißverständnissen vorzubeugen: Die FDJler entscheiden nicht über die Profilierung der Hochschule, sondern sie erarbeiten in ernsthafter Diskussion den Standpunkt der Studenten" (vgl. „Deutsche Fragen", Juni 1968).

Die wirkliche Reform betrifft den Aufbau des Studiums und die Stellung der Universität in der Gesellschaft. Durch Rationalisierung und Intensivierung strebt man eine Verkürzung der Studiendauer an. Programmierung und Datenverarbeitung sollen dabei ebenso helfen wie die allgemein eingeführte Einteilung des Studiums in Grund-, Fach-, Spezial- und Forschungsstudium. „Wissenschaft als unmittelbare Produktivkraft" verlangt außerdem eine stärkere Verzahnung von Theorie und Praxis, konkrete Forschungsaufgaben und eine enge Zusammenarbeit mit volkseigenen Betrieben. Als Muster dafür gilt inzwischen die Friedrich-Schiller-Universität Jena, deren Arbeit in großen Teilen auf das Kombinat „Zeiss Jena" ausgerichtet ist.

Die Geisteswissenschaften wurden neuerdings stark in den Hintergrund gedrängt, während lange gemiedene bzw. vernachlässigte Gebiete wie Psychologie, Kybernetik und Soziologie eine große Aufwertung erfahren. Verschiedene Modelle, u. a. die Auflösung der traditionellen Fakultäten und Einführung von Abteilungen sowie Ablösung des Akademischen Senats durch einen „Gesellschaftlichen Rat", befinden sich in der Erprobung. Für den einzelnen Studenten, der im Direkt-, Fern- oder Abendstudium an einer der sieben Universitäten oder zahlreichen Fach- und Hochschulen arbeitet, ändert sich zunächst dadurch noch nicht allzuviel. Die obligatorischen „Gesellschaftswissenschaften" (Gewi) begleiten ihn auch weiter durch das Studium. Hochschul- oder Fachrichtungswechsel bleiben in der Regel unmöglich. Die Zulassungsbedingungen haben sich ebenfalls nicht geändert: Neben fachlicher Leistung und einer guten Aufnahmeprüfung sind eine positive gesellschaftliche Beurteilung, anerkannte gute politisch-moralische Grundhaltung sowie die Bereitschaft zur Verteidigung der DDR unbedingt erforderlich. Der bestimmende Einfluß der FDJ bleibt erhalten in den Seminargruppen, in den Studentenheimen, in denen mehr als 50 % der Studenten wohnen, bei den Arbeitseinsätzen sowie bei der Stipendienvergabe, die ca. 90 % aller Studenten betrifft.

Völlige politische Enthaltsamkeit außerhalb des unbedingt erforderlichen Rahmens ist häufig die Folge der ständigen ideologischen Unterweisung und des in der FDJ ausgeübten politischen Mandats. Besonders seit 1961 schwankt jedoch bei vielen Studenten die Einstellung zwischen innerlicher Ablehnung der FDJ-Vertretung und teilweiser aktiver Mitarbeit.

Rückwirkungen in den Studentengemeinden

Auch für die kirchlichen Studentengemeinden bedeutete der 13. August 1961 einen Einschnitt. Seither beginnt eine Neubesinnung, die für den evangelischen Bereich mit der heftig umstrittenen Erklärung von 1967, „daß die Evangelischen Studentengemeinden in der Bundesrepublik Deutschland und Berlin (West) und in der Deutschen Demokratischen Republik als zwei selbständige Bewegungen an die Stelle der bisherigen Evangelischen Studentengemeinde in Deutschland treten", nur ihren äußeren Ausdruck fand.

Die Evangelischen und Katholischen Studentengemeinden (ESG und KSG) in der DDR stellen die einzigen Vertretungen der christlichen Studenten dar. Einzelne Gruppen oder Verbindungen sind ebensowenig zugelassen wie Veranstaltungen der Gemeinden außerhalb kirchlicher Räume. Der Zusammenhalt wird bisher hauptsächlich durch wöchentliche Vorträge sowie durch die Persönlichkeit des Studentenpfarrers gewährleistet. Für viele Studenten, die aus ihren Heimatgemeinden in die Universitätsstadt kommen, bietet sich hier die Gelegenheit, in einem meist kameradschaftlichen Kreis für die Dauer des Studiums eine neue Gemeinde kennenzulernen und in ihr mitzuarbeiten.

Doch auch in den Studentengemeinden der DDR vollzieht sich allmählich ein Wandel. „Noch immer sind gerade auch unsere Studentengemeinden gemütliche Etappen — Ruheposten — warme Nester, in denen wir uns ein geistiges Luxusleben gönnen und uns für eine bessere und ruhigere Zeit zu bewahren hoffen", kritisierte im vorigen Jahr ein katholischer Jungakademiker. Hier zeigt sich also wie in der Bundesrepublik das Bestreben, eine katholische Gettohaltung aufzugeben, von einer Privatisierung der Religion zur Offenheit für die Probleme der Gesellschaft und der Welt zu kommen. In vielen Berufszweigen — speziell der sozialwissenschaftlichen und pädagogischen Richtung — sahen sich die Gemeindemitglieder gezwungen, sich zurückzuhalten, da es unmöglich erscheint, die dabei gestellten Aufgaben ohne ständige Belastung und Auseinandersetzung zu erfüllen. Hier mußte man also das Feld räumen. Doch gibt es andere Berufe und Gebiete, wo man ähnlich verfuhr, ohne in der entsprechenden Zwangslage zu sein. Inzwischen glaubt man, Möglichkeiten, ja Chancen zu sehen, auch als Christ aktiv mitarbeiten zu können. Zur Zeit ergibt sich jedoch das erstaunliche Bild, daß etwa die Mehrzahl der katholischen Studenten in naturwissenschaftlichen und medizinischen Fakultäten anzutreffen ist. Die Frage, die man sich angesichts der verhältnismäßig geringen Vertretung katholischer Studenten in der Bundesrepublik in diesen Fächern stellte, ob die Katholiken dafür nicht disponiert oder von der Kirche her eine falsche Einstellung dazu mitbekämen, scheint damit wenigstens teilweise beantwortet zu sein.

Mehr Engagement im Staat

Die seit längerer Zeit geführte innerkirchliche Diskussion über ein verstärktes Engagement im Staat hat mittlerweile sogar dazu geführt, daß in den Studentengemeinden die Zahl der Pädagogikstudenten beträchtlich zugenommen hat. In einer Untersuchung heißt es dazu, „eine pauschale Warnung vor diesem Studium sei ebensowenig angebracht wie eine leichtfertige Ermunterung". Die gleiche Untersuchung macht die vielfache Neubesinnung — im katholischen Bereich sicherlich beeinflußt durch das Zweite Vatikanum und den Dialog — deutlich und nennt als wichtige Aufgaben der katholischen Studentengemeinden u. a.: „Vorbereitung der Neuimmatrikulierten auf die besonderen Aspekte des Hochschulstudiums und die Supplierung der an der Universität größtenteils ausgesparten Momente des akademischen Berufsbildes", „Ermahnung der Gemeindemitglieder, auch den Marxismus ernsthaft zu studieren ... Wir sind nur dann redlich, wenn wir uns um Sachkenntnis der ideologischen Hintergründe bemühen. Wenn wir die uns gebotene Chance zum Studium des Marxismus wahrnehmen, wird es auch für manche Ideologen schwieriger sein, einzelne Studenten wortgewandt zu übertölpeln, zögernden Kommilitonen verhüllte Bekundungen abzulisten oder Fragesteller mit Scheinargumenten abzuspeisen." Außerdem wird auf die Möglichkeit einer erfolgreichen Mitarbeit in den Seminar-FDJ-Gruppen hingewiesen, wodurch der „Studienablauf begrenzt beeinflußt werden" könne, z. B. durch Niveauausgleich in den Gruppen und Solidarität mit Angegriffenen. Gewarnt wird vor der Gefahr „einer latenten Schizophrenie in ‚Universitäts-Bewußtsein' und ‚Gemeinde-Bewußtsein'". Hier sei es dringend geboten zu erklären, „daß der Student, wenn auch nicht immer direkt mit seinen Fachkenntnissen, so doch mit seiner wissenschaftlichen Qualifikation in der Kirche, in der Gemeinde einen Dienst versehen kann". In der Forderung nach besserer Information, nach „Beobachtungen über Trends und Wandlungen in der Bewußtseinsbildung sowie über das Kirchenbild der Atheisten" und nach „fachwissenschaftlichen Gutachten zu Problemen, die theologisch aufzuarbeiten sind", stimmen sie überein mit einer kleinen aktiven, aus der Studentengemeinde Halle hervorgegangenen Gruppe von Jungakademikern, die seit 1966 u. a. stärkere Mitarbeit und Eigenverantwortlichkeit der Laien fordern, den „theologischen Bildungsnotstand" der DDR-Katholiken beklagen und durch verstärkte Information erste Abhilfe schaffen wollen. Diese Gruppe, die auch „beunruhigt ist über den geistigen Stillstand und die Gelassenheit der katholischen Kirche in der DDR angesichts der Konzilsaussagen" und „beunruhigt darüber, welche religiöse Naivität und geistige Anspruchslosigkeit dem Laien der DDR zugemutet wird ... und wie unrealistisch die Kirchenleitungen das Informationsbedürfnis des Christen in der DDR einschätzen" (diese Kritik bezieht sich auf eine Untersuchung des Leipziger Kirchenblattes „Tag des Herrn"), wird voraussichtlich in Zukunft gerade unter den Jungakademikern verstärkt Zustimmung und Anklang finden, besonders weil sie reformerisch orientiert ist, ohne sich wie die Gruppe um die „Berliner Konferenz" (vgl. ds. Heft, S. 338) zu kompromittieren.

Von einer „politischen Theologie" oder „Theologie der Revolution" ist kaum etwas zu hören. Die Probleme der „Dritten Welt" sind schon allein wegen der geringen Informationsmöglichkeit zunächst einmal zweitrangig, wenn sich auch allmählich — wie z. B. bei der diesjährigen Kollekte „Not in der Welt" — eine Änderung abzeichnet.

Die Untersuchung kommt zu dem Ergebnis, daß zwar kein direktes Echo auf die Tätigkeit der Gemeinden an den Hochschulen wahrnehmbar sei, ja daß die Gemeinden weder ein hochschulpolitischer Faktor sein können noch wollen, daß sie jedoch die Möglichkeiten haben und nutzen sollten, „Gesprächsraum für die Korrektur der gängigen Philosophien zu schaffen und kritisches Bewußtsein wachzuhalten, die Flucht in den Opportunismus zu entlarven und die Resignation zu überwinden und schließlich den Glauben einzuüben, daß die Welt nicht erst durch ein eschatologisches Wunder verändert wird, sondern auch unserer Sorge zugewiesen ist".

Vietnams Katholiken in schwerer Entscheidung

Die Aufnahme der Pariser Vorverhandlungen zwischen den Vertretern der USA und der Regierung von Nordvietnam über eine Deeskalation des Krieges in Vietnam oder über einen Waffenstillstand, vom Frieden noch zu schweigen, hat die Katholiken in Südvietnam vor eine äußerst ernste Entscheidung gestellt. Nicht nur ihre menschliche Existenz, auch der Fortbestand der katholischen Kirche, jedenfalls in ihrer derzeitigen Form, steht auf dem Spiel. Nur ein ungewöhnliches Maß an Klugheit, Mut und christlicher Aufgeschlossenheit könnte die in jedem Falle opferreiche Entscheidung bewältigen. Aber verschiedene Umstände haben es bisher verhindert, daß diese Katholiken zur Erkenntnis der politischen, sozialen und auch kirchlichen Tatsachen geführt wurden.

Mit insgesamt ca. 1,7 Millionen Gläubigen bei einer Gesamtbevölkerung von 16 Millionen, meist Buddhisten verschiedener Prägung, bilden die Katholiken eine, freilich hervorragend organisierte, Minderheit. Ihr politisches Gewicht bei der derzeitigen Regierungsform ist wesentlich größer. Präsident Thieu ist seiner Frau wegen Konvertit, die Hälfte der Sitze im Senat nehmen arrivierte und meist auch wohlhabende Katholiken französischer Kulturerziehung ein, im Parlament sind es etwa ein Drittel. 30—50 v. H. der südvietnamesischen Elitetruppen bestehen aus Katholiken, das Offizierskorps sogar bis zu 50 v. H. Kommt hinzu, daß die überwiegende Mehrheit dieser Katholiken aus Nordvietnam geflüchtet ist, als die Franzosen 1954 abziehen mußten. Sie sind besonders „hart" gegenüber den roten Nordvietnamesen, von denen sie nur die Verfolgung erwarten, und sie sind auch besonders gut organisiert, teilweise sogar in etwa 100 Wehrdörfern angesiedelt, wo sie unter Leitung ihrer einheimischen Priester buchstäblich das Leben von „Festungskatholiken" führen und mit dem Rücken gegen die Wand um ihr Leben kämpfen wollen, immer auf ein Wunder hoffend.

Dies alles zusammen zeigt, daß „die Katholiken", wenn man von einer Differenzierung absieht, die im folgenden dargestellt werden soll, ein beträchtlicher Hemmschuh für die derzeitige Regierung sind, falls diese von den amerikanischen Beschützern zu Kompromißverhandlungen mit der Nationalen Befreiungsfront, dem Vietkong, geführt werden sollte, nach Aussage von U Thant nicht einfach eine kommunistische als vielmehr eine sozialreformerische und nationalistische Kampfbewegung, die auch um ihre Unabhängigkeit vom Norden besorgt ist. Wie auch immer

die Notwendigkeit zu derartigen Verhandlungen und ihr Ergebnis für das Schicksal der Katholiken beurteilt werden mag, die jetzt zur Entscheidung reifende Situation ist für die Katholiken nicht ganz neu. Sie hätten darauf vorbereitet sein müssen, seit im Oktober 1966 der päpstliche Legat Sergio Pignedoli Südvietnam besuchte, um der Friedenspolitik Papst Pauls VI. Gehör zu verschaffen. Damals hat der Episkopat, bis auf einen Franzosen aus Vietnamesen bestehend, unter Führung des zum Kompromiß geneigten neuen Erzbischofs von Saigon, Nguyen Van Binh, gemeinsam mit dem Legaten eine Kundgebung veröffentlicht, die für einen Frieden der Verständigung eintrat (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 501 bis 503).

Theologische Befangenheit

Diese Haltung wurde vom Episkopat nach dem Verhandlungsangebot Präsident Johnsons im Januar 1968 in einem gemeinsamen Hirtenbrief erneuert, aber das positive Echo in der katholischen Presse, soweit sie nicht ohnehin von „Nordisten" redigiert wird und alle Friedensinitiativen, auch von Seiten des Papstes, im Inneren der Zeitung verschwinden läßt, wurde von der Regierung zensiert oder unterdrückt, die Friedensbestrebungen selbst als „links" verurteilt und Befürworter von Verhandlungen mit der Nationalen Befreiungsfront eingesperrt, darunter seit langem der bekannte buddhistische Mönch Thich Tri Quang. Die Mehrzahl des Klerus, meist Nordvietnamesen, tut das ihre, um die wachsende Gruppe der verhandlungsbereiten Katholiken, meist Laien, eines unzuverlässigen Glaubens und mangelnder Frömmigkeit zu verdächtigen (vgl. auch Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 10f.). So scheint die Masse der Katholiken in eine Isolation der Verzweiflung geführt zu werden. Zwar stehen alle treu zu Papst Paul VI., dessen Bild auch in den Häusern der Wehrdörfer hängt, aber die täglich neue Erfahrung mit den mörderischen Grausamkeiten des Vietkong gegenüber katholischen Gläubigen, Priestern, Nonnen und Seminaristen, befestigen sie in ihrem Urteil, der Papst sei falsch informiert, und er würde anders denken, wenn er in Vietnam lebte; obwohl die Nachrichten im Vatikan reichlicher fließen als anderswo und auch die schlimmsten Tatsachen bekannt sind.

Dennoch kann man seit längerem nicht mehr generalisieren und von einer geschlossenen Front der Katholiken in Südvietnam sprechen. Schon der Friedensaufruf des einflußreichsten Organisators der Flüchtlings-Katholiken, des Priesters Hoàng-Quinh, an die von ihm gegründete „Gruppe der Großen Vereinigung" forderte im April 1967, die Verbindung mit dem ganzen Volk von Vietnam zu halten, vor allem mit den Buddhisten, weil die Katholiken allein zu schwach sind, um eine vernünftige Lösung des Krieges durchzusetzen, die der Gerechtigkeit und der Liebe entspricht. Im Namen des Papstes wurden die Gläubigen in diesem Sinne zur Einigkeit aufgerufen und auch auf die Forderungen des Zweiten Vatikanischen Konzils bezüglich einer Zusammenarbeit mit Menschen anderen Glaubens, aber guten Willens hingewiesen. Doch dieser Appell litt noch unter der theologischen Befangenheit hinsichtlich der Notwendigkeit einer Sozialreform. Seitdem hat sich indessen manches geändert.

Die Alternative eines totalen Unterganges beim Festhalten an einer „totalen Lösung" im Sinne der katholischen Tradition in Vietnam hat zum Nachdenken geführt. Der mäßigende Einfluß des Vatikans und mancher Bischöfe hat verantwortliche Laien ermutigt, „Kirche" anders zu denken als bisher, nicht mehr als geschlossener Block auf der Grundlage sozialen Wohlstandes wie in der Zeit der französischen Kolonialherrschaft, und nicht mehr als eine Kirche, die ihre Aufgabe darin sieht, die „Heiden" zu dieser römisch-katholischen Missionskirche bürgerlich-französischer Prägung zu bekehren. Daß „Bekehrung" in der Mission der Kirche völlig anders zu verstehen sei, nämlich als Bekehrung zu Gott, zu Christus, ist auch in Vietnam bekannt geworden (vgl. etwa Ronan Hoffmann, katholischer Missionstheologe in Washington, zum Thema „Conversion and the Mission of the Church" in: „Journal of Ecumenical Studies" Vol. 5 Nr. 1, Winter 1968, S. 1—20). Man kann diesen Umschwung des Denkens vorwiegend bei der katholischen Laienintelligenz aus verschiedenen Quellen und Beobachtungen seit einiger Zeit in Erfahrung bringen, am wenigstens freilich aus der „Kriegsberichterstattung" des amerikanischen NC News Service, der vor allem Material über die Mordtaten des Vietkong an katholischen Gläubigen liefert und damit Kampfstimmung wachhält (Beispiel 11. 5. 68). Man darf sich auch nicht durch das zur Schau gestellte Hochschrauben der Forderungen konservativer Katholiken beirren lassen, die den Krieg bis zum bitteren Ende, am liebsten bis zur Eroberung des Nordens führen würden. Ihre heftige Reaktion auf die amerikanische Verhandlungsbereitschaft ist wohl nur eine Tarnung der großen Unsicherheit über das, was nach einem befürchteten Abzug der USA-Armee alles geschehen wird.

Drei verschiedene Gruppen

Ein unzensierter Bericht zweier Missionare aus Hongkong und Saigon in „The Christian Century" (1. 5. 68) hat exakte Angaben über die drei verschiedenen Gruppen vietnamesischer Katholiken gemacht. Dort wird festgestellt, daß die Gruppe der „Papst-Paul-Katholiken" ständig im Wachsen ist und die „Front" der Nordisten nicht mehr aufkommt gegen den Einfluß des Erzbischofs von Saigon. Auch hier wird die Arbeit von Father Quinh als der erste erfolgversprechende Versuch angesehen, die Zusammenarbeit mit den Buddhisten zu festigen, um sie in Verhandlungen mit dem Vietkong zu führen, was auch immer die Regierung denken mag. Dies war eine radikale Schwenkung. (Vgl. über das schwankende Verhältnis von Buddhisten und Katholiken in Südvietnam Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 283f.) Sie hat aber nicht verhindern können, daß die Gruppe der Wehrdörferpriester, hier repräsentiert durch Father Le Duc Trung in dem Dorf Vinh Son der Provinz Binh Duong vor Saigon, den Kampf bis zum letzten austragen will. Diese Gruppe kann nicht verstehen, daß der Papst die Bombardierung von Nordvietnam verurteilt hat und daß er, unterstützt von der halben Welt, in diesem Sinne auf Präsident Johnson Einfluß genommen hat. Die gettohafte Geschlossenheit dieser Gruppe, die eifrig für die „Bekehrung" der Buddhisten und damit auch für ihre Immunisierung gegen Kompromisse betet, ist so vollendet wie die eines mittelalterlichen Dorfes. Die Kultreligion durchdringt das gesamte Leben bis in alle Einzelheiten. Diese Menschen werden sterben, und sie sind dazu bereit, vielleicht sogar stolz darauf. Ihre Abneigung gegen die „unzuverlässigen" Amerikaner ist im Wachsen. Ihre Gesinnung zu ändern ist weder dem Papst noch dem Erzbischof möglich. Sie gehorchen ihren blutigen Erfahrungen mit dem Vietkong. Auch „ihre" Kirche wird wohl sterben. Sterben, damit die Kirche fortleben kann. Darum geht es

anderen katholischen Persönlichkeiten, die der Bericht in „The Christian Century" vorsichtshalber mit Decknamen belegt, damit sie nicht von der Regierung in Saigon Nachteile erfahren. Der eine ist ein katholischer Schriftsteller, der seit 1958 in Saigon lebt, aber vorher unter dem Vietminh höherer Beamter war und auch an der Genfer Waffenstillstandskonferenz von 1954 teilgenommen hat. Die beiden ihn interviewenden Missionare Richard und Thomas Fox hörten ihn sagen: „Wir müssen bei möglichst unmittelbarer Feuereinstellung einen Kompromiß mit der NLF aushandeln, wir, das heißt die katholische Kirche und die Nichtkommunisten überhaupt. Die katholische Kirche muß freilich auf die meisten ihrer Privilegien verzichten und bereit werden, eine leidende statt einer triumphierende Kirche zu sein." Sie sei verhaßt, weil sie die herrschende Sozialverfassung unterstützt. Ihren Reichtum werde man ihr ebenso nehmen wie den anderen Reichen. Auf die Frage, ob der Vietkong im Falle seiner Teilnahme an der Macht nicht viele Katholiken umbringen werde, meinte „Mr. Lanh", das gelte nur für reiche katholische Grundbesitzer, von denen einige auch Priester seien, genauso wie für die buddhistischen Landlords. „In den Augen der Vietkong horten die Katholiken die größten Reichtümer." Sicher werde es Tote geben, aber die Zahl könnte geringer bleiben, „wenn wir freiwillig die Sache der sozialen Revolution vertreten, wie es *Populorum progressio* fordert."
Es sei keineswegs unvermeidlich, fuhr „Mr. Lanh" fort, daß die NLF eine künftige Regierung beherrscht, aber die Politik der Amerikaner und des Regimes in Saigon, die sich beide jeder wirklichen Sozialreform entgegenstellen und alle einsperren, die davon sprechen, mache es (nach seiner Meinung) immer wahrscheinlicher. Zahlreiche Katholiken und Buddhisten, die das Regime ablehnen, träfen sich regelmäßig im verborgenen. Aber anscheinend seien die demokratischen Amerikaner nicht bereit oder in der Lage, ihnen die Chance freier politischer Betätigung einräumen zu lassen.

Amerikas Freiheit „nur für die Reichen"

Auch ein katholischer Jugendführer gereifteren Alters wurde von einer Gruppe von Amerikanern besucht, zu der Ralph Abernathy gehörte, Nachfolger von Martin Luther King. Dieser „Mr. Dinh" war ganz offen amerikafeindlich. Seine Äußerungen waren ein deutliches Zeichen wachsender antiamerikanischer Ressentiments. Er meinte, die USA mißbrauchten Vietnam für eigene strategische Interessen. „Die Amerikaner glauben, sie hätten das Heilmittel gegen den Kommunismus. Wir aber werden von ihrer Medizin vergiftet." Es gebe jetzt nur noch eine Rettung, beim Vietkong. Er sei mit anderen Persönlichkeiten in der amerikanischen Botschaft von Saigon daraufhin geprüft worden, ob sie an der Errichtung einer Demokratie in Südvietnam mitwirken könnten. Aber wenn einer gegen die Fortsetzung des Krieges war, wurde seine Kandidatur bei den Wahlen verhindert. „Ihr sprecht von Freiheit und meint die Freiheit für die Reichen." Der Vietkong gewinne die Bauern für sich, indem er ihnen das gibt, was ihnen die Regierung verweigert, nämlich Land zum eigenen Gebrauch. Als Gegengabe verlangt der Vietkong Reis von der Ernte, aber weniger als die Hälfte wie die gegenwärtigen Grundbesitzer. Im übrigen sei der gefürchtete Terror des Vietkong nur halb so schlimm wie der Terror der amerikanischen Waffentechnik.
Nach den Folgen eines Vietkong-Regimes für die Katholiken befragt, sagte „Mr. Dinh", die NLF sei nicht durchweg kommunistisch, was man auch aus anderen Quellen weiß. Aber selbst im besten Falle würde die Kirche verfolgt, vielleicht sogar ihre Verbindung zu Rom abgeschnitten, auch würde man reiche Katholiken kaltstellen oder ermorden. „Aber ich glaube, die Kirche muß bereit sein, ihr Leben für die Brüder hinzugeben." Das ist allerdings die Auffassung einer Minderheit, von der man nicht einmal mit Sicherheit sagen kann, welchen Rückhalt sie bei Bischöfen und Priestern hat und ob sie die Kraft aufbringen würde, eine Zeit der Verfolgung so zu überstehen wie die Kirchen in Ländern des Ostblocks. Vorerst herrscht, durch den Vietkong-Terror gefestigt, der Einfluß der Wehrdörfer-Priester mit ihrer glaubensstarken Gettomentalität vor. So vergeht kostbare Zeit für die „Bekehrung" der Kirche von Vietnam, die von den Amerikanern nicht gerettet werden kann.
Man muß allerdings bedenken, daß die befähigten Glieder einer so starken und blühenden Kirche gerade in den entscheidenden Jahren des Zweiten Vatikanums noch in falschen Hoffnungen leben konnten und daß sie dann nicht mehr die Möglichkeit der lebendigen Kommunikation hatten, sich in den neuen Geist der Kirche einzuüben, der selbst in gesicherten Ländern des Westens nur sehr mühsam zum Leben gelangt. Will man den Katholiken Vietnams im Sinne des zum Frieden drängenden Papstes nicht nur materiell helfen, sondern auch mit christlichem Rat zur politischen Entscheidung Mut machen, so wird man in der Beurteilung ihrer verschiedenen Haltung zur Verteidigung der Kirche Lieblosigkeit vermeiden müssen. Wie auch immer sie sterben oder überleben, sie haben uns viel voraus.

Dokumentation

Ökumenischer Dialog über die Mission

Die beiden nachstehend abgedruckten Dokumente des Deutschen Evangelischen Missionsrates (DEMR) und des Katholischen Missionsrates (KMR) in Deutschland sind ein erster bedeutender Schritt, die vom Missionsdekret des Zweiten Vatikanums gewünschte Zusammenarbeit einzuleiten, soweit deutsche Missionsgesellschaften und Missionare etwas dazu beitragen können. Die Initiative liegt beim Promemoria des DEMR vom 4. Januar 1967. Man erkennt aus dem ersten Teil des Dokuments, daß der Entschluß nicht leicht gewesen ist. Ihm kommt insofern mehr Gewicht zu als dem katholischen Dokument, das eine begrenzte Erwiderung darstellt, als der DEMR über die ihm angeschlossenen, meist selbständigen Missionsgesellschaften unmittelbare Zuständigkeit für die Missionsarbeit in den betr. Missionsländern hat, unbeschadet der Selbständigkeit der Jungen Kirchen, und insofern eben diese protestantischen Gesellschaften auch in Lehrfragen selbständig urteilen. Der KMR hingegen

ist, wie seine Erwiderung vor dem Programm zur Zusammenarbeit ausführt, für die Mission selbst sowenig zuständig wie für die aufgeworfenen Kontroversfragen, die das evangelische Dokument eingangs sehr gründlich zur Abschirmung der positiven praktischen Vorschläge vor Mißverständnissen entfaltet: das Mißtrauen gegen die römisch-katholischen Methoden überhaupt, vor allem gegen eine neue Missionstheologie, die eine Harmonisierung der Offenbarung mit den innersten Intentionen der anderen Religionen versucht (vgl. ähnliche Bestrebungen in der evangelischen Diskussion über „Der säkulare Mensch und die Mission", ds. Heft S. 309). Demgegenüber wird die Notwendigkeit der „Bekehrung", der „Bruch mit dem Heidentum" unterstrichen. Darauf konnte das katholische Dokument nicht eingehen, es hat sich hier naturgemäß mit einigen Bedenken gegen evangelische Einseitigkeiten begnügt. Indessen würde man den eminent praktischen Wert dieses dokumentarischen Dialogs verkennen, wenn man seine Bedeutung im Dogmatischen suchte. Vielmehr wird die Zusammenarbeit beiderseits zielstrebig gewollt, und die Punkte, wo sie notwendig und möglich ist, werden im jeweils zweiten Teil der Dokumente der Reihe nach ausgeführt und für lösbar gehalten. Das ist der Kern der Sache.

Schon die ganze Prozedur des Aufeinanderzugehens zeigt eine Änderung nicht nur des „Klimas", sondern auch des Verfahrens. Man folgte dem bewährten Vorbild der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" Vatikan-Weltrat. Der DEMR hat sein Dokument von vornherein zum Zweck des Gesprächs nicht nur den eigenen Mitarbeitern, sondern schon am 17. Januar 1967 dem Präsidenten des KMR, Prälat K. Mund, zugestellt. Daraufhin trat am 29. Juni 1967 die Kommission des DEMR für Fragen der römisch-katholischen Mission mit zwei Vertretern des KMR in Verhandlungen ein über die Anbahnung einer engeren Zusammenarbeit der beiden nach Struktur und Kompetenz ungleichen Gremien. Auf dem Deutschen Evangelischen Missionstag in Bad Liebenzell, der Vollversammlung der angeschlossenen Missionsgesellschaften am 18. bis 22. September 1967 waren als Vertreter des KMR anwesend Prof. B. Villecke OFM, L. Wiedemann SJ und G. Schückler. Im Anschluß an diese Begegnung wurde das katholische Dokument entworfen und vom erweiterten Vorstand des KMR auf seiner Frühjahrstagung am 13. März 1968 verbessert und verabschiedet, noch rechtzeitig, um Auswirkungen auf die Vierte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala zu haben.

Promemoria des Deutschen Evangelischen Missionsrates

Wir begrüßen in Dankbarkeit gegen Gott, daß durch das Zweite Vatikanische Konzil die bisherigen starren Grenzen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der nicht römisch-katholischen Christenheit offenbar gelockert werden. Durch das Angebot der römisch-katholischen Kirche zur Zusammenarbeit, wie es besonders in den Konzilsdokumenten über den Ökumenismus, die missionarische Tätigkeit der Kirche und über die Kirche in der Welt von heute zum Ausdruck kommt, finden vielfache jahrzehntelange Bemühungen von evangelischer Seite, besonders durch den Ökumenichen Rat der Kirchen, eine Antwort.

In dieser neuen Situation verstehen wir alle, die den Namen des Herrn Jesu anrufen, als das Volk Gottes, dessen Glieder die Gemeinschaft untereinander suchen und in dem jede historische Kirche den ihr anvertrauten Schatz des Glaubens vertreten soll. Wir sind uns dessen bewußt, daß eine Annäherung der Kirchen mit Gefahren verbunden ist und daß zunächst noch zahlreiche überkommene Vorstellungen und Gewohnheiten abzubauen sind, ehe eine Gemeinschaft sichtbar wird, die auch das Leben und den Dienst der Kirchen prägt.

Auf evangelischer Seite ist ein Mißtrauen gegenüber dem römisch-katholischen Angebot und den Motiven, aus denen heraus diese Angebote gemacht werden, weit verbreitet, und es ist schwer, eine nüchterne Einschätzung der Situation und der bestehenden Möglichkeiten zur Zusammenarbeit zu gewinnen. Wenn auch auf dem Konzil die evangelische Kirche als kirchliche Gemeinschaften (communitates ecclesiales) anerkannt worden ist, so hat sich doch die römisch-katholische Kirche gleichzeitig in vielen Verlautbarungen als die einzig wahre Kirche dargestellt.

Aber weil wir die befreiende Macht des Evangeliums ernst nehmen, stellen wir uns als Gottes Volk unter Gottes Verheißung und Gottes Auftrag in und an der Welt. Um nicht an diesem Auftrag schuldig zu werden, wollen wir — nach den in der Situation jeweils gegebenen Möglichkeiten — getrost das Wagnis eingehen und unsere Brüder in der römisch-katholischen Kirche auf den ernsthaften Willen der Zusammenarbeit ansprechen, der in den Konzilstexten ausgedrückt wurde. Dieser Weg mag von uns Selbstverleugnung fordern, aber nicht die Verleugnung unserer Glaubensüberzeugung. Ebensowenig werden wir von den Brüdern in der römisch-katholischen Kirche ein Aufgeben ihrer Glaubensüberzeugung erwarten. Je mehr so eine Solidarität der Anfechtung entsteht, die gemeinsam „auf das Wort merken" lehrt, desto mehr darf man erwarten, daß wir im Gehorsam des Glaubens und in der Erkenntnis der einen Wahrheit wachsen.

Wir meinen, daß gerade die Mission in besonderem Maße der Anfechtung ausgesetzt ist. Ihr Weg zu den Menschen und ihr Dienst unter den Menschen ist in der heutigen Zeit von innen und von außen in hohem Maß bedroht. Wir vermuten, daß das von der römisch-katholischen Mission in ähnlicher Weise gilt.

Das Zeugnis

Uns ist deutlich geworden, daß in dieser Lage nicht nur pragmatisch nach den Möglichkeiten der Zusammenarbeit gefragt werden darf, sondern daß eine Besinnung auf die Grundlagen unseres Glaubens und der Mission nötig ist. Das Ärgernis der gespaltenen Christenheit ist ein wesentliches Hindernis, wenn es gilt, das Evangelium der Welt zu bezeugen.

Darum erkennen wir zwar die vorliegenden Aufgaben in der gesellschaftlichen Verantwortung, in der Bemühung um soziale Gerechtigkeit, um den Aufbau in den jungen Staaten zur Ermöglichung eines menschenwürdigen Lebens wie auch in anderen Gebieten, die den Dienst der Liebe von der Christenheit fordern und gemeinsames Handeln erforderlich und sinnvoll machen können. Aber wir müssen betonen, daß die Gemeinschaft unter dem Wort die wichtigste Grundlage gemeinsamen Handelns bleibt.

Weil wir uns zur Zeit und zur Unzeit zur Bezeugung des

Evangeliums aufgefordert wissen, muß, was auch immer an Zusammenarbeit möglich und nötig werden wird, dem Auftrag untergeordnet bleiben, daß der Name Christi unter den Völkern verherrlicht werde. Wenn auch in der Öffentlichkeit das Handeln der Kirchen weithin nach seinen sozialen Auswirkungen allein beurteilt wird, so müssen doch die Kirchen gemeinsam ihre eigentliche Motivation und ihr wichtigstes Ziel darin sehen, die von Gott in Jesus Christus gewirkte Erlösung den Völkern zu verkündigen,

Der Auftrag zur Bezeugung des Evangeliums ist unabdingbar. Das Evangelium gilt nicht nur den Menschen außerhalb der Kirchen, sondern auch den Kirchen selbst. Sie sind sich darum untereinander das Zeugnis in brüderlicher Weise schuldig. Das bedeutet im einzelnen:

a) daß die evangelischen Christen zu einem freimütigen Bezeugen ihres Glaubens auch im Umgang mit römisch-katholischen Christen ihrer Umgebung zuzurüsten und zu ermutigen sind. Dies Zeugnis muß ohne antikatholische Ressentiments sein, getragen von der Achtung vor dem Glauben und der Frömmigkeit des Gesprächspartners und verbunden mit der Bereitschaft, auch auf sein Zeugnis zu hören;

b) daß die evangelischen Gemeinden bereit sein sollten, verfestigte Grenzen zu römisch-katholischen Gemeinden zu durchbrechen und im Rahmen des Möglichen zu gemeinsamem Handeln zu finden, ohne die Ordnung und Gemeinschaft der eigenen Kirche zu mißachten. Sie sollten allerdings Zurückhaltung üben in der Abhaltung gemeinsamer Gottesdienste und spektakulärer Veranstaltungen. Dagegen können freie Gesprächsgruppen und Zusammenkünfte anderer Art helfen, daß sie lernen, einander besser zu verstehen und miteinander zu beten und die Heilige Schrift zu lesen. Wir können Kontakten und Gesprächen auf anderen Ebenen, die nicht ihre Entsprechung im Leben der Gemeinden finden, nur begrenzten Wert zumessen;

c) daß die Kirchenleitungen das Gespräch mit dem entsprechenden römisch-katholischen Partner suchen, um die bestehenden Schwierigkeiten, z. B. im Hinblick auf umstrittene Missionsmethoden, soweit möglich, auszuräumen und die Beziehungen zueinander zu verbessern. Dabei muß die Eigenverantwortlichkeit der Kirchen in den jungen Nationen respektiert werden.

Die Missionskräfte müssen sich bemühen, die Hindernisse für engere Gemeinschaft der Kirchen auszuräumen, die aus dem westlichen Beiwerk der Missionsarbeit stammen und nicht zur Botschaft des Evangeliums selber gehören. Andererseits dürfen die Missionskräfte nur behutsam aktiv auf engere Zusammenarbeit hinwirken und müssen dabei die Überzeugungen der einheimischen Kirchen achten;

d) daß Lehrkörper theologischer Ausbildungsstätten beider Konfessionen und Gruppen von Pastoren und Predigern sich zu gemeinsamer theologischer Arbeit, vor allem an der Heiligen Schrift und an Fragen der Verkündigung (Predigtvorbereitung) zusammenfinden sollten;

e) daß auf der Ebene von Nationalen Christenräten oder Bischofskonferenzen sowie auf der Ebene noch größerer Zusammenschlüsse und zwischen spezialisierten Dienstträgern der Kirchen Verbindungen gesucht werden sollten.

Alle diese Schritte müssen zuerst daran gemessen werden, ob sie dem Leben und Zeugnis des Volkes Gottes in den Gemeinden dienen und Ausdruck verleihen.

Ergebnisse und Richtlinien von Kirchenleitungen und Ausschüssen zu diesen Fragen müssen im kirchlichen Alltag beachtet werden; anderseits sollten solche Gremien den Austausch mit den Gemeinden für ihre Arbeit suchen.

Die Zuwendung zu der Welt von heute

Wir begrüßen in Dankbarkeit gegen Gott, daß durch das Zweite Vatikanische Konzil eine neue und positive Zuwendung der römisch-katholischen Kirche zur Welt von heute sichtbar geworden ist. Wir finden verschiedene und nicht voll untereinander ausgeglichene Weisen der Weltschau in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, aber auch in unseren eigenen Reihen. Wir hoffen, daß es auch in diesen Fragen in wachsendem Maß möglich sein wird, voneinander zu lernen. Das Studium der heute lebenden Religionen ebenso wie der heutigen Religionslosigkeit ist ein Gebiet, auf dem Fachleute und Wissenschaftler der verschiedenen Konfessionen miteinander arbeiten können.

Wir können aber nicht verschweigen, daß wir die Sicht, in der die römisch-katholische Kirche sich selbst versteht und aus der sie ihr Verhältnis zur Welt und zu den Religionen in den Konzilsdokumenten bestimmt, nicht teilen und mit dem Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders nicht in Einklang bringen können.

Die Darstellung der nichtchristlichen Religionen in den Konzilsdokumenten ist einseitig. Sie wird der Wirklichkeit nicht gerecht, weil sie von der Hinordnung der Religionen auf die Kirche bestimmt ist, die im Verständnis der natürlichen Offenbarung ihre Begründung hat.

Wir sehen die nichtchristlichen Religionen heute in neuer Kraft und mit neuem Selbstbewußtsein auftreten. Sie haben sich mit christlichen Gedanken angereichert und nehmen einen nachchristlichen Charakter an. Einzelne sittliche Forderungen und religiöse Gedanken sind, losgelöst von Jesus als dem Erlöser, in nichtchristlicher Religiosität aufgenommen. Indem der Mensch versucht, sich des Evangeliums zu bemächtigen, wird diesem sein Charakter als eine erlösende Gotteskraft genommen. So finden wir auch nirgends in den nachchristlichen Religionen eine besondere Offenheit für das Evangelium.

Nach der Auffassung des Konzils aber sind die Religionen auf die römisch-katholische Kirche hingeordnet, so daß die Kirche als die Erfüllung der vorhandenen Glaubensformen erscheint. Wir müssen hier fragen, welche Bedeutung dem Begriff der Umkehr (metanoia) für die Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu den Religionen zukommt. Darum kann es nach unserer Meinung eine Anknüpfung der missionarischen Verkündigung an die in den nichtchristlichen Religionen vorhandene Religiosität nicht geben, sondern die Botschaft von der Offenbarung Gottes in Christus macht einen Bruch mit dem Heidentum nötig. Für die Annahme eines tätigen Wirkens des Heiligen Geistes durch die nichtchristlichen Religionen finden wir keine Grundlage in der Heiligen Schrift.

In der Frage, wie die Welt ohne Christus im Licht des christlichen Zeugnisses zu sehen ist, sind unter uns manche früher selbstverständlichen Aussagen erschüttert, und wir suchen nach neuer Klarheit. Um des Missionsauftrages willen sind wir verpflichtet, uns um die Erforschung und das Verstehen der Völkerwelt zu bemühen, um ihr die erlösende Botschaft des Evangeliums verkünden zu können. Wir glauben, daß das in Christus versammelte Volk Gottes in der Völkerwelt immer eine eigene Größe bleibt,

die nie mehr mit ihr identisch werden kann. Die von uns geforderte Bezeugung des Evangeliums durch Wort und Tat darf nicht wegen vieler ungelöster Fragen unterbleiben oder aufgeschoben werden.

Zusammenarbeit

Uns ist deutlich geworden, daß der Zeitpunkt gekommen ist, die Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche zu suchen. Wir sind uns darüber klar, daß dabei von jeder Mission erst Erfahrungen gesammelt werden müssen. Wir halten geistliche Nüchternheit und Wachsamkeit für nötig, die denjenigen Grundauffassungen des römischen Katholizismus fortgesetzte Aufmerksamkeit widmet, die nicht biblisch begründet sind. Dazu gehören das andere Verständnis der Offenbarung unter Vorordnung der Tradition, die Auffassung von der Kirche als dem allumfassenden Heilssakrament und die damit begründete Überordnung der Sakramente über das Wort, die das gottesdienstliche Leben der römisch-katholischen Kirche bestimmt, sowie das andere Verständnis von Amt und Gemeinde. Wir schlagen folgende Maßnahmen vor:
1. Beauftragte der Nationalen Christenräte und Kirchenleitungen sollten Berichte über die Anwendung der Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils gegenüber der evangelischen Christenheit sammeln und auswerten.
2. Bei der nächsten Mitgliederversammlung des Deutschen Evangelischen Missions-Tages sollte eventuell unter Heranziehung eines Vertreters der römisch-katholischen Kirche erneut über die Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Mission ein Bericht vorgelegt werden.
3. Die Kommission für Fragen der römisch-katholischen Mission wird gebeten, in Zusammenarbeit mit einem Vertreter der römisch-katholischen Mission einen Katalog der Möglichkeiten und Regeln der Zusammenarbeit zu erarbeiten.
4. Der Deutsche Evangelische Missions-Rat wird gebeten, mit dem entsprechenden römisch-katholischen Missionsorgan eine ständige Verbindung aufzunehmen.
5. der Deutsche Evangelische Missions-Rat wird gebeten, das Vorbereitungsmaterial und Berichte sowie den unter 3 genannten Katalog den Missionskräften, Missionsgesellschaften und Gliedkirchen zur Verfügung zu stellen.
An folgenden Punkten ist unseres Erachtens eine Zusammenarbeit heute möglich und wünschenswert:
a) Gemeinsame Arbeit an Bibelübersetzungen und Bibelrevisionen; b) gemeinsame Bemühung um den Druck und die Verbreitung der Bibel; c) gemeinsame Erarbeitung von Bibelerklärungen für Nichtchristen; d) die Säuberung der gottesdienstlichen und katechetischen Bücher von Entstellungen und Verurteilungen der anderen Kirche; e) gemeinsame Schritte, um die Benutzung von Massenmedien zu erwirken; f) gemeinsame Bemühungen, um die Erlaubnis zum seelsorgerischen Dienst in staatlichen Einrichtungen zu erhalten; g) in der Ausbildung von Missionskräften sollten die Referenten der anderen Konfessionen herangezogen werden; h) bestimmte Einzelstudien könnten gemeinsam getan werden, z. B. im Bereich der Studien über das heilende Handeln der Kirche; i) in der Schularbeit erscheinen gemeinsame Schulpolitik, gemeinsame Schulbücher, gemeinsame Missionsschulwochen in vielen Gebieten möglich; k) in der christlichen ärztlichen Arbeit sind bikonfessionelle Standes- und Fachverbände, gemeinsame Werbung und gemeinsame Ausbildung in vielen Gebieten möglich; l) in der Sozialarbeit, in der Literatur- und Pressearbeit sind weitere Gebiete, auf denen enge Zusammenarbeit möglich ist, vorhanden; die Beteiligten sollten ermutigt werden, die Möglichkeiten zu untersuchen.
Die Schritte der Zusammenarbeit, die dem Zeugnis dienen (a—f), sind mit Absicht vorangestellt. Zwar ist auch Zusammenarbeit in Fragen diakonischer Arbeit legitim. Es ist aber wichtig, sich nicht auf solche Fragen zu beschränken, in denen die verschiedenen Glaubensüberzeugungen der Konfessionen weniger Probleme stellen. Eine solche Art von Zusammenarbeit würde die Botschaft der Kirche in den Augen der Welt relativieren. Die Ausrichtung des Evangeliums muß aber unser oberster Maßstab bleiben.
Wir wissen, daß wir mit diesen Vorschlägen ein Kernproblem im Verhältnis zwischen evangelischer und römisch-katholischer Mission, nämlich das Konkurrenzdenken, nicht überwunden haben. Wir glauben aber, daß sich dieses Problem lösen wird, je mehr wir auf Grund des Wortes zu einem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums kommen.

Die Antwort des katholischen Missionsrates

Das Dokument des Deutschen Evangelischen Missionsrates: „Unser Verhältnis zur römisch-katholischen Mission“ hat bei den Mitgliedern des Katholischen Missionsrates ein starkes Echo gefunden. Wir fühlen uns von dieser Erklärung mit angesprochen und glauben, darauf eine brüderliche Antwort schuldig zu sein.
Das Zweite Vatikanische Konzil hat wirklich eine neue Situation geschaffen. Auch wir sind durch das Konzil herausgefordert, frühere Urteile und Haltungen gegenüber der evangelischen Mission zu überprüfen. Wir sind uns dessen bewußt, wie groß die Umstellung ist, die uns und unseren Missionaren abverlangt wird. Wir brauchen dazu geduldiges Verständnis und brüderliche Hilfe. Wenn wir uns so gemeinsam bemühen, werden unsere getrennten Missionen sich gegenseitig öffnen und zu brüderlicher Zusammenarbeit kommen.

Bezeugung des gemeinsamen Herrn

Wir sind mit dem DEMR der Auffassung, daß unsere missionarische Zusammenarbeit nur dann ihre eigentliche Gestalt findet, wenn wir auch gemeinsam das Evangelium bezeugen können. Dies muß daher das Ziel aller unserer ökumenischen Bemühungen in der Mission sein. Wir glauben aber, daß auch der gemeinsame soziale und karitative Dienst zu jenem christlichen Zeugnis gehört, das nur aus der „Gemeinschaft unter dem Wort“ hervorgehen kann und bereits Teil der „Verkündigung der von Gott in Jesus Christus gewirkten Erlösung“ ist. Das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils mißt dem Zeugnis der Liebe in der Missionstätigkeit der Kirche eine entscheidende Bedeutung bei.
Wir dürfen deshalb unsere Zusammenarbeit in den Bereichen, die nicht eigentliche Wortverkündigung sind, nicht unterschätzen. Wenn wir sie als Bezeugung der Liebe unseres gemeinsamen Herrn verstehen, werden wir

auch gegenseitig in der brüderlichen Liebe wachsen und so leichter den Weg zu einer gemeinsamen Verkündigung des Evangeliums von der Liebe Gottes finden.
Solange wir uns noch getrennt gegenüberstehen, ist die brüderliche Achtung des jeweils anderen Glaubensverständnisses eine immer neu zu übende Notwendigkeit. Keine Seite wird von der anderen das „Aufgeben ihrer Glaubensüberzeugung" erwarten. Wir wissen, daß die Achtung vor der Glaubensüberzeugung des andern noch wachsen muß. Wir sollten daher alle Gelegenheiten benutzen, uns und unser ehrliches Wollen gegenseitig kennenzulernen, da nur brüderliche Begegnung zu einem rechten Verständnis führt.
Wir dürfen dankbar feststellen, daß die ökumenischen Begegnungen während der Generalversammlungen des Katholischen Missionsrates am 9. und 10. August 1967 in Würzburg und des Deutschen Evangelischen Missions-Tages vom 18. bis 22. September 1967 in Bad Liebenzell uns auf dem Weg zur gegenseitigen Achtung sehr gefördert haben. Wir hoffen, daß solche Begegnungen zur Regel werden.
Zur Vertiefung der gegenseitigen Achtung wäre eine theologische Deutung unserer Spaltung und unserer gespaltenen Mission sehr hilfreich. Vielleicht dürfen wir in diesem Zusammenhang den Satz aus der Erklärung des DEMR, daß „jede historische Kirche den ihr anvertrauten Schatz des Glaubens vertreten soll", so verstehen, daß jede Kirche ihr Glaubensverständnis so lange vertreten soll, bis wir alle zur Fülle des Glaubens und der Liebe gefunden haben. Eine derartige heilsgeschichtliche Sicht unserer Spaltung scheint uns gerade im Hinblick auf die Mission von besonderer Bedeutung zu sein, weil unsere getrennten Missionen selbst in der Zusammenarbeit die Spaltung des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft ja immer noch fortsetzen.

Gegenseitige Bedenken und gemeinsames Handeln

Die brüderliche Achtung und das tiefere Verständnis unserer Spaltung können jedoch die gegenseitigen Vorbehalte nicht aus dem Weg räumen. Die Erklärung des DEMR spricht ihre Vorbehalte offen aus. Sie sieht in der Zusammenarbeit Gefahren und mahnt zur Wachsamkeit.
Wir verstehen diese Zurückhaltung, da es ja gerade um das gemeinsame Zeugnis des eigenen Glaubens geht, den wir auf beiden Seiten als reinen Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift, auf die hin wir uns gegenseitig anreden, verstehen.
Auch wir könnten deshalb unsere Bedenken gegen Verkürzungen der biblischen Wahrheit im evangelischen Glaubensverständnis anmelden, etwa im Verständnis des Amtes, der Überlieferung, der Sakramente. Auch wir könnten davon sprechen, daß der Anspruch auf evangelischer Seite, das allein wahre Verständnis der Heiligen Schrift zu besitzen, die Zusammenarbeit erschwert.
Es scheint jedoch, daß ein Teil unserer gegenseitigen Bedenken noch auf Mißverständnissen beruht, die durch einen brüderlichen Dialog ausgeräumt werden können. Wir finden solche Mißverständnisse in der Erklärung des DEMR vor allem in dem Abschnitt „Die Zuwendung zu der Welt von heute". Die Feststellung, die der letzte Absatz dieses Abschnittes trifft, gilt in ähnlicher Weise auch von der katholischen Theologie. Die geforderte theologische Neubesinnung könnte daher gemeinsam im Dialog unternommen werden.

Die Vorschläge des DEMR zu Gespräch und Partnerschaft im allgemeinen und zu gemeinsamem Handeln im besonderen begrüßen wir sehr herzlich. Sie sind auch auf seiten der katholischen Mission durchführbar.
Für alles, was das gemeinsame Handeln im Bereich der Mission bzw. der jungen Kirchen betrifft, ist der KMR jedoch — vermutlich ähnlich wie der DEMR — nicht unmittelbar zuständig. Der KMR setzt sich aus Mitgliedern zusammen, die meist nur Ordensprovinzen eines internationalen Missionsordens sind und ihre Angelegenheiten nur in diesem größeren Rahmen sehen und ordnen können. Dazu kommt, daß die Mitglieder des KMR ihre Kräfte weithin in Arbeitsgebieten einsetzen, in denen bereits eine einheimische Hierarchie die Missionstätigkeit leitet. Es liegt daher vor allem in der Zuständigkeit der Ortskirchen und der übergeordneten kirchlichen Autoritäten, zu denen der KMR und die ihm angeschlossenen Missionsgesellschaften jedoch nicht zählen, für die ökumenische Zusammenarbeit zu sorgen.
Abgesehen von dieser strukturbedingten Einschränkung der Zuständigkeit des KMR scheint es uns, daß die Probleme, um die es bei dem künftigen gemeinsamen Handeln geht, so weit gespannt sind, daß sie auch in größerem Rahmen studiert und gelöst werden müssen. Die offizielle „Gemeinsame Arbeitsgruppe" (Joint Working Group) zwischen der katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen bzw. deren Ausschüsse scheinen daher für das Studium dieser Probleme geeigneter zu sein. Ebenso werden die Anregungen und Direktiven, die von den zuständigen zentralen Gremien der Kirchen kommen, wirksamer sein.

Zusammenarbeit der Missionsräte in Deutschland

Trotzdem bleiben den beiden Missionsräten in Deutschland wichtige Aufgaben zur Förderung der ökumenischen Zusammenarbeit. Wir möchten insbesondere die folgenden nennen:
1. Eine gemeinsame Erhebung über zusammenfallende Arbeitsgebiete evangelischer und katholischer Missionare aus Deutschland und über ihre ökumenischen Probleme. Eine solche Erhebung wäre für alle anderen Formen der Zusammenarbeit zwischen den beiden Missionsräten sehr nützlich.
2. Gemeinsame Konsultationen in Zusammenarbeit mit der gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen Rom und Genf. Die anfallenden Probleme könnten aus den Erfahrungen der deutschen evangelischen und katholischen Missionare bzw. den Erkenntnissen der evangelischen und katholischen Missionswissenschaft in Deutschland heraus studiert werden.
3. Zusammenarbeit bei der Ausbildung von Missionaren und bei Kursen für Urlaubermissionare. Diese Zusammenarbeit scheint uns von großer Bedeutung zu sein. Hier können die beiden Missionsräte den wirksamsten Einfluß auf eine Wandlung des Klimas und eine künftige Zusammenarbeit in der Mission selbst ausüben.
4. Klärung von Beschwerden deutscher (evangelischer und katholischer) Missionare über „unökumenisches" Verhalten der anderen. Aus größerer Distanz und mit Hilfe der Missionsleitungen in Deutschland könnten vielleicht manche Spannungen abgebaut werden. Auch Gespräche mit Urlaubermissionaren können zur Klärung von Spannungsverhältnissen dienen.
5. Hilfestellung für ökumenische Unternehmungen in der

Mission, wie z. B. die gemeinsame Übersetzung und Verbreitung der Bibel.
6. Mitarbeit bei der Koordinierung der Hilfsmaßnahmen der Werke Misereor, Brot für die Welt und Brüderliches Teilen.
7. Gegenseitige Abstimmung der Öffentlichkeitsarbeit; zum Beispiel: Kontaktnahme zwischen den Herausgebern der Missionspresse; Vereinbarungen über Gestaltung von Rundfunk- und Fernsehsendungen; Mitwirken an religiösen Schulwochen usw.
Der Katholische Missionsrat hat eine ökumenische Kommission eingesetzt, die für alle Fragen der Zusammenarbeit mit dem DEMR zuständig ist. Sie soll mit der entsprechenden Kommission des DEMR Verbindung aufnehmen und kann unter Umständen zusammen mit ihr eine Arbeitsgemeinschaft bilden.
Die getrennte Mission unserer gespaltenen Kirche ist und bleibt ein Ärgernis. Sie verdunkelt die Frohe Botschaft von der Liebe Gottes und der Einheit aller Menschen in Christus.
Wenn wir unsere getrennte Mission jedoch in brüderlicher Zusammenarbeit tun, ist sie nicht nur ein Ärgernis, sondern auch eine große ökumenische Chance. Es könnte sein, daß uns gerade in der Mission, wo das Volk Gottes in lebendiger Bewegung ist, durch das brüderliche Gegenüber die eine kirchliche Gemeinschaft in ihrer Fülle wieder geschenkt wird.
Die missionarische Zusammenarbeit im Bekenntnis zu unserem gemeinsamen Herrn sollte uns daher ermutigen, weniger auf die Vergangenheit und Gegenwart, sondern auf die Zukunft zu schauen. Die Solidarität, die wir dabei gewinnen, ist dann weniger eine „Solidarität der Anfechtung" als vielmehr eine Solidarität der Hoffnung. „Die Hoffnung aber wird nicht zuschanden; denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt ist" (Röm. 5, 5).

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Zur Diskussion um die Auferstehung

Die Botschaft von der Auferstehung Christi steht seit Jahren im Brennpunkt der theologischen Diskussion. Dabei spiegelt sich hier nicht nur der allgemeine Hintergrund der vielschichtigen heutigen Theologie, vielmehr geht es bei der ganzen Fülle von Deutungsversuchen und Akzentuierungen stets um die Mitte aller christlichen Verkündigung selbst. Die exegetische Forschung hat in der Analyse der neutestamentlichen Schriften auf zeitbedingte Elemente in Weltbild und Darstellungsform hingewiesen. In der Folge von Bultmanns Entmythologisierungsprogramm hat deshalb die protestantische Existentialtheologie weithin auf den Versuch verzichtet, beim Auferstehungsgeschehen noch nach dem historisch greifbaren Faktum selbst zurückfragen zu wollen. Weil das objektivierbare Ereignis nichts über den je mich betreffenden Existenzbezug aussagt, muß es irrelevant bleiben. Bedeutsam wird allein die auf die Daseinserhellung des Menschen verweisende Verkündigung, die Auferstehung Jesu ins Kerygma. Innerhalb der protestantischen Kirche hat diese Deutung zu tiefgreifenden Kontroversen geführt und Stellungnahmen herausgefordert (W. Künneth u. a.). Inzwischen fragen auch Vertreter der existentialtheologischen Richtung wieder verstärkt nach dem Geschehen selbst zurück und sehen in ihm zum Teil nur noch eine überholte Vorstellungsform, ein Interpretament (W. Marxsen).
Der 1967 erschienene Quellenband „Diskussion um Kreuz und Auferstehung" (hrsg. von B. Klappert, Aussaat-Verlag, Wuppertal, 1967) ist der Darstellung dieser Kontroversen in Theologie und Gemeinde gewidmet. Im katholischen Bereich hat der bibelwissenschaftliche Befund vor allem die Fundamentaltheologie zu neuen Fragestellungen geführt. Gegenüber den Wegen der herkömmlichen Glaubensbegründung (E. Gutwenger) wird vielfach auf den genuin eigenen Stil der Evangelienberichte hingewiesen, die nicht einfach vordergründig harmonisiert werden können. Im Rückgriff auf das älteste Kerygma (1 Kor 15) betonen dabei einige Theologen eine mehr schriftimmanente Begründung des Auferstehungsglaubens (M. Brändle), wobei traditionell vorrangige Probleme wie das des leeren Grabes mehr in den Hintergrund treten. Weithin hat man sich die schlechthin unvergleichliche Wirklichkeit des Auferstandenen bewußt gemacht, so daß man nur noch im analogen Sinn von einem „historischen" Ereignis sprechen möchte. An der Tatsächlichkeit eines an Christus selbst geschehenen Faktums wird jedoch festgehalten, wenn auch vereinzelt Motive der neueren existentialtheologischen Deutung übernommen werden (H. R. Schlette).
Die Erzählungen von der Entdeckung des leeren Grabes durch Frauen und den nachfolgenden Erscheinungen des Auferstandenen finden sich in allen vier Evangelien, mit Mark. 16, 1—8 als ältestem erhaltenen schriftlichen Niederschlag. Die neueste umfassende Darstellung gibt J. Kremer „Die Osterbotschaft der vier Evangelien" (Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1968). Die Evangelienberichte lassen verschiedene Überlieferungstypen erkennen, die sich in uneinheitlicher Nennung der Frauen, voneinander abweichender Darstellung der Grabesengel und einer unterschiedlichen Lokalisierung der Erscheinungen widerspiegeln. Nur Maria Magdalena wird durchgehend genannt, was Joh. 20, 1—2 möglicherweise als ursprünglichen Kern der Überlieferungen charakterisiert. Bei Matthäus zeigen die Herabkunft des Engels, das Erdbeben, Grabesöffnung und Verwirrung der Wächter deutliche Spuren einer apokalyptisch ausgestalteten Schilderung. Lukas hat den Bericht über die Erscheinung des Herrn vor den am Osterabend in Jerusalem versammelten Jüngern nicht nahtlos mit dem Zusammenhang verbunden, so daß man hier wohl an in einem „Bild" zusammengestellte Ereignisse zu denken hat. Beim Johannes-Evangelium erscheint 20, 3—9 (Lauf des Petrus und Johannes zum Grab) als nachträglicher Einschub, da ab Vers 11 nicht mehr darauf Bezug genommen wird. Die Erscheinungen haben sicher in Galiläa stattgefunden, wie Mark. 16, 7; Matth. 28, 16—20 und Joh. 21 bezeugen. Aussagen über Erscheinungen in Jerusalem bei Lukas und Johannes erweisen sich als unter theologischen Gesichts-

punkten formuliert (woraus sich allerdings nicht folgern läßt, in Jerusalem hätten überhaupt keine Erscheinungen stattgefunden).
Insgesamt zeigt sich also, daß hier „nie im Stil neuzeitlicher Geschichtswissenschaft gesprochen oder geschrieben wurde, sondern man sich bei der Verkündigung und Verteidigung der Osterbotschaft der Ausdrucksweisen, wie sie damals üblich waren, bediente... Das Schweigen über das Geheimnis der Auferstehung dürfte ferner ein Zeugnis dafür sein, daß in der Urkirche der menschlichen Neigung nach anschaulicher Schilderung nicht einfach freier Raum gegeben wurde" (S. 134 f.).
Auch „Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi" (Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1966) wird in seinem exegetischen Befund von J. Kremer dargestellt. Innerhalb des Textes 1 Kor. 15, 1—11 erweisen sich dabei die Verse 3 b—7 als von Paulus bereits übernommene feste Formulierung aus der palästinensischen Urgemeinde Jerusalems. Bei den thetisch aneinandergereihten Aussagen mit von der sonstigen paulinischen Sprache abweichenden Wendungen und straffem Rhythmus wäre jeder Zusatz sofort erkenntlich. Das so zur Formel fixierte Bekenntnis reicht wohl bis in die Mitte des vierten Jahrzehnts zurück. Dabei stehen die vier Tatsachen Tod, Begräbnis, Auferweckung, Erscheinungen im Mittelpunkt. Die passive Deutung des „auferweckt" braucht im Koine-Griechisch den medialen Sinn nicht ganz auszuschließen, so daß dieses sowohl als Handeln Gottes wie als Handeln Christi verstanden werden kann. Die Angabe „am dritten Tage" könnte eine historische Erinnerung festhalten oder in Anlehnung an Hos. 6, 1 f. formuliert sein (ohne hier aber eine „dogmatische Setzung" anzunehmen). Ein Aufenthalt bis zu drei Tagen war nach orientalischer Vorstellung jedenfalls nur ein vorübergehender, auch trennte sich nach dieser Zeitspanne die Seele vom toten Leib. Das „gemäß den Schriften" braucht nicht auf eine bestimmte Stelle zu tendieren.
Die Erwähnung der Zeugen muß nicht notwendig chronologisch gemeint sein. Die Erscheinung vor Petrus zeigt sich in der formelhaften Wendung „Der Herr ist wirklich auferstanden und dem Simon erschienen" auch in Luk. 24, 34 als altes Traditionsgut. Die Herkunft der Aussage von den „über fünfhundert Brüdern" ist nicht definitiv entscheidbar; gemeint ist eine große Zahl von Gläubigen (die auch Frauen miteinschließen kann), von denen die meisten noch als Zeugen leben. Der Hinweis auf die Erscheinung vor Jakobus erhärtet das Glaubwürdigkeitskriterium, weil die Kreise um Jakobus (Gal. 2, 12) der gesetzesfreien Predigt des Paulus zumindest mißtrauisch gegenüberstanden.

Der Streit um das leere Grab...

In der herkömmlichen katholischen Fundamentaltheologie gehört der Hinweis auf das leere Grab zu den wesentlichsten Glaubwürdigkeitskriterien der Auferstehung Jesu. Die exegetische Forschung, ein neu akzentuiertes Verständnis der Auferstehungswirklichkeit und grundsätzliche Überlegungen zur Glaubensbegründung haben aber auch in dieser Frage zu einer differenzierteren Diskussion geführt. Es geht dabei letztlich um das Thema, welcher theologische Stellenwert einem an sich bereits empirisch feststellbaren Faktum beizumessen ist und in welchem Sinn überhaupt von der Auferstehung Jesu als einem historischen Ereignis gesprochen werden kann. Das traditionelle Verständnis einer historischen Aussage vertritt heute innerhalb der katholischen Theologie vor allem E. Gutwenger (Zur Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu, „Zeitschrift für katholische Theologie", Heft 3, 1966, S. 257—282). Die Methode der Geschichtswissenschaft ist für ihn unaufgebbare Forderung, weil der Versuch, die Auferstehung Jesu allein „in einem theologischen Kontext als sinnvoll auszuweisen" (S. 257), noch nicht die Existenz des Ausgesagten impliziert. Während die synoptischen Berichte offenbar „legendenhafte" Züge tragen und auch die Erscheinung vor Paulus rein historisch nicht als von Gott bewirkt nachgewiesen werden kann, zeigt sich das vierte Evangelium als die nüchternste und den Ereignissen am nächsten stehende Darstellung. Dabei wird allerdings die Verfasserschaft des Apostels Johannes — bei möglicher Mitgestaltung durch einen „Sekretär" — angenommen. Die Freiheit des vierten Evangeliums gegenüber der synoptischen Tradition setzt aber nach Gutwenger eine Autoritätsvollmacht voraus, wie sie nur einem Apostel zukam. Die historische Forschung kann so zwar nicht mehr hinter das Apostelzeugnis zurückfragen, aber gerade vom Johannesevangelium her erweisen sich die Berichte nicht als bloße Gemeindetheologie. Auch die anderen neutestamentlichen Texte gewinnen dann aus dieser Sicht wieder Geltung bei der Frage nach der Historizität. Während bei den meisten Exegeten Mark. 16, 1—8 als sekundär gilt, sollte „gerade das Rätselhafte und Ungereimte dieser Perikope davor warnen, den Inhalt restlos auf die schöpferische Gemeindephantasie zurückzuführen. Es liegt ein Stück vor, das in einfacher Form bestanden hat, mit der Zeit jedoch neue, wenn auch legendenhafte Züge aufnahm, bis schließlich eine unverständliche Perikope daraus wurde" (S. 273).
Hätte Lukas das stilistische Verfahren antiker Historiker bei der Ausgestaltung von Reden übernommen, so wären seine Apostelpredigten weniger stereotyp. So aber lassen sie auf ein altes Schema schließen. Auch Psalm 16 (der Hellenist Lukas bewies kaum aus dem AT) erweist sich so als alter Bestandteil der Verkündigung. „Wenn aber von den Aposteln so argumentiert wird, daß David noch im Grabe sei, so folgt aus dem messianisch verstandenen Satz, Gott werde seinen Heiligen nicht die Verwesung schauen lassen, daß der Messias nicht im Grabe verbleiben und sein Grab leer sein werde" (S. 261).
Auch für den Protestanten W. Pannenberg (Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964) geht es zunächst um die Geschichtswissenschaft als Ausgangspunkt: „Ob vor 2000 Jahren ein bestimmtes Ereignis (nämlich die Auferweckung Jesu) stattgefunden hat oder nicht, darüber verschafft nicht etwa der Glaube uns Gewißheit, sondern allein die historische Forschung" (S. 96). Nach H. v. Campenhausens ausführlicher Untersuchung „Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab" (Heidelberg 1965) spiegeln die Evangelienberichte zwar primitive Erzählkunst, können jedoch nicht als tendenziöse Legende abgetan werden. Für die Historizität sprechen die nach jüdischem Recht nicht zeugnisfähigen Frauen und die Nennung Josefs von Arimathäa, so daß das Grab also bekannt war.

...ist zweitrangig geworden

Eine Mehrheit von Theologen neigt aber heute eher dazu, die ganze Frage — unbeschadet der jeweiligen Stellungnahme zur Historizität — als zweitrangig zu betrachten, denn „nach keinem der vier Evangelien war die Ent-

deckung des leeren Grabes ein zwingender Grund für die Wahrheit der Osterbotschaft" (J. Kremer, Die Osterbotschaft der vier Evangelien, S. 136). Sie kann nur als Zeichen gelten, wobei im Markus-Evangelium erst der Engel auf die leere Grabstätte hinweist. Hatte die Perikope das leere Grab als Ursache des Auferstehungsglaubens nennen wollen, würde sie kaum wie Mark. 16, 8 enden (A. Vögtle, Er ist auferstanden, er ist nicht hier, „Bibel und Leben" 1966, S. 69—73). Für Kremer gilt als historischer Kern die Entdeckung des leeren Grabes durch die Frauen (wobei die älteste Niederschrift bei Markus wohl Matthäus und Lukas bekannt war) und die Überzeugung der Urkirche, daß die Auferweckungsbotschaft eine Offenbarung Gottes ist. Für die Zuverlässigkeit der gemeinsamen Überlieferung sprechen ihre alte, bereits von Markus vorgefundene Tradierung und die davon unabhängige Eigenform bei Johannes.

I. Broer (Das leere Grab — ein Versuch; Fest der Auferstehung heute, hrsg. von Th. Bogler OSB, Ars Liturgica, Maria Laach 1968, S. 42—51) weist bei Mark. 16, 8 gegen die Deutung H. v. Campenhausens darauf hin, es werde einfach betont, die Frauen hätten das Geschehen nicht öffentlich weitererzählt (wohl aber den Jüngern berichtet). So ließe sich bereits hier erklären, warum die jüdischen Behörden das leere Grab nicht nachprüften. Bei den Unstimmigkeiten in den Evangelienberichten und der schwer erklärbaren Salbungsabsicht nach drei Tagen kommt Broer zu folgendem Lösungsversuch: Die Salbungsabsicht motiviert nur das Gespräch der Frauen auf dem Weg als Vorbereitung der Grabesöffnung. Aber auch diese bleibt letztlich nicht entscheidend gegenüber der Funktion des Engels als Botschaftsbringer. Hier wird „die Erkenntnis der Gemeinde widergespiegelt; und für diese Gemeinde war die von Gott vermittelte Botschaft, daß Jesus nicht tot geblieben, sondern von den Toten auferstanden sei, identisch mit dem ‚leeren Grab'" (S. 51). Es läßt sich also fragen, ob hier nicht eher der Glaube der Gemeinde zum Ausdruck kommt als ein historisches Geschehen; und wer von seinem Vorverständnis her „dazu neigt, daß historisch in den Evangelien ist, was als solches erwiesen wird, und nicht historisch, was nicht als historisch erwiesen werden kann, wird seine Zweifel weiterhin behalten" (S. 48).

Nach M. Brändle (Mußte das Grab Jesu leer sein?, „Orientierung", Nr. 9, 1967, S. 108—112) „stammt der Leib der erneuerten Existenz nicht aus dem Grabe, sondern aus dem Himmel" (S. 112). Es geht dabei um die Identität jener Strukturen, die die Materie bestimmen, um die Selbigkeit des Ichs. Gemeint ist aber nicht eine Identität unseres Körpers oder eine Verklärung des irdischen Leibes, sondern eine echte Neuschöpfung. Und wenn in der ältesten Verkündigung das leere Grab keine Rolle spielt, „so könnte es sein, daß Paulus moderner war als jene Handbuch-Theologie, die ihre Vorstellung vom Auferstehungsleib ganz in Abhängigkeit von den Ostererzählungen der Evangelien bildete" (S. 110). Die historische Frage nach dem leeren Grab wird damit zwar nicht schon entschieden, es bleibt jedoch nicht Voraussetzung für den echten Glauben an die Auferstehung Jesu.

Für H. Ebert (Die Krise des Osterglaubens, „Hochland", Nr. 4, 1968, S. 305—331) mahnt gerade die dem damaligen Denken selbstverständliche Einheit von Erscheinung, Auferstehung und leerem Grab den Historiker zur Vorsicht. Nach modernem Verständnis aber beinhaltet die Auferstehung von den Toten nicht mehr die Verwandlung eines im Grab liegenden Leichnams. „Dann wäre das leere Grab für uns heute kein Wunder als ‚Zeichen', sondern etwas Wunderliches, das unseren Glauben eher belastet als bestärkt. Wir müßten dann — etwas überspitzt formuliert — nicht wegen, sondern trotz des leeren Grabes glauben" (S. 325). Nach H. Kessler (Fragen um die Auferstehung Jesu, „Bibel und Leben", Nr. 1, 1967, S. 18—22) legt zwar die historische Forschung den Boden frei, auf dem die ersten Jünger ihre Entscheidungen fällten, ohne jedoch hinter die Erscheinungen und den damit zusammenhängenden Osterglauben zurückzukommen. „So kann von dem Neuen, das zu Ostern mit Jesus geschah, nichts an einer bestimmten Raum-Zeit-Stelle unserer Welt selbst konstatiert werden. Der Vorgang der Auferstehung kann in diesem Sinne überhaupt kein historisches Faktum sein" (S. 21).

W. Künneth (Entscheidung heute, Wittig, Hamburg 1966) möchte nicht wie Pannenberg der historischen Argumentation eine überführende Beweiskraft zuerkennen, wenn er auch die Heraushebung dessen, was an den Osterereignissen historisch konstatierbar ist, für geboten hält. Aber die Frage nach dem leeren Grab wird für ihn zum theologischen Kriterium (nicht zum begründenden Beweis). Denn es geht hier letztlich um das Schriftverständnis überhaupt: wer dieser ganzen Berichterstattung legendären Charakter zuschreibt, verzichtet grundsätzlich auf die Möglichkeit historischer Schriftaussagen. Wer ein bewußtes Nein zur Grabestradition spricht, sollte sich die Motive dieser Ablehnung eingestehen. „Nicht als ob Gottes Schöpferwirksamkeit in der Auferstehung an vorfindliche materielle Substrate gebunden wäre, aber das Wissen um das leere Grab bezeugt in letzter Zuspitzung die Naturmächtigkeit Gottes" (S. 63).

Die deutenden Grabesengel könnten wegen der Verschiedenheit der Berichte nach Kremer als deutendes Interpretament (Vorstellung, mittels derer etwas interpretiert wird) verstanden werden, zumal eine solche Ausdrucksweise für das göttliche Offenbarungswirken im Alten Testament geläufig ist (z. B. Gen. 22, 11—14; Ex. 3, 2—6). Eine mögliche Erklärung wäre auch eine Rückkehr der Auferweckungsbotschaft von Galiläa nach Jerusalem, wo sie mit der Grabesüberlieferung verbunden und als Offenbarung Gottes verbreitet wurde (und zwar in der damals geläufigen Form einer Engelerscheinung). Die altertümliche Form: „Er wurde auferweckt" und die Spannung zwischen Mark. 16, 5—7 und 16, 8 würden durch diese Deutung erklärt (Die Osterbotschaft der vier Evangelien, S. 27). „Es wäre einfach dem menschlichen Charakter des inspirierten Gotteswortes widersprechend, wenn die ersten Gläubigen von dem sie so tief beeindruckenden Geschehen nicht in ihrer Sprache gesprochen hätten, d. h. auch in der Form von ‚Legenden'" (Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, S. 81). Aus solchen erzählerisch ausgestalteten Zügen kann aber noch nicht geschlossen werden, das Ereignis habe überhaupt nicht stattgefunden.

So hält P. Gaechter (Die Engelerscheinungen in den Auferstehungsberichten, „Zeitschrift für katholische Theologie", Heft 2, 1967, S. 191—202) die Engelerscheinungen am Grab für „sachgerecht, zeitgerecht, sinnvoll" (S. 202). Er betont gegenüber Gutwenger, daß nicht das leere Grab, sondern allein das Wort des Engels zur Überzeugung von der Auferstehung Jesu geführt habe. Diese Engelerscheinung kann nun aber als durchaus reales Faktum gelten, da die Volksphantasie gewiß bestimmte Züge — etwa das Auftreten der Engel vor den Grabeswächtern — ausgemalt hätte. „Hätte der Frauen Ein-

bildung entsprechend ihrer seelischen Disposition eine imaginäre Schau heraufzaubern können, so wäre das eine Erscheinung Jesu gewesen, nicht eine Engelerscheinung" (S. 198).

Die Erscheinungen des Auferstandenen

Als schlechthin entscheidender Faktor für den Osterglauben der Jünger wird heute nahezu einhellig das — wie auch immer gedeutete — Widerfahrnis der Erscheinungen angesehen. Der Versuch, diese rein subjektiv allein aus den Zeugen heraus zu erklären, wird wegen des völligen Fehlens einer Prädisposition meist abgelehnt. Paulus unterscheidet auch sehr wohl seine Damaskusvision von sonstigen mystischen Offenbarungen (2 Kor. 12). Man spricht heute eher von „objektiven" Visionen, wobei dann zugleich der radikal einmalige Charakter der Auferstehungsleiblichkeit zum Ausdruck gebracht wird. Die biblischen Texte drücken das Geschehen in dem Bild vom Aufwecken bzw. Aufstehen eines Schlafenden oder Darniederliegenden aus. Das, was sich zugetragen hat, entzieht sich jeder menschlichen Erfahrung und kann nur in einer Metapher wiedergegeben werden (Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, S. 45). Aber Paulus weiß um diesen Bildcharakter und faßt die Auferweckung nicht als bloße Wiederbelebung eines Toten und Rückkehr in diese Welt auf. Das zeigen seine Ausführungen über die allgemeine Auferstehung zur neuen Leiblichkeit. Wie die Evangelien, so verzichtet auch 1 Kor. 15 auf jede Beschreibung der Auferstehung Christi; erst in den Apokryphen, etwa im Petrusevangelium, finden sich solche Versuche (Kremer, a. a. O., S. 46).

Auch die Evangelienberichte geben schon Hinweise dafür, daß es sich nicht um das gleiche Sehen wir vor Ostern handelt (Matth. 28, 17: „Und als sie ihn sahen, warfen sie sich vor ihm nieder; einige jedoch zweifelten"). Gutwenger meint allerdings, „als durchgängiges Motiv dränge sich auf, daß der Auferstandene auf eine Weise gesehen und wahrgenommen wurde, wie man andere Menschen sieht und wahrnimmt" (a. a. O., S. 282). Sicher bereitet Luk. 24, 36—46 Schwierigkeiten im Vergleich mit dem „soma pneumatikon" von 1 Kor. 15, 46. Wir sehen aber hier in der apologetisch bestimmten Auseinandersetzung mit der hellenistischen Anthropologie eine Entgegnung des Einwands, die Jünger hätten nur einen „Geist" gesehen. In der Demonstration des Sehens, Berührens und Essens wird dann der Osterglaube von Lukas auch gern in den Zusammenhang mit der Eucharistie (Brotbrechen) gesetzt (Kremer, Die Osterbotschaft der vier Evangelien, S. 80/81).

Erscheinungen und Glaube der Jünger

K. H. Rengstorf (Die Auferstehung Jesu, Luther-Verlag, Witten ^{5}1967) untersucht den Sprachgebrauch von „ophthe (erschien)" im Osterkerygma. Die Septuaginta gebraucht das Wort selten, dann aber meist im Sinne von „Gott läßt sehen" (Ex. 3, 2; Is. 40, 5; Jer. 13, 26 u. a.). Gerade weil im Neuen Testament das Hören der Offenbarung als der normale Weg der Aneignung gilt (Joh. 20, 20) wurde „ophthe" in den Erscheinungsberichten wohl bewußt gewählt, um den der visuellen Wahrnehmbarkeit zugänglichen Status des Auferstandenen zu betonen (anders urteilt hier W. Michaelis im ThWNT V, S. 357). Auch Josephus folgt diesem Sprachgebrauch des „mit den Augen gesehen werden" und verwendet ihn nicht bei Erscheinungen im Traum.

Eine interessante Deutung gibt M. Brändle (Zum urchristlichen Verständnis der Auferstehung Jesu, „Orientierung", Nr. 6, 1967, S. 65—71), der die Osterüberzeugung der Jünger nicht unmittelbar aus den Erscheinungen, sondern aus dem Glauben an Gott und sein Treuewort in der Heiligen Schrift begründet wissen möchte. Nach dem NT liegt die Bedeutung nicht in einem Auferstehen Jesu aus eigener Kraft als Beweis seiner Gottheit, entscheidend ist „christlicher Glaube ein Glaube an den Gott, der Jesus auferweckt hat" (S. 66). Paulus folgert aus der Auferstehung Jesu auch nicht die allgemeine Auferstehung der Toten (die er als Pharisäerschüler bereits annimmt), sondern argumentiert gerade umgekehrt (1 Kor. 15, 16). Mit der Auferweckung des Erstlings (der ersten Frucht der Ernte) hat die allgemeine Auferweckung von den Toten schon begonnen, ist die Endzeit bereits vorweggenommen. So ist auch „die Offenbarung" von Gal. 1, 16 nicht Mitteilung der Wahrheit, daß Jesus auferstanden ist, sondern Enthüllung von etwas Endzeitlichem, insofern Paulus der Sohn gezeigt wird. Hier versagt jede Beweismöglichkeit, es bleibt nur das Zeugnis. Paulus braucht weder das leere Grab noch ein Betasten des Auferstandenen. Die Auferweckung Jesu in ihrer Heilsbedeutung für das Endgericht (Röm. 1, 4: „eingesetzt zum Sohn Gottes in Macht") wurde in der Missionspredigt aber als Rechtsakt der übertragenen Königsherrschaft Gottes auf Jesus verkündet. Apg. 13, 32 und 33 ist so im Licht von Psalm 2, 7 („Mein Sohn bist du, ich habe dich heute gezeugt") gelesen worden. Damit wurde aber „nach dem urchristlichen Schriftverständnis die Auferweckung Jesu aus der Heiligen Schrift bewiesen" (S. 71). Es erhebt sich die Frage, ob die Erscheinungen nicht erst aus der von der Gnade erleuchteten Schriftmeditation ihre Evidenz und Zuverlässigkeit bezogen, wie auch Jesus den Emmausjüngern zunächst das Gotteswort erschloß. Dies soll auch uns für die Erkenntnis offen machen, „daß unser Glaube an die Auferstehung Jesu primär nicht auf dem menschlichen Zeugnis von den Erscheinungen beruht, sondern auf dem Glauben an Gott und seinen Heilsplan" (S. 71). Auch H. Ebert betont, daß erst in den Evangelienberichten der Schriftbeweis mehr in den Hintergrund tritt, während man im ursprünglichen Kerygma die Auferstehung als Erfüllung alttestamentlicher Verheißungen hinstellte (a. a. O., S. 321). Er hält es angesichts der Schriftstellen Apg. 8, 32 ff.; 1 Kor. 15, 3; Röm. 15, 21 und den apokalyptischen Erwartungen des Judentums überdies für fraglich, ob die Jünger von den Erscheinungen wirklich so ganz unvorbereitet überwältigt wurden (S. 323). Für Künneth gilt in der urchristlichen Aussageintention das Auferstehungszeugnis als das gänzlich Neue und schlechthin Unsagbare, das doch bezeugt werden muß, ohne historisch direkt feststellbar zu sein. Diesem Transzendenzgeschehen Gottes, das sich nicht aus den Gesetzmäßigkeiten der Immanenz erklären läßt, entspricht allein der Glaube. „Hier bietet sich der Begriff des ‚Urwunders' an... allein die Parallele zu der ersten Weltschöpfung besitzt Gültigkeit" (a. a. O., S. 81). Diese metahistorische Wirklichkeit ist nicht nur ontologische Kategorie, sondern wesenhaft personales Wirken. Aus dieser Sicht ergibt sich dann auch das Verständnis der allgemeinen Auferstehung. Brändle (Mußte das Grab leer sein?, S. 111) verweist auf das paulinische Bild vom Weizenkorn (1 Kor. 15, 37), welches die Auferstehungsleiblichkeit als Neuschöpfung in der kommenden Weltzeit ansagt.

Reduktion auf bloßes Wortgeschehen?

Bultmann hält die historische Fragestellung nach dem Ereignis der Auferstehung für irrelevant, weil für ihn der Sinn des Osterereignisses ganz darin begründet liegt, die „Bedeutsamkeit des Kreuzes" zum Ausdruck zu bringen. Aber heute fragen die Vertreter der existentialen Schriftinterpretation wieder stärker nach dem Geschehen selbst zurück. In seinem aufsehenerregenden Beitrag „Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem" (Gerd Mohn, Gütersloh ²1965) kommt W. Marxsen zu dem Ergebnis, die Auferstehung als Ereignis habe nie stattgefunden. „Historisch läßt sich nur feststellen (das aber sicher!), daß Menschen nach dem Tode Jesu ein ihnen geschehenes Widerfahrnis behaupteten — und die Reflexion dieses Widerfahrnisses führte diese Leute zur Interpretation: Jesus ist auferweckt worden" (S. 20). Natürlich waren die Zeugen dann auch der Meinung, von einem wirklich geschehenen Faktum zu sprechen, wir aber müssen nach Marxsen diese Behauptung als zeitbedingtes Interpretament erkennen, in dem die genuine Überzeugung, die „Sache Jesu" werde auch nach seinem Tode weitergebracht, ihren Ausdruck fand. Wir haben hier die Schlußfolgerung aus der (als Widerfahrnis des Sehens gedeuteten) Erfahrung, man könne sich auf diesen Jesus einlassen. Die von ihm gebrachte „Sache" wird aber nun nicht von ihm abstrahiert, die Jünger machen daraus keine Ideologie, sondern Wort und Tat des historischen Jesus bilden den Begründungszusammenhang. Das Widerfahrnis der Erscheinungen begegnet nun in einer doppelten Effizienz. Sie begründen zunächst funktional das Recht dieser Weiterverkündigung durch die Zeugen; erst später werden sie zur personalen Aussage, Jesus sei auferweckt worden, umgedeutet. „Man konnte also die komplexe Wirklichkeit des Widerfahrnisses durchaus so aussagen, daß man nicht ausdrücklich von der Auferstehung Jesu sprach" (S. 24). Das Interpretament erweist sich als von der jeweiligen Anthropologie abhängig. Im hellenistischen Verständnis hätte man wohl von einem wirklichen Verlassen des Leibes als dem Gefängnis der Seele gesprochen. Für uns heute ist „das Reden vom Geschehensein der Auferweckung eine verbotene Historisierung" (S. 34). So ist für Marxsen selbst Bultmanns Formulierung: „Jesus ist in das Kerygma auferstanden" ohne zusätzliche Erklärung insofern mißverständlich, als hier ein Motiv des am Anfang noch nicht gegebenen personalen Interpretaments auf die Zeugnisfunktion übertragen wird. Uns muß es darum gehen, wie der irdische Jesus als „an ihn gebundene Ereignung Gottes" (S. 33) und seine Sache zur heute erfahrbaren Wirklichkeit hat werden können. „Hier begegnet mir dann das Angebot Jesu. Wo mich das aber wirklich trifft, da weiß ich: Er lebt" (S. 34).

Innerhalb der protestantischen Theologie konservativer Prägung stellt W. Künneths Buch eine systematische Auseinandersetzung mit der existentialtheologischen Deutung der Auferstehung Jesu dar. Die tragenden Einwände zielen dabei gegen die Leugnung eines realen Osterereignisses, dessen Reduzierung auf das bloße Wortgeschehen oder allgemeine Synonyma („Macht der Liebe"), gegen die Bestreitung einer Personalbeziehung mit dem Auferstandenen und das Umgehen der Frage nach dem hohenpriesterlichen Amt des erhöhten Herrn. Künneth geht davon aus, daß die Epiphanie Gottes in der Geschichte als dynamische Qualität sich stets in konkreten Tatsachen ereignet, ohne aber in diesen Manifestationen je aufzugehen. So ist auch die Auferstehung Jesu die schlechthin neue Wirklichkeit im Gegensatz zu allen konstitutiven Elementen des irdischen Daseins. Aber diese so verstandene „dimensionale Bestimmtheit" ist nur dann gültig und nicht jeder phantasievollen Spekulation ausgeliefert, wenn sie sich geschichtlich manifestiert und unzertrennbar mit dem „historischen Ereignis" verbindet. Die Osterbotschaft wird so für Künneth zur entscheidenden Herausforderung an den Immanentismus. „Sicher ist jedenfalls, daß sie etwas noch nie Dagewesenes, etwas radikal Neues kundmachen wollte. Davon, daß es sich bloß um eine Fortführung, ein Weitersagen der Verkündigung des vorösterlichen Jesus handelte, kann keine Rede sein" (S. 69). Marxsens Formulierung vom „Sehen Jesu", das doch kein Sehen des „Auferstandenen" ist, lasse die Frage nach dem wesenhaften Inhalt des Widerfahrnisses unbeantwortet und erklärt nicht die Ereignisse nach dem Kreuzestod.

Für Künneth bleibt der Ursprung des apostolischen Amtes unverständlich, wenn hier nicht die personale Begegnung mit dem Auferstandenen konstitutiv geworden wäre. Auch J. Kremer (Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, S. 124) sieht in den Erscheinungen nicht unbestimmte, der folgenden Reflexion bedürfende Widerfahrnisse. Vor allem bleibe zu fragen, wann der von Marxsen behauptete christologische Umschlag anzusetzen wäre, da schon der älteste Text das personale Jesuskerygma enthält.

Natürlich erweist sich das bildhafte Analogon „Auferweckung" als Metapher, weil es hier um eine im menschlichen Wort grundsätzlich uneinholbare Wirklichkeit geht. Aber gegenüber Marxsen, der nur ein beliebig auswechselbares Interpretament sieht, betont Künneth die dienende Funktion der Begriffswahl gegenüber dem Inhalt des Kerygmas. Es gibt eine Konstanz der Urbegriffe, weil sich hier die einmalige Besonderheit selbst ausspricht. Auch H. Ebert (Die Krise des Osterglaubens, S. 326) weist auf diese Funktion der ursprünglichen sprachlichen Ausdrucksform hin: „Man kann nicht einen Gedankeninhalt einfach von der sprachlichen Formulierung trennen... Das Wort in seiner ‚reinen Form' gibt es nicht." Kremer meint allerdings, angesichts jeder fehlenden Vergleichsmöglichkeit sei „mit Recht mehrfach die Forderung ausgesprochen worden, dafür eine entsprechende Terminologie zu suchen" (Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, S. 61).

Schlettes „Epiphanie als Geschichte"

Auf katholischer Seite hat H. R. Schlette den Begriff des Interpretaments aufgegriffen, indem er seine Deutung der Geschichte Israels als erfahrener Epiphanie auf Jesus überträgt (Epiphanie als Geschichte, Kösel, München 1966). Wie der Weg des alttestamentlichen Gottesvolkes sich nicht schon im historischen Faktum, sondern erst im deutenden Verstehen erhellt, so bedarf auch das Geschehen „Jesus" der rückschauenden Interpretation. Wenn hier Schlette genauere historische Urteile über das Leben Jesu für unmöglich hält, so steht für ihn doch die Tatsache fest, daß Jesus mit einer eindeutigen — allerdings heute nicht mehr präzis zu beschreibenden — Mission aufgetreten ist. Aber erst nach Ostern enthüllt sich den Jüngern diese Epiphanie in Widerfahrnissen, die sich nicht näher bestimmen lassen, aber wohl doch in einer Vielfalt von Erfahrungen, Gesprächen und Gedanken der Gemeinde wurzeln. Es entsteht die Überzeugung, daß Jahwe seinen Gesandten auch weiterhin in der Mitte seiner Anhänger

lebendig sein läßt. Die Möglichkeit von begleitenden Zeichen und Geschehnissen brauche nicht von vornherein rationalistisch bestritten zu werden, „aber auch ohne solche Zeichen ist nachvollziehbar, daß eine Atmosphäre entstand, in der die Erfahrung reift: es ist nicht aus mit Jesus und seiner Sache" (S. 71). Die Jünger wissen sich nach Schlette zu dieser Deutung legitimiert, weil sie das Geschehen „Jesus" in der Zurückführung auf Jahwe im Zusammenhang israelitischer Gläubigkeit verstehen. Dieses überwältigende Widerfahrnis konnte in seiner Einmaligkeit nicht anders als durch die zeitgenössische Begrifflichkeit des Auferstehungsglaubens ausgelegt werden. Und in der Beschreibung dieses Glaubens als „Interpretament" möchte es Schlette „wagen, eine Interpretation zu geben, welche die Unsicherheiten offenläßt (also nicht behauptet, die historischen Unschärfen, sei es im traditionellen Sinne, sei es in dem einer dezidiert rationalistischen Haltung, auflösen zu können) und sich gleichwohl zu vergegenwärtigen sucht, welche geschichtlichen Erfahrungen es waren, die die deutende Rede für die im Horizont Israels bereits Glaubenden legitimierten" (S. 69/70). Betont wird dabei zugleich ein Glaubensverständnis, welches in äußeren Kriterien keine Erleichterung sieht, vielmehr den Sinn einer solchen grundsätzlichen Aporie in der „Ermöglichung von Freiheit, Vertrauen, Gehorsam, Glaube" (S. 68) begreift.

In der Diskussion zu diesem Beitrag steht so neben dem exegetischen Befund vor allem auch die dargelegte fundamentaltheologische Ausgangsposition im Mittelpunkt. A. Vögtle weist in einer Entgegnung auf Schlette (Epiphanie als Geschichte, „Oberrheinisches Pastoralblatt", Januar 1967, S. 9—14) darauf hin, daß hier um des „Glaubens" willen auf alle rationalen Gründe verzichtet werden möchte. Ohne die Erscheinungserlebnisse müsse aber die Überzeugung der Jünger von einer geschehenen Epiphanie unerklärlich bleiben. Es ergebe sich der Einwand, warum Schlette bei den genannten „vielen Erfahrungen" der Gemeinde als Faktoren des Osterglaubens nicht die im ältesten Kerygma von 1 Kor. 15, 5 ff. bezeugten Erscheinungen erwähnt. Für Vögtle ist es eine höchst ungenügende Beschreibung des neutestamentlichen Auferstehungsglaubens, wenn man diesen nur als Überzeugung, es gehe weiter mit dem Geschehen „Jesus" und der Herr sei bei seinen Anhängern, fassen möchte. Der Entwurf Schlettes wird als gekünstelt und unglaubwürdig abgelehnt, weil hier der methodische Versuch einer Einbeziehung Jesu in das Modell israelitischer Geschichtsdeutung zu Verkürzungen im Textbefund nötige.

Auch für K. Schubert (Interpretament Auferstehung, „Wort und Wahrheit", Heft 1, 1968, S. 78—80) ist eine geschichtliche Grundlage unabdingbare Forderung für jede ansetzende Deutung, einzige Gewähr der legitimen Kontinuität, wenn auch Gottes Wirken in der Geschichte letztlich unzugänglich bleibt. In der biblisch-jüdischen Anthropologie (in der der Auferstehungsglaube kein Teil der Messias-Erwartung war), hätte es nicht zur Aussage von der Auferweckung Jesu kommen können, wenn nicht bestimmende körperliche Begegnungen und der Hinweis auf das leere Grab entscheidend gewesen wären. Gewiß seien Interpretamente aus der damaligen apokalyptischen Sprache als Ausdrucksweise einer bestimmten literarischen Gattung in die Evangelienberichte eingeflossen, aber gerade das Fehlen solcher Bilder in den ältesten Aussagen spreche für die Geschichtlichkeit. „Auf solche Interpretamente konnten nur solche Menschen verzichten, die über real Erlebtes sprachen" (S. 80).

J. Ratzinger („Theologische Revue", Nr. 1, 1967, S. 34 bis 36) sieht im geschichtsdeutenden Gesamtentwurf Schlettes „einen sauber durchgearbeiteten Vorschlag" (S. 34), wobei aber bei der Darstellung der Auferstehungsereignisse doch zu einseitig die Konzeption von W. Marxsen übernommen wurde, ohne auf andere exegetische Untersuchungen einzugehen. Dies führe zu unbeweisbaren Kombinationen bei mangelnder Texttreue.

Schlettes fundamentaltheologischer Ansatz, eben nicht vom verifizierbaren Zeichen als Glaubwürdigkeitskriterium auszugehen, wird von Vögtle als Rationalismus interpretiert. In Erwiderung auf diesen Vorwurf hält hingegen Brändle (Mußte das Grab Jesu leer sein?, a. a. O., S. 109) eine solche Qualifikation für ungerechtfertigt. Er sieht hier vielmehr eine Sensibilität, für die es fast schon eine Profanation des Glaubens ist, diesen durch rein historisch feststellbare Fakten absichern zu wollen.

Was muß die Verkündigung beachten?

Jedes Bemühen um eine Verkündigung der Osterbotschaft heute muß die Komplexität und die begrifflich nie zu fassende Einmaligkeit des Auferstehungsereignisses bewußt machen, und schon die sprachliche Formulierung sollte diesen Tatbestand nicht verkürzen. Die Evangelienberichte lassen sich weitgehend nicht als Texte im Sinn der modernen Geschichtswissenschaft darlegen, weil sie grundlegend stets im Dienst am Kerygma stehen. Kremer warnt jedoch mit Recht davor, eine solche Ausdrucksweise „legendenhaft" zu nennen, weil die bereits vorgefaßte Bedeutung dieses Begriffs im üblichen Sprachgebrauch Mißverständnisse hervorrufen müßte (Die Osterbotschaft der vier Evangelien, S. 136).

Eine vereinfachende Darstellung als empirisch verifizierbare bloße Wiederbelebung eines Toten bei fehlender Akzentuierung der endzeitlichen Funktion wird dem Geschehen nicht gerecht. Schon die fehlende Beschreibung des Auferstehungsvorgangs in den Evangelien verweist auf die Eigenart dieses „geschichtlichen Ereignisses" (vgl. J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi, S. 132—134). Somit ist auf den eigentümlichen Begründungscharakter der Osterbotschaft hinzuweisen. Sicher ist hier die historische Fragestellung zulässig und geboten, insofern sie den Zugang zu den so feststellbaren Fakten eröffnet, wenn zugleich um deren Grenze gewußt wird (vgl. W. Pannenberg, Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu, „Kerygma und Dogma", Heft 2, 1968, S. 105—118). Aber es geht letztlich nicht um eine von der Sache her erzwungene Evidenz der Beweisbarkeit, sondern um die dem Glaubensakt innewohnende personale Gewißheit. „Garantien gibt es — mehr oder weniger — für die Haltbarkeit einer neuen Stahlbrücke, für die Richtigkeit des mathematischen Satzes, für die Waschbarkeit eines Stoffes. Aber Garantien gibt es nie für das, was das eigentlich Menschliche ausmacht, für die Schönheit eines Bildes, für die ergreifende Macht einer Sonate, für die echte Liebe einer Frau" (E. Schweizer, Ostern — Gewißheit ohne Garantie, „Sonntagsblatt", 14. 4. 68).

Diese Vorgegebenheit umreißt katholischerseits Karl Rahner im Beitrag „Auferstehung Jesu" (Sacramentum mundi I, Herder, Freiburg 1967, Sp. 403—425). Wir stoßen bei der Auferstehung „vom Wesen der Sache her auf den radikalsten Fall des gegenseitigen Bestimmungsverhältnisses von Glaube und Glaubensmotiv" (Sp. 405). Dieser (von der Gnade gesetzte) „Zirkel" verschließt

zwar nicht den Zugang zur fundamentaltheologisch gerechtfertigten Auferstehung, beinhaltet aber eine Osterfahrung, die im gewohnten Verhältnis zu profanen Augenzeugenberichten nicht aufgeht. Grundlegend bleibt vielmehr die Erfahrung des Geistes von der Sinnhaftigkeit des ganzen Daseins, die sich vertrauend in das Osterzeugnis der Jünger einläßt. Der „Zirkel" läßt sich so nicht aufsprengen, wohl aber wird der zur Hoffnung der Auferstehung seines Fleisches Gerufene mit Gottes Gnade in ihn hineinspringen.

Das Gemeinsame in den Divergenzen

Trotz den Divergenzen in der Diskussion bleibt der gemeinsame Kern. Für alle Autoren bleibt die Auferstehung der Angelpunkt aller Glaubensverkündigung, wenn auch der Rückbezug auf das Kreuz unterschiedlich akzentuiert wird. Die literarische Eigenart der neutestamentlichen Texte, die nicht als protokollarische Berichte verstanden werden dürfen, wird weithin ebenso anerkannt wie der letztlich unvergleichbare Charakter der Auferstehungswirklichkeit. Weil hier keine Rückkehr in das Leben unter irdischen Daseinsbedingungen vorliegt, kann auch nur in einer differenzierten Weise von der Auferstehung Jesu als einem „historischen Ereignis" gesprochen werden. Außerdem geht es hier nie um ein nur registrierbares Faktum der Vergangenheit, sondern stets um die — wie auch immer gedeutete — Bindung an die Person Jesu.
Die entscheidenden Unterschiede in den Deutungsversuchen sind zumeist schon vom fundamentaltheologischen Vorverständnis her bestimmt. Während bei manchen Protestanten jeder Versuch einer geschichtlichen Objektivierbarkeit Gottes schon als Verfälschung gilt, wird in der katholischen Theologie das Verhältnis zwischen Natur und Gnade nicht im bloßen Gegensatz gesehen, vor allem aber auch die Tatsache der Inkarnation ganz ernstgenommen. Im katholischen Bereich wird also daran festgehalten, daß die Auferstehung ein Geschehen an Jesus selbst ist und sich nicht nur in der Wortverkündigung vollzieht. Für diesen Glauben gibt es aber auch vor der Vernunft gerechtfertigte Gründe. Sicher ist die Auferstehung Jesu ein strenges Geheimnis, für welches als das gilt, was allgemein über den Glaubensvollzug gesagt werden muß, und es geht nicht an, in rein rationalistischem Beweisdenken die ganze Komplexität dieser Analysis fidei durchbrechen zu wollen. So hat man etwa mit Recht das Kriterium des leeren Grabes in seiner nur untergeordneten Funktion erkannt und das Schwergewicht der Diskussion auf die aus sich selbst heraus nicht erklärbaren Erscheinungen mit dem Charakter der persönlichen Christusbegegnung verlegt.
Eine theologische Weiterführung erfährt die Auferstehung Jesu gegenwärtig im Zusammenhang mit der menschlichen Zukunftserwartung. So wird vor allem in J. Moltmanns Theologie der Hoffnung der futurische Charakter stark herausgestellt. Mit dem geschehenen Sieg des Lebens über den Tod beginnt die Erlösung zu einer neuen Menschheit. Und diese Zukunftshoffnung ist mehr als das bloße Warten auf ein mit unserer jetzigen Wirklichkeit nicht zusammenhängendes Ereignis; sie wirkt bereits inmitten einer im leidvollen Widerspruch erfahrenen Gegenwart, wie auch die Auferstehung Christi wesenhaft mit dem Kreuz verbunden bleibt. Christliche Auferstehungshoffnung erweist sich so als kraftvolle ständige Unruhe, die die Vorgegebenheiten umgestalten möchte, ohne der noch ausstehenden Enthüllung Gottes vorzugreifen. Aber sie bleibt nicht nur Vertröstung, weil diese göttliche Neuschöpfung in der Auferstehung Christi bereits Wirklichkeit geworden ist.

Zur Rolle des religiösen Buches

So interessante Aufschlüsse der Strahlungsradius des religiösen Buches selbst unabhängig von seiner faktischen Reichweite nicht nur für das Buchgewerbe, sondern für das religiöse Leben insgesamt erbringen dürfte, gibt es bisher dennoch kaum systematische Untersuchungen in diesem Bereich. Indessen rankt sich um das religiöse Buch eine vielverzweigte Problematik, deren Kenntnis nicht nur für den Verleger und Sortimenter, sondern für die Kirche insgesamt von Bedeutung ist, handelt es sich beim Thema Buch doch um eines der bestimmenden Momente im Verhältnis von Kirche und Gesamtgesellschaft, um einen Teilbereich kirchlich-religiösen Lebens, in dem sich wie kaum in einem anderen das Verhältnis von Kirche und Welt in seinen verschiedenen Varianten und Artikulierungen widerspiegelt, der aber auch wie kaum ein anderer gerade wegen seiner engen geistigen und unternehmerischen Verbindung und Verzahnung mit der Amtskirche vom gegenwärtigen Wandel des kirchlichen Selbstverständnisses betroffen ist. Zudem stoßen wir beim Buch auf eine wichtige, ökumenisch relevante Komponente.
Das Buch ist naturgemäß oder war jedenfalls früher der hervorragendste Kommunikationsfaktor zwischen den Konfessionen. Lange Zeit Vehikel erbitterten interkonfessionellen Streits und der kontroverstheologischen Auseinandersetzung, wandelt es sich heute mehr und mehr zum Medium eines sachlichen Gedankenaustauschs und der verständnisvollen Begegnung zwischen den christlichen Kirchen, den Autoren und Konsumenten, den Lesern. Es ist deshalb wohl selbstverständlich, daß auch die für die Herstellung und Verbreitung des religiösen Buchs zunächst verantwortlichen Personen und Institutionen, die Verleger und Sortimenter, sich nicht nur durch ihre Produkte, also auf den Schultern der Autoren und als deren Nutznießer, in den ökumenischen Kreislauf einschalten, sondern innerhalb dieses Kreislaufes sich selbst als aktive und mitgestaltende Partner des Dialogs betätigen. Daß diese Unternehmung nicht nur von den Verlegern, sondern auch vom Sortiment veranstaltet wurde, also nicht von den Produzenten, also den Verlegern, im Verein mit den Autoren allein ausging, mag verwundern, wird aber verständlich, wenn man bedenkt, daß der Wille zur Gemeinsamkeit dort naturgemäß die besten Chancen hat, wo das Medium des Dialogs dem Kunden am nächsten ist. Der Markt stimuliert nicht nur die Kräfte der Begegnung, er entscheidet auch über den Absatz des Produkts, also auch über die Reichweite und den potentiellen Einfluß des religiösen Buches. Gerade da der Markt des religiösen, in unserem Fall des christlichen Buches es mit Voraussetzungen und Hindernissen zu tun hat, die der allgemeine Buchmarkt in dem Maße nicht kennt und die nicht nur von der Eigenart des Angebots, von den Vorstellungen des Kunden, der beschränkten Käuferzahl,

sondern auch von allen jenen, die indirekt auf Autorenschaft, Verlagswesen und Verkauf Einfluß nehmen, abhängen, drängt sich eine gemeinsame christliche Verantwortung für seine Verbreitung um so mehr auf.

Religiöses Buch und christlicher Buchhandel

Nicht zufällig treffen die ersten Marktanalysen des religiösen Buches mit den ersten Versuchen gemeinsamer Begegnung zwischen katholischen und evangelischen Buchhändlern zeitlich zusammen. Beide Ereignisse stehen zudem in einem inneren Zusammenhang mit dem Verlauf und den Ergebnissen des Konzils, das auch die katholische Kirche der ökumenischen Bewegung so weit öffnete, daß solche Kooperation möglich und sinnvoll wurde. Im Februar 1964 fand auf Einladung des Verlages Herder in der Evangelischen Akademie Tutzing eine erste Begegnung zwischen katholischen und evangelischen Buchhändlern statt. Schon damals konnte Verlagsdirektor L. Muth die Teilnehmer mit ersten Ergebnissen einer vom Institut für Demoskopie in Allensbach im Auftrag des Verlags durchgeführten Repräsentativ-Befragung der Leserschaft bekanntmachen, die er 1966 zu einer Analyse des sogenannten katholischen Leserdefizits erweiterte. Die erste evangelisch-katholische Buchhändlerbegegnung hatte bereits mit dem Wunsch nach „Möglichkeiten einer Marktforschung auf dem Gebiete der religiösen Literatur mit dem Ziel einer gemeinsamen Öffentlichkeitsarbeit" geendet. Das Ergebnis war eine zweite, detailliertere Marktanalyse des religiösen Buches, die von der evangelischen und der katholischen Buchhändlervereinigung gemeinsam beauftragt und erst in diesem Frühjahr vom Allensbacher Institut abgeschlossen wurde. (Religiöses Buch und christlicher Buchhandel. Eine Gemeinschaftsuntersuchung der Vereinigung Evangelischer Buchhändler und des katholischen Buchhandels.)
Mit ihrem Ergebnis beschäftigte sich die Erste Plenartagung der beiden Vereinigungen am 14. und 15. Juni 1968 in Heilbronn. Sie vermitteln nicht nur einen summarischen Einblick in die besondere Beschaffenheit des religiösen Buchmarktes und in die begrenzten Möglichkeiten seiner Ausweitung, sondern auch wertvolle Erkenntnise über die Valenz des religiösen Buches als Medium religiöser Information. Das Buch erweist sich darin zudem als brauchbarer Indikator für die Art, Struktur und Reichweite zeitgenössischer Religiosität, auch wenn die Analyse nur erste Ansätze freilegt. Das Thema bedürfte unter diesem Aspekt detaillierterer Untersuchungen.
Doch wer sind die Träger dieses Marktes, und welches Potential verwalten sie? Nach Angaben der zuständigen Fachvereinigungen gibt es heute beim Börsenverein des deutschen Buchhandels eingetragene 3872 Sortimente. Davon gehören 259 zur Vereinigung des katholischen und 230 zur Vereinigung des evangelischen Buchhandels. 12 % aller Buchhandlungen in der Bundesrepublik sind also konfessionell geführt. Unter diesen befinden sich nicht nur kleine, auf das religiöse Buch spezialisierte Sortimente, sondern auch führende Buchhandlungen in allen großen Städten. Darüber hinaus wird auch in mehreren hundert konfessionell nicht gebundenen Sortimenten religiöse Literatur angeboten. Von der durch die Allensbacher Marktanalyse ermittelten Käufergruppe religiöser Bücher hatten sich immerhin 32 % der protestantischen und katholischen Leser als Kunden des allgemeinen Buchhandels ausgewiesen. Hingegen versorgten sich nur 25 % über christliche Buchhandlungen. Die Frage bezog sich dabei allerdings auf das zuletzt gekaufte religiöse Buch. Die Antworten lassen also nur begrenzte Generalisierungen zu. Dabei fällt auf, daß die Leser, die sich über den allgemeinen Buchhandel versorgten, unter den „Kirchentreuen" (mit 31 %) und den übrigen Protestanten und Katholiken (mit 32 %) fast gleich stark vertreten waren. Weitere 32 % hatten ihr letztes religiöses Buch über einen Lesering oder eine Buchgemeinschaft bezogen. Nur eine verschwindende Minderheit von jeweils einem Prozent der Leser hatte es sich über ein Kaufhaus, einen Supermarkt besorgt oder an einem Kiosk gekauft. Die „Kirchentreuen" schieden als Kunden dieser Bezugsquellen völlig aus. Hingegen spielen die Schriftenstände in den Kirchen als Bezugsquelle eine beachtliche Rolle. 41 % der protestantischen Leser fanden die dort angebotenen Kleinschriften gut oder teils gut, bei den Katholiken waren es sogar 61 %. 60 % der Katholiken und 48 % der Protestanten lesen religiöse Kleinschriften. 17 % der evangelischen und 25 % der katholischen Leser sind zudem Kunden christlicher Büchereien. Erwartungsgemäß sind unter ihnen die „Kirchentreuen" (mit 22 % resp. 32 %) stärker vertreten als die übrigen. Trotz ihrer starken Präsenz haben also weder die konfessionellen Buchhandlungen noch die anderen kirchengebundenen Verkaufsorganisationen im religiösen Buchhandel ein Monopol.

Wie stark ist das religiöse Buch verbreitet?

Aber welches Marktangebot hat der Buchhandel auf dem Sektor des religiösen Buchs zu verwalten? Wie hoch ist der Anteil des religiösen Buchs an der gesamten Buchproduktion? Wie entwickeln sich die Auflagenzahlen, und in welchen Ordnungen bewegt sich die Auflagenhöhe? Von den im Jahre 1962 erschienenen 22 615 Titeln (Erst- und Neuauflagen einschließlich der Übersetzungen aus fremden Sprachen) entfielen 7,5 % auf die Gruppe Religion und Theologie. Das religiöse Buch rangierte somit an zweiter Stelle (mit weitem Abstand nach der Gruppe Belletristik unter Einschluß der leichten Unterhaltungsliteratur) mit 21,6 %. Die Skala verändert sich jedoch etwas, wenn die Flugschriften und Broschüren mit weniger als 48 Seiten ausgeklammert werden. Dann folgt die Gruppe Religion und Theologie mit 6,6 % an vierter Stelle nach der Gruppe Geschichte, Kulturgeschichte, Völkerkunde (mit 7,5 %) und der Gruppe Schulbuch (mit 7,3 %). Der relativ hohe Anteil der Traktätchenliteratur, für die ja, wie die obigen Leserzahlen gezeigt haben, eine solide Absatzbasis besteht, dürfte kaum verwundern, bedenkt man den hohen Bedarf an billigen religionspädagogischen Schriften und deren Vertriebsmöglichkeiten über Verbände, Gruppen und Pfarreien.
Aber der Anteil der religiösen Literatur an der Gesamtproduktion scheint im Rückgang begriffen, und zwar nicht nur prozentual, sondern absolut. 1964 lag der Anteil an der Gesamtproduktion noch bei 6,7 %, im Jahre 1966 war er bereits auf 5 % gesunken. Die Anzahl der Jahrestitel in der Gesamtproduktion ist jedoch im gleichen Zeitraum von 26 228 auf 27 247 Titel gestiegen, sank 1967 allerdings wieder auf 23 777 Titel ab. Der Anteil des religiösen Buchs an der Gesamtproduktion lag aber in der Zwischenkriegszeit noch wesentlich höher: 1925 bei 8,3 %, 1937 bei 10,5 %. Der Vorkriegsanteil wurde seit 1945 nicht mehr erreicht. Der Rückgang des Produktionsvolumens gerade auch während der letzten Jahre mag verwundern. Man hätte von der nachkonziliaren kirch-

lichen Entwicklung und auf Grund der lebhafter gewordenen innerkirchlichen Diskussion im katholischen wie im evangelischen Raum eher eine stimulierende Wirkung erwartet. Es gibt keine Untersuchungen, die die Ursachen dieses Rückgangs erhellen. Vermutlich spielen sehr verschiedenartige Faktoren herein. Einer davon dürfte in der bisher relativ schwachen Präsenz des religiösen Buchs im Taschenbuch zu suchen sein. Im übrigen scheint das nachkonziliare Klima sich nicht so breit auszuwirken, daß das Buch im großen Umfang davon profitiert. Gerade in dieser Beziehung dürfte das Buch die Konkurrenz der Massenmedien sowohl beim Autor wie beim Konsumenten zu spüren bekommen.

Im übrigen sagt der Anteil des religiösen Buches an der Gesamtproduktion über seinen tatsächlichen Wirkungsradius nur wenig aus. Die Auflagenhöhe der einzelnen Titel gibt darüber eher Aufschluß als die Zahl der Neuerscheinungen. Darüber wird gegenwärtig eine Untersuchung durchgeführt. Erst wenn diese abgeschlossen ist, lassen sich nähere Aussagen machen. Doch bildet die Höhe des Ladenpreises einen gewissen Indikator dafür, insofern die geringere Auflagenhöhe diesen entscheidend beeinflußt. Bedenkt man, daß der Durchschnittsladenpreis bei der Gruppe Religion und Theologie sich in den gleichen Relationen entwickelt hat wie bei den wissenschaftlichen Buchgruppen, kann man sich jedoch ein ungefähres Bild von den tatsächlichen Grenzen des religiösen Buchmarktes machen. Die Art der Preisbildung erklärt sich nur zum Teil aus dem relativ hohen Anteil der wissenschaftlichen theologischen Literatur am religiösen Buch.

Lesen Katholiken weniger?

Man kann das Problem freilich von verschiedenen Seiten sehen. Soll der Markt florieren, ist er natürlich auf den Absatz hoher Auflagen angewiesen. Ob dadurch aber die qualitativen Funktionen des religiösen Buches besser erfüllt werden, kann bezweifelt werden bzw. müßte in den verschiedenen Sektoren erst einzeln untersucht werden. Unbestritten ist aber, daß auch das religiöse Buch nur dann angemessen zur Wirkung kommt, wenn ihm ein genügend breiter Markt offensteht. Denn vom geringeren Risiko der „Brotartikel" hängt es ab, wieweit das größere Risiko des auflagenschwächeren Qualitätsbuches unternehmerisch verkraftet werden kann. Doch religiöse oder gar theologische Bestseller sind nicht gerade dicht gestreut. Will man aber nicht nur das tatsächliche Marktbild, sondern die Marktchancen, auch die möglicherweise noch ungenützten, eruieren, so gilt es vor allem, die Leserdispositionen zu erkunden.

Darüber lieferten sowohl die Leserumfrage wie die jetzt abgeschlossene Marktanalyse des Allensbacher Instituts aufschlußreiche Daten. Schon die Repräsentativ-Umfrage von 1963 über die nach Konfession unterschiedlichen Lesergewohnheiten in der Bundesrepublik hatte zu einem auffallenden, wenn auch voraussehbaren und kaum unvermuteten Ergebnis geführt: Der Anteil der Nichtleser (jener also, die überhaupt kein Buch lesen) lag bei den Katholiken höher als bei den Protestanten. Bei einem Gesamtdurchschnitt von 39 % Nichtlesern betrug ihr Anteil bei den Katholiken 43 % bei den Protestanten nur 37 %. Auch der Anteil der potentiellen Bücherkäufer lag bei den Katholiken niedriger (47 % bei den Katholiken gegenüber 53 % bei den Protestanten). Man mußte an Hand dieses Ergebnisses zum generellen Schluß kommen: Katholiken lesen weniger als Protestanten, das katholische Bildungsdefizit schlägt sich nieder in einem katholischen Leserdefizit, das Verhältnis der Katholiken zum Buch ist unterentwickelt, infolgedessen sind in der Bundesrepublik auch die Absatzchancen für das religiöse Buch niedriger als bei den Protestanten, und zwar nicht nur auf Grund des geringeren Anteils der Katholiken an der Gesamtbevölkerung, sondern wegen ihrer prozentualen Unterrepräsentation in der Leserschaft.

Aber ohne Differenzierung ist eine solche Aussage trotz der sprechenden Zahlen irreführend. Das gilt schon für das allgemeine Leserverhalten. Denn der wichtigste Grund für die genannten Unterschiede liegt in der unterschiedlichen Sozialstruktur des katholischen und evangelischen Bevölkerungsteils, genauer in der prozentuell höheren Zugehörigkeit ländlicher (bäuerlicher) Bevölkerungsschichten zur katholischen Kirche. Eine Aufschlüsselung nach Ortsgrößen ergab denn auch, daß der Anteil der potentiellen Bücherkäufer in Orten mit weniger als 2000 Einwohnern fast um die Hälfte niedriger lag (bei 17 % bei den Katholiken, bei nur 15 % bei den Protestanten) als in Städten mit 20 000 bis 200 000 Einwohnern (30 % bei den Katholiken, 34 % bei den Protestanten), während er in den Großstädten mit mehr als 100 000 Einwohnern wieder sank, bei den Katholiken hier aber mit 27 % etwas höher lag als bei den Protestanten mit nur 25 %. (Diese Zahlen sind dem vom Verlag Herder publizierten Tagungsbericht 1966 „Der katholische Buchhandel und das Konzil" entnommen.)

Dieser Hintergrund wird noch deutlicher in den regionalen Unterschieden. Während in Nordrhein-Westfalen der Anteil der potentiellen Käufer bei den Katholiken um 2 % höher war als bei den Protestanten, lag er in Bayern bei den Katholiken sogar um 12 % niedriger als bei den Protestanten. Auch der Tatbestand, daß der Anteil der Leser und potentiellen Käufer unter den praktizierenden Katholiken niedriger sei als bei den nichtpraktizierenden, wird regional ziemlich relativiert und zu einem Teil wenigstens durch die Sozialstruktur des katholischen Bevölkerungsanteils erklärt: Während in Bayern der Anteil der potentiellen Käufer bei den praktizierenden um 7 % niedriger ist als bei der nichtpraktizierenden, liegt er in Nordrhein-Westfalen sogar um 12 % höher. Also weder die Aussage, die Katholiken lesen weniger als die Protestanten, noch die generelle Feststellung, die „Praktizierenden" seien unterentwickelte Leser, trifft unangefochten zu. „Die Katholiken" lesen dort weniger, wo die ländliche Bevölkerung bei ihnen stärker repräsentiert ist, und der Anteil der Nichtleser oder Nichtkäufer unter den Praktizierenden ist deswegen hoch, weil der Anteil der Praktizierenden unter der ländlichen Bevölkerung wesentlich höher liegt als im städtischen Durchschnitt.

Die potentiellen Leserstrukturen

Zu undifferenzierte Ableitungen führen also leicht zu Verwechslungen. Mit einer „Konfessionalisierung" eines primär sozialen Sachverhalts wäre weder der Bildungspolitik noch dem Buchmarkt gedient. Die Aussagekraft für den letzteren bleibt hier ohnehin beschränkt. Transparenter wird der gesamte Zusammenhang erst, wenn zusätzlich zu diesem Ergebnis auch die Leserdichten innerhalb der potentiellen Leserschaft bekannt sind, und wenn man weiß, in welchem Umfang diese Gruppe als potentieller Leser religiöser Bücher in Frage kommt.

In beide Komplexe bringt die zweite Analyse, die L. Muth bereits im Juniheft der „Stimmen der Zeit" (S. 373

bis 386) ausführlich erläutert hat und die deshalb hier nicht mehr im Detail dargestellt werden soll, einiges Licht. Der potentielle Leserkreis religiöser Bücher wird von der Allensbacher Untersuchung nach drei Kriterien bestimmt. Damit der Leser als Interessent des religiösen Buches angesprochen werden kann, muß er 1. innerhalb der letzten vier Wochen (vor der Befragung) ein Buch gelesen haben, 2. innerhalb der letzten 12 Monate Geld für Bücher ausgegeben haben, 3. mindestens für eines von 16 latent oder offen religiösen Themen (die dem Befragten vorgelegt wurden, und die von der Frage nach dem Sinn des Lebens bis zum Thema Konfessionsschule reichten) sich interessieren. Nach diesen, hier nicht nachzuprüfenden Kriterien, ergab sich bei Katholiken und Protestanten ein Interessentenkreis von jeweils 31%. Unterschiede zwischen Protestanten und Katholiken ergeben sich aber bei der Untergliederung nach Geschlecht und Alter. Bei den Protestanten werden nur 30% der Männer und 32% der Frauen dem Interessentenkreis zugerechnet, bei den Katholiken hingegen 34% der Männer und nur 28% der Frauen. Gliedert man diese nach Altersgruppen, so ist der Anteil der 16- bis 29jährigen am größten. Von ihnen interessieren sich bei den Protestanten 40%, bei den Katholiken 41%. Am schwächsten scheint das Interesse am religiösen Buch bei den über Sechzigjährigen ausgeprägt (20% bei den Protestanten, 21% bei den Katholiken). Gliedert man die Interessenten nach ihrem Bildungsgrad, so gehören Absolventen der Volksschule zu je 23% zu den Interessenten, solche mit mittlerer Reife zu 52% resp. 53% und Erwachsene mit Abitur bei den Protestanten mit 62% und bei den Katholiken sogar mit 97%.

Interessant sind auch die Aufschlüsse über die Kauffreudigkeit (bezogen auf das Buch überhaupt, nicht nur auf das religiöse Buch). Die Katholiken gaben für Bücher durchwegs weniger aus (Protestanten 64,13 DM, die Katholiken bloß 54,71 DM) im Jahr. Dagegen sind Katholiken häufigere Benutzer von Büchereien (25% bei den Katholiken gegenüber 17% bei den Protestanten). Ginge man allein nach den bisher genannten Daten vor, ergibt sich eine durchaus erfreuliche Normaldisposition: der Interessentenkreis liegt mit 31% der Gesamtbevölkerung relativ hoch, die Jugend ist unter den potentiellen Lesern (fast überraschend) unverhältnismäßig stark vertreten. „Wenn wir hinzunehmen, daß die potentiellen Leser religiöser Literatur überdurchschnittlich gebildet sind, so kommen wir zu dem Schluß, daß dieser Markt urbane Züge hat." Stellt man das religiöse Buch aber in die gesamte Medien-Konkurrenz, über die religiöse Anregungen vermittelt werden, kommt ihm (in der Skala dieser Medien) ein relativ niedriger Rang zu. Das Gespräch ist erstaunlicherweise gegenüber den anderen Medien immer noch der größte religiöse Kommunikator. Und nicht nur Fernsehen und Presse rangieren vor dem Buch, sondern trotz aller Lamentos über die Predigtmisere neben kirchlichen Zeitungen und Zeitschriften auch die Predigt. Aber nicht nur in der Medien-Konkurrenz scheint das Buch zu unterliegen, es tritt im Leserinteresse auch gegenüber den anderen Buchgruppen zurück. Innerhalb der Gruppe, die in der letzten Woche ein Buch gelesen haben, haben nur 6% der Protestanten und 10% der Katholiken ein religiöses Buch gelesen, hingegen 32% resp. 23% der Protestanten und 28% resp. 19% der Katholiken einen Roman bzw. ein Sachbuch. Es zeigt sich also nicht nur, daß das religiöse Buch wie das Buch überhaupt sich gegenüber den anderen Medien wohl in erster Linie auf Grund seiner andersgearteten wirtschaftlichen Voraussetzungen schwer behaupten kann, sondern daß es auch gegenüber der übrigen Literatur nicht konkurrieren kann.

Religiöses Buch und latente Religiosität

Hier wäre nun allerdings zu fragen, ob denn das religiöse Buch, gerade wenn es auf die existentiellen Fragen in einer gewissen Tiefe antworten soll, sich überhaupt als Massenartikel verkaufen läßt. Die Kluft zwischen „marktgerechtem" Massenkonsum und religiösem oder auch nur existentiellem Tiefgang ist nun einmal nicht ganz zu überbrücken. Hier gibt es nicht nur Probleme moderner Popularisierung oder der Aufbesserung des Images, das auch in den Augen des potentiellen Lesers nicht etwas darstellt, womit er sich identifizieren möchte. Dennoch erbringt gerade die Allensbacher Marktanalyse einen Hinweis, der stärkere Beachtung verdient als alle anderen Details der Untersuchung: Der potentielle Leserkreis des religiösen Buches bleibt keineswegs auf die „Praktizierenden", auf die Kirchentreuen, oder, etwas allgemeiner und doch wohl zutreffender ausgedrückt, auf das kirchliche Christentum, auf kirchliche Religiosität beschränkt. Nach der Allensbacher Untersuchung ist der Anteil der unregelmäßigen oder seltenen Gottesdienstbesucher am potentiellen Leserkreis nicht geringer als der der regelmäßig Praktizierenden. Auch unter denen, die sich für religiöse Fragen kaum oder gar nicht interessieren, vermutet die Untersuchung potentielle Leser. Es handelt sich hier um jenen Interessenten, der „sein eigenes religiöses Interesse selbst nicht mehr als ‚religiös' begreift". Psychologisch gesehen, steht hier das Buch in Beziehung zum unbewußt Religiösen, das nicht mehr als Religiosität artikuliert wird, das aber dennoch das persönliche Verhalten, die Art des Fragens und der Interessenrichtung bestimmt. Soziologisch gesprochen, tritt hier jene Religiosität in den Blick, die in keiner unmittelbaren Beziehung zur institutionalisierten Religion steht, die sich ausdrücklich von der kirchengebundenen Religiosität abhebt, die aber nicht nur in säkularisierten Formen das soziale Verhalten mitbestimmt, sondern auch der gesellschaftlichen Beeinflussung durch in ihrer Art spezifisch religiöse Fragen offenbleibt.

Es läßt sich schwer überprüfen, wieweit die oben angeführten Kriterien tatsächlich ausreichen, um den Kreis der potentiellen Leser zu bestimmen, ob dafür die Tatsache, daß sich der Leser neben der allgemeinen Lesebereitschaft für eines der vorgelegten religiösen Themen interessiert, ausreicht, um ihn als potentiellen Kunden zu qualifizieren, auch wenn dieses Interesse sich nur auf Fragen von latenter oder ganz allgemeiner religiöser Bedeutung bezieht. Aber unabhängig von der Gültigkeit der Kriterien konkretisiert sich hier in einem für die gesellschaftliche Relevanz des Religiösen besonders charakteristischen Sektor eine allgemeine Aussage der Religionssoziologie: daß nämlich heute eine ausgeprägte Form nicht mehr kirchlich gebundener Religiosität wirksam ist, die sich vom institutionellen Rahmen der Kirche gelöst hat, aber deswegen nicht weniger wirksam als „in der Person und in der Kultur verankertes Sinnphänomen" (Th. Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Rombach, Freiburg 1963) den Fragehorizont des Individuums und sein gesellschaftliches Verhalten bestimmt.

Was folgt daraus für das religiöse Buch bzw. für das religiöse Gedankengut im Buch? Die Allensbacher Um-

frage hat nicht nur bestätigt, daß eine breite Abneigung gegen eine amtskirchlich verbreitete Religiosität besteht, weil man sehr geneigt ist, darin eine Art institutioneller Pflichtübung zu sehen, daß man sich aber dort religiösen Fragen eher öffnet, wo sie einem im persönlichen Gespräch oder im allgemeinen Kontext wichtiger Lebensfragen begegnen. Selbst der manifest religiös Interessierte zeigt sich in diesem Kontext leichter ansprechbar.

Umdenken bei Autoren, Verlagen und Sortimenten

Hier hat das religiöse Buch ohne Zweifel eine besondere Chance. Aber in welcher Form? Welcher Typus von religiösem Buch wird erwartet? In welchem Kontext muß es angeboten werden, damit es seinen Zweck erfüllt? Auch das Buch muß die in ihm behandelten religiösen Fragen und Themen so darbieten, daß der Zusammenhang mit dem Gesamtkontext der Fragen, mit denen sich der Mensch heute auseinanderzusetzen hat und die ja in sich schon von religiöser Relevanz sind, nicht unterbrochen wird: das religiöse Buch soll konkret, eingängig und ohne Verlust an Substanz lebens- und zeitbezogen sein. L. Muth bezeichnet die „weitgehende Akademisierung" des religiösen Buchs als seine besondere Krux, die durch die überstarke Präsenz an Geistlichen unter seinen Autoren verschärft wird. Denn ihnen erscheinen die religiösen Fragen naturgemäß in einer etwas anderen Perspektive als dem Laien. So bleibt auch die „geistliche" Spiritualität ein Problem des religiösen Buches. Aber die Schwierigkeiten finden sich nicht nur auf der Ebene der Autoren. Sie liegen nicht weniger im Verlagsgewerbe und beim Sortiment. Der Buchhandel muß umdenken. Er wird, wenn er nicht nur marktgerecht handeln, sondern in der bestmöglichen Weise dem Buch als Medium religiöser Information und Bildung dienen will, weniger bestrebt sein, als Aushängeschild einer im Ghetto verbleibenden kirchlich-religiösen Subkultur zu dienen. Er wird sich auch nicht, mit welchen „missionarischen" oder „pastoralen" Argumenten auch immer, in neuen Formen an die Rockschöße der Amtskirche hängen wollen und sein Heil und damit die Sache des religiösen Buches vom amtskirchlichen Engagement oder von der Hilfe kirchlicher Pastoraleinrichtungen erwarten. Er wird nicht bloß in dem Sinne umdenken müssen, daß er bestrebt ist, sein konfessionelles oder „religiöses" Image nur umzuformen, mehr aktuellere und eingängigere religiöse Literatur anzubieten und die Last kirchlicher Erbauungsliteratur zu verringern. Innerhalb des religiösen Buchhandels setzt sich immer mehr die Erkenntnis durch, daß heute dem religiösen Buch mehr und mehr dadurch gedient wird, daß das religiöse Schrifttum bei möglichst guter Auslese in der Qualität weniger an den konfessionellen Buchhandel gebunden bleibt, als dies bisher der Fall war, sondern daß dafür gearbeitet werden muß, daß das religiöse Buch seinen sicheren Platz im Gesamtsortiment erhält, daß ihm also möglichst der gesamte Buchmarkt offensteht. Dies aber muß umgekehrt eine wachsende Entkonfessionalisierung des religiösen Buchhandels zur Folge haben, der heute weniger bestrebt ist, sich vom allgemeinen Buchhandel „konfessionell" zu unterscheiden, sondern sich diesem in der Vielfalt und Qualität des Angebots anzugleichen. Ein solches, dem allgemeinen Buchhandel angeglichenes und ökonomisch stabiles Sortiment ist auch das geeignetste Vehikel für das religiöse Buch. Soll aber das religiöse Buch im allgemeinen Sortiment mehr Profil erhalten, muß sich die Art des Angebots, d. h. das religiöse Buch selbst angleichen, ohne daß es zu einem bloß religiös gefärbten Medium des Massenkonsums degradiert wird. Autoren und Verlage werden sich also stärker auf ein an Quantität und Inhalt weniger die institutionalisierte Religiosität widerspiegelndes Angebot einzurichten haben. Das kann natürlich nicht heißen, daß Bücher kirchlichen Inhalts von geringerer Bedeutung geworden sind, noch weniger, daß das spirituelle Buch in den Hintergrund treten darf. Das religiöse Buch kann in seinem Aussagegehalt nicht durch irgendwelche „Säkularisate" abgelöst werden. Es muß in seinem Kern und in seinen Intentionen religiös bleiben, aber es muß, versteht man Religion nicht als ein aus dem gesellschaftlichen Gesamtgeschehen ausgegliedertes Kultursegment, sondern als sinnstiftenden Grundvollzug von Individuum und Gemeinschaft, stärker in den allgemeinen Wissens- und Lebenszusammenhang einbezogen werden. Es muß zugleich die Aussagen der „säkularen" Wissens- und Lebensbereiche als seine eigenen Fragen begreifen und entfalten. Das religiöse Buch wird es dem Leser dadurch nicht unbedingt leichter machen. Es setzt immer nicht nur Bereitschaft zur Reflexion, sondern zur Selbstkritik voraus. Nur wenn es zur Überprüfung der je eigenen Überzeugungen und Haltungen herausfordert, erreicht es seine Zielsetzung. Aber damit es das kann, muß es auf die Fragen treffen, die den potentiellen Leser existentiell beschäftigen und darf ihm nicht fremde Probleme in einer Sprache vortragen, deren Sinnhaftigkeit ihm erst einsichtig gemacht werden muß.

Buch und Amtskirche

Hier ist die Situation des Buches der kirchlichen Verkündigung nicht unähnlich. Zudem partizipiert es an ihr, ist von ihren Themen und Aussagen nicht nur im Inhalt, sondern auch in der Art gedanklicher Vermittlung geprägt. Aber auch mit der Kirche als Institution ist das religiöse Buch fast schicksalhaft verflochten; was die rechtliche Seite betrifft im katholischen Bereich stärker als im evangelischen. Das Buch wurde zwar zur Unterbauung und zur Verbreitung religiösen Wissens gefördert, aber bis in die Gegenwart von ihr auch in den Dienst einer Bewahrungspastoral gestellt und unter strenger, restriktiver Kontrolle gehalten. Eine solche Bewahrungspastoral erweist sich heute nicht nur schädlich für das religiöse Buch als solches, sein Image und seine Verbreitung, sie behindert auch den Glaubensdienst der Kirche in der Gesellschaft, wenn die Chancen, die das Buch auch dort hat, wo die Kirche als Institution mit dem Menschen kaum in Berührung kommt, nicht genutzt werden, sondern seinem freien Kreislauf Zügel angelegt werden. Damit unterschätzt sie gerade im Zeitalter der Massenmedien (die von der Kirche sogar stärker genützt, aber auch in ihren religiösen Sendungen weniger kontrolliert werden können) den besonderen Wert des Buches als eines Mediums diskreter Glaubensinformation, das den, der sich mit ihm beschäftigt, nicht bedrängt, nicht autoritativ einfordert, sondern durch Argumente ihm Zeit und Freiheit läßt und das gerade dadurch nicht nur informiert, sondern klärt und vertieft.

Durch das Konzil hat sich allerdings auch in den rechtlichen Beziehungen der Kirche zum Buch eine Neubesinnung angebahnt. Bereits in einer „Notificatio" der Glaubenskongregation vom 14. Juni 1966 wurde verlautbart, der Index der verbotenen Bücher behalte zwar seinen moralischen Wert, verliere aber seine rechtlichen Wir-

kungen. Diese Entscheidung wurde in einem späteren Dekret der Glaubenskongregation nochmals ausdrücklich bestätigt (AAS, 1966, S. 1186). Wohl wurde den Bischöfen neu eingeschärft, „im Verein mit Instituten und Universitäten" über Neuerscheinungen zu wachen. Der Heilige Stuhl behielt sich zudem das Recht vor, Schriften, die Glauben und Sitten widersprechen, auch öffentlich zu mißbilligen (reprobanda). Aber mehr und mehr setzen sich Bestrebungen durch, es nicht nur bei der Abschaffung des Index zu belassen, sondern auch die kirchliche Bücherzensur einer eingehenden Reform zu unterziehen. Nicht nur von Verlegern wurden Vorschläge unterbreitet, das jetzige Zensursystem durch eine Art freiwillige Selbstkontrolle zu ersetzen. Auch in einzelnen Zeitschriftenbeiträgen wurde die Vereinbarkeit der kirchlichen Zensur bzw. ihrer bisherigen Handhabung mit der Meinungs- und Forschungsfreiheit diskutiert, am ausführlichsten in der italienischen Jesuitenzeitschrift „aggiornamenti sociali" (September/Oktober 1967, S. 427—442). Ein Zeichen, daß man auch in Ländern mit besonders starker autoritativer innerkirchlicher Bindung das Problem für spruchreif hält. Am weitesten scheinen bisher die Reformvorschläge des amerikanischen Episkopats zu gehen, die bereits im Frühjahr 1967 der Päpstlichen Kommission für die Kodexreform zugeleitet wurden. Danach sollen der Vorzensur nur die Ausgaben der Heiligen Schrift, liturgische Bücher, Gebets- und Andachtsbücher und für den religiösen Unterricht bestimmte katechetische Werke der Vorzensur unterworfen werden. Die anderen Publikationen von Geistlichen und Laien (auch die theologischen Werke) seien davon auszunehmen. Bei Publikationen „mit gefährlichen Ideen" soll die Vorzensur durch eine pastorale Ermahnung ersetzt werden. Zwischen den Bischofskonferenzen und den zuständigen Berufsvereinigungen (Theologie, Publizistik, Verlagswesen) soll ein enger Kontakt hergestellt werden, damit letztere in der Lage sind, erstere wirksam zu beraten (vgl. „Catholic Mind", Juni 1967). Es ist also wohl damit zu rechnen, daß die bisherigen rein restriktiven und präventiven Maßnahmen durch begleitende kritische Orientierungen ersetzt werden. Dadurch könnte indirekt wohl auch das kirchliche bzw. theologische Rezensionswesen, über dessen niedrige Qualität nicht nur angesehene Theologen, sondern auch Bischöfe, u. a. der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, wiederholt Klage führten, stärker angeregt werden. Das Verhältnis der Kirche zum religiösen Buch kann sich aber nicht in deren kritischer Funktion erschöpfen. Das Buch ist auch nicht nur pastoraler Gebrauchsgegenstand. Es könnte etwa in der Predigt, in der Katechese, im Glaubensgespräch innerhalb der kirchlichen Gruppen und Verbände noch viel mehr als Anreger zur Weiterführung und Vertiefung religiöser Probleme eingesetzt werden. Vielleicht müßte gerade die Predigt ein engeres Verhältnis zum Buch eingehen, indem sie die Hörer auch mit den wichtigsten Publikationen, die sich auf das jeweilige Predigtthema beziehen, bekanntmacht und diese anregt, das Gehörte durch eigene Lektüre zu vertiefen. Wenn schon nicht das Buch, wenigstens die Predigt selbst müßte davon profitieren.

Probleme des spanischen Katholizismus

Mit dem Konzil hat der spanische Katholizismus das verstärkte Interesse der westeuropäischen Publizistik geweckt, aber auch in den Vereinigten Staaten und, naturgemäß, in Lateinamerika werden die innerkirchlichen Vorgänge und die Spannungen zwischen Kirche und Regime aufmerksam verfolgt. Ereignisse wie die Priesterdemonstration in Barcelona im Mai 1966 oder die Schließung der Diözesanseminare von San Sebastián und Seo de Urgel anfangs 1967, der Streit um die politischen Funktionen des spanischen Episkopats, ferner die nun seit zwei Jahren andauernde Krise in der Katholischen Aktion, aber auch die ernste Anklage gegen die sozialen Verhältnisse durch Kardinal Herrera y Oria vom April 1967, das sind nur einige der typischen Themen, wie sie in den Nachrichten aus Spanien immer wiederkehren. Kennzeichnend für die gegenwärtige Gärung sind auch die Bemühungen um den „Dialog", mit den Protestanten einerseits, denen die Regierung immer noch nur eine relative Freiheit in der Religionsausübung eingeräumt hat, und den Atheisten, vor allem den Kommunisten in der Arbeiterbewegung, andererseits. Daß diese Annäherungsversuche seitens katholischer Gruppen gerade an die politische „Linke" sowohl von der Hierarchie wie vom Regime mit Mißtrauen bedacht werden, haben bis in die jüngste Zeit immer wieder die Maßnahmen gegen eine ganze Reihe von Publikationsorganen deutlich gemacht. Es sei hier nur erinnert an die vom Episkopat veranlaßte Einstellung der Wochenzeitung der katholischen Jugend „Signo" im März 1967 und die mehrfachen Beschlagnahmungen (allein zweimal im ersten Halbjahr 1968) der linksorientierten, christlich-demokratische Strömungen widerspiegelnden „Cuadernos para el Diálogo". Die Kirche eines nominell fast rein katholischen Landes bleibt auch von rein politischen Vorgängen nicht unbehelligt. Das zeigen die immer wieder vorgebrachten Ansprüche der nationalen Minderheiten, mit denen sich auch ein Teil der Geistlichen identifiziert, das zeigt auch die Verurteilung des katholischen Soziologen Alfonso Carlos Comín wegen Meinungsäußerungen zur politischen Situation in Spanien, eine Maßnahme, die demokratisch gesinnte Katholiken dem Regime noch weiter entfremdet. Der Umbruch, der sich gegenwärtig in Spanien sowohl im politischen als auch im religiösen und kirchlich institutionellen Bereich vollzieht, wird überall im Lande bewußt empfunden. Besonders deutlich wird dieses Bewußtsein in zahlreichen spanischen Zeitschriften reflektiert, deren Sprache vom euphemistischen Ton der Tagespresse absticht, wohl deshalb, weil die Zensurbehörden bei begrenzter Leserschaft nachsichtiger sind (zum spanischen Pressegesetz vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 267).

Physiognomie eines katholischen Landes

Die Gleichsetzung von Spanien und Katholizismus, die das politische, gesellschaftliche und kulturelle Leben des Landes entscheidend mitbestimmt, weicht heute im Gefolge gesellschaftlicher Transformationen einem wachsenden Pluralismus. Industrialisierung, Urbanisation, Landflucht und Tourismus sind als die wichtigsten Ursachen erkenntlich. Die im Konkordat von 1953 (vgl.

Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 22) erneut verankerte Einheit von Staat und Kirche, ein wichtiges Integral des autoritären Franco-Regimes, wird durch die wirtschaftliche Dynamik, durch die innen- und außenpolitischen Vorgänge, durch den Generationenwechsel und nicht zuletzt durch das Konzil zunehmend in Frage gestellt. Die spanische Kirchensoziologie, der heute noch ein nur beschränktes Betätigungsfeld eingeräumt wird, hat diese seit Jahrzehnten sich anbahnenden Umschichtungsprozesse untersucht und dabei die gängigen Klischees vom „katholischen Spanien" erheblich relativiert. Selbst einige Bischöfe haben in der Erkenntnis, daß die bisherige Organisation und die Methoden der Pastoral den veränderten Anforderungen nicht mehr entsprechen, pastoralsoziologische Untersuchungen in Auftrag gegeben, um eine neue Orientierung für ihre Arbeit zu finden. Wenn von solchen Untersuchungen zwar bislang nur Teilbereiche der Kirche Spaniens erfaßt werden konnten, erlaubt das vorliegende Material eine im allgemeinen zuverlässige Bestandsaufnahme der heutigen religiös-kirchlichen Situation. Die Ergebnisse der spanischen Selbstreflexion spiegeln sich in zwei neueren pastoralsoziologischen Publikationen von Rang wider. R. Duocastella, Direktor des Instituto de Sociología y Pastoral Aplicadas (ISPA) in Barcelona, hat einen zum großen Teil von ihm selbst bestrittenen Sammelband (Análisis sociológico del catolicismo español, ISPA — Nova Terra, Barcelona 1967) herausgegeben, in dem weniger Gewicht auf statistisches Material gelegt wird als auf die Analyse der Zahlen selbst (die meisten Beiträge wurden bereits in „Social Compass", XII/4—5, 1965 vorabgedruckt, hier auf den neuesten Stand gebracht). Wenige Monate später erschien ein im Aufbau ähnliches, umfangreicheres Werk von J. M. Vázquez OP, dem Leiter des pastoralsoziologischen Instituts Barriada y Vida in Madrid (Realidades Socio-religiosas de España, Editora Nacional, Madrid 1967). Der Autor vermittelt ausführliches Zahlenmaterial, wobei er sich jedoch hauptsächlich auf die umstrittenen Angaben der amtlichen Guía de la Iglesia en España stützt. Von besonderem Interesse sind seine Ausführungen zur Situation der Familie und die Kapitel über Probleme der Emigration und des Tourismus.

Auf die wichtigsten geographischen, soziologischen, historischen und ethnischen Faktoren, die Spanien und den spanischen Katholizismus mitgeprägt haben, kann hier nur verwiesen werden. Die klimatischen Bedingungen, die Vorgegebenheiten des Bodens und der Vegetation, die ethnisch uneinheitliche Bevölkerung, ferner die Geschichte der einzelnen Landesteile haben dazu geführt, daß Spanien heute noch wirtschaftlich, kulturell, politisch und selbst in der religiösen Mentalität und Praxis in verschiedene Teile zerfällt. Das Hauptproblem des nationalen Lebens und somit der entscheidendste Prüfstein für die Kirche ist die Reform der feudalen Sozialstruktur und damit eng verbunden der Bildungssituation des Landes. Im engeren Bereich des Religiösen muß an die lebendige Tradition des Antiklerikalismus erinnert werden: die heute noch nachwirkende antimodernistische Haltung im spanischen Klerus ist eine Reaktion auf die kirchenfeindlichen Strömungen des 18. und 19. Jahrhunderts, die sich vorwiegend an ausländischem Gedankengut orientierten; zu erneutem, blutigem Ausbruch kam der Antiklerikalismus während des Bürgerkriegs, und heute ist er vor allem in den sozial benachteiligten Schichten, aber nicht nur dort, sehr lebendig. Andererseits ist Spanien mit Recht stolz auf seine großen religiösen Traditionen, die ihre Anziehungskraft immer noch nicht verloren haben. Vor allem aber der jahrhundertelange Kampf mit den islamischen Arabern hat den „hispanischen Menschen" entscheidend mitgeprägt. Der „Kampf für den Glauben" ist dem Spanier artverwandter als die friedliche „Errichtung des Reiches Gottes". „Der Wert, der dem ‚Transzendenten' und ‚Jenseitigen' beigemessen wird, zählt für ihn viel mehr als die Inkarnation im Zeitlichen und Alltäglichen" (Duocastella, a. a. O., S. 19). Diese Grundhaltung prägt nicht nur das Verhältnis zur Religion, sondern ebenso zur Politik und zum Wirtschaftsleben.

Einbruch der Industrialisierung

Seit über dreißig Jahren wird das vorwiegend agrarische Spanien von einer zunächst langsamen, nun beschleunigten Industrialisierung umgeformt. In der Landwirtschaft werden Arbeitskräfte entbehrlich, diese werden durch die städtischen Industrieanlagen absorbiert, die ihnen neue und bessere Arbeitsbedingungen bieten und dadurch zahlreiche Menschen in die Städte ziehen. Madrid und Barcelona sind heute mit fast drei Millionen Einwohnern die deutlichsten Beispiele für diese Entwicklung. Die stabile, geschlossene Agrargesellschaft wurde dadurch aufgebrochen, gleichzeitig aber auch die festgefügte, an der Agrarstruktur orientierte Kirche.

Aus kirchlicher Sicht sind die Resultate der Industrialisierung überwiegend „negativ". Für die deutlich nachlassende äußerlich praktizierte Religiosität gibt es jedoch grundlegende strukturelle Ursachen, die teilweise behoben werden könnten. Duocastella und Vázquez analysieren unter dieser Rücksicht Pfarreien und Diözesen. Dadurch daß jährlich etwa 300 000 Menschen ihre Dörfer verlassen, wurde das Verhältnis von Stadt- und Landpfarreien in großem Ausmaße disproportioniert. Bereits im Jahre 1963 — die Situation hat sich insgesamt seitdem noch verschlechtert — gab es in Spanien 1747 Pfarreien mit weniger als 100 Einwohnern, das sind 9,2 Prozent der spanischen Pfarreien für nur 0,34 Prozent der Gesamtbevölkerung. Andererseits umfaßten zum gleichen Zeitpunkt 568 Pfarreien mit je 10 000 bis 50 000 Gläubigen insgesamt 56,80 Prozent der spanischen Bevölkerung (Duocastella, S. 23, vgl. Vázquez, S. 59 ff.). In einigen Regionen, so beispielsweise um Salamanca, sind Reformen im Gange, die jedoch häufig von der demographischen Entwicklung rasch überholt werden. Analog zeigen sich diese Disproportionen auf der Ebene der Diözesen. 26 kleine Diözesen vereinigen zusammen nicht mehr als die Gläubigenzahlen von Madrid und Barcelona zusammengenommen. Während es in den menschenarmen Gegenden für den Bischof kaum möglich ist, den erforderlichen Apparat zur Verwaltung seiner Diözese zu installieren, ist es für die Bischöfe in Ballungszentren sehr schwer, eine angemessene Pastoration zu organisieren. Auch die Verteilung der Priester erfolgt mehr nach traditionellen, also nach wenig rationalen Kriterien; allerdings sind diese Zustände in manchen Gebieten nicht erst neueren Datums. Die seit Jahrhunderten bestehenden Unterschiede der Religiosität zwischen dem Norden und dem erst seit der Vertreibung der Araber christianisierten Süden zeigen sich sehr deutlich auch im Priesternachwuchs und in der Priesterverteilung. Während in 10 Diözesen des Nordens (u. a. Lugo, Palencia, Pamplona) ein Priester auf ungefähr 500 Gläubige kommt,

in weiteren 23 auf 500 bis 1000 (so z. B. Zaragoza und Cuenca), sind es in den meisten südlicheren über 2000 (z. B. Badajoz, Córdoba und Orihuela) und in vier Diözesen (Madrid, Ciudad Real, Cádiz und Tenerife) sogar über 3000 (Duocastella, S. 24f.; vgl. Vázquez, S. 70ff.; günstigere Verhältnisse, auch für den Süden, nennt „Ecclesia", 9. 3. 68, S. 35, jedoch ohne zuverlässige Quellenangabe). Es zeigt sich, daß die ungleiche Verteilung des Nationaleinkommens pro Kopf die gleichen Disproportionen aufweist, wobei ebenfalls der Süden am schlechtesten abschneidet (vgl. Duocastella, S. 25). „Man versteht also, daß die geringe Intensität religiöser Praxis in einigen südlichen Diözesen zum großen Teil von mangelnder pastoraler Betreuung herrührt", schreibt Duocastella weiter. Die Situation sei durch die niedrige Priesterzahl bedingt, nicht durch Areligiosität oder Entchristlichung. Zur Illustration sei hier das Beispiel des ländlichen Dekanats Orcera in der andalusischen Diözese Jaén angeführt. 17257 Einwohner sind über 535 kleine Orte verstreut, aber nur in drei dieser Dörfer mit insgesamt 600 Personen, also für 3,4 Prozent der Dekanatsbevölkerung, wird sonntags eine Messe gefeiert. In sieben weiteren Dörfern mit zusammen 1200 Gläubigen (6,8 Prozent der Bevölkerung) findet zwei- oder dreimal im Monat ein Gottesdienst statt. 40 Prozent der Bewohner des Dekanats haben nur ein- oder zweimal jährlich unmittelbare Kontaktmöglichkeiten mit einem Priester, der Rest, nahezu die Hälfte der Einwohner, lebt praktisch ohne geistliche Hilfe. Es fehlt in vielen Gebieten des spanischen Südens an jeglicher wirksamen Katechese. Aus diesem Grund können zahlreiche Jugendliche erst während des Militärdienstes Taufe und Erstkommunion empfangen. Wenn man beachtet, daß gerade aus solchen Gegenden die meisten Abwanderer stammen, die sich in den Vorstädten der Industriemetropolen sammeln — in denen wiederum eine überdurchschnittlich niedrige Priesterzahl zu verzeichnen ist —, kann man ermessen, welche Aufgaben elementarster Evangelisation im katholischen Spanien zu erfüllen sind.

Der geistliche Nachwuchs

Für den Priesternachwuchs (vgl. J. M. Díaz Mozaz, Las Vocaciones en España, in Duocastella, Análisis . . ., S. 133 bis 145, ferner Vázquez, S. 273ff.) spielt erwiesenermaßen auch in Spanien das Elternhaus eine besonders wichtige Rolle. Die meisten Seminaristen entstammen Familien mit drei oder vier Kindern, nämlich 42 Prozent, während diese Familien in der Gesamtbevölkerung nur 30 Prozent ausmachen. Bezeichnenderweise kommen etwa 45 Prozent der Seminaristen aus bäuerlichen Familien, etwa 15 Prozent aus der Arbeiterschicht. Einen relativ hohen Anteil stellen auch die Familien der Militärs. Man erwartet jedoch einen fühlbaren Rückgang der Priesterberufe, da in einigen Jahren der Anteil der bäuerlichen Bevölkerung, dem wichtigsten Nachwuchsfeld in Spanien, auf etwa 20 bis 30 Prozent zurückgehen wird. Eine weitere Tatasche muß hervorgehoben werden: „Der größte Teil unserer Priester nährte und entwickelte im Seminar eine Berufung, die in direkter oder indirekter Weise bereits durch die Eltern grundgelegt war" (Díaz Mozaz, a. a. O., S. 138). Nur bei 16 Prozent der Seminaristen waren die Eltern gegenüber der Berufsentscheidung indifferent, nur bei 5 Prozent lehnten sie diese ab, dagegen nannte die Mehrheit der Seminaristen den positiven Einfluß der Familie und die günstige häusliche Atmosphäre als entscheidend für die Berufswahl. Kennzeichnend für die spanische Geistlichkeit ist der sehr frühe Eintritt in ein berufsgerichtetes Seminar. 71 Prozent aller Geistlichen sind bereits im Alter von 10 bis 12 Jahren in ein „kleines" Seminar eingetreten, insgesamt nur ein Prozent hat sich erst im Alter von über 24 Jahren für den Priesterberuf entschieden.

Während von 1940 bis 1962 in Spanien eine für Europa einmalige Nachwuchsrate zu verzeichnen war, sind die Zahlen seitdem rückläufig. Über das Studienjahr 1962/63 sind exakte Zahlen zugänglich: den 3640 neu eintretenden Seminaristen stehen im gleichen Zeitraum 2612 Austritte gegenüber. Auf den Unterschied im Nachwuchs zwischen Norden und Süden wurde bereits hingewiesen. „Insgesamt zeigt es sich, daß die Gebirgsgegenden und ländlichen Zonen einen positiven Einfluß auf die Berufssituation ausüben, während die Industrie- und Küstenzonen weniger günstig sind" (Duocastella, S. 35). Die Entwicklung läuft also parallel den demographischen Gegebenheiten und somit der wirtschaftlichen Situation. Welche Folgen die Urbanisation für die Berufssituation hat, zeigen in aller Deutlichkeit Madrid und Barcelona mit einem sehr niedrigen Nachwuchs. Auch der kirchlich erfaßbaren Jugend bieten sich heute berufliche Möglichkeiten, die ihnen erstrebenswerter erscheinen als der kirchliche Dienst, der früher als eine Möglichkeit gesellschaftlichen Aufstiegs und wirtschaftlicher Sicherung verstanden werden konnte. Dasselbe gilt für die weiblichen Orden.

Die Wochenzeitung „Vida Nueva" (23. 12. 67; vgl. dazu Vázquez, S. 79) hat mit einer Aufstellung über die Altersschichtung von Priestern und Bischöfen erhebliches Aufsehen erregt. Demnach sind von den 22000 Priestern gegenwärtig 9000 jünger als vierzig Jahre, 3340 jünger als dreißig, 2889 weitere Priester sind zwischen vierzig und fünfzig Jahre alt. Demgegenüber beträgt das Durchschnittsalter des Episkopats 64 Jahre. Von den 80 Bischöfen sind 27 über 70, 26 zwischen 60 und 70 und 18 zwischen 50 und 60 Jahre alt. Das hat auch zeitgeschichtliche Gründe. Während der Bürgerkriegsjahre gingen die Zugänge zum Welt- und Ordensklerus rapid zurück. Außerdem verloren in jenen Jahren 4254 Diözesan- und 2489 Ordensgeistliche, 283 Ordensfrauen und 249 Seminaristen das Leben (Duocastella, S. 31). Durch diese Altersstruktur wird der Generationsgegensatz, der sich im Verhältnis von Klerus und Episkopat auswirkt, verschärft. Gerade die Bischöfe erhielten ihre Ausbildung in einem Rahmen, „der aus der Abwehrhaltung gegen den zunehmenden Laizismus gebildet worden war. So erklärt es sich, daß sie auf den verschiedensten Gebieten — im innerkirchlichen Verkehr wie in den Beziehungen zur bürgerlichen Gesellschaft — die typischen Werte einer konservativen Geisteshaltung entwickelt haben: Autorität, Ordnung, Sicherheit etc." (Pedro Rodríguez García in: „Wort und Wahrheit", Dezember 1966).

Die nahezu ausschließliche Herkunft der älteren Priestergeneration aus der bäuerlichen Schicht, dazu die sich in der Phase des Priestermangels nach dem Bürgerkrieg ergebende Notwendigkeit, sich auf die elementarsten Aufgaben, die Spendung der Sakramente, beschränken zu müssen, haben den spanischen Klerus so tief geprägt, daß Duocastella von einem *ruralismo pastoral* spricht. Besonders akut ist dieses Problem in den Städten, in denen die Bevölkerung nicht mehr hinreichend mit den traditionellen Pastoralmethoden zu erreichen ist und auch der potentielle Priesternachwuchs in der Denk- und Lebens-

weise der Geistlichen wenig ansprechende Vorbilder findet. Zudem wird vielfach erst ein in langjähriger Pfarrarbeit aufgebrauchter Priester an eine verantwortungsvolle Stelle versetzt, für die er auch nicht die speziellen Kenntnisse mitbringt. Häufig ist die Erscheinung, daß zentrale Stadtpfarreien von überalterten Geistlichen verwaltet werden, die zu der notwendigen Adaptation nicht mehr fähig sind, während begabte junge Leute in ländlichen Kleinstpfarreien ihre Fähigkeiten nicht entfalten können.

Diese Spannungen treten bereits in den Seminaren auf, wo der Nachwuchs neue Ausbildungsmethoden, zeitgemäßes theologisches Gedankengut (letzteres wird auch in zunehmendem Maß gewährt) und die Berücksichtigung der konkreten Anforderungen im späteren Wirkungskreis verlangt. Es ist keine seltene Erscheinung mehr, daß Priesterkandidaten erst dann die Weihe empfangen wollen, wenn man ihnen ein gewisses Maß an Lebenserfahrung außerhalb des Seminars zu erwerben möglich gemacht hat. Oft entziehen sich jüngere Kräfte einfach dem Konflikt mit den Vorgesetzten, indem sie im Ausland doktorieren oder sich für die Arbeit in Lateinamerika bereitstellen.

Der jüngere Klerus befindet sich in einer theologischen Aufbruchsituation, wobei jedoch bisweilen alles Neue und „Moderne" unkritisch aufgenommen wird, wohl eine Reaktion auf den theologischen Gehalt der eigenen Ausbildung. Auch dadurch wird die organische Weiterentwicklung des religiös-kirchlichen Lebens behindert. Gerade bei den Übertreibungen „progressiver" Geistlicher kann die Kritik der beharrenderen Kräfte mit Erfolg einsetzen. Das theologische Bücherangebot besteht zum überwiegenden Teil aus Übersetzungen französischer und deutscher Werke. Daraus wird ersichtlich, daß die spanischen Theologen selbst den geistlichen Ansprüchen des Nachwuchses nicht mehr entsprechen. Andererseits fehlt es eben auch an einer adäquaten spiritualen Umsetzung des ausländischen theologischen Gedankenguts. Das reiche Angebot an ausländischer Theologie verdrängt aber noch nicht jene theologischen Positionen, die in Spanien vor dem Konzil die Regel waren. In Buchveröffentlichungen wie in offiziellen Kirchenblättern und selbst in einigen von Laien redigierten Zeitschriften werden immer noch der „Teilhardismus" en bloc der „Häresie" verdächtigt und die Religionsfreiheit als Gefahr für den Katholizismus beschworen. Auch die bisherigen liturgischen Reformen, die in Spanien von der Bevölkerungsmehrheit positiv aufgenommen worden sind, werden in solchen Kreisen immer noch bedauert. Trotzdem sind selbst auf institutioneller Ebene fruchtbare Bemühungen um einen ökumenischen Dialog (in den auch die Juden einbezogen werden) unternommen worden. Zu nennen wäre hier das Centro Juan XXIII in Salamanca, das auch eine ökumenische Zeitschrift „Diálogo ecuménico" herausgibt. Daß das im letzten Jahr verabschiedete Gesetz über die Religionsfreiheit immer noch hinter den Anregungen des Konzils zurückbleibt, ist naturgemäß in einem katholischen Land ein Hindernis für die Annäherung der Konfessionen. Dennoch ist die zunehmende Öffnung in der Mentalität und in der Praxis auf beiden Seiten nicht mehr zu übersehen, wenn es auch immer noch Kräfte gibt, die jede positive Beziehung ablehnen und auf der Wahrung der „religiösen Einheit" um jeden Preis bestehen.

Die Volksreligiosität in einer Krise

Auch über die religiöse Praxis liegen keine lückenlosen Untersuchungen vor, doch lassen sich zuverlässige Generallinien erkennen. Zwar ist „die Praxis nicht das gesamte religiöse Leben; aber ohne Zweifel ist sie das einzige und wichtigste sichtbare und objektive Zeichen, über das wir verfügen, um den Stand des Glaubens und die Zugehörigkeit zur Kirche abzuschätzen" (Vázquez, S. 87). Die soziokulturellen und wirtschaftlichen Veränderungen der letzten Jahre haben auch hier eine deutlich sichtbare Wirkung hinterlassen. Während in den ländlichen Gegenden des Nordens, besonders in Navarra und im Baskenland, eine hohe Dominikantenziffer verzeichnet wird (zum Teil bis über 80 und mancherorts über 90 Prozent der Bevölkerung), ist die Beteiligung am kirchlichen Leben in den von Zuwanderern bevölkerten Industriestädten erheblich geringer. Die Zahl der Praktizierenden sinkt dort bis auf 20 Prozent. In den pastoralsoziologischen Untersuchungen wird immer wieder darauf hingewiesen, daß dieses Phänomen nicht nur durch Urbanisationserscheinungen erklärt werden kann, sondern daß dafür auch die unbefriedigende Darlegung der Glaubensinhalte verantwortlich ist, ebenso wie die wenig anziehende Mentalität und Lebensform der geistlichen Führungskräfte (vgl. dazu vor allem Vázquez, S. 89). Besonders bezeichnende Ergebnisse für die spanische Situation zeigt die Aufschlüsselung religiöser Praxis nach der sozialen Schichtung. Mit aller Deutlichkeit läßt sich erkennen, daß die benachteiligten Volksschichten zunehmend der Kirche entfremdet werden. Während bis zu 100 Prozent der Personen aus der führenden bürgerlichen Gesellschaftsschicht (vor allem die höheren Beamten) an den Sonntagsgottesdiensten teilnehmen, sinkt die Beteiligung ziemlich genau nach dem Klassenschema und erreicht bei den Arbeitslosen einen erschreckend niedrigen Stand religiöser Praxis, woraus sich nach Duocastella ableiten läßt, „daß die institutionalisierten religiösen Praktiken mit gewissen sozialen Kategorien des Prestiges, der Macht und des Geldes im Einklang stehen" (a. a. O., S. 68). Einzeluntersuchungen über die Situation in der spanischen Arbeiterschaft lassen erkennen, wie weit dort der Prozeß der Entkirchlichung bereits fortgeschritten ist. Diesem Thema widmet sich Alfonso C. Comín in seinem für die Gesamtproblematik Spaniens und seiner Kirche aufschlußreichen Buch (España, ¿País de Misión?, Nova Terra, Barcelona 1966). Fast 90 Prozent der Arbeiter bezeichneten sich als „antiklerikal" und über 40 Prozent sogar als „religionsfeindlich". Nur 7,6 Prozent nähmen regelmäßig an Sonntagsgottesdiensten teil, nur etwa ein Viertel erfülle ihre Osterpflicht, über 85 Prozent beschränkten sich auf Taufe, Erstkommunion, kirchliche Trauung und Beerdigung. Über diese Tatsachen täuscht vielfach die bis zur religiösen Ekstase gesteigerte Begeisterung für die Prozessionen in der Karwoche gerade auch unter den einfachen Volksschichten hinweg, in der man einen tiefen Kern positiver Religiosität zu erkennen glaubt; „man weiß", jedoch nicht, so urteilt Comín, „wo das Religiöse aufhört und der Aberglaube beginnt, wo das Echte und wo das Fanatische, wo die Liturgie und wo das Schauspiel" (a. a. O., S. 107). Comín wendet sich auch gegen die Erklärung, Ursache für die „Dechristianisierung der Massen" sei die marxistische Propaganda. Vielmehr müsse man eine Vielfalt von Faktoren heranziehen: das Engagement einer Mehrheit des Klerus für die reaktionären Kräfte in der Politik; die Vermischung von Politik und Religion; die Liierung mit dem Franco-Regime, die fehlende Adaptation an die menschlich-religiöse Wertwelt in einer industrialisierten

Gesellschaft; das Fehlen eines originellen und schöpferischen Denkens christlicher Inspiration, die ablehnende Haltung gegenüber den naturwissenschaftlichen und geistigen Strömungen der Zeit und im theologischen Bereich das Beharren in apologetisch-gegenreformatorischen Positionen; die gleichzeitige Wirkung des intellektuellen Ansehens agnostischer und kirchenfeindlicher Denker (a. a. O., S. 111 f.). Jener Teil der Arbeiterschaft, der „sich noch für das Religiöse offenhält, weigert sich jedoch, die Schranken zu überspringen, die diese Struktur [der Kirche] ihr entgegenstellen" (a. a. O., S. 117). Wie der „temporäre Konformismus" religiöser Praxis in der Arbeiterschaft, der aus den genannten Zahlen deutlich wird, zu bewerten ist, läßt die Bemerkung des Soziologen Marcos Alonso erkennen: „Für seine eigene Person oder die Familienangehörigen Taufe, Erstkommunion, kirchliche Beerdigung etc. zu verweigern, erfordert in Spanien ... eine heldenhafte Dosis an Mut, um den sozialen Sanktionen zu begegnen, die einem solchen Antikonformismus drohen" (Duocastella, Análisis ..., a. a. O., S. 114).

Wachsende Spannungen

Innerhalb des aufgezeigten, bereits nicht mehr statisch zu verstehenden Rahmens des spanischen Katholizismus werden dynamische Kräfte wirksam, die auf eine rasche und gründliche Änderung in Kirche und Staat drängen. Politische, soziale und wirtschaftliche, aber auch echt religiöse Motive sind die Ursachen für die gegenwärtige Gärung. Der von Madrid aufrechterhaltene Zentralismus in politischer, wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht erregt den Widerstand der Basken, Katalanen und Galizier. Die Ansprüche der nationalen Minderheiten zeigen alle Variationen von der gemäßigten und wohl auch berechtigten Forderung nach einem mehr föderalistischen Konzept bis hin zu Unabhängigkeitsbestrebungen radikaler Prägung. Welche Problematik sich daraus auch für die Kirche ergibt, vermag die Affäre um die Ernennung des nichtkatalanischen Bischofs Marcello González Martín für die Erzdiözese Barcelona zu erhellen, die von zahlreichen Katalanen als ein Versuch der „Kastilisierung" ihres Gebiets gewertet wurde (vgl. dazu die von Katalanen veröffentlichte polemische Dokumentation in französischer und katalanischer Sprache, die bezeichnenderweise nicht in Spanien selbst erscheinen konnte: Le Vatican et la Catalogne, Éditions de Documentation Catalane, Genf 1967).

Die Unterdrückung der auf die Errichtung einer repräsentativen Parteiendemokratie abzielenden Strömungen ist ein weiterer wichtiger Konfliktspunkt. Franco selbst äußerte sich dazu im April 1967: „Die politischen Parteien können nicht kommen, weil dies die Zerstörung unseres Vaterlandes bedeuten würde." Bewußt katholische und an einer demokratischen Zukunft interessierte Kräfte machen deshalb dem Regime den Vorwurf, es stelle sich mit der Lehre der Kirche in Widerspruch, mit deren Hierarchie es eine so enge Verbindung eingegangen sei. So hat erst vor kurzem der ehemalige Generalsekretär der Union für das Laienapostolat, E. Miret Magdalena, unter Hinweis auf Äußerungen der Päpste die Freiheit für die Arbeiterschaft zur Organisation in einem unabhängigen Syndikatssystem gefordert („Triunfo", 25. 5. 68). Die Interessen der Arbeiterschaft sind vor allem die Aufbesserung der niedrigen Löhne und die Demokratisierung des Bildungssystems. Immer noch sind 9,4 Prozent der Erwachsenen und der dem Alter nach Schulpflichtigen Analphabeten. Auch ist es der Regierung nicht gelungen, die feudale Wirtschaftsstruktur auf dem Lande zu ändern und die Bodenreform mit Erfolg zu betreiben.

Wie die nationalen Minderheiten und die Arbeiterschaft stehen auch die meisten Studenten dem Franco-System feindlich gegenüber. Sie rebellieren sowohl gegen die unzulänglichen Räumlichkeiten und die überholte, im Universitätsgesetz von 1943 grundgelegte Struktur des Bildungsapparats als auch gegen die ihnen aufgezwungene staatlich gelenkte Studentengewerkschaft SEU, die immer noch die einzige legale Studentenvertretung darstellt. Auch in der Universität spiegeln sich die wirtschaftlichen Verhältnisse des Landes: 82 Prozent der Studierenden kommen aus den gehobenen Schichten, nur 11 Prozent aus den sozial niedrigen (zur komplexen Problematik der spanischen Universität vgl. den Beitrag von Peter Abat, „Stimmen der Zeit", August 1967). Daß die religiöse Situation unter den Studenten günstiger ist als in der Arbeiterschaft, ist auf die soziale Herkunft dieser Gruppe zurückzuführen. Dennoch breitet sich das Gedankengut eines theoretischen, vor allem marxistischen Atheismus aus. Das wahre Ausmaß dieser Bewegung ist jedoch sehr schwer erkennbar. Die jüngste, sehr detaillierte Untersuchung zum religiösen Verhalten der Universitätsjugend verzeichnet „Anzeichen einer religiösen Krise", die mit fortschreitendem Alter und Studium zu wachsender Desorientierung und verbreitetem Agnostizismus führe (J. Alberdi Alonso SJ, J. L. Pinto SJ, Actitud Religiosa del Universitario Español. Encuesta FECUM 1967, Ed. Razón y Fe, Madrid 1968, S. 172). Obwohl diese Jugendlichen durchwegs in dem Ideal der „religiösen Einheit" Spaniens erzogen wurden, wachsen die Neigungen, den gesellschaftlichen Pluralismus auch auf den religiösen Bereich auszudehnen.

Aktivität der Laiengruppen

Mentalitätsunterschiede liegen auch den Auseinandersetzungen in der Katholischen Aktion zugrunde (vgl. Herder-Korrespondenz, 21. Jhg., S. 405). Die Mehrheit der Mitglieder hält die Aussagen des Konzils über das Laienapostolat nicht mehr für vereinbar mit dem Konzept der Katholischen Aktion aus der Gründungszeit, während die meisten Bischöfe weiterhin in den Laien ein Ausführungsorgan für ihre Weisungen sehen. Die Laien fordern einen Eigenbereich apostolischer Tätigkeit, in dem sie verantwortlich und unabhängig wirken können. Zum Problem der Autonomie kommt die Frage nach der genuin christlichen Aktion: Die Mehrzahl der Bischöfe möchte die Laien aus den politischen und sozialen Auseinandersetzungen heraushalten, während umgekehrt die Laien den Bischöfen dazu die Berechtigung absprechen. Die Situation hat sich so weit verschlechtert, daß von einer wirklichen Funktionsfähigkeit in der Katholischen Aktion nicht mehr die Rede sein kann. Eine Beilegung des Streits ist nicht abzusehen. Die nach zahlreichen Rücktritten und Amtsenthebungen im Mai dieses Jahres erfolgten Neubesetzungen in den Führungsspitzen dürften kaum von einer Mehrheit der Mitglieder getragen sein. Verstärkt trifft das auf die spezialisierten Organisationen der Katholischen Aktion zu, wie die Juventud Obrera (JOC), die Hermandades Obreras (HOAC) und die Vanguardias Obreras. Diese zählen zu den lebendigsten Gruppen im spanischen Katholizismus, und sie lassen sich das soziale

und politische Engagement für die Arbeiterschaft nicht verbieten, vor allem nicht, so argumentieren sie gelegentlich, von Bischöfen, die in den Cortes und im Kronrat politische Funktionen ausüben. Dieser Vorwurf trifft vor allem den Erzbischof C. Morcillo González von Madrid und seinen Weihbischof J. Guerra Campos.

Die Leistungen der im Arbeiterapostolat tätigen Laiengruppen gehören zu den entschiedensten Bemühungen um die Verwirklichung des Konzils in Spanien. Der Vorwurf von Kardinal Herrera y Oria, das „katholische Spanien" habe in der sozialen Frage einen „unvereinbaren Widerspruch" zu seinem Selbstverständnis hervorgebracht, wird hier ernst genommen. Auch haben etwa 90 Arbeiterpriester, deren Unternehmen von den meisten Bischöfen nur toleriert werden, ihren Dienst in den Arbeitervororten und in den Elendsvierteln aufgenommen. Der Hierarchie, die sie vor „modernistischen Ideen" warnt, halten sie entgegen, die eigentliche Gefahr für die Religion müsse im Marxismus, der sich unter den Arbeitern ausbreite, und im Materialismus, der in der Mittelklasse und in der Oberschicht grassiere, gesehen werden.

Die Auseinandersetzung mit dem Atheismus, vor allem dem marxistischen, haben sich besonders einzelne Gruppen von Jesuiten zur Aufgabe gestellt, die in der Universitäts- und Arbeiterwelt wirksam werden wollen. Größere Schwierigkeiten begegnen den Dialogbemühungen von Laiengruppen, die sich mit der kommunistischen Partei und anderen Linksrichtungen zu einem Aktionsprogramm vereinigen wollen. Als die Wochenzeitung „Signo" auf das Angebot einer „katholisch-kommunistischen Allianz" in Sachfragen durch den Vorsitzenden der Exil-KP Santiago Carillo antwortete, die Katholiken betrachteten niemanden als „unberührbar", „handle es sich um Kommunisten oder irgendeine andere politische Ideologie", wurde das Blatt von der Hierarchie eingestellt.

Nicht zu übersehen sind aber auch die Hemmnisse, die einer organischen Entfaltung des religiösen und kirchlich-institutionellen Lebens im Wege stehen. Auf den Generationenkonflikt und die Mentalitätsunterschiede, die sich im Bereich der Theologie und des kirchlichen Lebens wie im Verhältnis zu politischen und gesellschaftlich-kulturellen Fragen auswirken, wurde bereits hingewiesen. Besonders gravierend wirkt sich gegenwärtig die enge Bindung zwischen Staat und Kirche aus, die heute für die Kirche offenbar mehr Nachteile mit sich bringt, als alle materiellen Vorteile aufzuwiegen vermögen. Während sich die Kirche lange vor kirchenfeindlichen Kräften schützen konnte, indem sie sich als die Religion des Staates etablieren ließ, erweist sich jetzt das von solcher Mentalität geprägte Konkordat als ein Hindernis für die Entfaltung des kirchlichen Lebens. Die Verbindung mit dem Regime in der Vergangenheit macht heute die Kirche in den Augen der Regimegegner unglaubwürdig. Allerdings sucht der spanische Episkopat selbst, unterstützt vom Vatikan, einen Ausweg aus dieser engen Bindung. Das hat sich in diesem Jahr vor allem in der Diskussion um die Bischofsernennungen gezeigt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jg., S. 244). Die spanische Regierung ist offenbar immer noch sehr daran interessiert, ihr Mitspracherecht bei der Besetzung der wichtigen Bischofsstühle geltend zu machen, denn damit hat sie Einfluß auf die Politik der spanischen Hierarchie und verhindert die von Rom geforderte, dem Regime jedoch unerwünschte Erneuerung des Episkopats. Zwar könnte der Vatikan das Konkordat in seiner Gesamtheit aufkündigen, das aber wurde bislang wegen der daraus entstehenden Spannungen mit der spanischen Regierung vermieden. Auch wäre die Kirche des Landes nicht auf die schwerwiegenden finanziellen Folgen für den Klerus und die kirchlichen Institutionen vorbereitet.

Kurzinformationen

Vom 5. bis 7. Juni 1968 tagte in der Ostberliner Kongreßhalle zum drittenmal die **„Berliner Konferenz katholischer Christen aus europäischen Staaten"**, über deren zweite Tagung im März 1966 wir seinerzeit ausführlich berichteten (HK 20, 211). Die Konferenz war in fünf Arbeitsgruppen, die im März und April in verschiedenen west- und osteuropäischen Städten tagten, vorbereitet worden. Als Einlader der hauptsächlich von der Gruppe um die Ostberliner Zeitschrift „begegnung" getragenen Veranstaltung fungierten diesmal 42 Persönlichkeiten aus den verschiedensten linksgerichteten katholischen Gruppen aus 19 Ländern, darunter auch Katholiken aus kommunistischen Ländern. 300 Teilnehmer wurden von der Kongreßleitung registriert. Die Zahl lag also wesentlich höher als bei den vorausgegangenen Konferenzen (200 im Jahre 1966). Unter den Teilnehmern befanden sich auch diesmal eine Reihe international bekannter Persönlichkeiten, doch glaubte das „Petrusblatt" (16. 6. 68) feststellen zu können, Fotos und Namenslisten hätten diesmal weniger hergegeben als vor zwei Jahren. Indessen hatte sich, was wichtiger scheint, das Klima der Konferenz wesentlich gewandelt. Sie erschöpfte sich nicht in deklamatorischen Pflichtübungen zur Unterstützung des Ostberliner Regimes, sondern war durch eine Reihe gegensätzlicher Meinungsäußerungen vor allem holländischer und westdeutscher Vertreter gekennzeichnet. U. a. hatte sich auch der als linkskatholisch bekannte Historiker der Universität Nijmegen, *A. Manning*, gegen die Verketzerung der Bundesrepublik durch das DDR-Regime gewandt. Auch westdeutsche studentische Vertreter kritisierten nicht nur die Zustände in der Bundesrepublik, sondern distanzierten sich auch deutlich vom Ostberliner Regime. Die abschließende Erklärung der Konferenz „zur restaurativen Entwicklung und zur neofaschistischen Aktivität in der Bundesrepublik Deutschland" fand dann auch keineswegs die einmütige Zustimmung der Teilnehmer: 23, hauptsächlich Westdeutsche und Niederländer, stimmten dagegen; 32, zumeist Skandinavier und Italiener, enthielten sich der Stimme. Dieses Abstimmungsergebnis wurde dann auch, für Ostberlin ein ungewöhnlicher Vorgang, im „Neuen Deutschland" (8. 6. 68) korrekt veröffentlicht, während die Teilnehmer auf den Wortlaut des kritischen Einleitungsreferats von Prof. *Manning* bis zum Abschluß der Tagung vergeblich warteten. Bemängelt wurde das völlige Fehlen der Jugend. Die Vertreter der als progressiv bekannten, aber kirchlich engagierten Gruppe um die Hallenser „Korrespondenz" waren ferngeblieben. Auch die polnische ZNAK-Gruppe hatte im Gegensatz zu den früheren Konferenzen keine Teilnehmer entsandt. Die tschechoslowakischen Vertreter hatten sich erst im letzten Augenblick zur Teilnahme entschlossen. In einer Presseerklärung des Ordinariates in Westberlin („Petrusblatt", 16. 6. 68) wurde darauf hingewiesen, die ablehnende Haltung der katholischen Bischöfe in der DDR gegenüber der Konferenz sei heute die gleiche wie in den vergangenen Jahren. Die von *O. H. Fuchs*, dem Hauptinitiator der Konferenz, referierte Aussage eines Ostberliner Ordinariatsvertreters, die Tagung sei nicht als kirchlicher, sondern als rein politischer Vorgang zu werten, dürfte sich von der Westberliner Erklärung wohl in der Akzentuierung, kaum aber in der Intention unterscheiden.

Zu **Fragen der Entwicklungspolitik** hat sich der Bundesminister für wirtschaftliche Zusammenarbeit, *Hans Jürgen Wischnewski,* in einem Beitrag für das SPD-Organ „Berliner Stimme" geäußert. An die Kirchen gewandt, betonte der Minister, die Welt erwarte „mit Ungeduld ein befreiendes Wort" zur Frage der Geburtenkontrolle. „Solange man hier nicht ernsthaft beginnen kann, muß der wirtschaftliche und soziale Fortschritt den Wettlauf gegen die Bevölkerungsexplosion verlieren." Kirchen und Großmächte sollten die nur noch „kleine Chance" nutzen, eine durch Überbevölkerung und Hunger ausgelöste Weltkatastrophe abzuwenden. Man könne der christlichen Kirche in ihrer Geschichte „politischen Realismus" nicht absprechen. Erst in jüngster Zeit hätten die Enzyklika *Populorum progressio* und der Evangelische Kirchentag 1967 in Hannover unmißverständlich auf den „Rang der Entwicklungshilfe als Friedenspolitik" aufmerksam gemacht. Die Großmächte sollten sich freiwillig zu gemeinsamer Entwicklungspolitik zusammenschließen, bevor es „morgen zu spät" sei. Sie sollten einen Anfang machen, in dem sie darauf verzichteten, „die Dritte Welt als Feld ideologischer Auseinandersetzungen zu mißbrauchen". Die Bundesregierung habe sich erboten, mit dem Osten in Fragen der Entwicklungspolitik zusammenzuarbeiten. Es gebe auch bereits Anzeichen für eine positive Antwort. Unerläßlich sei die „Zug um Zug" durchgeführte Einschränkung der Rüstungsausgaben in Ost und West. Die Arbeitsplätze in der Industrie würden sicher nicht gefährdet, wenn „Traktoren statt Panzer und statt Strahlenjäger Turbinen für die Elektrizitätserzeugung" gebaut würden. Die Entwicklungsländer müßten sich aber auch selbst mit aller Kraft für die eigene soziale und wirtschaftliche Entwicklung einsetzen und auf unverantwortliche Rüstungsausgaben verzichten. Den Fortgang dieser Entwicklung zu sichern sei die Aufgabe jeder Entwicklungspolitik. Die Industrienationen hätten in ihrer Entwicklungshilfe nicht nur Friedens- und Sicherheitspolitik zu betreiben, sondern auch „Wirtschafts- und Beschäftigungs- und damit auch Sozialpolitik".

In der ersten Juni-Hälfte veröffentlichten die Schweizer katholischen Tageszeitungen „Vaterland" (8. 6. 68) und „Luzerner Neueste Nachrichten" (12.6.68) eine **doktrinale Stellungnahme des Bischofs von Basel,** *A. Hänggi,* die für einen mehr argumentierenden als repressiven Stil kirchlicher Autoritätsausübung bei innerkirchlichen Kontroversen exemplarisch sein dürfte. Die Erklärung bezog sich auf eine Karfreitagspredigt des Schweizer Dominikaners G. Mainberger in der Pfarrei St. Joseph (Luzern), die seinerzeit in Luzern und auch in anderen katholischen Kreisen der Schweiz großes Aufsehen erregt und zu Kontroversen nicht nur bei der Luzerner Pfarrerschaft, sondern auch bei der Schweizer katholischen Presse, vor allem zwischen den beiden vorgenannten Luzerner Zeitungen, geführt hatte. P. Mainberger hatte seiner Karfreitagspredigt drei mögliche Deutungen des Kreuzestodes Jesu zugrunde gelegt: 1. Jesus starb, um sich als Held unsterblich zu machen. Dann wäre in der Tat Jesu Gott kein Raum gegeben. 2. Jesus wollte durch seinen Tod nichts „verdienen", wäre aber verzweifelt. Auch dann wäre sein Tod für den Glauben gegenstandslos. 3. Jesus starb weder der Verdienste wegen noch in Verzweiflung, sondern er starb umsonst, indem er sich der Antwortlosigkeit seiner Situation überließ und als radikal Glaubender in den Tod ging. Als Vertrauender habe er „alle Möglichkeiten des Erklärens und des Sich-Hineinfühlens und des Sich-Zurechtmachens über Dinge dieser Welt abgelehnt ..." Als Antwort auf die Predigtthesen Mainbergers veröffentlichte u. a. der frühere Studentenpfarrer in Bern, *E. Meier SJ,* im „Vaterland" (27. 4. 68) einen scharf ablehnenden Beitrag, in dem er *Mainberger* „evangeliumswidrige" Verkündigung vorwarf, den die Geistlichen der Pfarrei St. Joseph durch einen offenen Brief, in dem sie die Thesen von Mainberger zu klären und theologisch zu unterbauen suchten, beantworteten. Wegen des Andauerns der Kontroverse sah sich der Bischof von Basel veranlaßt, von der Theologischen Fakultät in Luzern ein bibeltheologisches und ein dogmatisches Gutachten anzufordern. Aufgrund dieser Gutachten von Prof. *E. Ruckstuhl* und Prof. *R. Erni,* zu deren Ausarbeitung auch *H. U. von Balthasar* hinzugezogen wurde, formulierte der Bischof seine eigene Stellungnahme. Darin kommt der Bischof zum Schluß, das Anliegen Mainbergers und die Formulierung seines „Umsonst" habe einen sowohl exegetisch wie dogmatisch vertretbaren Sinn. Für den Christen sei aber das Kreuz kein statisches, in sich ruhendes Paradox, sondern etwas, das über sich hinausweist auf Erlösung, Hoffnung, ewiges Leben. Das gelte auch dann, wenn es zum subjektiven Leiden gehöre, „daß man in Dunkel und Ratlosigkeit nicht mehr weitersieht". Wegen der Vieldeutigkeit des von *Mainberger* gebrauchten „Umsonst" sei dieses nicht der adäquate Ausdruck für das neutestamentliche Ärgernis des Kreuzes. Die beiden theologischen Gutachten werden in der „Schweizerischen Kirchenzeitung" veröffentlicht, das bibeltheologische Gutachten erschien in der Nummer vom 13. Juni 1968.

Zu den **innenpolitischen Unruhen in Frankreich nahm der Ständige Rat der Französischen Bischofskonferenz** auf seiner routinemäßigen Sitzung vom 18. bis zum 20. Juni 1968, also unmittelbar vor den Wahlen der Nationalversammlung, Stellung (Wortlaut in „Le Monde", 22. 6. 68): 1. Die Bischöfe weisen auf die gegensätzlichen Reaktionen hin, die den Unruhen gefolgt sind: nichts als Unordnung im Urteil der einen, nur verheißungsvoller Neubeginn im Urteil der anderen. Daraus drohe nicht nur Frankreich als Nation eine Spaltung, sondern auch den Christen. Die Einheit und die Sendung der Kirche würden kompromittiert. 2. Bei den jetzigen Unruhen handle es sich um eine „fundamentale Bewegung von beachtenswerter Reichweite", die auf den Aufbau einer neuen Gesellschaft ziele. 3. Diese neue Gesellschaft zu akzeptieren, seien die Bischöfe um so mehr bereit, als ihre Fundamente in den Äußerungen des Konzils vorgezeigt seien. 4. Bis heute gebe es immer noch Situationen der Ungerechtigkeit, die einzelnen oder Gruppen die authentische Freiheit raubten. Es gehe nicht nur um eine gerechtere Verteilung der materiellen Güter, sondern um eine gleichmäßige Teilnahme aller an den Bildungsgütern und in der politischen Verantwortung. 5. Die Beseitigung der bisherigen Übel und der Aufbau einer neuen Gesellschaft einer langwierigen Einübung und die sachkundige Mitarbeit der gesellschaftlichen Zwischenglieder. 6. Die Reformen müßten vor allem die Behebung der Not bei den am meisten benachteiligten Schichten in Industrie und Landwirtschaft zum Ziele haben. Die Garantie von Mindestlöhnen müsse gekoppelt werden mit einem Verzicht auf nicht zu rechtfertigende Gewinne. 7. Trotz der gegenwärtigen wirtschaftlichen Schwierigkeiten müsse die französische Wirtschaft mit der Dritten Welt eine großmütige Solidarität eingehen. 8. Die wirtschaftliche und kulturelle Erneuerung werde jedoch die Malaise der gegenwärtigen Gesellschaft nicht beseitigen. Ihr Fehler sei nicht, den Wohlstand angestrebt zu haben, sondern darin stehengeblieben zu sein. Der Erklärung des Ständigen Rates der Bischofskonferenz waren mehrere Stellungnahmen von einzelnen Bischöfen vorausgegangen, u. a. des neuen Erzbischofs von Paris, *F. Marty,* und des Bischofs von Tours, *L. Ferrand* (vgl. „Le Monde", 25. 5. 68 und „La Croix", 15. 6. 68), die sich jedoch im Inhalt mit der Erklärung des Ständigen Rates decken. Die Unruhen hatten auch im kirchlichen Raum, z. B. durch Gottesdienststörungen einzelner Gruppen von Jugendlichen, ein Echo gefunden. Verschiedentlich solidarisierten sich einzelne Geistliche in engagierter Form in ihren Predigten mit den Forderungen der Arbeiterschaft und der studentischen Jugend. In einem Manifest von 65 Pariser Geistlichen wurde nicht nur eine „bessere Verteilung der Güter und Verantwortlichkeiten" gefordert. Sie kritisierten auch den „paternalistischen und autoritären Stil in Politik, Wirtschaft und auf den Hochschulen". Die Geistlichen verlangten eine entschiedenere Stellungnahme der Kirche: man könne nicht mehr eine Sprache sprechen, „die die einen wie die anderen schont und die es beiden Seiten gestattet, sich in ihr wiederzuerkennen und sich zu rechtfertigen" (vgl. „Le Monde", 25. 5. 68).

Zum **erstenmal trat der „Ministerrat der Kirche"** unter dem Vorsitz von Kardinalstaatssekretär *A. Cicognani* am 11. Juni 1967 in Rom zusammen. Diese mit der Konstitution *Regimini*

ecclesiae vom 15. August 1967 neugeschaffene Institution (HK 21, 460 ff.; 22, 166 ff.) setzt sich aus den Kardinalpräfekten der Kongregation wie den Vorsitzenden der verschiedenen Kurienorgane zusammen und wird vom Kardinalstaatssekretär in regelmäßigen Abständen oder je nach Notwendigkeit zur Koordinierung der Arbeiten einberufen. Bis zum Inkrafttreten der Kurienreform am 1. März 1968 gab es ein solches Koordinierungsorgan nicht für die Arbeiten der Kongregationen, wohl aber gab es personelle Querverbindungen an der Spitze der Kongregationen, da jeder Vorsitzende eines Dikasteriums zugleich Mitglied in mehreren anderen Kongregationen war. Die Bedeutung dieses „Ministerrates" wird ersichtlich, wenn man sich an die unterschiedlichen Haltungen zwischen verschiedenen Dikasterien in wichtigen kirchenpolitischen Fragen erinnert, etwa an die (früher) gegensätzliche Beurteilung der Kommunismusfrage durch das Staatssekretariat und die Glaubenskongregation, die in den vergangenen Jahren mehrfach versucht war, den atheistischen Marxismus zu verurteilen, während das Staatssekretariat sich bemühte, neue Kontakte mit den sozialistischen Regierungen zu knüpfen. Auch der Papst betonte in seiner Ansprache an die Mitglieder des Rates dessen Bedeutung für die Gesamtleitung der Kirche („Osservatore Romano", 12. 6. 68). „Das gemeinsame Studium grundlegender Fragen, Austausch von Erfahrungen, die Lösung von Fragen gemischter Kompetenz" sei der Zweck solcher Zusammenkünfte. An der Sitzung nahmen außer dem Substitut im Staatssekretariat, *G. Benelli,* und *A. Casaroli,* dem Sekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, 17 Kardinäle der römischen Kurie teil. Als Sekretär der Versammlung fungierte der Leiter des dem Staatssekretariat zugeordneten Büros für die Beziehungen unter den Kurienämtern, *G. de Marchi.* Über die Beratungsgegenstände dieser ersten Zusammenkunft wurde amtlich nichts mitgeteilt.

Eine **Strukturänderung des Weltrates der Kirchen** hat Pfarrer *L. Vischer,* Leiter des Referates Faith and Order für die Vollversammlung in Uppsala zur Diskussion gestellt (in: „Ökumenische Rundschau", Juli 1968). Er geht von der Feststellung aus, die Father Thomas Stransky vom Sekretariat Bea in dem gleichen Heft bestätigt, daß vorerst nicht mit einem Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Weltrat der Kirchen zu rechnen sei, weniger aus rechtlichen als aus praktischen Gründen. Damit sich jedoch die bisherige Zusammenarbeit in der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" nicht zu sehr verfestige, schlägt Vischer vor, Rom möge erwägen, ob nicht die Zugehörigkeit der römisch-katholischen Kirche zum Weltrat auf der Ebene der regionalen Bischofskonferenzen gesucht werden sollte. Dadurch werde Rom viel zur Verwirklichung einer umfassenden ökumenischen Gemeinschaft beitragen. Von diesem Plan hatte bereits der reformierte Theologe Hendrik Berkhof über das niederländische Fernsehen Ende April gesprochen, und Prof. *J. Groot,* ökumenischer Berater von Kardinal *Alfrink,* hatte dazu erklärt, die römisch-katholische Kirche der Niederlande sei für einen solchen Beitritt auf Grund ihrer ökumenischen Erfahrungen im Lande besonders gut geeignet. *L. Vischer* zielt aber mit seiner Anregung noch weiter. Er meint, der Weltrat müsse der Tatsache Rechnung tragen, daß sich seit der Dritten Vollversammlung in Neu-Delhi 1961 die „Konfessionellen Weltbünde" weiter konsolidiert hätten. Um ihre Dynamik nicht in Gegensatz zum Weltrat zu bringen, sollte man sie in einer Art zweiter Kammer zusammenfassen. Die Konfessionsfamilien sollten ihre zahlreichen zwischenkirchlichen Probleme, auch das der engeren Zusammenschlüsse, innerhalb des Weltrates betreiben.

An Pfingsten fanden in Leiden und in Paris gleichzeitig **gemeinsame evangelisch-katholische Eucharistiefeiern** statt. In Leiden hat die christliche Studentengemeinde nach mehrjähriger interkonfessioneller Zusammenarbeit den Entschluß gefaßt, die Eucharistie gemeinsam zu feiern, weil die Abendmahlstheologien, wenn man dem Holländischen Katechismus folge, heute nicht mehr trennend seien. „Es muß als Zeichen des Einen Herrn unserer Kirchen gemeinsam Brot und Wein empfangen werden können" (epd. 30. 5. 68 nach „De Protestant/De Weg"). Eine Reaktion darauf wurde nicht bekannt. Hingegen fand die gemeinsame Eucharistiefeier von 61 römisch-katholischen und protestantischen Priestern, Pfarrern und Laien am Pfingstsonntag in Paris ein großes Echo. Während Erzbischof *F. Marty,* der vorher informiert worden war, nach Rücksprache mit den Verantwortlichen der Reformierten Kirche eine öffentliche Verurteilung aussprach, weil die Eucharistie das Sakrament der Einheit der Kirche sei und nur von geweihten Priestern gültig gefeiert werden könne, und sich der Protestantische Kirchenbund, nur sehr viel kürzer, ähnlich aussprach, hat *H. Fesquet* in „Le Monde (7. 6. 68) das Ereignis als ein „Alarmzeichen" grundsätzlich gutgeheißen. Es sei ein Motor zur Einheit, der von den Gläubigen der Basis mit Recht in Gang gesetzt werde. Auch der Philosoph P. *Ricœur* (reformiert) verteidigte diese Konzelebration in „Réforme" (8. 6. 68). Es gebe Übertretungen, die zwar zerstören, aber auch aufbauen. Die Gemeinde von morgen werde nur durch das Wagnis konstituiert und es sei besser, eine solche Feier öffentlich anzumelden als sie heimlich oder in stillschweigender Komplizenschaft mit den Bischöfen zu begehen wie sonst in Europa und Amerika. Radio Vatikan schloß sich der Verurteilung durch den Erzbischof von Paris an, der „die einmütige Zustimmung der katholischen Hierarchie finden wird". Wer immer der Hierarchie nicht gehorche, falle in Irrtum und fördere die Spaltungen, statt sie zu heilen (epd. 10. 6. 68).

Am 21. Juni 1968 hat sich in Utrecht ein **„Rat der Kirchen in den Niederlanden"** konstituiert, der den bisherigen „Ökumenischen Rat der Kirchen", an dem die römisch-katholische Kirche nicht beteiligt war, ablöst. Diese Neugründung, die einen formellen Eintritt einer katholischen Provinzialkirche in einen Rat der Kirchen vorwegnimmt — in den USA gehört die römisch-katholische Kirche nicht zum Nationalrat der Kirchen Christi —, wurde in einer gemeinsamen Sitzung von Vertretern des holländischen Episkopats und der protestantischen Kirchenleitungen am 21. Mai 1968 beschlossen. Alle Mitgliedskirchen delegieren je zwei Kirchenführer. Die römisch-katholische Kirche wird durch Kardinal *Alfrink,* Erzbischof von Utrecht, und Msgr. *Ernst,* Bischof von Breda, vertreten. Vorgesehen ist eine enge Zusammenarbeit auf vielen Gebieten. Nach Aussage des Generalsekretärs der Hervormde Kerk (Staatskirche), Pfarrer *F. H. Landsman,* sei eine der ersten Aktionen des „Rates der Kirchen" die Bildung „interkonfessioneller Gemeinden" in Ortschaften mit intensiven ökumenischen Kontakten. Dafür solle eine legale Basis geschaffen werden. Wie weit die Interkonfessionalität dieser Gemeinden gehen und ob sie auch gemeinsame Abendmahlsgottesdienste einschließen wird, ob und wieweit sie mit dem Kanonischen Recht abgestimmt werden kann, darüber liegen noch keine Verlautbarungen vor (epd. 24. und 25. 5. 68).

Zu Pfingsten predigte *Kardinal John Heenan* in der **anglikanischen Westminster Abbey.** Zum erstenmal in der englischen Geschichte seit der Reformation betrat damit ein römischer Kardinal in amtlicher Funktion dieses englische Staatsheiligtum mit den Gräbern der Könige. Nachdem auf seine Einladung während der Gebetsoktav im Januar 1968 der Erzbischof von Canterbury, *M. Ramsey,* in einem ökumenischen Gottesdienst der katholischen Westminster-Kathedrale gepredigt hatte (vgl. HK ds. Jhg., S. 99), folgte Kardinal *Heenan* einer Einladung des Dekans von Westminster Abbey, Rev. *E. Abbot.* Erzbischof *Ramsey* trat nicht in Erscheinung. Damit wurde, wie „Church Times" (7. 6. 68) kommentierte, keine Kanzelgemeinschaft zwischen der Kirche von England und der römisch-katholischen Kirche in England demonstriert und also auch keine „organische Union" vorweggenommen. Vielmehr handelte es sich um einen „Austausch von Höflichkeiten". Das müsse angesichts der Freude festgestellt werden, die der Kardinal über „diese große ökumenische Gelegenheit" geäußert habe. „Church Times" brachte zwar auf der ersten Seite ein Photo von der hierarchischen Prozession von über 100 anglikanischen Würdenträgern aus England und Übersee mit dem Kardinal in ihrer Mitte, aber keinen Bericht über den Inhalt

seiner Predigt. Diese war allerdings sehr politisch. Er brandmarkte die Christen Englands, daß sie sich gern über Unrecht in aller Welt, in Vietnam, den USA, Spanien und Deutschland empören, aber von ihren eigenen Sünden nicht reden würden, z. B. von der Unterstützung militärischer Aktionen gegen die christlichen Ibos in Biafra. Die Predigt wurde vom Britischen Rundfunk übertragen. NC News Service (4. 6. 68) schrieb dazu, dieses Ereignis geschah in einem Augenblick, wo „der Ökumenismus in diesem Lande unter stürmischer See leidet". Gemeint war damit wohl die einsetzende Protestbewegung englischer Freikirchen gegen das Unionsschema der Kirche von England mit den Methodisten und gegen die Gespräche der Kirche von England mit Rom.

Vom 9. bis 15. Juni **fand in Chambésy bei Genf eine Panorthodoxe Konsultativ-Konferenz** unter striktem Ausschluß der Öffentlichkeit statt. An ihr nahmen unter Leitung von Metropolit Meliton vom Ökumenischen Patriarchat 29 Vertreter aus 12 der insgesamt 14 autokephalen orthodoxen Kirchen teil. Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Moskau, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Zypern, Griechenland, Polen und Finnland (epd, 10./11. 6. 68). Nicht vertreten waren die orthodoxen Kirchen von Georgien und der Tschechoslowakei. Drei Hauptpunkte bildeten den Gegenstand der Beratung: Die Ausarbeitung eines Planes, wie in gesamtorthodoxer Zusammenarbeit die panorthodoxe Synode vorzubereiten sei; die Frage der ökumenischen Beziehungen der Gesamtorthodoxie zu den anderen Kirchen, vor allem zur römisch-katholischen, aber auch zu den Anglikanern, Altkatholiken, Lutheranern sowie zu den nichtorthodoxen Ostkirchen. Ausgeklammert wurde anscheinend die Frage der Zulassung der großen orthodoxen Exilkirchen zur Synode. Die Einnahme einer gemeinsamen Haltung aller orthodoxen Kirchen auf der bevorstehenden Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala sowie das Bestreben, den orthodoxen Kirchen innerhalb des Ökumenischen Rates ein größeres Gewicht zu geben, bildeten den dritten Diskussionsgegenstand. Nach Abschluß der Konferenz am 15. Juni wurde in Genf ein Kommuniqué veröffentlicht, in dem die Vertreter der anwesenden orthodoxen Kirchen einstimmig die Einberufung einer panorthodoxen Synode als Hauptziel der Gesamtorthodoxie erklären. Zu diesem Zweck soll unter der Schirmherrschaft des Patriarchen Athenagoras ein gemeinsames Sekretariat errichtet werden, das die organisatorischen Voraussetzungen für die Synode zu schaffen hat. Vorbereitungskommissionen sollen vorwiegend sechs Themen aufgreifen: 1. die Quellen der göttlichen Offenbarung; 2. größere Beteiligung der Laien in der Kirche; 3. Anpassung der Fastenregeln an die Erfordernisse der Zeit; 4. die Frage der Ehehindernisse; 5. die Kalenderreform; 6. kirchenorganisatorische Reformen. Eine Koordinierungskommission soll der gegenseitigen Abstimmung dienen. Wenn auch die Vierte Panorthodoxe Konferenz keine bindenden Beschlüsse fassen konnte, so standen doch an der Spitze der Delegationen in den Heimatkirchen einflußreiche Bischöfe, was für die Annahme der Beschlüsse durch die Landeskirchen nicht ohne Bedeutung sein dürfte.

Zur kirchlich-religiösen **Situation in der südportugiesischen Diözese Beja** hat der Informationsdienst CITOC (Centrum Internationale Ordinis Carmelitani, Rom) Daten veröffentlicht, die an die Verhältnisse in manchen überseeischen Missionsländern erinnern (Vol. III, No 7, 28. 5. 68). Beja, mit 12320 km² Ausdehnung die zweitgrößte Diözese Portugals, besitzt zur Betreuung der 400000 Bewohner nur 75 Priester. Insgesamt werden 115 Pfarreien mit weiteren 821 Außenstellen gezählt. Die uneinheitliche Bevölkerungsverteilung läßt die wenigen Priester die Menschen in den entlegenen Ortschaften nur schwer erreichen. Nur in 31 Pfarrstellen leben mehr als 500 Personen, in 400 nur 20 bis 50. Zwischen den einzelnen Orten bestehen keine telephonischen Verbindungen. Nur in 53 Pfarreien findet täglich eine Messe statt, in 53 an den Sonntagen, in den übrigen nur in längeren Abständen oder unregelmäßig. Die Geistlichen müßten meist selbst für ihren Unterhalt aufkommen. Deshalb sind die meisten Geistlichen zusätzlich als Lehrer in den staatlichen Schulen beschäftigt. Von der Gesamtbevölkerung praktizieren nur etwa drei Prozent regelmäßig, viele Kinder werden nicht einmal getauft, die meisten kommen nie zur Erstkommunion. Etwa nur die Hälfte der Ehen sind kirchlich geschlossen, 40 Prozent der Kinder sind unehelich, in manchen Gegenden sogar bis zu 85 Prozent.

Die **Erforschung der Ursachen der Gewalttätigkeit in den USA,** von Präsident *Johnson* einer Kommission übertragen, wurde bereits in amerikanischen Zeitschriften begonnen durch ausgedehnte Umfragen bei Fachleuten der Psychologie und Neurologie. Dabei werden z. T. fruchtbare Zusammenhänge aufgedeckt, die den Abschnitt 25 der Pastoralkonstitution über „Kirche und Welt" betreffend die gegenseitige Abhängigkeit von Person und Gesellschaft drastisch bestätigen. „Newsweek" (17. 6. 68, S. 27) zitiert eine Statistik der letzten Jahre über den „Krieg im Fernsehen", um die atmosphärischen Faktoren für menschliches Verhalten zu erklären. Danach haben während dieser Jahre die Kinder in den Altersstufen vom 5. bis 14. Lebensjahr ca. 13000 gewaltsame Tötungen am Bildschirm miterlebt, entweder in Kriegsberichten aus Vietnam oder in Krimis, und zwar meist in Farbe. Psychologen hätten die ästhetische Theorie des Aristoteles, daß die Anschauung des Unterganges in der Tragödie eine Katharsis herbeiführe, widerlegt. Aggressionshandlungen im Fernsehen seien eher geeignet, Aggressionen hervorzurufen als sie zu verhindern. Tatsache sei, daß „unsere Kinder daran gewöhnt wurden, mehr als irgendeine andere Nation vorher, die Gewalt hinzunehmen". Diese TV-Generation werde mit Eindrücken von Gewalt gefüttert. Infolgedessen habe man beobachtet, daß die Kinder die Live-Übertragung der Ermordung *R. F. Kennedys* ziemlich kalt mitangesehen hätten. „Diese Kinder sind die Rätsel der nächsten 30 Jahre unseres Jahrhunderts ... Während die Politiker noch über Waffenkontrolle diskutieren, haben die Psychiater begonnen, die Möglichkeiten und Probleme einer Kontrolle des Volkes durchzudenken." Der neue Erzbischof von New York, Msgr. *J. Cook,* hatte in seiner Predigt während des Requiems für *R. F. Kennedy* in der St.-Patricks-Kathedrale diese Schuldverflechtung nicht erwähnt, sondern mit den Worten *Johnsons* die Hörer getröstet, daß ja nicht 200 Millionen Amerikaner den Schuß abgegeben hätten, sondern nur ein Außenseiter. Erzbischof Cook gehört der eingangs erwähnten Kommission an.

Die **Tradition der Brautgabe** stellt im Zusammenhang mit den Wandlungen in der afrikanischen Familienstruktur einen der wichtigsten Diskussionspunkte dar. Während die meisten Staaten diese Sitte aufrechterhalten, haben Senegal und Mali die Brautgabe gesetzlich beschränkt. Gabun und die Elfenbeinküste haben sie gänzlich unterdrückt. *D. M'Sanda,* ein kongolesischer Priester, hat eine ausführliche Studie über die Bedeutung der Brautgabe und ihren Zusammenhang mit der Struktur der Großfamilie im Kongo veröffentlicht (vgl. die Inhaltsübersicht in DIA, 11. 6. 68). Innerhalb des Familienverbands besitze die Brautgabe soziale, moralische und juridische Bedeutung, die, trotz der soziokulturellen Wandlungen, im allgemeinen Bewußtsein lebendig bleibe. Sie sei ein Mittel zur Festigung der familiären Bande sowohl zwischen den Eheleuten als auch zwischen den beiden Großfamilien. Sie stelle ferner ein Zeugnis und eine Garantie für die Freiheit zur Ehe und für den gegenseitigen Respekt der Partner dar. Eine Umfrage des Autors in der Erzdiözese Kinshasa unter 6712 Personen zwischen 16 und 30 Jahren hat ergeben, daß sowohl von den Mädchen als auch von den Jungen jeweils über 98 Prozent für die Beibehaltung der Brautgabe eintreten. Allerdings seien sie sich auch des möglichen Mißbrauchs und der Gefahren bewußt, wenn die Brautgabe aus dem Sinnzusammenhang mit der Familienordnung gelöst werde (zu dieser Problematik vgl. HK 21, 514). Der Autor befürwortet deshalb nicht ein Verbot der Tradition, sondern eine vernünftige und gerechte Regelung. Der Kirche empfiehlt er, nicht fremde Formen kirchlicher Eheschließung zu importieren, sondern die im Kongo gebräuchlichen Riten als

gültig zu akzeptieren und nur den kirchlichen Segen einzuschließen. Das sei sinngemäß auch das Anliegen der Liturgiekonstitution und bereits der Enzyklika *Evangelii praecones* Pius' XII. Eine vergleichbare Stellungnahme wurde in Togo von *L. Améga,* einem Mitglied des Obersten Gerichtshofes, abgegeben. Das Anliegen sei nicht die Abschaffung der Brautgabe, sondern die angemessene Reduzierung auf ihre ursprüngliche symbolische Bedeutung.

Die **Erklärung von Rio ist das Ergebnis einer Konferenz der lateinamerikanischen Jesuitenprovinziale** mit ihrem Ordensgeneral *Arrupe* vom 6. bis 14. Mai 1968 in Rio de Janeiro (vgl. Noticias Aliadas, 18. 5. 68). Das an alle Ordensmitglieder des Kontinents gerichtete Schreiben (Text in den Juninummern der Jesuitenzeitschriften „Sic", Caracas, und „Hechos y Dichos", Zaragoza) beruft sich auf das Konzil, die jüngeren Sozialenzykliken und auf das Schreiben des Generals über Probleme der sozialen Gerechtigkeit in Lateinamerika vom Dezember 1966 (vgl. HK 21, 164). Die Ordensleute werden aufgefordert, zur Förderung der Existenzbedingungen mitzuwirken, und zwar nicht durch die Ausübung politischer Macht, „die man uns häufig zuschreibt", sondern „nach dem Maßstab der evangelischen Botschaft", durch die „Inspiration des Gewissens des einzelnen und der Gemeinschaft". Das Ziel sei die Befreiung des Menschen von jeder Form der Knechtschaft, nämlich der fehlenden Existenzgrundlage und der mangelnden Bildung, den bestehenden „soziologischen Strukturen, die ihm die Verantwortung im Leben nehmen", der materialistischen Lebensauffassung. Die Provinziale erwarten den Verzicht auf alles „aristokratische oder bürgerliche Gebaren", das man in Verlautbarungen der Mitglieder, in ihren Lebensgewohnheiten, in der Auswahl der von ihnen angesprochenen Bevölkerungsschichten, in ihrem Verhältnis zu den Laienmitarbeitern und gegenüber den privilegierten Klassen habe beobachten können. Trotz aller zu erwartenden Reaktionen und Folgen für die Ordensgemeinschaft müsse „das Evangelium der Armen" gepredigt werden. Zur Frage der Gewaltanwendung angesichts der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse heißt es: „Gewalttätigkeiten sind falsch, wenn sie sich von der Utopie, der Frustration, dem Haß und nicht von gewissenhafter Überlegung und der christlichen Liebe bestimmen lassen. Es sind Ausweichhandlungen, wenn sie die gegenwärtig möglichen Unternehmungen und die damit verbundenen Opfer nicht erfüllen." Die Katechese müsse dazu beitragen, daß die bestehenden Trennungen zwischen dem religiösen Leben einerseits und dem beruflich-öffentlichen Leben andererseits abgebaut werde. Die sozialen und religiösen Verhältnisse des Kontinents machten es erforderlich, daß die Jesuiten mehr Personal für die unterdrückten Volksschichten freistellten. Die soziale Frage müsse vor allem an den Ausbildungsstätten in das Bewußtsein der Studierenden vertieft werden. Das gesamte Apostolat des Ordens müsse „im sozialen Apostolat integriert" werden.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BÜCHEL, Wolfgang, SJ. **„Spuk" und Wunder.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 93 Heft 6 (Juni 1968) S. 387—398.

Daß man das Phänomen „Spuk" nicht mehr einfach leugnen könne, daß es sich sogar teilweise wissenschaftlich erfassen, beschreiben und erklären lasse, habe auch Rückwirkungen auf den theologischen Begriff des „Wunders", insbesondere in Hinblick auf jene Richtung in der Fundamentaltheologie, in der das Wunder bisweilen „eine entscheidende Funktion in der Begründung der Vernunftgemäßheit des Glaubensaktes einnimmt". Büchel, Professor für philosophische Probleme der Physik in Pullach, erläutert zunächst das Phänomen Spuk an einigen konkreten Ereignissen und erörtert ihren möglichen psychogenen Ursprung. Sodann konfrontiert er die Wunderberichte der Evangelien mit der Möglichkeit psychogener Erklärung und bezieht schließlich auch die Ostererscheinungen in diese Überlegungen ein. Es erscheine nicht mehr möglich, so lautet Büchels Fazit, „die Hypothese einer psychogenen Interpretation der neutestamentlichen Wunder und Ostererscheinungen im Sinn der historisch-kritischen Methode mit Gewißheit auszuschließen", womit eine gewisse Richtung der Fundamentaltheologie in Schwierigkeiten gerate; „die parapsychologischen Tatsachen könnten wohl für die Fundamentaltheologie einen Antrieb darstellen, ihre eigenen Aufbauprobleme nicht immer nur vor sich herzuschieben".

ERNST, Josef. **Amt und Autorität im Neuen Testament.** In: Theologie und Glaube Jhg. 58 (1968) Heft 3 S. 170 bis 183.

Der Beitrag eröffnet ein dem Priestertum gewidmetes Heft. Ernst geht aus vom Vollmachtsbewußtsein Christi, gibt einen Umriß von früher Gemeindebildung mit ihren Ämtern verschiedenen institutionellen bzw. charismatischen Charakters, hebt die Verfassung der Kirche in den Pastoralbriefen von den paulinischen Gemeinden ab und kommt zu dem Ergebnis, daß jedes Amt seinen Ursprung in Christus habe, in dem Amt und Vollmacht deckungsgleich sind. — Arno *Schilson* führt das Thema ins Dogmatisch-Aszetische: „Einheit und Vielfalt in der Berufung zum Priestertum" (S. 183—200) und erörtert die Problematik der „Berufung". — Heinrich *Bacht* SJ schildert den grundlegenden Wandel der „Priesterlichen Spiritualität nach dem II. Vatikanischen Konzil" (S. 201 bis 213) in erfreulich klarer Akzentuierung der neuen Haltung, aber auch in Abwehr einer radikalen These von A. Mirgeler, daß die Zukunft des Christentums „an der Emanzipation der Laien" hänge.

HEINTZE, Gerhard. **Was heißt: Ich glaube an Jesus Christus?** In: Evangelische Theologie Jhg. 28 Heft 5 (Mai 1968) S. 256—275.

Diese Predigt des lutherischen Landesbischofs von Braunschweig vor einer Generalsynode der VELKD ist wohl exemplarisch für die Bereitschaft und den Mut, auch für die Problemnähe eines Kirchenführers, nicht nur auf die besorgten Fragen der sog. Bekenntnistreuen zu antworten, sondern auch auf die skeptischen Fragen der Irregewordenen. Er vermeidet eine Wiederholung von Glaubensformeln — schon das NT habe keine „Standardbegrifflichkeit" gekannt — und findet die Methode einer Entmythologisierung nicht radikal genug, weil ihre Vertreter aus ihrer Methode „ein anderes Evangelium" machen. In der Wiedergabe der Grunderfahrungen des Glaubens folgt Landesbischof Heintze dem Pauluswort Phil. 3, 12 mit starker Akzentuierung des Ergriffenwerdens durch eine Berufung, aber auch durch den Notruf unserer Zeit. Überzeugen wird vielleicht weniger das, was hier gesagt wird, sondern daß ein Bischof sich daranmacht, seiner Lehrpflicht nachzukommen, ohne von juridischen Autoritätsvorstellungen auszugehen.

KNOCH, Otto. **Die Deutung der Primatstelle Mt. 16, 18 im Lichte der neueren Diskussion.** In: Bibel und Kirche Jhg. 23 Heft 2 (Juni 1968) S. 44—46.

Das Heft führt den Titel: Simon Petrus, Jünger—Apostel—Felsenfundament, zugleich der Titel des leitenden Beitrages von Otto *Karrer* über die verschiedenen Petrusperikopen (S. 37—43). — Knoch konzentriert sich auf die Frage, wieweit die protestantische Forschung inzwischen die Echtheit von Mt. 16, 18 anerkennt, mit der einschlägigen Literatur der letzten Zeit, die dem katholischen Leser seine Gewißheit zurückgeben soll, daß die Kirche mit ihrem Verständnis am Rechten ist. — Hermann *Schelkle* ergänzt das Thema durch eine Darstellung des „Petrus in den Briefen des Neuen Testaments" (S. 46—50), und Peter *Stockmeier* behandelt „Die römische Petrustradition — das Petrusgrab" (S. 50—55). Der Berichtsteil bezieht sich auf die Frage der gemeinsamen Bibelübersetzungen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Heft, S. 303).

PERROT, Charles. **La descente du Christ aux enfers dans le Nouveau Testament.** In: Lumière et Vie Nr. 87 (März/April 1968) S. 5—29.

Im Gegensatz zum AT, wo sich der Ausdruck „Abstieg in die Hölle" (bzw. in die Unterwelt, den Abgrund, den Hades) sehr häufig finde, komme er im NT nur dreimal vor: Mt 11, 23, Röm 10, 7, Eph 4, 9, wobei, streng genommen, nur die letztgenannte Stelle den Abstieg Jesu in die Unterwelt erwähne. Auch die Frage, ob — wenn schon der Ausdruck fehle — so doch die gemeinte Sache erwähnt sei, sei unter den Exegeten umstritten. Nach den einen habe sie keine feste Grundlage im NT, nach anderen gebe es zahlreiche Anspielungen. Doch auch bei ihnen könne man sich nicht einigen, welche Stellen hierzu gehören und wie sie zu interpretieren seien. Nach einem kurzen Überblick über den Ausdruck im AT sowie in den apokalyptischen, nichtkatholischen biblischen Schriften zeigt der Autor, daß die alttestamentlichen mythischen Kategorien „Hades", „Paradies", „Gehenna" im NT in die Terminologie einer personalen Stellungnahme für oder gegen Christus übertragen sind. Nach eingehender Diskussion über die neutestamentlichen einschlägigen Stellen zieht Perrot die Folgerung: Das Thema des „Höllenabstiegs" habe seinen „Sitz im Leben" im judenchristlichen Milieu und lasse sich nur mit Vorsicht in unserer Begriffssprache deuten:

SCHLETTE, H. R. **Wort und Sakrament.** In: Orientierung Jhg. 32 Nr. 11 (15. Juni 1968) S. 128—131.

Schlette versucht eine Hermeneutik des Verhältnisses von Wort und Sakrament im dogmengeschichtlichen Rahmen. Zunächst wird die (vordergründige) Dualität von Wort „als dem konkreten Medium der heilsbringenden Verkündigung" und dem Sakrament „als dem satzhaft fixierten Zeichen der Sprache" aufgelöst. Wie man z. B. von Schrift und Tradition nicht als von zwei Quellen der Offenbarung sprechen könne, so analogerweise auch nicht von Wort und Sakrament als zwei Weisen der Heilsvermittlung. „Heil" gibt es für den Christen grundsätzlich nur durch den Glauben. Nur innerhalb des Glaubens gibt es verschiedene Möglichkeiten, „in denen Gott zum Menschen in eine Beziehung tritt". Die Priorität des Glaubens bedeutet aber zugleich eine Priorität des Wortes, sofern der Glaube durch das Wort vermittelt wird. Die Heilsnotwendigkeit des Glaubens ist das Primäre, die Heilsnotwendigkeit der Sakramente jedoch stets durch den Glauben bedingt und vermittelt. In diesem Sinne stehe (in Anspielung an das bekannte Buch von W. Kasper) nicht nur das Dogma, sondern auch das Sakrament „unter dem Wort Gottes". Dieses Verhältnis der Unter- bzw. Einordnung sucht Schlette sodann am Grundverständnis des Wortes Gottes zu explizieren und in den personalen Vollzug des Glaubenden einzufügen, wobei Sakrament in erster Linie verstanden wird als „die konkrete Darstellung dessen, was die Gemeinde ist in zeichenhaften Vollzügen und Handlungen", die die Bedeutsamkeit des uns durch Jesus erschlossenen eschatologischen Heils „zeugnishaft und antizipierend" ausdrücken.

SCHMITHALS, Walter. **Jesus und die Weltlichkeit des Reiches Gottes.** In: Evangelische Kommentare Jhg. 1 Nr. 6 (Juni 1968) S. 313—320.

Schmithals sieht in der Reich-Gottes-Deutung der Gegenwartstheologie zwei Strömungen am Werk, deren Traditionsströme weit in die Geschichte zurückreichen. Die eine Deutung (noch die kirchliche Tradition bestimmend): Sie gibt die eschatologische Gefülltheit (und damit die Weltlichkeit) von Theologie und Glaube preis und verdrängt das Eschatologische in einen regionalen Bezirk des Dogmas (de novissimis), der so weit in die „unberechenbare Zukunft" verschoben wird, daß die gegenwärtige Zeit nicht mehr als „der Ort letzter Aufgaben" verstanden werden kann. Die andere Deutung (die in den gegenwärtigen Richtungen der Gott-ist-tot-Theologie und der politisch-eschatologischen Theologie vorherrschende): Nach ihr ist nach einem Wort von H. Cox das Reich Gottes „die klarste Darstellung der Partnerschaft von Gott und Mensch in der Geschichte". Diese Deutung gerät aber in Gefahr, die Jenseitigkeit des Reiches in der Diesseitigkeit der Welt nicht mehr auszudrücken, sondern aufzulösen. Zwischen diesen Richtungen und sich sowohl von Käsemanns Deutung des apokalyptischen Charakters der Botschaft Jesu wie von der Hoffnungstheologie Moltmanns (vgl. ds. Heft, S. 299), aber auch von einem verinnerlichtspiritualisierten Verständnis des Reiches Gottes abhebend, sucht Schmithals seinen eigenen, in vielen Punkten bedenkenswerten Weg. Er deutet die Jenseitigkeit des Reiches Gottes (in der man Gott nicht einfach „braucht", um sich die Weltverantwortung „delegieren" zu lassen) in strenger Weltlichkeit; in einer Weltlichkeit, in der aus dem Wissen um die christliche Freiheit unideologisch auch der „Macht des Pragmatisch-Vernünftigen" Raum gegeben wird.

Dialogue sur le ministère et l'eucharistie. In: Verbum Caro Nr. 85 (1968).

Diese besonders wertvolle und aktuelle Nummer der von Taizé besorgten Zeitschrift bringt zunächst die Protokolle bzw. Texte von vier Vorträgen über die Idee des Priestertums nach dem II. Vatikanum von Yves *Congar OP* (S. 11—15), über das Amtspriestertum und das Hirtenamt nach den lutherischen Bekenntnisschriften von Gérard *Siegwald* (S. 16—35), anschließend von Jean *Bosc* über die Eucharistie in den Reformationskirchen (S. 36—47) und schließlich von B.-D. *Dupuy* OP über Lehre und Praxis der Eucharistie in der heutigen katholischen Kirche (S. 48—63). Diese Vorträge wurden in theologischer Konvergenz zueinander gehalten auf zwei Konferenzen katholischer Bischöfe in Frankreich mit reformierten und lutherischen Kirchenführern. — Ihre Konvergenz (nicht Übereinstimmung) wird noch fesselnder durch die anschließende Studie von Max *Thurian* „Le Canon romain", ein Textvergleich des ins Französische übersetzten neuen Kanontextes Nr. 1 für die römische Messe mit dem Text der Eucharistie von Taizé (S. 64—89). Der Kommentar verschweigt nicht die verbleibenden ökumenischen Schwierigkeiten durch eine gewisse Aufrechterhaltung des Opferbegriffes, zieht aber andere Kanontexte heran und schlägt (S. 84 f.) vor, wie man durch geringfügige Änderungen zu einer für alle akzeptablen Form des Kanons kommen könnte.

Philosophie und Anthropologie

HAAS, Johannes. **Künstliches Leben.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 93 Heft 6 (Juni 1968) S. 399—406.

Die erste, Ende vergangenen Jahres gelungene synthetische Herstellung von biologisch aktivem DNS in Amerika durch ein Forscherteam unter Leitung von A. Kornberg und deren einseitige Bewertung als Produktion lebender Substanzen ist Gegenstand einer kritischen Betrachtung in oben angeführtem Artikel. Das DNS (Desoxyribonukleinsäure) stehe als chemische Trägerin der in allen genetischen Systemen gespeicherten erblichen Informationen im Mittelpunkt der Molekularbiologie. Nach der Erläuterung der Proteine und ihrer Primärstruktur, des genetischen Codes und der Replikation der DNS sowie einer Erklärung der Synthese biologisch aktiver DNS gibt Haas eine kurze Bewertung der Ergebnisse Kornbergs. Abgesehen von der praktischen Anwendung, die einer eventuellen Verbesserung fehlerhaften Erbgutes dienen könnte, zwingt die Leistung Kornbergs dazu, die innerste Natur organischen Lebens neu zu durchdenken.

KORFF, Wilhelm. **Empirische Sozialforschung und Moral.** In: Concilium Jhg. 4 Heft 5 (Mai 1968) S. 323—330.

Im Mittelpunkt dieses Beitrags stehen jene beiden sozialwissenschaftlichen Disziplinen, deren praxisbezogene Funktion unumstritten, deren ethische Integration jedoch immer noch aussteht, die Soziologie und die Sozialkybernetik, der jüngste Zweig angewandter Sozialforschung. Nach Darstellung der Aufgabe der Soziologie geht Korff auf den Informationswert soziologischer Theorien ein. Insofern diese sich an der kontrollierbaren sozialen Erfahrungswirklichkeit ihre eigene Grenze setze, leiste sie notwendige und wirksame Ideologiekritik. Als soziologische Arbeitsnorm gelte das Prinzip der „Wertfreiheit", d. h. der „Enthaltsamkeit in Urteilsdingen als Bedingung soziologischer Erkenntnis". Allerdings dürfe dieses Prinzip nicht positivistisch zur „Gesinnungsnorm" erhoben werden. Nach einer Analyse des Phänomens der „normativen Kraft des Faktischen" weist der Autor ungerechtfertigte Folgerungen aus diesem Phänomen, z. B. den Versuch, damit das Normierungsproblem überhaupt lösen zu können, zurück. Abschließend geht Korff auf das ethische Problem der Lenkung des Menschen durch den Menschen ein, das darin liege, wie ein solches Lenken zu einem ethisch gerechtfertigten gestaltet werden könne.

MAHADEVAN, T. M. P. **Die Metaphysik des Hinduismus.** In: Kairos Jhg. 10 Heft 2, 1968, S. 82—87.

Der in ferner Vergangenheit von Fremden geprägte Begriff „Hindu" bezeichne zunächst einfach das Volk, das das Industal bewohnte, und erst von daher auch seinen Glauben. Unter den verwirrend vielfältigen Lehren, die unter dem Namen „Hinduismus" laufen, bestehen — so führt Mahadevan aus — seit den Anfängen zwei Hauptströmungen, eine, die man theistisch und eine, die man absolutistisch nennen könne. Den theistischen Kulten des Hinduismus gemeinsam sei der Begriff eines Gottes, der Schöpfer, Erhalter und Zerstörer des Universums sei, woraus die Götterdreiheit Brahmā, Vishnu und Shiva entstanden sei. Von dieser Vorstellung über das Wesen der letzten Wirklichkeit unbefriedigt, habe die absolutistische Richtung des Hinduismus die letzte Wirklichkeit als unterschiedsloses Wesen angenommen. Nach diesen Ausführungen geht der Autor zu Aussagen über die Welt, den Menschen und den Kult über. Der Mensch sei wesentlich „Seele" oder „Geist", dessen Verkörperung im Nichtwissen über sein eigenes Wesen begründet sei. Ziel des Menschen sei die Befreiung aus der Gebundenheit in das empirische Leben.

McDONAGH, Enda. **An Approach to Morality.** In: The Furrow Vol. 19. Heft 6 (Juni 1968) S. 307—317.

Die Problemstellung „Gibt es eine spezifisch christliche Ethik?" hält der Autor für einen falschen Ansatzpunkt. Jede moralische Entscheidung werde gefällt in bezug und als Antwort auf den anderen Menschen, in der Entfaltung menschlicher Beziehungen. Innerhalb der Überlegungen zur christlichen Moral werde die Bedeutung des anderen Menschen von der Tatsache bestimmt, daß Gott selbst Mensch geworden ist. Die christliche Moral befasse sich mit dem Verhältnis von Gott und Mensch und auf dieser Basis mit dem Verhältnis zwischen den Menschen. Deshalb erübrige sich auch die Frage, ob christliche Moral mehr sei als die für die gesamte Menschheit gültige Moral. „Jene Handlung, die uns als menschliche Wesen, als Söhne des Vaters, fördert, die es der menschlichen Gemeinschaft ermöglicht, sich zu entwickeln und eine Stufe weiter zu kommen, ist ein moralisch guter Akt." In diesem Sinnzusammenhang müsse auch die Bedeutung der Vorschriften und Formulierungen gesehen werden, nämlich als Hilfe zum Verständnis der Struktur der Wirklichkeit. Formulierungen hätten jedoch ihre Grenzen, weil sie nicht die gesamte Wirklichkeit erfassen könnten, die sich entwickelt und wandelt.

MELADY, Th. P. **Teilhard et la montée du nationalisme africain.** In: Justice dans le Monde Bd. IX Nr. 4 (Juni 1968) S. 435—446.

Der dem Nichtfachmann nicht sogleich einleuchtende Zusammenhang zwischen Teilhard de Chardin und dem Anwachsen des afrikanischen Nationalismus werde verständlich, wenn man die Philosophie der Négritude, die nach L. Sédar Senghor, Senegal, als „Gesamtheit der kulturellen Werte der schwarzen Welt" umschrieben werden könne, wie den politischen Aspekt der nationalen Aufbauphase, die alle neuerdings unabhängig gewordenen Länder Afrikas durchmachen, mit dem Teilhardschen Begriff der „Diversifikation" in Beziehung setzt. Denn dieser in Afrika vor sich gehende Aufbau sei ein Entwicklungsprozeß, in dem Fähigkeiten und Erkenntnisse sich zu Wort melden, die sich innerhalb der jeweiligen ethnischen Volksgruppe herausspezialisiert haben und die Kräfte darstellen, die u. U. zum Stadium der „Konvergenz" führen. In gewissem Sinne sei der Diversifikationsprozeß für die Afrikaner durch den Kolonialismus unterbrochen worden, der dem afrikanischen

Kontinent westeuropäische Wertgehalte aufzwang. Teilhard sehe Afrika möglicherweise dazu berufen, seinen Diversifikationsprozeß weiterzuverfolgen und zu vollenden und, parallel dazu, im gesamten Konvergenzprozeß, auf den sich die übrige Welt hinbewege, eine ihm spezifische Rolle zu spielen.

Gesellschaft und Kultur

GROSSER, Alfred. **The French Power Élite.** In: Encounter Vol. XXX Nr. 6 (Juni 1968) S. 51—56.

Der bekannte französische Politologe bietet interessante Einblicke in die soziale Herkunft und den Ausbildungsgang der politischen und wirtschaftlichen Führungsspitze Frankreichs. In Frankreich sei vielfach von vorneherein die Karriere im öffentlichen Leben durch die Bedeutung der eigenen Familie determiniert, während „die meisten Franzosen, wie sehr sie sich auch bemühen, bereits durch die Geburt dazu verurteilt sind, außerhalb der Machtelite zu bleiben". Die gegenwärtige Proteststimmung gegen diese Situation sei vor allem von den 5 Millionen KP-Wählern getragen. Grosser zeigt auch auf die Bedeutung, die die Hauptstadt selbst und ihre Universität für die Karriere des einzelnen besitzt. Eine Untersuchung über 2000 prominente Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens habe ergeben, daß der Pariser fünfmal größere Möglichkeiten habe, in Spitzenstellungen zu gelangen, als ein Bewohner der Provinz. „Das ist ein Aspekt sozialer Ungleichheit, der häufig unbekannt ist." Es zeigte sich ferner, daß nur ein kleiner Prozentsatz dieser Führungskräfte aus der Arbeiterschicht und dem Bauernstand stammen, die Mehrzahl dagegen kommt aus Beamten- oder Akademikerfamilien. Auch das System und die Bedeutung der Eliteschulen wird eingehend erläutert.

HIPPEL, Ernst v. **Das Kreuz der Wahrheit und die Wissenschaft.** Ein Beitrag zur Hochschulfrage. In: Die neue Ordnung Jhg. 22 Heft 3 (Juni 1968) S. 161 bis 167.

Sehr kritisch nimmt ein Jurist der Universität Köln zu den Forderungen nach einer Hochschulreform Stellung. Der „Selbstverständlichkeit des Reformverlangens" stehe keinerlei klare Gesamtkonzeption davon gegenüber, worin die Reform bestehen solle. Studienverkürzung, Examenserleichterung, räumliche Erweiterungen bedeuten noch keine „Reform". Wenn man aber eine „Demokratisierung" der Hochschule verlange, dann bedeute das eine „Verkennung der Grundlagen aller Kultur" und den Versuch, sie zu zerstören. Die Universität dürfe weder „politisiert noch demokratisiert" werden, „da die Kultur ihrem Wesen nach einen *aristokratischen Eigenbereich* darstellt". Für den Kulturbereich sei Qualität und nicht Quantität maßgebend „und damit der *enge* Weg, der über Stufen führt und also Unterschiede und nicht allgemeine Gleichheit kennt, es sei denn die Gleichheit der Chance, ihn zu betreten". Der Autor stellt die Frage, ob man nicht die Universität durch einen Ring von Fachschulen „abschirmen" sollte, damit sie Ruhe für ihre eigene Arbeit habe. „Die Zeugnisse der Fachschulen würden dann genügen für praktische Zwecke, welche die breite Masse der Studenten ohnehin nur verfolgt."

MESSNER, Johannes. **Experiment Mitbestimmung.** In: Hochland Jhg. 60 Heft 5 (Juni/Juli 1968) S. 409—426.

Nicht die Mitbestimmung, sondern ihre Anwendung auch auf die Geschäftsführung wird hier in scharfen Auseinandersetzungen mit ihren Anwälten, den Jesuiten Nell-Breuning und Prinz, in verschiedener Hinsicht zurückgewiesen, vor allem wird der „neue Eigentumsbegriff" von Nell-Breuning, auf den er das Mitbestimmungsrecht gründet (Eigentum, das nur mit fremder Hilfe genutzt werden kann), als im Widerspruch zum ganzen bisherigen Rechtsbewußtsein gekennzeichnet. *Mater et magistra* wird ebenso wie *Populorum progressio* dahin interpretiert, daß sie die freie Unternehmerfunktion zu rentablerem Produzieren nicht ausschließen. Zu Ende gedacht, würde der „neue Eigentumsbegriff die Vollsozialisierung rechtfertigen". Machtpolitisch wie wohlstandspolitisch sei das Experiment einer totalen Mitbestimmung eine Aufhebung der demokratischen Freiheit bzw. eine Gefährdung der Konjunktur, da innerhalb der EWG die Kapitalgesellschaften in solche Länder abwandern würden, die der Mitbestimmung in diesem Sinne weniger zugetan sind.

SOLSCHENITZSYN, Alexander. **Abteilung Krebs.** In: Neues Forum Jhg. 15 Heft 174/175 (Juni/Juli 1968) S. 453 bis 457.

A. I. Solschenitzsyn, Autor des Romans „Ein Tag des Iwan Denisowitsch" (1962) schrieb einen neuen Roman „Abteilung Krebs", der in der liberalen sowjetischen Literaturzeitschrift „Novy Mir" veröffentlicht werden sollte. Im letzten Augenblick wurde der Druck verboten. Das „Neue Forum" bringt einen Auszug aus diesem Roman in drei Szenen. Oleg F. Kostoglotow, der Held des Romans, war sieben Jahre in einem Straflager und landet, mit Krebs, irgendwo in einem Krankenhaus einer asiatischen Sowjetrepublik. In seinem Gespräch mit der Ärztin Dr. Gangart, die ihn zum Blockältesten ernennt, ohne daß die Patienten ihn gewählt haben, offenbart er seine Vorliebe für die Demokratie. In der zweiten Szene, einem Fiebertraum eines hochgestellten Bürokraten, der seine Position vorangegangener Betätigung als Denunziant verdankt, zeigt sich seine eigene Marionettenhaftigkeit. In der dritten Szene, einer Liebesszene zwischen Oleg und der Schwester Soja, wird deutlich, daß die Liebe stärker ist als eine unmenschliche Manipulation des Menschen durch den Menschen.

*** **Verfall und Wandel.** Thesen zur Krise der Gesellschaft in unserer Zeit. In: Wort und Wahrheit Jhg. XXIII Heft 3 (Mai/Juni 1968) S. 195—208.

Das geistige Klima der Gegenwart sei weitgehend von dem Bewußtsein bestimmt, daß sich die Gesellschaft (nämlich in den nicht totalitär regierten Industrieländern Europas und Nordamerikas) in einer Krise befindet. In der Gesellschaft, so lautet eine These der Herausgeber, gebe es zuwenig Freiheit und zuwenig Glück, weniger, als dem Menschen kraft seines Wesens und seiner Bestimmung zukommt, und sogar weniger, als der demokratisch-parlamentarische Rechtsstaat ihm zubillige. Unsere vom Produktionssystem bestimmte „Zwangsgesellschaft" lasse die heute bekannten Befreiungsversuche irrationaler und rationaler Art aufkommen (LSD, „sexuelle Revolution", Versuche der Beseitigung „autoritärer Strukturen"). Trotz aller Beunruhigung über die gegenwärtigen Krisenerscheinungen sei die Annahme unberechtigt, es stehe die „endgültige Auflösung der von Antike, Christentum, Humanismus, Aufklärung, demokratischer Idee geprägten freiheitlich-personalistischen Gesellschaft" bevor. Diese sei vielmehr reformierbar und besitze genug Lebenskraft, „um sich den durch sie selbst geschaffenen neuen Existenzbedingungen anzupassen".

Kirche und Ökumene

HOFFMAN, Ronan. **Conversion and the Mission of the Church.** In: Journal of Ecumenical Studies Vol. 5 Nr. 1 (Winter 1968) S. 1—20.

Das Heft ist dem Thema der Sektion II für Weltmission der 4. Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala gewidmet und beginnt mit zwei katholischen Beiträgen. Hoffman, Missionstheologe in Washington, bringt das Thema der „Bekehrung" zur eigentlichen Sache, d. h. von der kurzsichtigen Bekehrung zu einer konkreten Kirche zur inneren Bekehrung des Offenbarungsglaubens, Voraussetzung für einen positiven Dialog der Kirchen untereinander wie mit den anderen Religionen. — Ihm folgt Klaus *Klostermann*, Direktor eines „Instituts für indische Kultur" am Sitz von Kardinal Gracias, über „Hindu-Christian Dialogue" (S. 21 bis 44) mit einem praktischen Dialog-Beispiel zu der problematischen These, daß Christus auch im Hinduismus gegenwärtig sei. — Der Moslemgelehrte Ismail al *Faruqi* behandelt den Dialog zwischen Islam und Christentum (S. 45—77), Markus *Barth* prüft die Frage: War Paulus ein Antisemit? (S. 78—104) und Kilian McDonnell OSB (Collegeville, Min., USA) stellt vor „The Ideology of Pentecostel Conversion" (S. 105—126), angesichts des rapiden Wachstums der Pfingstbewegung vor allem in Lateinamerika ein allgemein ökumenisches Problem.

LINDEN, Ian. **Catholics and Racial Crisis.** In: New Blackfriars Vol. 49 Nr. 577 (Juni 1968) S. 453—461.

Daß die Rassenfrage das größte innenpolitische Problem der USA darstellt, hat die Ermordung von Martin Luther King erneut deutlich gemacht. Für absehbare Zeit bahnt sich keine Lösung an. Im vorliegenden Beitrag wird die Rolle der katholischen Kirche innerhalb des Rassenkonflikts untersucht, vor allem seit der Entstehung der Bürgerrechtsbewegung und dem Aufstieg des Black Power Movement. Der Autor fragt, ob die Kirche durch ihre enge Bindung an die weiße Macht- und Sozialstruktur der Vereinigten Staaten, die nach dem Urteil Lindens rassistische Züge trägt, nicht notwendigerweise aus der Bewegung der Schwarzen für ihre Rechte ausgeschlossen sein muß. Es sei wohl kaum mehr möglich, daß die Kirche in ihren Bemühungen, die bestehenden sozialen Verhältnisse zu verändern, die Mitarbeit der Farbigen erlangt. Die Kirche hätte sich nie im Zusammenhang mit der Rassenfrage zu einer vergleichbaren Kampagne aufgerafft, wie sie gegen die Liberalisierung der Gesetze zur Regelung der Schwangerschaftsunterbrechung unternommen worden ist. Auch die gutgemeinten Aktionen vieler Aktivisten, die sich von religiösen Motiven leiten ließen, seien verfehlt, weil sie an den eigentlichen Problemen vorbeigingen. Auch diese Freiwilligen seien zu sehr von der weißen Machtstruktur geprägt.

UHSADEL, Walter. **Erneuerung im Gottesdienst. Warnung vor Experimenten.** In: Zeitwende Jhg. 39 Heft 6 (Juni 1968) S. 370—376.

Nach einigen der breiteren Öffentlichkeit bekanntgewordenen Störungen evangelischer Gottesdienste stellt dieser Beitrag an zahlreichen Beispielen fest, daß bereits innerhalb der Kirchengemeinden in der Praxis des Gottesdienstes ein Chaos verschiedenen Grades geherrscht hat. Es wird weithin den „theologischen Säkularisten" angelastet mit einem Zitat von Gogarten: „Gemeinde — das ist doch Mief" (nach D. Sölle). Die hier vorgetragene Kritik ist für jeden, vor allem für den katholischen Leser, tief verwirrend und führt zu der Frage nach der realen Berechtigung des „Ökumenismus", der in die theologischen Wolken gebaut zu sein scheint. Daß die Schriftleitung diesen Eindruck nicht provozieren will, zeigt der andere Beitrag von Friedrich *Schulz* „Gottesdienst zwischen gestern und morgen" (S. 377 bis 388), der allerdings mehr liturgiegeschichtlich die im Gang befindlichen Wandlungen vor allem im lutherischen Raum darstellt. Die beigefügten Dokumente aus Experimenten evangelischer Studentengemeinden verursachen einen ähnlichen Schock, wie ihn Uhsadel bewirkt.

Die sozialökonomischen Dimensionen der Entwicklungspolitik

Die folgende soziographische Übersicht wurde uns vom Institut für Entwicklungspolitik an der Universität Freiburg zur Verfügung gestellt. Prof. THEODOR DAMS, der Direktor des Instituts, schrieb dazu auch den einleitenden Kommentar. Die Reihe wird fortgesetzt.

Die Weltwirtschaft der Gegenwart ist durch eine Reihe von regionalen Ungleichgewichten gekennzeichnet. In der Vergangenheit haben sich diese Divergenzen zwischen ihren Teilgebieten verschärft; und es deutet vieles darauf hin, daß sich ohne eine konstruktive Aktion die Entwicklungsunterschiede noch erweitern werden. Um welche Spannungsverhältnisse handelt es sich, wenn von der „Entwicklungsaufgabe" dieser Welt gesprochen wird? Im weltweiten Vergleich zeigen sich zuerst einmal ungeheuer große Einkommensunterschiede (Darstellung 1). Die Nationen der Nordatlantik-Region vereinigen auf sich mehr als die Hälfte des „Welteinkommens". Im Vergleich des Brutto-Sozialprodukts je Kopf der Bevölkerung führen 1966 die USA (mit 3400 $/Jahr), gefolgt von den europäischen Ländern (um 1500—1600 $, Italien mit 1000 $/Jahr). Die Entwicklungsländer erreichen demgegenüber nur 170 $/Jahr! Entscheidend ist auch die Zunahme in den letzten sechs Jahren (1960—66): Sie betrug in den Entwicklungsländern je Einwohner knapp 25 $ oder 4 $ je Jahr. In den Industrieländern mit ihrem „sich selbst tragenden Wirtschaftswachstum" war der Zuwachs bedeutend höher (im Falle der USA sogar ein Mehrfaches) als der Gesamtbetrag je Einwohner in den Entwicklungsländern. Ohne tiefgreifenden Wandel von Wirtschaft und Gesellschaft in den Entwicklungsländern und ohne wirksame Hilfeleistungen der wohlhabenden Nationen wird sich der Abstand zwischen „reich" und „arm" im nächsten Jahrzehnt verschärfen; Thorskil Kristensen, der heutige Generalsekretär der OECD in Paris, hat vor Jahren berechnet, daß das Wohlstandsgefälle in der Welt 1955 1:7,5 betrug und daß es unter marktwirtschaftlichem Ablauf 1980 1:15 (also doppelt so groß) sein würde. — Aber dieser Wert von 170 $ je Einwohner der Entwicklungsländer ist nur ein Durchschnittswert von 58 Ländern; dahinter verbirgt sich eine große Streuung (Darstellung 2): Auch im weltweiten Vergleich der Nationen gibt es die „Ärmsten" der „Armen": In Asien liegt das Brutto-Sozialprodukt je Einwohner nur bei 100 $, in Afrika nicht viel höher; auf Weltebene heben sich demgegenüber die wirtschaftsschwächeren Staaten Europas, die „Entwicklungsländer vor unserer Haustür" sind, wie Wohlstandsoasen ab. Darstellung 3 zeigt die großen geographischen Einkommensunterschiede in der Welt; Lateinamerika, der Vordere Orient und Nordafrika weisen bedeutend günstigere Verhältnisse aus als Teile Süd- und Ostasiens. Diese Länder konnten teilweise ihre Wirtschaft erheblich entwickeln; das zeigt die Darstellung 4, aus der das Wirtschaftswachstum je Einwohner in den letzten fünfzehn Jahren zu entnehmen ist; die 200-$-Linie ist besonders markiert, weil nach dem Urteil einiger Wirtschaftswissenschaftler von dieser Grenze an das „Gröbste geschafft" ist, d. h., daß die Wirtschaft aus sich heraus stärkere Wachstumsimpulse erhält.

Aber es genügt nicht, die großen Unterschiede hinsichtlich der ökonomischen Lage zwischen den „reichen" und „armen" Teilen der Welt und innerhalb der Entwicklungsländer zu demonstrieren — es muß auch der „Stellenwert" der jeweiligen Zahlen gefunden werden! Für uns bedeutet es, daß wir die Entwicklungsprobleme quantifizieren müssen. Daher stellt sich die Frage: Wieviel Menschen leben mit dieser ungeheuren Armut in dieser Welt, in der der Mensch mit gut einer Mark pro Tag „geboren, ernährt, gekleidet und erzogen werden sowie ein Dach über den Kopf finden muß"? Die Gebiete der Welt, die die geringsten Pro-Kopf-Werte des Brutto-Sozialprodukts aufweisen, haben den größten Anteil an der Weltbevölkerung. Auf Süd- und Ostasien, in denen die Werte je Einwohner kaum 100 $/Jahr erreichen, entfallen drei Fünftel der Weltbevölkerung, die heute insgesamt um 3,3 Mrd. Menschen zählt. Darstellung 5 zeigt nicht nur die Verteilung der Weltbevölkerung nach Regionen; sie weist auch die Wachstumsraten der Weltbevölkerung aus. Latein-Amerika hat die höchsten Wachstumsraten, gefolgt von Südasien, Afrika und Ostasien; Wachstumsrate und Zahl der Einwohner bestimmen jedoch den Bevölkerungsdruck, der — bei dem hohen Anteil der Gesamtbevölkerung — in Asien besonders stark ist.

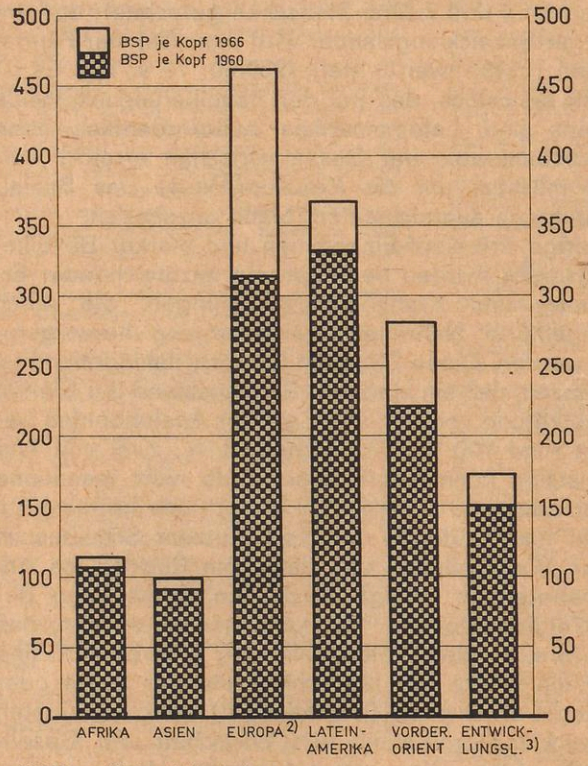
Um das Jahr 2000 wird mit einer Weltbevölkerung zwischen 6 und 7 Mrd. Menschen gerechnet; der Anteil der Entwicklungsländer wird dann bei vier Fünftel liegen (1938: zwei Drittel; 1950/60: 70 v. H.). Es ist leicht ersichtlich, daß bei der Bevölkerungsexplosion Asiens und Lateinamerikas außerordentlich hohe Wachstumsraten der Gesamtwirtschaft erreicht werden müssen, um die Pro-Kopf-Werte des Sozialprodukts in ausreichendem Maße anzuheben.

Niedrige Pro-Kopf-Einkommen und starker Bevölkerungsdruck werden begleitet von unzureichender Ernährung und Krankheitserscheinungen, die durch mangelhafte Nahrungsmittelversorgung hervorgerufen werden. Diese Situation ist noch dahingehend zu ergänzen, daß ein niedriger Bildungsstand der breiten Bevölkerung vorliegt. Die Zahl der Analphabeten beträgt rund 700 Mill. Menschen, d. h., zwei von fünf Menschen können auf dieser Erde nicht lesen und nicht schreiben — ihre Zahl steigt noch beträchtlich, wenn man bedenkt, daß nach kurzem Schulbesuch keine Weiterbildung und damit ein Rückfall ins Analphabetentum erfolgt. Nach den Erhebungen der 3. Weltenquête der FAO kann gesagt werden, daß 10—15 v. H. der Weltbevölkerung unterernährt sind und die Hälfte der Menschheit Hunger leidet oder schlecht ernährt ist (Darstellung 6) oder vor ernsten Entwicklungsproblemen von Wirtschaft und Gesellschaft steht. Die unterentwickelte Welt erreicht — nach den Unterlagen der Welternährungsorganisation (FAO) — gut 200 cal/Tag je Einwohner (bei einem angemessenen Ernährungsstandard 2500 cal); in den Industriestaaten sind es um 3000 cal/Tag. —

Die Zunahme der Nahrungsmittelproduktion ist dabei in jenen Ländern, die geringe Pro-Kopf-Einkommen und eine hohe Wachstumsrate der Bevölkerung zeigen, besonders niedrig. In den Industrie-Staaten ist es umgekehrt, so daß sich in den wirtschaftsstarken Ländern die Nahrungsmittelproduktion je Einwohner – im Vergleich zu den Entwicklungsländern – erheblich erhöht hat (1938: 1 zu 2,9; 1960: 1 zu 3,4; in Ozeanien/Nordamerika steht je Kopf die siebenfache Menge an Agrarprodukten zur Verfügung als in Ostasien). Wie bei der Einkommensentwicklung und -verteilung wird sich in den nächsten Jahrzehnten das weltweite Spannungsverhältnis zwischen Bevölkerungsentwicklung und Nahrungsmittelproduktion erheblich verschärfen, wenn nicht große Anstrengungen unternommen werden. Als „Faustzahl" kann zum Abschluß dieser Ausführungen festgehalten werden: Von 1960 bis zum Jahre 2000 wird die Erdbevölkerung sich mehr als verdoppeln; die Nahrungsmittelproduktion muß in diesem Zeitraum verdreifacht werden, wenn bescheidene Verbesserungen der Ernährungsnorm gesichert werden sollen (gegenüber 1958: bis 1970 + 9,3, bis 2000 + 14 v. H.). In Süd- und Ostasien ist diese Problematik am schärfsten ausgeprägt: Bis 2000 wird die Bevölkerung auf das 2½fache ansteigen (+ 150 v. H.), die Nahrungsmittelproduktion muß sich vervierfachen und die tierische Erzeugung versechsfachen!

Die Analyse der Weltsituation und ihre zukünftige Entwicklung war schon immer Gegenstand wirtschaftswissenschaftlicher Betrachtung – und unterschiedlicher sozialökonomischer Interpretation! Seit den Tagen von R. Th. Malthus Ende des 18. Jahrhunderts sind Bevölkerungsentwicklung und Nahrungsspielraum / Einkommensentwicklung in unterschiedlicher Weise bewertet worden. Für Malthus konnte der Ausgleich nur über Krankheiten, Kriege und Hungersnöte erfolgen, sofern die Menschen nicht von sich aus ihre Zahl in „moralischer Enthaltsamkeit" begrenzten; auch in der Gegenwart vertreten Neo-Malthusianer die Auffassung, daß die starke Bevölkerungszunahme in den nächsten zwei Jahrzehnten zu gewaltigen Hungersnöten führe, die die Welt erschüttern werden. Demgegenüber wird die optimistische Meinung vertreten, daß der technische Fortschritt und ein tiefgreifender kultureller Wandel, begleitet von einer systematischen Planung der Entwicklung in den wirtschaftsschwachen Teilen der Welt und von einer weltweiten Partnerschaft der Nationen und Kontinente, durchaus in der Lage sind, die derzeit unbefriedigende und für die Menschheit gefährliche Situation entscheidend zu ändern.

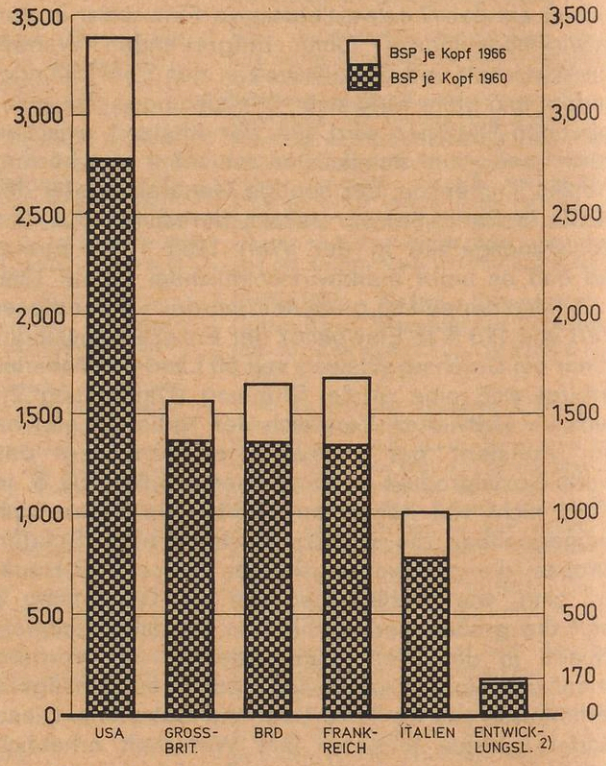
Brutto-Sozialprodukt[1] / je Kopf der Entwicklungsländer – nach Regionen 1960 u. 1966
(in US-Dollar von 1965)



1) BSP geschätzt, zu Faktorkosten
2) Europa umfaßt Zypern, Griechenland, Portugal, Spanien, Türkei, Jugoslawien
3) 58 Länder
Quelle: IBRD

INST. F. ENTW.-POL. FRBG. / BRSG.
IBRD-3567 187

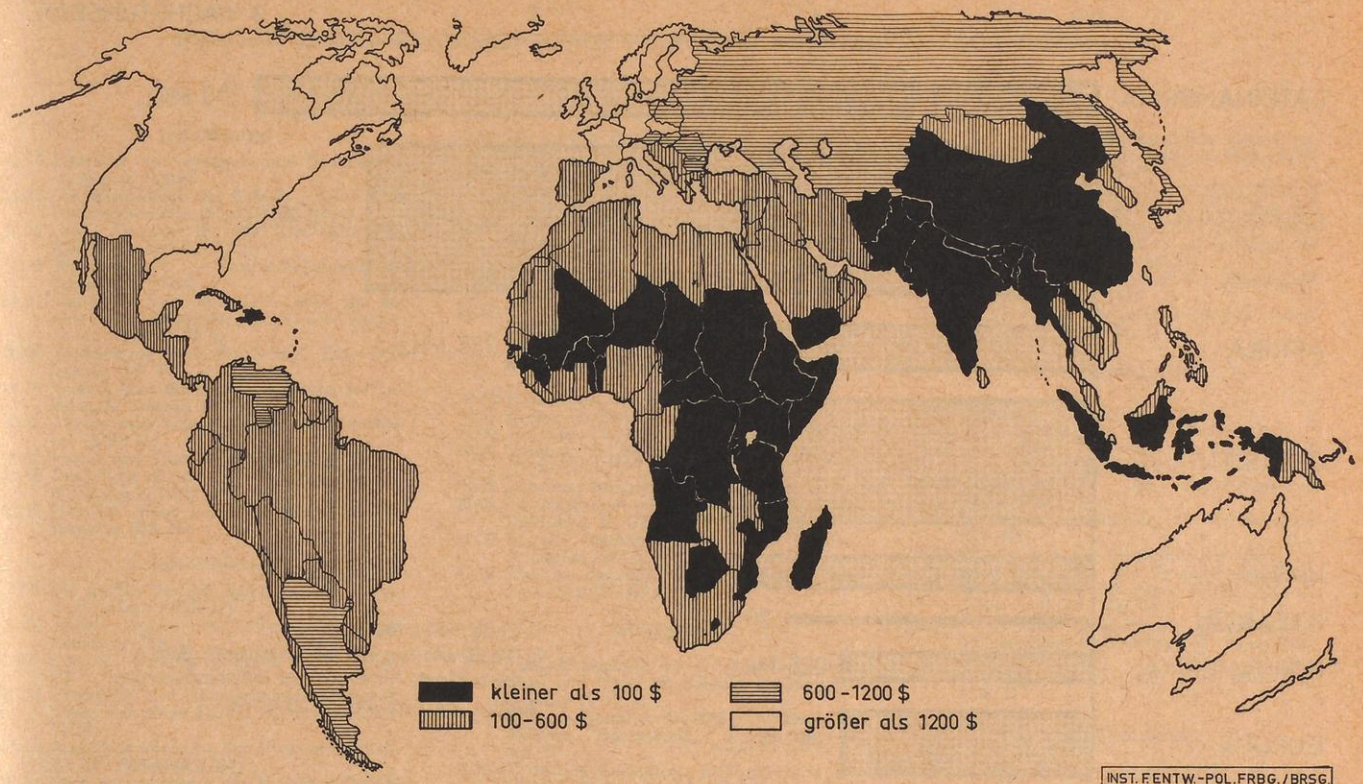
Brutto-Sozialprodukt[1] / je Kopf der wirtschaftsstarken und -schwachen Länder – nach Regionen 1960 u. 1966
(in US-Dollars von 1965)



1) BSP geschätzt, zu Faktorkosten
2) 58 Länder
Quelle: IBRD

INST. F. ENTW.-POL. FRBG. / BRSG.
188
IBRD-3544

Durchschnitts-Pro-Kopf-Einkommen



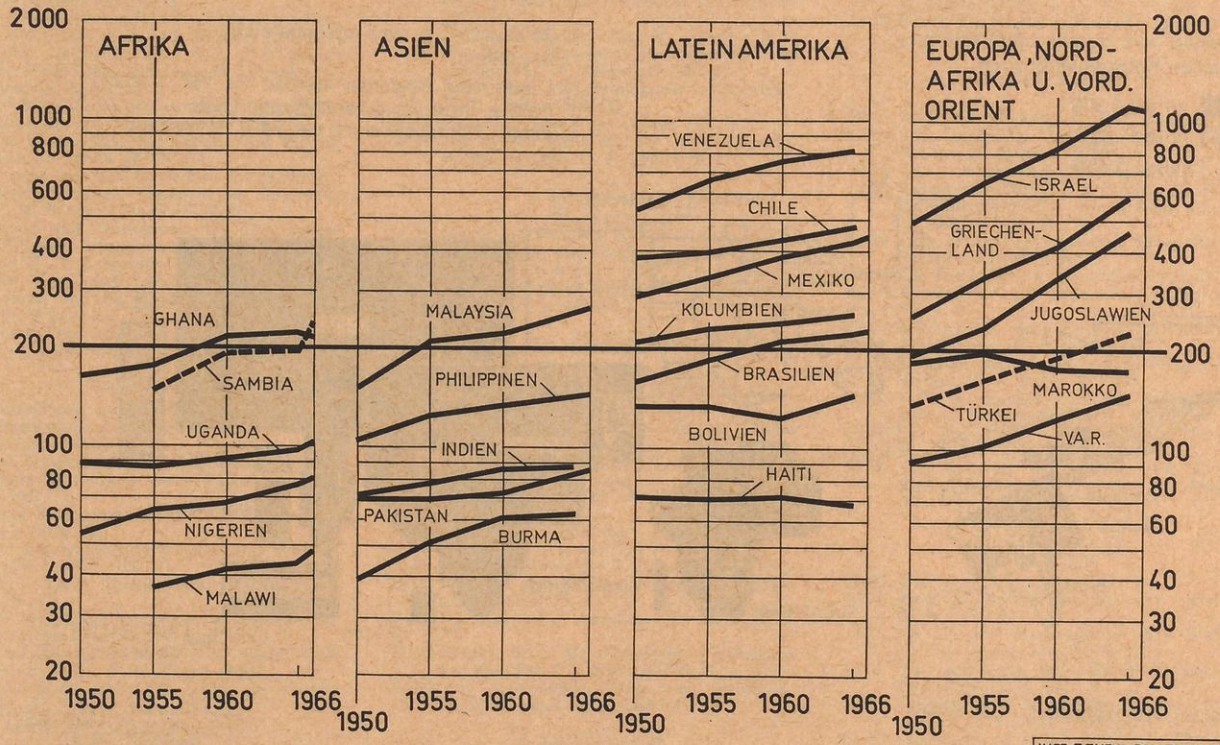
Quelle : wereldhandelsconferentie , new delhi , 1 februari – 5 maart 1968

INST. F. ENTW.-POL. FRBG. / BRSG.

203

Die Entwicklung des Brutto-Sozialprodukts[1] pro Kopf in ausgewählten Entwicklungsländern 1950-1966 (in US-Dollar)

Halb-logarithmischer Maßstab



1) BSP zu Faktorpreisen

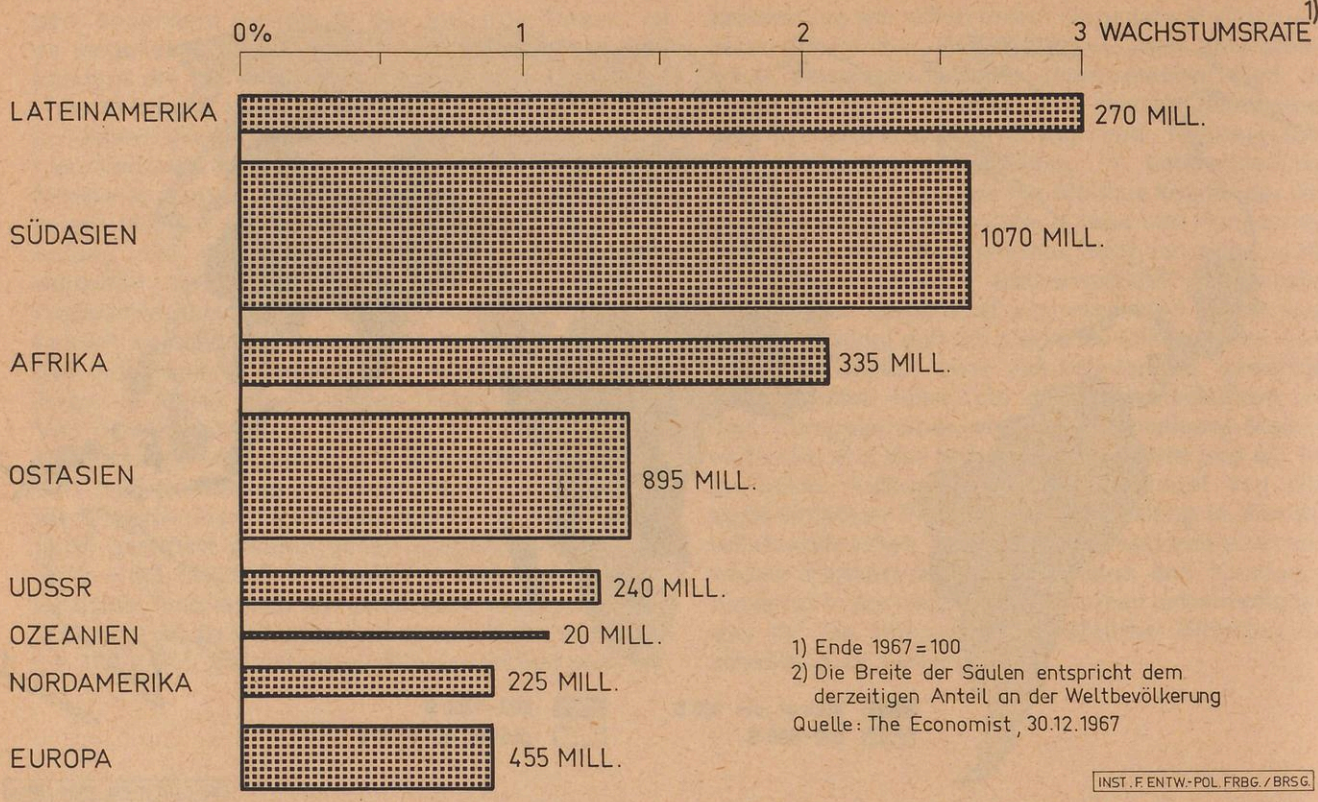
Quelle : IBRD

INST. F. ENTW.-POL. FRBG. / BRSG.

IBRD-3783

196

Verteilung der Weltbevölkerung Ende 1968 (geschätzt) absolut[2] und Zunahme der Weltbevölkerung von 1967-1968



1) Ende 1967 = 100
2) Die Breite der Säulen entspricht dem derzeitigen Anteil an der Weltbevölkerung

Quelle: The Economist, 30.12.1967

INST. F. ENTW.-POL. FRBG. / BRSG.

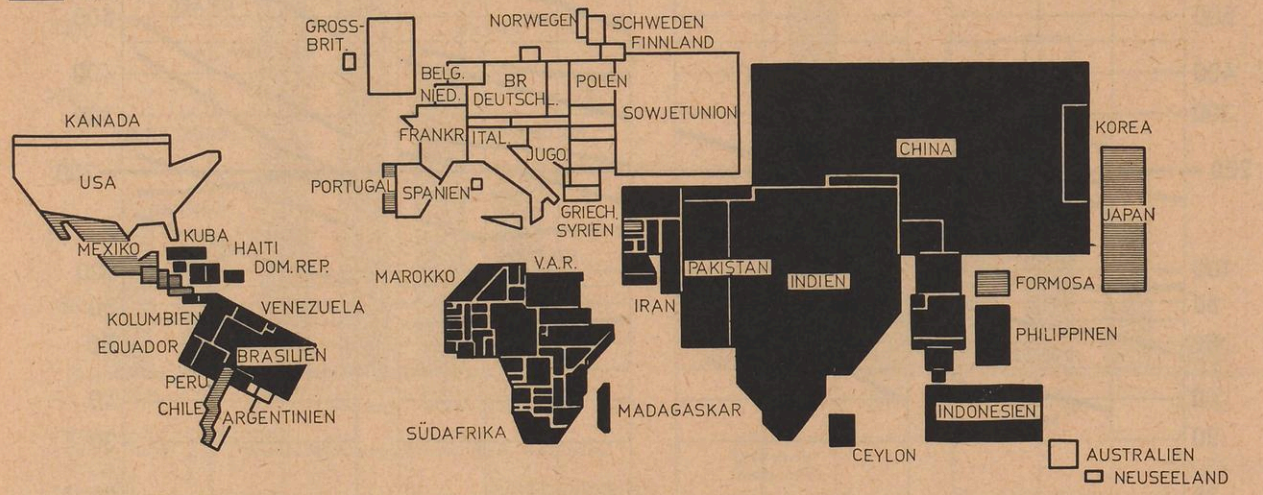
IBRD - 3784 189

Kalorienverbrauch[1] pro Tag

Regionen[2] mit durchschnittlichem täglichen Kalorienverbrauch

- unter 2.300
- 2.300 - 2.800
- über 2.800

1) 2500 cal/Tag wird als ausreichend angesehen
2) Länder und Regionen werden im Verhältnis ihrer Bevölkerungszahl (nach einem Kartenentwurf der FAO) dargestellt



Quelle: Stat. Jahrbuch - UN - 1966

INST. F. ENTW.-POL. FRBG. / BRSG.

206

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Juli (Montag)

10.10 Literatur zur evangelischen Sozialethik, *A. Martin* (DLF)
10.30 Die Wirklichkeit des Krieges — Das Ende des Krieges: Hiroshima (SDR I)
15.05 Große Deutsche in Rom. Die Maler, *H. Kühner-Wolfskehl* (DLF)
17.30 Weltwirtschaft — Nationalwirtschaft, *G. Schmölders* (DLF)
17.45 Die Pflicht zum Vorbild — oder von der politischen Glaubwürdigkeit der Kirche, *D. A. Seeber* (SFB I)
20.00 Entscheidung über die Schule. Eine Diskussion (BR I)
20.05 Versuch über die soziale Funktion des Lachens, *E. Schmidt* (WDR III)
20.10 Warum neue Lehrerbildung? *S. B. Robinson* (SWF II)
21.00 Utopie und Film, *H. Färber* (SDR II)
21.10 Uneheliche Kinder — rechtlose Kinder? *W. Molinski* (RB)
22.30 Heinrich Mann und die Deutschen, *W. Schoeller* (BR II)

2. Juli (Dienstag)

9.00 Die großen Ströme Europas: Die Donau, *B. Davidson* (SDR II)
10.00 Robert Oppenheimer. Entscheidung des Gewissens (BR I)
15.00 Zum 85. Geburtstag Franz Kafkas (Rias II)
17.30 Geschichte der ökumenischen Bewegung. Vision der einen Kirche, *A. v. d. Heuvel* (DLF)
17.45 Erscheinungsformen der Jugendkriminalität, *W. Becker* (RB II)
19.30 Neue Entwicklungen der Technik in Bericht und Kommentar (BR II)
20.00 Martin Luther King — Für die sprechen, die keine Stimme haben, *H. E. Bahr* (SR II)
20.00 Vor 25 Jahren scheiterte Hitlers letzte Ostoffensive, *Ph. W. Fabry* (DLF)
20.45 Moral und Physik — Wissenschaft in der Verantwortung, *E. Kaiser* (SR II)
22.00 Kompaß — Gedankengänge zwischen Ost und West (RIAS II)
22.10 Gott in Frankreich. Eine Kirche unterwegs zur Gegenwart, *H. Fischer-Barnicol* (NDR I)

3. Juli (Mittwoch)

15.00 Deutschland nach 1945: Zusammenschluß zur Bi-Zone (RIAS II)
17.00 Beispiele internationaler Zusammenarbeit: Studentenkontakte nach Belgrad (SDR II)
18.30 Siehe, ich mache alles neu. Zum Beginn der Weltkirchenkonferenz in Uppsala, *H. Dietzfelbinger* (BR I)
20.05 Kritische Gedanken zu einer neuen Währungsordnung, *K. Richebächer* (BR II)
20.05 Ein Dialog über Biographen und Biographien, *C. Stern* (WDR III)
21.00 Skizzen aus der Geschichte der ökumenischen Bewegung. Ökumene in Kriegszeit, *W. A. Visser 't Hooft* (SDR I)
21.30 Presse und Demokratie II. Das außenpolitische Informationsdefizit, *W. Glotz* und *W. R. Langenbucher* (WDR III)
21.30 Die Gesellschaft der Zukunft, *Th. W. Adorno* und *K. W. Boetticher* (SWF II)
22.10 Zur Frage der Glaubensbekenntnisse in Gottesdienst und kirchlichem Unterricht, *K.-P. Jörne* (DLF)

4. Juli (Donnerstag)

10.30 Gottesdienst zur Eröffnung der 4. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala (NDR III)
15.00 Das Zentrum der elektrischen Kraft: Joseph Henry entwickelt den Elektromagneten (RIAS II)
16.45 Neue Bücher aus dem Bereich der Psychologie (SDR II)
17.45 Das geistig behinderte Kind. Das Problem in der Familie (BR II)
18.45 Der jüdische Segensspruch, *H. Bergmann* (SDR II)
20.00 Der legalisierte Status quo. Eine Kritik des Parteiengesetzes, *R. Koplin* (WDR I)
21.05 Tradition — Freiheit oder Fessel. Die ethische Sicht, *D. v. Mutius* (RB)
22.05 Eine Studie über den Verrat in unserer Zeit, *H. Trevor-Roper* (BR II)

5. Juli (Freitag)

10.10 Stufen der Raumfahrt. Die Erde als Raumschiff, *E. Verhülsdonk* (DLF)
14.05 Ich möchte Peruaner sein, *R. Italiaander* (DLF)
15.00 Berichte, Gespräche, Meinungen zu Literatur und Kunst (SR II)
15.00 Wissen und Wahrheit (RIAS II)
18.20 Vierte Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala. Berichte und Reportagen (SR)
18.45 Kommentar aus Uppsala, *H. J. Schulz* (SDR I)
21.10 Reise durch Israel. Eindrücke und Gedanken, *G. Schulz* (RB)

6. Juli (Samstag)

8.35 Nachrichten aus der Ökumene (RB)
9.35 Jugend im Beruf (RIAS I/II)
12.00 150 Jahre Universität Bonn (WDR II)
18.20 Vietnam, der Nahe Osten und die Kirchen (NDR II)
19.45 Politische Perspektiven (SDR II)
20.05 Die Franzosen sehen Deutschland und die Deutschen, *U. Gembardt* (WDR III)
21.00 Aus der Geschichte der Juden in Spanien, *P. Garian* (WDR II)
21.20 Was ist das Moderne an der modernen Literatur? *W. Höck* (BR II)

7. Juli (Sonntag)

7.40 Entwicklungshilfe in der Landwirtschaft. Wege und Ziele am Beispiel afrikanischer Projekte (SDR I)
8.00 Laien — Gestalter der Welt. Der Europäer Wilhelm Hausenstein, *O. B. Roegele* (BR II)
8.30 Kirche und Revolution. Erfahrungen in den USA, *J. Moltmann* (BR II)
9.00 Leerformel statt Lehrformel, *G. Reidick* (SR II)
9.40 Der Biologe und das biblische Naturbild, *A. Portmann* (NDR II)
9.45 Das Fundament der Kirche, *V. Rohrbeck* (ÖR I)
11.00 Dietrich Bonhoeffer und die nicht religiöse Interpretation der Bibel, *W. Hartmann* (SDR II)
11.00 Demokratie im Sozialismus, *W. Maihofer* (SR I)
11.00 Selig, die hungern . . ., *G. Reidick* (SWF II)
11.00 Psychotherapie und Seelsorge, *O. Hürter* (HR II)
12.30 Kinder fordern uns heraus — Probleme einer zeitgemäßen Erziehung, *R. Dreikurs* (HR II)
17.45 Politische Bücher, *Ph. W. Fabry* (DLF)
18.00 Die Wiener Hausberge als wissenschaftliche Fundgruben, *K. Schmölzer* (ÖRW)
19.45 Selbstmord als soziologisches Krisenbild, *K. J. Linden* (HR II)
20.00 Deutsche Jugend des Ostens (SR I)
22.10 Die großen alten Männer der österreichischen Literatur, *O. F. Beer* (ÖR I)

8. Juli (Montag)

10.10 Magie und Religion, *K. Schwedhelm* (DLF)
10.30 Aus der Zeit des Nationalsozialismus: Jugend im Gleichschritt (SDR I)
15.00 Entstehung und Schicksal von Meisterwerken der bildenden Kunst, *W. Tschuppik* (ÖR I)
16.15 Politik am Familientisch, *D. Smolin* (WDR II)
17.00 Unterwegs in Kenia (SDR II)
17.30 Industrie und Sozialismus, *G. Schmölders*, (DLF)
17.45 „Autobiographisches" von Thomas Mann, *L. Plakolb* (ÖR I)
18.15 Zerrieben zwischen den Generationen, *A. Czettritz* (SR II)
19.30 Die Stadt als Ort der Utopie, *W.-D. Marsch* (BR II)
20.00 Außerparlamentarische Kraftfelder der Politik, *P. Coulmas* (BR I)
20.05 Was ist Etymologie? *J. Trier* (WDR III)
21.00 Probleme der modernen Physik, *D. Hassenstein* (HR II)
21.00 Die Zukunft Österreichs, *H. Fink* (SDR II)
22.10 Bericht über die Nobelpreisträgertagung der Physiker, *Th. Nielsen* (ÖR I)
22.30 Auf literarischen Spuren in Lappland, Schottland und Island (BR II)

9. Juli (Dienstag)

9.00 Die großen Ströme Europas: Die Elbe, *J. Wechsberg* (SDR II)
17.30 Geschichte der ökumenischen Bewegung. Von der Vision zur Aktion: 1910—1928, *A. v. d. Heuvel* (DLF)
18.45 Kommentar aus Uppsala, *M. Linz* (SDR I)
20.00 Pazifisten unter Waffen — Der Typ des österreichischen Soldaten (ÖR I)
20.00 Politiker im Jahre 2000 — Gehilfen der Computer? *R. Kabel* (SR II)
21.00 Technik und Wissenschaft als „Ideologie"? *J. Habermas* (HR II)
21.10 4. Weltkirchenkonferenz in Uppsala. Kommentar, *M. Linz* (BR I)

10. Juli (Mittwoch)

9.05 Christsein in dieser Welt (SR I)
10.40 Unter hartem Joch, *A. Wolfinger* (BR I)
18.30 Die Kirche in Holland. Ein Beispiel auch für uns? *K. Wagner* (BR I)
20.05 Autobiographien und Autobiographen (WDR III)
20.05 Die totale Vermittlung, *H. Heissenbüttel* (BR II)
21.00 Skizzen aus der Geschichte der ökumenischen Bewegung. Die Tragödie des deutschen Widerstandes gegen Hitler, *W. A. Visser 't Hooft* (SDR I)
21.30 Presse und Demokratie. Journalistische Fehlanzeigen, *P. Glotz* und *W. R. Langenbucher* (WDR III)
22.10 Archäologische Skizzen, Tran Tam Tinh (ÖR I)

11. Juli (Donnerstag)

14.00 Freizeit — Glück und Gefahr für den jungen Menschen, *H. Haselbach* (ÖRSt)
17.15 Österreichische Literatur heute. *Erich Fried, H. Rochelt* (ÖR I)
17.30 Stufen der Raumfahrt. Der Vorstoß zum Mond, *E. Vorhülsdonk* (DLF)
19.30 Struktur und Dynamik der Intelligenz und Phantasie, *H.-R. Lückert* (BR II)
20.45 Stefan George. Erinnerungen und Interpretationen zum 100. Geburtstag, *M. Landmann* (SR II)
21.00 Mittelalterliche Malerei in Slowenien und Istrien, *F. Stelè* (ÖRSt)
21.00 Altwerden als Aufgabe, *A. Jores* (SDR II)
21.30 Eine Literaturgeschichte der Gegenwart in ironischen Selbstzeugnissen, *H. Eisenreich* und *G. Sebestyén* (ÖR I)
22.00 Zum 100. Geburtstag von Stefan George, *C. David* (DLF)
22.10 Bleibt die Kirche katholisch? *O. Semmelroth SJ* (ÖR I)

12. Juli (Freitag)

9.05 Verlieren können, *J. Ch. Hampe* (SR)
14.00 Die seelischen Grundbedürfnisse eines Kindes, *H. Eppel* (ÖRW)
14.45 Das politische Buch, *H. Jirez* (ÖRW)
15.00 Bedeutende Forscher auf dem Gebiet der Naturwissenschaft — aus anderen Berufen, *H. Lauffer* (ÖR I)
16.30 Julie Braun-Vogelstein: Ein Leben für den Sozialismus (WDR III)
16.45 Die Buchkritik, *W. Lingenhöle* (ÖRT)
18.45 Kommentar aus Uppsala, *C. Bormann* (SDR I)
21.00 Erfahrungen eines Entwicklungshelfers in Afghanistan, *H. Pfisterer* (HR I)
21.00 Zwischen Marrakesch und Rif. Ein Reisebericht, *H. v. Ranke* (BR II)
21.10 4. Weltkirchenkonferenz in Uppsala, Kommentar, *C. Borman* (BR I)
22.20 Die Südslawen — Vielfalt und Einheit, *M. Bernarth* (ÖRSt)
22.30 Alle Rebellen dieser Welt. Ein Bericht über Brasiliens Studenten, *K. Brugger* (BR II)

13. Juli (Samstag)

10.00 Was ist ein Virus? (BR II)
16.30 Rostock — Mittelpunkt der „Ostsee-Woche" (BR I)
18.00 Ich bin ein Negerpriester. Ein Bericht, *Rollings E. Lambert* (NDR II)
18.05 Die verdrängte Seele. Psychotherapie. *A. Thorwarth* (SDR II)
20.05 Der Spanische Bürgerkrieg in den Literaturen, *B. Granzow* (WDR III)
21.10 Germanen und Juden im George-Kreis, *E. M. Landau* und *K. Schwedhelm* (SDR II)
22.00 Denkwandel und christliche Moral, Das Böse, *Th. Sartory* (SWF II)

14. Juli (Sonntag)

8.00 Zum Gedenken an Emmeran Scharl, *F. Meingast* (BR II)
9.00 Das Recht auf Widerstand, *A. Kaufmann* (SR II)
9.15 Kunst und Künstler im Spiegel französischer Dichtung, *G. Metken* (SR II)
9.40 Ché Guevara und Martin Luther King, *W. Dirks* (NDR II)
9.45 Die apostolische Kirche, *V. Rohrbeck* (ÖR I)
10.00 Neue mathematische Unterrichtsmethoden, *K. Stubecker* (SDR II)
10.30 Erkenntnis und Entscheidung in der Philosophie der Action, *U. Hommes* (SWF II)
11.00 Selig die Barmherzigen . . ., *F. Betz* (SWF II)
11.00 Sprache als Zeremonie, *F. Paepke* (SDR II)
11.00 Aspekte und Erfordernisse unserer Bildungspolitik, *L. Fröse* (SR I)
11.30 Gemeinde zwischen Tradition und Auftrag, *W. Simpfendörfer* (SWF II)
13.20 Soll und Haben, *E. Hartl* (ÖR I)
17.45 Politische Bücher (DLF)
22.10 Moderne Weltliteratur: Gottfried Benn, *A. Okopenko* (ÖR I)

15. Juli (Montag)

10.00 500 Jahre gedrucktes Wort. Johann Gutenberg (1399—1468) (RIAS I)
10.10 Kunst aus der Revolution (DLF)
14.45 Planet Erde und seine Bewohner, *K. Glass* (ÖRW)
15.00 Entstehung und Schicksal von Meisterwerken der Bildenden Kunst, *W. Tschuppik* (ÖR I)
15.05 Große Deutsche in Rom. Die Gelehrten, *H. Kühner-Wolfskehl* (DLF)
17.30 Wirtschaft in Leben und Lehre. Konjunkturen und Krisen, *G. Schmölders* (DLF)
17.45 Die Christen und das Ende der Weltanschauungsparteien, *K. Forster* (SFB I)
18.15 Wird genug für unsere Kinder getan? *H. Kristoph* (SR II)
19.15 Ein Beitrag zur Psychologie der Strafe, *H. Schurz* (ÖRK)
22.10 Geplant oder blind in die Zukunft, *R. Jungk* (ÖR I)
22.40 Mitteldeutsche Chronik (SR II)

16. Juli (Dienstag)

9.05 Geschichte unserer Zeit. Der Nürnberger Prozeß (SR I)
15.00 500 Jahre gedrucktes Wort. Die gegossene Zeile: Otto Mergenthalers „Linotype" (RIAS II)
17.30 Vom individuellen zum kirchlichen Ökumenismus: 1928—1948, *A. v. d. Heuvel* (DLF)
19.45 Kommentar aus Uppsala, *H.-J. Girock* (SDR I)
20.00 Von Hitler zu Stalin, *M. Derenburg* (DLF)
20.00 Österreichische Baukünstler als Pioniere der modernen Architektur, *H. Stuppäck* (ÖR I)
21.45 Wörterbuch der Psychologie: Seele, Körper, Mensch (SR II)
22.10 Die indische Dichtung, ihre Mittel und Motive, *S. Lienhard* (ÖR I)
22.30 Zum „Geistlichen Tagebuch" Johannes' XXIII., *H. Arendt* (NDR I)

17. Juli (Mittwoch)

14.00 Die geplante Zukunft, *B. Stiglmayr* (ÖRN)
15.00 Zur Psychologie der Schulleistungen, *H. Haselbach* (ÖRK)
15.00 500 Jahre gedrucktes Wort. Die Roboter im Setzersaal: Elektronik im Zeitungsdruck (RIAS II)
17.00 Formen sozialer Revolution: China (SDR II)
18.15 Von der erwachenden Selbständigkeit, *E. v. Kleist* (SR II)
18.30 Viele Verwalter des Wortes. Predigt in der DDR (BR I)
20.00 Hilfe für sozial gestörte Kinder in Berlin, *L. Rosh* (RIAS II)
21.00 Skizzen aus der Geschichte der ökumenischen Bewegung. Der Neuanfang nach dem Krieg, *W. A. Visser 't Hooft* (SDR I)

18. Juli (Donnerstag)

15.00 500 Jahre gedrucktes Wort. Schwerer Satz von leichter Hand: Der Computer an der Schreibmaschine (RIAS II)
15.05 Zur Geschichte der Zwangsverpflichtung in den Uranbergbau vor 20 Jahren, *J. Scholmer* (DLF)
15.30 Die neue Mauer — der neue Bund (RB UKW)
17.30 Die interplanetarische Raumfahrt, *E. Verhülsdonk* (DLF)
20.50 Opposition am Beispiel Enzensberger, *P. Hamm* (SR II)
21.00 Altwerden als medizinisches Problem, *H. Schaefer* (SDR II)
22.00 Zu einer kulturpolitischen Auseinandersetzung in der UdSSR, *H. v. Ssachno* (DLF)
22.10 Kontakte zwischen Religionen und Ideologien (ÖR I)

19. Juli (Freitag)

14.30 Aus dem Leben großer Meister. Michelangelo (SWF II)
14.45 Probleme und Perspektiven, *W. Gerle* (ÖRW)
15.00 Wissen und Wahrheit (RIAS II)
15.00 Bedeutende Forscher auf dem Gebiet der Naturwissenschaft — aus anderen Berufen (II), *H. Lauffer* (ÖR I)
18.45 Kommentar aus Uppsala, *J. Burkhardt* (SDR I)

20. Juli (Samstag)

10.00 500 Jahre gedrucktes Wort. Der Setzer mit der Kamera — Ein halbes Jahrtausend nach Gutenberg: Der Lichtsatz (RIAS I/II)
14.30 Tagwerk eines Historikers, Gespräch mit Car Jakob Burckhardt, *J. A. Müller* (ÖR I)

21. Juli (Sonntag)

8.00 Brückenbau über die Themse. Gespräch mit Kardinal Heenan und Erzbischof Ramsey, *M. Zimmerer* (BR II)
9.00 Glaube und Vernunft, *Th. Sartory* (SR)
9.40 Kirchentreue und Kirchenkritik, *O. Schreuder* (NDR II)
9.45 Die Nachfolger der Apostel, *V. Rohrbeck* (ÖR I)
10.00 Die Kritik an der Bundesrepublik, *W. Conze* (SDR II)
11.00 Selig, die lauteren Herzens sind . . ., *Th. Sartory* (SWF II)
11.00 Wandlungen des jüdischen Menschenbildes, *E. Simon* (SDR II)
13.20 Das soziologische Glaubensbekenntnis, *F. Faßbinder* (ÖR I)
18.45 Familienwirtschaft in der Politik? *P. v. Haselberg* (NDR I)

22. Juli (Montag)

14.00 Die amerikanische Frau. Wunschbild und Wirklichkeit, *J. Quedenfeld* (ÖRV)
14.45 Bücher in christlicher Schau, *F. Reichel* (ÖRW)
15.00 Entstehung und Schicksal von Meisterwerken der bildenden Kunst, *W. Tschuppik* (ÖR I)
19.15 Einheit der Kirche in der Verantwortung für die Gestaltung der Welt, *J. Stoevesandt* (RB UKW)
21.00 Tradition und Moderne in der Persischen Lyrik der Gegenwart, *R. Gelpke* (SDR II)
22.10 Die heutige Pädiatrie, *H. Berger* und *G. Fanconi* (ÖR I)

23. Juli (Dienstag)

8.10 Altersheim — Gefängnis oder Zuhause? (SDR I)
14.00 Familien zwischen Tradition und Aufbruch, *V. Schulz-Schönhausen* (ÖRW)
17.15 Ein Mensch ohne Charakter, *W. Stendar* (ÖR I)
18.45 Kommentar aus Uppsala, *M. Linz* (SDR I)
20.00 Das Zeitalter der Aufklärung in Österreich, *P. Wimmer* (ÖR I)
21.00 Lateinamerikas deformierte Gesellschaft, *J. Pechel* (SDR I)
22.10 Die Strategie der Evolution, *P. Galliker* (ÖR I)

24. Juli (Mittwoch)

15.00 Die Begründung der modernen Wissenschaften im Zeitalter des Barocks, *L. Feldhofer* (ÖR I)
15.45 Italienische Erzähler der Gegenwart, *H. Singer* (ÖRS)
18.30 4. Weltkirchenkonferenz in Uppsala. Bericht aus katholischer Sicht, *W. Seibel SJ* (BR I)
21.00 Skizzen aus der Geschichte der ökumenischen Bewegung. Jung und Alt in Amsterdam, *W. A. Visser 't Hooft* (SDR I)

25. Juli (Donnerstag)

9.00 Die einzigartige Erscheinung Rilke und anderes in Ronda, *R. Bohne* (SDR II)
16.45 Das Christentum in Indien, *F. Standenath* (ÖRSt)
20.00 Musik und Gesellschaft: Manager, Künstler, Publikum, *B. Breit* (ÖR I)
21.30 Eine Literaturgeschichte der Gegenwart in ironischen Selbstzeugnissen, *H. Eisenreich* und *G. Sebestyén* (ÖR I)
22.20 Amt und Brüderlichkeit in der Kirche, *A. Müller* (ÖR I)

26. Juli (Freitag)

15.00 Bedeutende Forscher auf dem Gebiet der Naturwissenschaft — aus anderen Berufen, *H. Lauffer* (ÖR I)
17.00 Vergangenheit in Einzeldarstellungen: Stadtleben im Spätmittelalter (SDR II)
21.00 Der Glaube an den Aberglauben, *L. Jungmann* (SDR I)

27. Juli (Samstag)

19.45 Christliche Moral und bürgerliche Moral, *A. Auer* (SR)
19.45 Politische Perspektiven, *W. Schütz* (SDR II)
21.00 Eine Soziologie der Trivialliteratur, *W. G. Suffrian* (SDR II)

28. Juli (Sonntag)

8.00 Eine kirchliche Zeitchronik, *W. Sandfuchs* (BR II)
9.00 Die atheistischen Brüder, *H. Harder* (SR)
9.30 Das Weltverständnis der katholischen Theologie, *N. Greinacher* (SR)
9.40 Erziehung zur Widersetzlichkeit, *T. Brocher* (NDR II)
10.00 Neue Aspekte der Immunitätsforschung, *O. Westphal* (SDR II)
10.30 Ungehorsam und Widerstand in Geschichte und Gegenwart, *F. Bauer* (SWF II)
11.00 Selig, die den Frieden schaffen . . ., *I. Hermann* (SWF II)
11.00 Vom Schicksal der Wahrheit in den geteilten Kirchen, *M. Seckler* (SDR II)
11.30 Die skeptische Generation formuliert ihren Glauben, *P. Cornehl* (SWF II)
19.45 Versuchsschule Tübingen, *H. Schlaeger* (SDR II)
21.25 Das simultane Geschehen — die USA — Trilogie von John Dos Passos (SDR II)

29. Juli (Montag)

17.45 Politische Erziehung als Prinzip des Katechismus, *Th. Filthaut* (SFB I)
21.00 Die künstlichen Paradiese des Schreckens, *F. Schonauer* (SWF II)

30. Juli (Dienstag)

16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
21.00 Mamaia — westliche Insel im sozialistischen Rumänien, *H.-G. Reinfeldt* (SDR I)

31. Juli (Mittwoch)

15.30 Bücher und ihre Autoren (SDR II)
17.00 Formen sozialer Revolution: Hinterindien (SDR II)
18.30 Überlegungen zum Selbstverständnis der kirchlichen Presse, *H. Burger* (BR I)
21.30 Die Anpassung der Natur an den Menschen, *R. Jungk* (SWF II)
22.45 Neues aus Kulturzeitschriften (SWF II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Achtes Heft
22. Jahrgang
August 1968

Die Kirchen sind heute befreit von der Last, die Sache des Menschen zu führen, und sie könnten ihre neue Berufung darin finden, die Sache Gottes zu führen: Gott zu erkennen und ihn den Menschen zu zeigen.

Emmanuel Mesthene

Was will die politische Theologie?

Spricht man von der politischen Theologie, muß man wohl unterscheiden: Sosehr sie sich in letzter Zeit breitzumachen scheint, ist sie doch nicht eindeutig festgelegt. Weder läßt sie sich mit bestimmten Theologen als ihren einzigen Vertretern noch mit einer bestimmten Richtung gleichsetzen. Sie steht in einem weiteren mit vielfältigen theologischen, sozialethischen und politischen Problemen angefüllten Kontext, sie läßt sich nicht quasi linear aus einer Wurzel herleiten, sie existiert in verschiedenen Richtungen. Sie artikuliert sich über die Konfessionsgrenzen hinweg. Sie bleibt auch nicht auf deutschen Boden beschränkt. Ihre Forderungen sind besonders in Nordamerika bei Theologen verschiedenster Richtung enthalten, finden aber wohl gerade dort ihren gemeinsamen Nenner in den verschiedenen Formen der Säkularisierungstheologie und münden über die Kanäle zukunftsgerichteter theologischer Sozialkritik in der Theologie der Revolution. Doch wäre es falsch, die politische Theologie mit der Theologie der Revolution gleichzusetzen; es wäre auch irrig (vermutlich sogar ungerecht), diese schon in ihrer Herkunft und in den politisch-theologischen Ansätzen mit der bereits bekannteren (vermutlich auch publikumswirksameren) Theologie der Revolution zu belasten. Diese ist gewiß ein Teilproblem der politischen Theologie, wohl sicher eines ihrer treibenden Momente oder wenigstens eines ihrer aktuellsten, weil in das politische Geschehen sich unmittelbar auswirkenden Konsequenzen. Letztere ist nicht verständlich ohne die erstere, sie ist aber nicht mehr als einer ihrer speziellen und nicht unproblematischen Anwendungsbereiche. Ihr Zusammenhang, die Frage, welche „Regeln" für die Beurteilung einer revolutionären Situation oder gar für die Rechtfertigung eines revolutionären Umsturzes mittels einer „Theologie der Gewalt" die politische Theologie bereitstellt, bleibt, so scheint es, so gut wie ungeklärt.

Zwei unterschiedliche Richtungen

Wollte man grob katalogisieren, könnte man vielleicht weniger der Intention als der Herkunft nach zwei Hauptrichtungen unterscheiden: eine mehr sozialethische und eine unmittelbar theologische. Die erste Richtung geht zunächst von der konkreten Frage aus, wie die Kirche ihre gesellschaftliche Verantwortung ausüben kann. Sie fragt von daher nach den sozialethischen Implikationen des Evangeliums. So revolutionierend oder ungewohnt die Konsequenzen sein mögen, die oft weniger von der theologischen Theorie als von der Einsicht in den sozialen Wandel bestimmt werden, ihr Anliegen und ihr Ausgangspunkt erscheinen zunächst eher konventionell. Ihre Vertreter finden sich wohl zahlreicher im evangelischen Bereich; ihre Ausläufer verstärken sich aber, gerade nachdem das Naturrechtsdenken mehr und mehr von sozialtheologischer Argumentation abgelöst und mehr nach der sozialethischen Potenz der biblischen Botschaft gefragt wird, auch im katholischen Raum. Versucht diese Richtung, indem sie nach den konkreten gesellschaftlichen Zuständen fragt und sich nach der christlichen oder kirchlichen Verantwortung angesichts dieser Zustände orientiert, von der gesellschaftlichen Wirklichkeit in den Kern des christlichen Glaubens oder vielmehr zum christlichen und kirchlichen Selbstverständnis vorzustoßen (und dieses zugleich zu verändern), ist für die zweite Richtung die Fragestellung eine etwas andere und zugleich umfassendere. Sie untersucht die christliche Botschaft als ganze unter dem Aspekt der Öffentlichkeitsgeltung: christliches Heil ist seinem Wesen nach öffentliches Heil, die ganze christliche Botschaft ist deswegen politisch relevant, ist eine zutiefst politische, d. h. öffentliche Angelegenheit, weil die religiöse Verantwortung in sich eine „politische Gestalt" hat (vgl. J. B. Metz, Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis, Dokumente der Paulus-Gesellschaft, Band XIX, S. 30).

Schon hier zeigt sich die enge methodische und intentionale Nähe zur Theologie der Hoffnung. In beiden zeichnet sich ein ähnliches theologisches Selbstverständnis, eine parallele „Totalisierungstendenz" ab. Weil die Theologie der Hoffnung die Eschatologie als den eigentlichen Kern und Zielpunkt der Theologie versteht, ist für sie Eschatologie kein regionaler theologischer Bezirk neben anderen, neben der Christologie, der Ekklesiologie, der Sakramententheologie usw. Vielmehr müssen alle theologischen Inhalte im Horizont der Eschatologie ausgesagt werden, sind also in sich eschatologisch zu verstehen. Und die Dimension des Eschatologischen ist nicht nur umfassend, in deren Licht alle theologischen Aussagen gesehen werden müssen, sondern die bestimmende, weil der Gott, über den die Theologie auszusagen hat, immer der „Gott vor

uns", der Gott der Verheißung, der absoluten Zukunft ist. Eschatologisch ausgerichtet ist „der Charakter aller christlichen Verkündigung, jeder christlichen Existenz und der ganzen Kirche". Es gibt deshalb für die Theologie der Hoffnung „nur ein wirkliches Problem der christlichen Theologie, das ihr vom Gegenstand her gestellt ist und das durch sie der Menschheit und dem menschlichen Denken gestellt wird: das Problem der Zukunft" (J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, Christian Kaiser, München [7]1968, S. 12). Ähnliches, wenn vielleicht auch nicht so konsequent, vollzieht sich im Selbstverständnis der politischen Theologie: Auch sie versteht sich nicht mehr als eine partikuläre Theologie, die auf einen regionalen Bezirk, auf die Politik, auf die Gesellschaft, auf das Soziale als ihren Gegenstand beschränkt bleibt; auch sie denkt sich als umfassender Horizont, in dem das ganze christliche Glaubensgut ausgesagt wird, innerhalb dessen die ganze christliche Verkündigung stehen muß. Und auch hier kommt der Kategorie des Politischen wie in der Theologie der Hoffnung, der Kategorie des Künftigen, die bestimmende Funktion zu: „Das ‚Heil allen Fleisches' liegt ursprünglich und nicht nachträglich in der konkreten gesellschaftlichen Dimension menschlichen Daseins. Es geschieht nicht nur ‚in' der Gesellschaft, sondern die Gesellschaft ist gewissermaßen die primäre ‚Materiatur' des Heils, das auf universalen Frieden und endgültige Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr. 3, 13) zielt, so daß Tränen versiegen und nicht mehr sein wird Trauer noch Klage noch Mühsal (Offb. 21, 4)" (J. B. Metz, Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer „politischen Theologie", in: Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung, Band 6, Heinrich-Pesch-Haus-Verlag, Mannheim 1967, S. 13).

Kirche im Weltdienst

Hier wird bereits ein dreifacher Aspekt im Selbstverständnis der politischen Theologie, wie sie vor allem J. B. Metz versteht, sichtbar: sozialphilosophisch die Valenz des Gesellschaftlichen (und implizit des Institutionellen) im menschlichen Dasein; theologisch der auf das Neue Testament bezogene und von daher christologisch begründete Öffentlichkeitscharakter des Christlichen; ekklesiologisch: die Kirche steht im Dienste dieses gesellschaftlich verstandenen Heils; kirchliches Handeln ist deshalb nicht so sehr auf die Rettung des einzelnen gerichtet, sondern ist als „Heilsproklamation" in der Gesellschaft zu verstehen. „Das von Jesus verkündete Heil ist nicht in einem kosmologischen, wohl aber in einem gesellschaftlich-öffentlichen, gewissermaßen in einem politischen Sinn bleibend welthaft und weltbezogen" (Christliche Religion und gesellschaftliche Praxis, a. a. O., S. 34). Die Kirche, so folgert Metz in Übereinstimmung mit der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, hat ihr Dasein und ihre Verheißung der Gesellschaft wegen. Die Kirche ist ja nach einem Wort von H. Cox nicht Herr, sondern Knecht. Und zur Bestimmung des Knechtes gehört es, daß er nicht im eigenen Haus, sondern im Hause des „Herrn" wohnt. Die Kirche hat also kein eigenes Haus, das ihre ist das Haus der Gesellschaft. Die im Kreuz Jesu begründete Verheißung „ist nicht Privateigentum einer Gruppe, auch nicht einer Religion, auch nicht Privateigentum der Kirche. Die Kirche ist um dieser Verheißung willen da, nicht umgekehrt; sie ist da, um alle mit der Hoffnung auf diese Verheißung des universalen Friedens und der Gerechtigkeit zu infizieren und gegen jede Form ihrer Verachtung leidenschaftlich zu kämpfen" (J. B. Metz, a. a. O.).

Damit scheint sich aber die unmittelbar theologische Richtung wieder mehr in den sozialethischen Kontext einzufügen: Die Gesellschaft als solche und die auf sie bezogenen Verheißungen rücken wieder mehr in den Blickpunkt. Hingegen bleibt der andere wesentliche Aspekt ihres Selbstverständnisses zu sehr im Hintergrund. Dieser könnte in der Frage aufgefangen werden: Wenn das von Jesus verkündete, von der Kirche weitergegebene Heil wesentlich öffentlich-politischer Natur ist, was bedeutet das dann für die Gestalt der Kirche? Wie muß christliche Theologie dann selbst aussehen?

Es stellt sich die Frage nach den Implikationen nicht nur für das kirchliche Handeln, sondern auch für das kirchliche Sein, für ihre Gestalt und ihre Strukturen. Es stellt sich die Frage nach den Konsequenzen für das Selbstverständnis der Theologie, die sich ja nicht nur als politische, als in allen Stücken gesellschaftsbezogene verstehen kann, sondern die sich dann darüber Rechenschaft geben muß, in welcher Weise sie selbst „öffentliche", politische Gestalt annehmen kann. Damit ist nichts Allgemeines, sondern etwas sehr Spezifisches gemeint: Wenn das christliche Heil und damit alle theologischen Aussagen als dessen wissenschaftliche Interpretation nicht nur eine politisch-öffentliche Komponente an sich haben oder nicht nur als politisch-öffentlich apostrophiert werden, weil sie auf die Öffentlichkeit zielen, sondern weil sie in sich politischer „Natur" sind, dann müßte auch geklärt werden, welcher der ihnen bzw. dieser ihrer politischen Natur gerecht werdende Verkündigungsmodus ist und wie dieser auf die Kirche selbst zurückwirkt. Es wären die Folgen für die theologische Sprechweise und für den kirchlichen Selbstvollzug zu bedenken. Es genügte dann nicht, daß eine zweite Form theologischen Sprechens, eine auf die wenig strukturierte Öffentlichkeit gerichtete Verkündigung entwickelt wird, wie dies über die publizistischen Medien angestrebt wird — eine Art „theologia publica", um an eine bekannte Buchreihe zu erinnern. Die Vermittlung der Glaubensinhalte selbst, auch im inneren Bezirk der Kirche und auch dann, wenn sie einer strukturierten Öffentlichkeit übermittelt werden, müßten „politisch" geprägt, müßten strukturbezogen sein. Die Theologie als thematisierter Glaube müßte selbst tiefgreifend umgewandelt und der Glaube als „politischer" Glaube konzipiert werden.

Ein hermeneutisches Strukturproblem

In der Tat scheint in der politischen Theologie ein prinzipielles hermeneutisches Strukturproblem zu bestehen, das sie wiederum weitgehend mit der Theologie der Hoffnung teilt: Daß besonders dort, wo von den sozialkritischen Konsequenzen, der eigentlichen Gipfelung der politischen Theologie, die Rede ist, trotz der Einbeziehung der „eschatologischen Differenz", des „eschatologischen Vorbehalts", der „schöpferischen Kritik", zu der die Kirche berufen ist, doch „weltliche" Gerechtigkeit und politischer Friede in nicht ungefährliche Nähe zur Reich-Gottes-Erwartung rücken, das Gott, auch als Gott der absoluten Zukunft nicht adäquat im Rahmen dieser Theologie selbst zur Sprache kommt. (Zur hauptsächlich im evangelischen Raum geführten Auseinandersetzung zu diesem Punkt vgl. den pointiert die Theologie der Hoffnung kritisierenden Beitrag von W. Schmitthals, Jesus und die Weltlichkeit des Reiches Gottes, „Evangelische Kommentare", Juni 1968, S. 313—320.)

Im engeren Rahmen der politischen Theologie müßte auch hier noch deutlicher die Frage nach dem Verständnis und der Rolle der Kirche gestellt werden und nach der Art und Weise, wie diese primär als „Institution schöpferischer Gesellschaftskritik" ausgewiesen werden kann. Erst dann könnte vermutlich auch das von ihren Vertretern zu Recht abgewiesene Mißverständnis, es gehe bei der politischen Theologie um eine Rückkehr des politischen Christentums oder gar des „politischen Katholizismus" unter umgekehrtem, diesmal „progressivem" Vorzeichen oder (schon wirklichkeitsnäher) um eine neue Form der Politisierung der Kirche. Erst dann könnte auch der Verdacht ganz abgewehrt werden, es handle sich nicht nur um die engagierte Verteidigung einer entnuminisierten, nach Metz einer Weltlichen Welt, sondern um eine neue Form der Divinisierung oder mindestens der Theologisierung eben dieser Welt als gesellschaftlicher Geschichtswelt. Erst dann würden wohl auch die tatsächlichen Grenzen sichtbar, die der Inanspruchnahme des Politischen durch die Theologie und damit der politischen Theologie selbst gesetzt sind.

Die eigentlichen Anliegen

Doch wird man diesen Grenzen wohl nur gerecht, wenn man sich die eigentlichen Anliegen der politischen Theologie und ihren zeitgeschichtlichen Herkunftskontext vergegenwärtigt. Drei Begriffspaare von antinomischer Wirkung scheinen ihre Dialektik zu bestimmen: privat—öffentlich, Theorie—Praxis, eschatologisch—politisch. Alle drei Fragenkomplex wurden von J. B. Metz am deutlichsten herausgearbeitet, dem wir hier deswegen folgen. Der schon angedeutete, bei Metz immer wiederkehrende Vorwurf lautet: Kirche und Theologie hätten das christliche Heil privatisiert. Dieser Vorwurf steht in einem engen Zusammenhang mit der Anklage eines weltlosen, rein jenseitigen Christentums, das in seiner Spiritualität, in seinem Weltverhalten, in seiner Askese sich so verstand, daß die konkrete Welt nicht mehr in ihrer Heilsbedeutsamkeit und als Ort konkreter Heilsentscheidung voll zur Geltung kam. Oder wie Schmitthals gewisse Perioden der Kirche charakterisiert: „Man wiederholte für die jeweilige Gegenwart das eschatologische ‚Jetzt' des Jüngerkreises... Man machte die Tage der eigenen Predigt zu den letzten Tagen der alten Weltzeit und zeigte sich dementsprechend an der vergehenden Welt selbst nicht interessiert" (Schmitthals, a. a. O., S. 313). Aber direkter richtet sich der Vorwurf gegen eine Verinnerlichung des christlichen Heils, das die gesellschaftliche Verflochtenheit des menschlichen Daseins nicht ernst nimmt. Dieser Vorwurf hat aber einen durchaus gegenwartsnahen Hintergrund, insofern ein solches „privatisierendes" Christentum den Menschen angesichts der wachsenden gesellschaftlichen Verflechtung sich selbst überläßt und sich — die Kirche — ohne feste Verankerung in dieser und ohne klare Kenntnis ihrer Zusammenhänge der Gefahr aussetzt, zum Spielball irgendwelcher Ideologien zu werden. Insofern zielt die politische Theologie genau auf das Gegenteil dessen, was man ihr gelegentlich zum Vorwurf macht und wogegen sie in vulgarisierten Formen und in den Auseinandersetzungen des Tages, etwa wenn gewisse Parolen von der studentischen Opposition übernommen werden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 277) nicht gefeit ist: nicht auf Reideologisierung des Glaubens, sondern auf kritische Distanz zu jeder Ideologie.

Aber ähnlich wie Moltmann, wenn er das Christentum der Eschatologievergessenheit beschuldigt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 300), richtet die politische Theologie ihre Kritik nicht gegen irgendwelche Introversionserscheinungen in der Geschichte der Kirche, sondern versteht sich präziser „als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie" (Zur Theologie der Welt, Grünewald/Kaiser, Mainz/München 1968, S. 99). Dieses kritische Korrektiv richtet sich insbesondere auf die Entmythologisierungstheologie, die immer in Gefahr stehe, „Gott und das Heil auf ein privates Existenzkorrelat zu reduzieren und die eschatologische Botschaft selbst zur symbolischen Paraphrase der metaphysischen Fraglichkeit des Menschen und seiner privaten Entscheidungssituation zu nivellieren" (Das Problem einer „politischen Theologie" und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftskritischer Freiheit, a. a. O., S. 404). Von diesem negativen Ausgangspunkt der Kritik an der existentialen und personalistischen Theologie der Gegenwart aus wird als positive Aufgabe der politischen Theologie das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen versucht. Nicht vorkritisch mit der Absicht auf eine neue Identifizierung beider Wirklichkeiten, sondern nachkritisch, im Sinne einer „zweiten Reflexion" (ebd.).

Was wird unter dieser zweiten Reflexion verstanden? Offensichtlich folgendes: In der Aufklärung ist die selbstverständliche Zuordnung von Religion und Gesellschaft, von religiöser und gesellschaftlicher Existenz zerbrochen. Seitdem erscheint die christliche Religion im Verhältnis zu ihrer Mitwelt als partikulär, als Sonderbezirk im ideologischen Überbau. Darauf richtet sich seither alle Religionskritik, einschließlich und besonders akzentuiert die marxistische. Da unter den Voraussetzungen der Spaltung von Religion und Gesellschaft das Instrumentarium der ersten Reflexion, die auf einer „grundsätzlichen Problemlosigkeit des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft" basierte, unbrauchbar geworden ist, kann die Theologie nur darauf antworten, wenn sie in einer „zweiten Reflexion", auf das Ganze der Welt bezogen, den Inhalt der eschatologischen Verheißung als gesellschaftskritische Potenz in die konkrete Geschichtswelt der Gegenwart einzubringen versucht.

Wie ist kritische Praxis möglich?

Doch setzt die Einsicht in das Verhältnis von eschatologischer Verheißung und politisch-gesellschaftlicher Realität, genauer in die kritische Funktion der Kirche in dieser Realität die Klärung des zweiten Begriffspaares, des Verhältnisses von Theorie und Praxis voraus. Für die politische Theologie allgemein dürfte der Satz von Metz als Axiom gelten: „Das sogenannte hermeneutische Grundproblem der Theologie ist nicht eigentlich dasjenige des Verhältnisses von systematischer und historischer Theologie, von Dogma und Geschichte, sondern von Theorie und Praxis, von Glaubensverständnis und gesellschaftlicher Praxis (Zur Theologie der Welt, S. 104). Dieser Satz kann wohl zugleich als Grundaxiom der Theologie der Hoffnung und aller futurisch oder (christlich) eschatologisch gerichteter Denkströmungen verstanden werden. Auch mit diesem Satz befindet sich die politische Theologie in einer Parallele zur Pastoralkonstitution, die auf einer anderen Ebene das Auseinanderfallen zwischen persönlichem Glauben und gesellschaftlicher Verantwortung,

zwischen subjektiver Überzeugung und ihrer gesellschaftlichen Fruchtbarkeit als eines der größten Übel bezeichnet. Weist aber hier die politische Theologie einen Weg der Lösung? Und welchen?

Zum Teil wiederholen sich hier Gedankengänge des ersten Begriffspaars. In der Überwindung der Auslieferung der christlichen Heilsbotschaft an die „anthropologischen Kategorien des Intimen, des Privaten, des Apolitischen" verbauen sich die Kirche, das Christentum, die Theologie den Zugang zu ihrer Verantwortung in der Gesellschaft, die ihr durch eschatologische Verheißung aufgetragen ist. Die biblische Botschaft selbst zwinge deshalb zu einem Erneuerungsprozeß. Das Christliche ist in einem politischen Sinn welt- und gesellschaftsbezogen. „Die eschatologischen Verheißungsinhalte — Freiheit, Friede, Gerechtigkeit, Versöhnung — lassen sich nicht privatisieren; sie zwingen immer neu in die gesellschaftliche Verantwortung hinein." Wie aber soll die zu verantwortende Praxis aussehen? Sie kann „nur dann dem Aufbau einer freien Menschheit und nicht ihrer Destruktion dienen, wenn sie kritische Praxis ist" (Dokumente der Paulus-Gesellschaft, S. 35). Metz warnt (im Dialog mit den Marxisten, auf den der hier zitierte Beitrag sich bezieht) vor der „Fetischisierung eines abstrakten Fortschrittsgedankens". Wahrer Fortschritt müsse gerade im kritisch-befreienden Widerstand gegen diese bestehen. Ein solcher „eschatologischer Vorbehalt" bringe das Christentum aber nicht in ein verneinendes, sondern in ein dialektisches Verhältnis zur gesellschaftlichen Gegenwart. „Die Heilsverheißung, auf die er sich bezieht, ist nämlich nicht ein leerer Horizont religiöser Erwartung, eine bloß regulative Idee, sondern immer auch ein kritisch befreiender Imperativ für die jeweilige Gegenwart, ist also Ansporn und Auftrag, diese Verheißungen unter den geschichtlichen Bedingungen der Gegenwart wirksam zu machen..."

In welche Praxis befreit aber dieser Impuls? Wie wird christliches Handeln in der Gesellschaft nach der politischen Theologie legitimiert? Damit geraten wir in den Problemkreis des dritten Begriffspaares: eschatologisch—politisch. Es ist die innerhalb der Theologie der Hoffnung intensiv diskutierte Frage, ob sich aus der christlich-eschatologischen Verheißung denn mehr ableiten lasse als die grundsätzliche Distanz zu jeder innerweltlichen Entwicklung, zu jedem Fortschrittsglauben oder Humanismus, weil ein solcher vom eschatologischen Horizont grundsätzlich immer schon überholt sei. Nach Moltmann erhofft die Hoffnung, „wo sie sich an die Verheißungen hält, vom Kommen Gottes auch ‚dies und das'". Und unter dem „dies und das" versteht er „seine erlösende und zurechtbringende Herrschaft in allen Dingen" (Theologie der Hoffnung, S. 107). Für Moltmann ist christliche Verheißung kein jenseitiger Horizont, sondern schließt Hoffnungen auf die Herbeiführung der Herrschaft Gottes (durch den Menschen) ein. Er geht aber wohl kaum so weit wie H. Cox, der in der Verwirklichung des Reiches Gottes „die klarste Darstellung der Partnerschaft von Gott und Mensch in der Geschichte" sieht (Stadt ohne Gott, S. 127). Metz scheint sich noch weniger diesem nicht unproblematischen Parallelismus zu nähern: Wie eben betont, sind auch für ihn die eschatologischen Verheißungen kein leerer Rahmen. Er macht aber keine Aussagen über materiale innerweltliche Wirkungen, sondern fixiert ihre Bedeutung im „kritisch befreienden Imperativ", zu dem er nicht so sehr den einzelnen Christen oder den Christen auf Grund seiner Hoffnung befähigt sieht (damit verbliebe man nach ihm in der privaten, höchstens interpersonalen Beliebigkeit), sondern die Kirche, die in der gesellschaftlichen Wirklichkeit als gesellschaftskritische Institution wirken muß. Aber dieses Wirken wird als schöpferische Kritik verstanden, die auf Veränderungen zielt, in deren Vollzug offenbar in Parallele zu Moltmann (aber immer im Rahmen des „eschatologischen Vorbehalts" und in Vorläufigkeit) Verheißungsinhalte innerweltlich verwirklicht werden können, soweit sich dieses Problem überhaupt expressis verbis stellt.

Die offenen Fragen

Die politische Theologie hat das Verdienst, die biblisch grundgelegte gesellschaftliche Verantwortung des Christentums als theologisches Problem neu fixiert und in den Dialog mit den verschiedenen zeitgenössischen Humanismen und Weltanschauungssystemen (insbesondere mit dem Marxismus) eingebracht zu haben. Ihr Beitrag muß als ein Schritt zu einem dem christlichen Selbstverständnis konformen Weltverständnis und Welthandeln in der Gegenwart verstanden werden. Aber eben als ein Schritt, der zahlreiche Fragen offenläßt. Nur einige seien hier gestellt. Am deutlichsten herausgearbeitet hat die politische Theologie wohl das kritisch-dialektische Verhältnis des christlichen Glaubens zur jeweiligen gesellschaftlichen Realität im Horizont eschatologischer Verheißung. Entgegen anderen sozialtheologisch argumentierenden Richtungen vor allem innerhalb der amerikanischen Gott-ist-tot-Theologie hält sie durch die eschatologische Differenz an der grundsätzlichen Jenseitigkeit der eschatologischen Verheißung fest und gerät damit nicht in die Gefahr, das unterscheidend Christliche preiszugeben, es zu verdunkeln oder sich in revolutionärer Dialektik aufzulösen. Aber gibt die Rede vom eschatologischen Vorbehalt das Spannungsverhältnis von eschatologischer Verheißung und innerweltlichem Fortschritt genügend differenziert wieder? Ist die Inkommensurabilität der Verheißung durch den bloßen Vorbehalt adäquat ausgedrückt? Befriedigt umgekehrt den Dialogpartner eine mit solchem Vorbehalt operierende christliche Theologie? Ist nicht das volle Ja zur Welt, aber dieses volle Ja unter dem Gericht der Verheißung gefordert? Genügt zudem der Kirche die Funktion „schöpferischer" Kritik, oder muß sie mit jeder humanen Ethik nicht vielmehr positiv nach dem jeweils Gerechten suchen? Würde sie anders nicht doch zu einem „leeren" Instrument sozialrevolutionärer Strömungen? Trifft die Kritik an der Privatisierung des Heils durch Kirche und Theologie, wie sie die politische Theologie versteht, und vermag das begriffliche Schema der politischen Theologie vor allem die Antinomie Privat—Öffentlich das geschichtliche und aktuelle Versagen der Kirche in ihrer Verantwortung in der Gesellschaft unter allen Aspekten darzustellen? Oder hat dieses Versagen nicht auch andere Gründe, die nicht in einer Privatisierungstendenz, sondern im gesellschaftlichen Instrumentarium der Kirche und ihres Handelns in der Welt begründet sind: eben im Festhalten an Vorstellungen von Öffentlichkeit und Gesellschaft, die einer anderen Epoche angehören, also gesellschaftlich verfehlt sind, aber keineswegs ins Private verweisen? (Man denke etwa an die geschichtliche Form des politischen Katholizismus.)

Ist das Grundschema, nach dem die politische Theologie ihre Aussagen formuliert, die Gegenüberstellung von Privatisierungstendenz und öffentlicher Verantwortung des Glaubens, da es das Personale indirekt doch auf das Private zu reduzieren scheint und Öffentlichkeit und

damit das Politische (fast ausschließlich) von der Institution her versteht, nicht marxistischer Gesellschaftsdeutung etwas zu nahe gerückt? Wird dadurch mit der anthropologischen nicht auch die gesellschaftliche Wirklichkeit verkürzt? Muß sich die in der eschatologischen Verheißung liegende gesellschaftsverändernde Potenz nicht doch zunächst (fundamentaliter) im Personalen (freilich immer in einem gesellschaftlich strukturierten Personalen) auswirken? Und können nicht erst von daher, durch eine Revolution von unten (anders als im Marxismus, der direkt auf die Institution auch auf Kosten der Gesellschaftsglieder zielt), die gesellschaftlichen Zustände verändert werden? Das Verhalten des Urchristentums zur Sklaverei wird immer wieder als Beispiel dafür angeführt. Wäre dann aber die geforderte gesellschaftskritische Funktion in der Kategorie der Nachfolge, die als solche nie bloß privat, wohl aber personal wie gesellschaftlich radikal einfordert, nicht spezifischer ausgedrückt? Und wird genügend deutlich, daß die „schöpferische" Kritik das „Negative" der Nachfolge, des Sich-Versagens und des Erleidens einschließen muß? Wird dieser Sachverhalt nicht zu sehr intellektualisiert?

Wie kann schließlich eine Institution (in der gesellschaftlichen Praxis gesehen) Trägerin von Kritik sein, und wie kann der Kirche als Institution ihre kritische Funktion zugeordnet werden? Diese Frage stellt die politische Theologie selbst, beantwortet sie (auf die Kirche bezogen) aber nur durch die Gegenfrage, ob es denn nicht gerade das Spezifikum der religiösen Institution der Kirche sei, „daß sie Träger solcher kritischer Freiheit ist bzw. sein soll" (J. B. Metz, „Concilium", Juni 1968, S. 406). Dieses Spezifikum kann aber nur darin bestehen, daß die Kirche, die Botschaft von Kreuz und Auferstehung verkündend, alle gesellschaftlichen Vorgänge und Zustände, ihre statischen wie ihre verändernden Momente „kritisch" auf dieses Geschehen bezieht und ihre Glieder zur Nachfolge verpflichtet? Was ist aber dann die politische Theologie anderes als die Interpretation dieses in der Kirche immer gewußten (aber mehr schlecht als recht praktizierten) Kerns im gesellschaftskritischen Gegenwartsvokabular?

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Der Achte Weltkongreß der katholischen Presse

Vom 2. bis 6. Juli 1968 fand in Berlin der Achte Weltkongreß der katholischen Presse, genauer der Katholischen Internationalen Union der Presse, statt, in der bisher die drei Einzelorganisationen, die Internationale Föderation der Katholischen Nachrichten-Agenturen, die Internationale Föderation katholischer Tageszeitungen und Zeitschriften und die Internationale Föderation der Katholischen Publizisten als ihrem Dachverband zusammengeschlossen waren. Als vierter der Internationalen Union der Presse angeschlossener Verband konstituierte sich in Berlin selbst die seit dem letzten Weltkongreß in New York 1965 (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 507) vorbereitete „Internationale Katholische Vereinigung der Lehrer und Institute für publizistische Ausbildung", der sowohl Publizistikprofessoren als Einzelpersönlichkeiten wie katholische Institute für publizistische Ausbildung angehören können. Mit der Gründung dieser vierten Föderation kam zugleich eines der wichtigsten Themen des Kongresses zum Ausdruck, die Sorge um den publizistischen Nachwuchs, die vorläufig allerdings mehr Anliegen blieb, als daß bereits konkrete Ergebnisse sichtbar geworden wären. Diese sind auf internationaler Basis wohl auch nur von einer engeren Zusammenarbeit und gegenseitigen Förderung der bereits bestehenden Institute zu erwarten und werden vor allem für die Ausbildung des publizistischen Nachwuchses in den Entwicklungsländern von besonderer Bedeutung sein, ein Aspekt, der den Berliner Kongreß ebenfalls vorrangig beschäftigte.

Auf Erneuerung gestimmt

Das Generalthema des Kongresses „Wandel der Presse im Wandel der Welt" war auf Veränderung und Erneuerung gestimmt. Sehr vorsichtig und global unter Verwendung zahlreicher Papstzitate skizzierte der bisherige Präsident der Union, der Direktor des „Osservatore Romano", R. Manzini, die Situation: Der Kongreß finde in einer Zeit statt, die vom Gesetz der Beschleunigung beherrscht sei. Dieses Gesetz bestimme die Wandlungen in der Welt ebenso wie die Wandlungen in der Kirche. Als Mittel sozialer Kommunikation müsse deshalb katholischer Journalismus in der Gegenwartssituation „Instrument der Vermittlung zwischen Kirche und Welt" sein. Er müsse die Kirche zur Welt und die Welt zur Kirche bringen. Er habe so auch an der Aufgabe mitzuwirken, „das Verlangen nach dem Wandel der Welt von seinen unsauberen Ausdrucksformen zu reinigen und es auf den Wegen der Freiheit und nicht der Intoleranz zu verwirklichen, auf den Wegen der Evolution und nicht der Gewalt ... auf den Wegen des Menschen und nicht nach einem utopischen und grausamen Schema". Drei Aspekte sollten nach der Formulierung Manzinis demnach den Kongreß beherrschen: „die sich wandelnde Welt, die sich erneuernde Presse, die sich wandelnde Kirche".

Niemand dürfte sich darüber gewundert haben, daß der letzte Aspekt, der Wandel der Kirche, seine Folgen für die katholische Presse, aber auch die Funktion der Presse in diesem Wandel in den Vordergrund gerückt wurde. Handelte es sich doch um den ersten Kongreß nach dem Konzil mitten in den nachkonziliaren Auseinandersetzungen um die verschiedenen Richtungen und Zielsetzungen innerkirchlicher Erneuerung, an denen die katholische Presse jeglicher Art und Couleur ihren Anteil hat, von denen sie selbst positiv oder negativ betroffen ist, gefördert oder gehemmt wird.

Welche Einflüsse gingen von diesem Prozeß auf das Selbstverständnis der katholischen Presse aus? Unter welchen Gesichtspunkten stellte sich die Frage nach ihrem konfessionellen Charakter neu? Wie sieht die katholische Presse, vor allem als kirchliche Presse, ihren unersetzlichen Beitrag in der Kommunikation der Kirche mit der Gesamtgesellschaft? In welcher Weise ist die katholische Presse zu ihrem eigenen aggiornamento aufgerufen? Unter welchen Voraussetzungen steht sie und welchen Zielen muß sie sich unterstellen? Welches Bild vom katholischen Journalisten, ob dieser nun in katholischen Organen oder in der neutralen Presse arbeitet, trifft die heutige Realität? Ist kirchliche Presse oder sogar allgemeiner die Funktion

des katholischen Journalisten weiterhin als eine Art „zweiter Kanzel" zu versehen oder, auf die Zukunft hin gesehen, wie es ein europäischer Vertreter aus Afrika formulierte, gar als das eigentliche Medium der Verkündigung? Kann, soll, darf diese Presse in erster Linie als Medium der Verkündigung neben andere Medien, die Predigt, die Katechese, die religiöse Erwachsenenbildung, gestellt werden? Oder erfüllt die katholische Presse, ob sie nun primär über kirchliche Vorgänge oder über Ereignisse der Gesamtgesellschaft berichtet, „ihre" Verkündigungsfunktion, wenn man es bei diesem Terminus bewenden lassen will, nicht einfach dadurch, daß sie ein möglichst allseitiges Optimum an Information bietet? Wird sie sonst nicht vorzeitig und zu ihrem eigenen Nachteil mit Aufgaben belastet, die sie nicht erfüllen kann, die sie aber in ihrer eigenen Funktion als Meinungsspiegel und -interpret schwächen?

Zeichen gewandelten Selbstverständnisses?

Bereits im Tätigkeitsbericht, den zu Beginn der Tagung anstelle des im März bei einem Flugzeugunglück in den Anden ums Leben gekommenen, in Berlin mit vielen posthumen Ehrungen bedachten Generalsekretärs der Union, E. Gabel AA, J.-P. Dubois Dumée (Paris) verlas, waren alle diese Fragen, wenn auch in ziemlich verklausulierter Form, angeklungen. Unüberhörbar war die Forderung, auch der katholische Journalist dürfe nicht in einem engen konfessionellen Horizont agieren, sondern müsse wissen, was es auch für ihn bedeute, im Dienst der Gesamtgesellschaft zu stehen. Bereits nach dem New Yorker Kongreß hatte die Union ihren Namen geändert — früher Internationale Union der Katholischen Presse, jetzt Katholische Internationale Union der Presse —, um so der katholischen Aktivität im Bereich der Presse einen etwas „welthafteren" Sinn zu geben. Kardinal König hat in seinem Referat über den „Wandel der Presse in der kirchlichen Erneuerung" diese Akzentverschiebung als „bedeutungsvolle" Änderung und als Ausdruck eines neuen Selbstverständnisses der katholischen Presse ausdrücklich begrüßt, auch wenn diese gerade von Vertretern katholischer Tages- und Wochenorgane nicht gerade einmütig akzeptiert wurde.

Der Kardinal ließ es auch sonst nicht an ermutigender Orientierung fehlen. Aufschlußreich war die souveräne Kritik, die einer der angesehensten Konzilsväter am Dekret über die publizistischen Mittel übte und die ihm wohl keiner seiner bischöflichen Amtsbrüder verübelte. Es habe sich bei dem Dekret um „eine schöne Geste" gehandelt, um die Bedeutung der publizistischen Medien hervorzuheben. In ihm kämen nicht nur wichtige Sachfragen zu kurz: Es habe über das Thema öffentliche Meinung in der Kirche nichts Grundlegendes zu sagen gewußt; die wissenschaftliche Forschung über die publizistischen Medien habe sich darin kaum niedergeschlagen. Die Kirche empfinde sich in dem Dekret „noch als eine geschlossene Anstalt", „die ihre Mitglieder anweist, die ihnen zustehenden Rechte in Anspruch zu nehmen", überbetone die Gefahren und verstehe die Kommunikationsmittel noch weitgehend „instrumental".

Zur Charakterisierung des Verhältnisses von Kirche und Presse meinte der Kardinal: „Kein Katholik wird daran zweifeln, daß der Kirche das prinzipielle Recht auf den Besitz der Presse zusteht. Wohl alle aber sind der Meinung, daß die Frage des kirchlichen Besitzes nicht das Entscheidende ist, sondern die Tätigkeit der in diesen Medien arbeitenden Menschen. Wer sich über dieses Verhältnis orientieren wolle, müsse sich mehr als am Dekret über die publizistischen Mittel an der Konstitution über die Kirche und an der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute ausrichten. Der Kardinal zog diese beiden Konstitutionen nicht nur zur Kennzeichnung der Stellung des Journalisten in der Kirche heran, sondern z. B. auch zur Charakterisierung der Pressefreiheit und für das Recht auf Information innerhalb der Kirche. Die Aussagen dieser Konstitutionen, vor allem die Aussage der Pastoralkonstitution, die es dem Kleriker verböten, sich für jede Art von Problemen zuständig zu erklären (Abschnitt 43), bewahrten die Journalisten wie die Laien allgemein „vor dem Anschein einer klerikalen Bevormundung, gestatten ihnen aber auch nicht, daß sie sich darauf ausreden, keinen Auftrag und keine Weisung in Einzelfällen gehabt zu haben". Diese Selbstbescheidung des Konzils sollten, so meinte der Kardinal weiter, die Journalisten auch als ein Vorbild zur eigenen Bescheidenheit sehen. Auch die Journalisten seien nicht als die alleinigen Richter über die Kirche eingesetzt. „Es wäre kein guter Tausch, würde die Klerikokratie durch eine Journalistokratie eingetauscht werden."

Dennoch kirchlich introvertiert?

Man hätte erwartet und gewünscht, daß diese Thematik in den Diskussionen und Arbeitskreisen des Kongresses fortgeführt würde. Wer dies erhoffte, kam jedoch kaum auf seine Rechnung. Es gab zwar den Arbeitskreis 1 zum Thema „Informations- und Meinungsfreiheit in der Kirche nach dem Konzil". Jede ernsthafte Diskussion scheiterte aber bereits an der zeitlichen Begrenzung, da die Arbeitskreise jeweils nur anderthalb Stunden zur Verfügung hatten. Zudem schien auch das in diesem Problem versierte und diskussionsbereite Publikum zu fehlen. Da es in fast jedem Land nach dem Konzil Verwicklungen zwischen Amtskirche und Presse gegeben hatte, wäre eine exemplarische Diskussion der Ursachen, Fehler und Lösungsmöglichkeiten auf beiden Seiten gewiß hilfreich gewesen.

Indessen bot dieser Arbeitskreis wie der Kongreß insgesamt dort, wo er sich mit dem Dreiecksverhältnis Kirche—Presse—Gesamtgesellschaft befaßte, das Bild kirchlicher Introversion, in dem wie auch in den Gesprächen am Rande viel von internen Streitigkeiten die Rede war und die Klagen vorgetragen wurden, die man seit eh und je kennt: das geringe Verständnis der Amtskirche für Informations- und Meinungsfreiheit, die unzureichende Informationspolitik des Vatikans (wobei es sich gewiß in anderen Administrationen vielleicht wohl anders, aber nicht unbedingt besser verhält), die Einmischung des Klerus und der Hierarchie in die Belange der Presse, die Vernachlässigung des publizistischen Nachwuchses (als ob sich dieser restlos „planen" ließe), die wachsenden finanziellen Schwierigkeiten der konfessionellen Presse (die es ja in der gesamten Presse gibt, auch wenn die Ursachen nur teilweise dieselben sind). Aber selten wurden solche Klagen so konkret artikuliert, daß sie über allgemeine Feststellungen, abstrakte Umschreibungen der „Weltbedeutung" des katholischen Journalisten hinausführten. Auch das an allgemeinen Postulaten reiche Referat von J. Ruiz-Giménez (im Anschluß an den Vortrag von Kardinal König) machte diese Situation mehr bewußt, als daß es über sie hinausging. Im Ganzen gewann man nur allzusehr den Eindruck, man sei hinter den selbstgestellten

Zielsetzungen zurückgeblieben, man habe sich (von einzelnen Referaten abgesehen) zu sehr mit seiner alltäglichen kleinen Kirchenwelt befaßt und das nicht einmal in sehr differenzierter Form; man habe wohl viel von der gesellschaftlichen Bedeutung des katholischen Journalisten gesprochen, aber dabei meist doch in den sehr viel beengteren Räumen der kirchlichen Innenarchitektur gedacht. So schien sich auf dem Berliner Kongreß und im Rahmen der katholischen Presse nur zu wiederholen, was allgemeines Symptom der nachkonziliaren Entwicklung ist: Man beschäftigt sich in reformwilligen Kreisen nicht anders als in den Gruppen der Beharrung zu sehr mit den Ereignissen und Auseinandersetzungen innerhalb der eigenen Wände. Man sparte nicht mit verbalem Weltpathos, blieb aber selbst zu sehr am kirchlichen Autoritätsschema haften und ließ sich auf diese Weise nur bedingt auf die tatsächliche gesellschaftliche Entwicklung ein.

Von einem Kongreß von solchen Ausmaßen wird man nicht erwarten, daß er irgendwelche Probleme der Lösung näherbringt, wohl aber daß Zielsetzungen, etwa die Frage, wie eine Presse oder allgemeiner eine Journalistik, die sich katholisch verantwortlich weiß, aber Reflex und Mitgestalter der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung sein will, in groben Zügen aussehen soll, formuliert werden. Daß nicht sehr viel davon zu spüren war, lag wohl nicht nur daran, daß sich dieselben Fragen regional sehr unterschiedlich stellen, sondern auch an der Zusammensetzung des Kongresses. Die ca. 500 Teilnehmer (darunter viele Kleriker) — die Räume der Kongreßhalle erwiesen sich als etwas zu weitläufig für diese Schar — setzten sich zum größten Teil aus den Agenturen, Verlagshäusern und Redaktionen der kirchlichen Presse zusammen, die katholischen Vertreter aus konfessionell nicht gebundenen Organen fehlten fast völlig. Diesem Zustand ließe sich vermutlich durch eine entsprechende Änderung des Statuts und durch die Zulassung von Einzelpersönlichkeiten zum Verband, über die in Berlin auch beraten wurde, bis zu einem gewissen Grad und stufenweise beheben. Für eine Blickerweiterung über die konfessionellen Grenzen hinaus wäre wohl auch eine verstärkte ökumenische Zusammenarbeit zwischen der christlichen Presse und den mit ihr verbundenen Journalisten naheliegend. Darauf hat besonders der amerikanische Baptist, ehemalige Konzilsbeobachter und Direktor der Associated Press, Stanley I. Stuber, in einem eigenen Referat hingewiesen.

Doch mehr politisch-weltanschauliches Profil?

Die für die meisten Teilnehmer wohl interessantesten Ausblicke boten jedoch diejenigen Referate, die sich mit allgemeinen Existenzfragen der Presse befaßten: Zwei Themen standen dabei im Mittelpunkt: Die Zukunft der Presse angesichts der kommunikationstechnischen Entwicklung und ihre sich verändernde Stellung innerhalb der Medienkonkurrenz (Prof. O. B. Roegele, München) und die Presse in den Entwicklungsländern (dargestellt am Beispiel Brasiliens von Prof. L. Beltrâo, Brasilia). Das Korreferat von P. Traber SMB (Direktor der Mambo-Press, Rhodesien) befaßte sich in Ergänzung des Referats von Beltrâo unter stärker missionarischen Aspekten mit der Bedeutung der christlichen Presse in den Entwicklungsländern (vor allem in Afrika). Roegele sah die Wirkung der Presse in Zukunft gegenüber Seh- und Hörfunk vor allem in ihrer Funktion als ordnendes und orientierendes Medium der Zweitinformation. Auf diese Weise soll die Presse helfen, die unübersehbare Vielfalt im Nachrichtenstrom, die über die anderen Medien läuft, einzuordnen und Wichtiges von Nebensächlichem zu unterscheiden. Als Orientierungsmedium biete die Presse auch die Chance, „durch ein klares weltanschauliches Profil, durch eine eigene Philosophie, einen wohlargumentierten Standpunkt jene Orientierungshilfe zu bieten, deren gerade der ‚Überinformierte' unter einem Überangebot an Information bedarf". (Neben dem klaren weltanschaulich-politischen Profil plädierte Roegele für eine nachdrückliche Berücksichtigung des Lokalen.) Ist aber insbesondere die Tagespresse an Reflexionsvermögen den Funkmedien wirklich so sehr überlegen, wie es die Konzeption von Roegele voraussetzt? Und könnte die weltanschauliche Profilierung der Tagespresse in einer „überinformierten" Gesellschaft nicht ebenso wie zu Gunsten auch zu Lasten ihres politischen Gewichts und ihres Informationswertes ausfallen? Wurde die Tagespresse hier nicht zu sehr durch die Brille der Wochenpresse gesehen?

Prof. Beltrâo analysierte in anschaulichen wirtschaftlichen Daten die Situation einer unterentwickelten Presse in einem Entwicklungsland. Unökonomische Unternehmensführung, die Armut der Massen und den Analphabetismus bezeichnete er als die Haupthindernisse für die Verbreitung der Presse und ihre wirtschaftliche Sanierung. Als weiteres Hindernis nannte Beltrâo das Sprachgefälle zwischen den im Journalismus tätigen Gebildeten und den Volksmassen: Neigung zu abstrakter, intellektuell überzüchteter Ausdrucksweise hier, Unfähigkeit zur Abstraktion dort.

Verbandsspitzen neu besetzt

In den verschiedenen Diskussionen und Arbeitskreisen standen neben den hier referierten als weitere Themen im Vordergrund: die wirtschaftliche Situation speziell der katholischen Presse (Dubois-Dumée hatte in seinem Tätigkeitsbericht auch über die „miserable" finanzielle Situation der Union geklagt), die Konzentrationsvorgänge, die von dem Lateinamerikaner L. C. Agiar (Montevideo) nicht nur negativ, sondern positiv im Sinne der Verbesserung von Qualität und Wirksamkeit beurteilt wurden; die redaktionelle und betriebliche Mitbestimmung der Journalisten, über die der bekannte Mitarbeiter von „Paris Match", R. Serou, referierte.

Während des Kongresses wurden die Verbandsspitzen neu besetzt. Zum Nachfolger von R. Manzini als Präsident der Union wurde der Generaldirektor des Pariser Maison de la Bonne Presse, J. Gelamur, gewählt. Zum neuen Generalsekretär wurde der frühere Chefredakteur des Organs der Katholischen Aktion Spaniens „Ecclesia", Msgr. J. Irribaren, ernannt. Neuer Präsident der „Internationalen Föderation katholischer Tageszeitungen und Zeitschriften" wurde L. C. Agiar für die Sektion Tageszeitungen und für die Sektion Periodica der Paderborner Verleger B. Hagemeier. Präsident der Internationalen Föderation der katholischen Journalisten wurde der Belgier L. Meerts (Antwerpen), Vorsitzender der Internationalen Föderation der katholischen Nachrichten-Agenturen, Chefredakteur K. Krämer, Bonn; Vorsitzender der vierten, in den Dachverband aufgenommenen Föderation der „Katholischen Internationalen Vereinigung der Lehrer und Institute für publizistische Ausbildung" wurde Prof. A. Benito (Pamplona). Der Vorsitz in der Kommission für Fragen Presse und Entwicklungsländer ging an den Chefredakteur des „Ruhrwortes", O. Kaspar.

Erörtert wurde eine stärkere Regionalisierung des Gesamtverbandes und die Schaffung weiterer kontinentaler oder regionaler Verbände nach dem Vorbild des bereits bestehenden lateinamerikanischen Verbandes. Im Gedenken an den verstorbenen Generalsekretär wurde ein „Preis Emile Gabel" für hervorragende journalistische Leistungen innerhalb der katholischen Publizistik gestiftet. Eine eigene Feier galt dem Jahr der Menschenrechte, bei der der ehemalige Generaldirektor der UNESCO, V. Veronese, das Festreferat hielt und der Minister für Gesamtdeutsche Fragen, H. Wehner, Begrüßungsworte sprach. Dem Kongreß unmittelbar vorausgegangen war das traditionelle deutsch-französische Journalistentreffen.

Päpstliche Stellungnahmen zu aktuellen Fragen

Die Stellungnahmen des Papstes in den vergangenen Wochen verteilen sich thematisch auf innerkirchliche Fragen, so vor allem seine zwei wohl bedeutendsten Äußerungen, sein „Credo des Gottesvolkes", gesprochen zum Abschluß des Glaubensjahres (vgl. den Wortlaut in ds. Heft, S. 368), und seine Botschaft an die Priester der Weltkirche; auf die weltpolitische Lage, wie in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium anläßlich seiner Namenstagsfeier sowie auf publizistische, ökumenische und gesellschaftlich-soziale Themen, so in den Botschaften an den Achten Weltkongreß der Katholischen Internationalen Union der Presse in Berlin (vgl. ds. Heft, S. 349), an die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (vgl. ds. Heft, S. 383) und in dem Brief des Kardinalstaatssekretärs an die diesjährige Soziale Woche Frankreichs in Orléans.

In einem Handschreiben an den Präsidenten der „Union catholique internationale de la Presse", R. Manzini, weist der Papst („Osservatore Romano", 3. 7. 68) auf Aufgabe und Ziel der katholischen Presse hin. Da in Auswahl und Darstellungsweise der Ereignisse immer schon auch weltanschauliche Positionen zum Ausdruck kommen, sei es im gegenwärtigen gesellschaftlichen Umbruch Aufgabe des Journalisten, die Dinge klarzustellen, ihnen ihr Maß und ihre Tragweite zuzuweisen und dem Leser die im Geschehen liegenden Implikationen nahezubringen. Dies müsse im Horizont eines nach allen Seiten geöffneten Dialogs geschehen. Manipulierte Berichterstattung verletze das legitime Recht des Lesers auf Information. Diese Achtung vor der Wahrheit, vor dem „wahren Wohl des einzelnen wie der Gemeinschaft", müsse sich in einer „skrupulösen Loyalität gegenüber der Kirche" auswirken. Es wäre unverantwortlich, klare lehramtliche Äußerungen oder pastorale Entscheidungen der Kirche in Zweifel zu ziehen und so Unsicherheit auszulösen. „Auf eure Weise müßt ihr Zeugen sein, die aus ihrem Verständnis des Entwicklungsganges der Welt die Botschaft Christi in eine moderne und einsichtige Sprache übersetzen". Als Richtlinie stellte der Papst die Worte des verstorbenen Generalsekretärs des Verbandes, Emile Gabel, auf, die katholische Presse müsse ein „Forum des innerkirchlichen Dialogs, des Dialogs zwischen Kirche und Welt, zwischen Kirche und den Christen in der Welt" sein, eines Dialogs, der dem Menschen diene und sich selbst übersteige auf Christus, sein Evangelium und seine Kirche hin.

Die persönliche Botschaft des Papstes an die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala („Osservatore Romano", 7. 7. 68) umfaßte nur wenige Zeilen und bekräftigte den gegenseitigen Willen zur Zusammenarbeit zwischen dem Ökumenischen Rat und der katholischen Kirche sowie das Interesse des Papstes an den Arbeiten der Vollversammlung.

Ausführlicher dagegen ist das im Auftrag des Papstes verfaßte Schreiben des Kardinalstaatssekretärs A. Cicognani an die „Semaine Sociale de France", welche unter dem Thema „Der Mensch in einer sich wandelnden Gesellschaft" vom 9. bis 13. Juli 1968 in Orléans stattfand. Das Problem des Wandels, das ja in der Geschichte nicht neu sei, entstehe aus der Konfrontation dessen, was faktisch geschieht und vorgegeben ist, mit einem fortgeschrittenen inhaltlich differenzierterem Bewußtsein. Der Christ müsse sich in dieser Frage vor einem naiv optimistischen Fortschrittsglauben ebenso hüten wie vor dem Pessimismus, die Dinge als „eitel" anzusehen. Heute würden bisher allgemein geltende Positionen in Frage gestellt: der technische Fortschritt, die daraus hervorgegangene Konsumgesellschaft, die Form der Wissensvermittlung und ihre Unfähigkeit, Lebensweisheit, Sinn für Autorität und die Modalitäten ihrer Ausübung, gestreute Verantwortlichkeiten, neue Denkstrukturen usw. zu vermitteln. Hinter dem Wunsch, mehr hervorzubringen, mehr zu erkennen und mehr zu besitzen, stehe der Wille, mehr zu sein, engagierter sich zu beteiligen, als Mensch in seiner Würde anerkannt zu werden. Das Ziel könne aber nur erreicht werden, wenn er „wirkliche Entwicklung" von „zielloser Änderung", „fruchtbare Ruhe" von „tödlicher Stagnation", „konstruktives Streben" von „negativer Agitation", „positives Infragestellen" von „zerstörerischem Streit", „kluge Vorausschau" von „willkürlicher Planung" zu unterscheiden vermöge.

Auch die Kirche sei als gesellschaftlich verfaßte Institution dem Wandel unterworfen. „Reich Christi" und „menschlicher Fortschritt" seien weder miteinander zu identifizieren noch voneinander zu trennen, sondern würden sich gegenseitig durchdringen. Die Kirche sei es, welche der von einem geistigen und sittlichen Schwindsuchtsprozeß bedrohten Welt, in der der Mensch isoliert in der Masse stehe und zum „Produzenten" oder „Verbraucher" degradiert werde, im Evangelium einen über sie hinausreichenden Sinn gebe. Die Kirche selbst habe sich in diesem Prozeß als „ecclesia semper reformanda" zu verstehen. Der Mensch jedoch habe die Herausforderung des gesellschaftlichen Umbruchs anzunehmen und zu bewältigen, ihm einen menschlichen Sinn zu geben und die legitimen Forderungen aller, vor allem der Jugend, die ihren Teil in die künftige Gesellschaftsordnung einzubringen wünsche, kritisch und wohlwollend zu sichten.

Die Krisenherde der Welt

Zum weltpolitischen Geschehen äußerte sich der Papst in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium anläßlich seines Namenstages („Osservatore Romano", 24./25. 6. 68), in der er zu den Ausbrüchen von Gewalt, Bürgerkrieg, Aufruhr und Revolution Stellung nahm, die in vielen Teilen der Welt fast zu einer „ständigen Einrichtung" geworden seien. Gewalt erzeuge immer wieder Gewalt und führe zu einer Kettenreaktion von Unverständnis, Ressentiment und Haß, deren Folgen schwer abzuschätzen seien. Diese Gewalt, auch die blutige, suche man noch zusätzlich durch Theorien zu erklären und zu rechtfertigen, da sie angeblich die einzige Antwort auf eine Situation der Unterdrückung und der institutionalisierten Gewalt sei, auf eine Ordnung, die in Wirklichkeit als verfestigte Unordnung gelten müsse; auf eine formale Le-

galität, die nur die Illegalität decke („Osservatore Romano", 24./25. 6. 68). Ja, man suche sie religiös noch von einer „Theologie der Gewalt" abzuleiten, der eine „Theologie der Revolution" übergeordnet sei. Er verstehe zwar, so fuhr der Papst fort, „die Härten mancher Situation" und rufe alle Verantwortlichen auf, so schnell wie möglich Abhilfe zu schaffen, doch sei es illusorisch, zu glauben, der „Umsturz einer unbefriedigenden Ordnung" biete an sich schon die Garantie für eine gute oder gar bessere Ordnung, wenn diese nicht zuvor vorbereitet werde. Der Papst kündete zu diesem Thema noch eine spätere Stellungnahme an. Vor allem die Jugend müsse darauf hingewiesen werden, daß das Böse nur durch das Gute, den „Geist der Liebe" überwunden werden könne. Anschließend ging der Papst kurz auf die verschiedenen Krisenherde der Welt ein. Er begrüßte die Aufnahme von Verhandlungen zur Beilegung des Vietnamkrieges und sah eine Lösung darin, daß beide Seiten ihre Kampfhandlungen schrittweise einschränkten. Er selbst habe im Rahmen seiner Möglichkeiten seine Hilfsmaßnahmen fortgesetzt. Er bedauerte die „grauenhaften Folgen" des Nigeriakrieges und den Abbruch der in Uganda geführten Friedensverhandlungen. Zur Krise im Nahen Osten äußerte sich der Papst mit der Forderung, diese wenigstens nicht auszudehnen (er meinte damit den Libanon), gerechte Grenzen herzustellen und den Flüchtlingen zu helfen. Vor allem das Problem Jerusalem liege ihm „am Herzen". Der Papst verwies hier auf seine Ansprache an das Kardinalskollegium vom 22. Dezember 1967, in der er die Freiheit der Kultausübung an den Heiligen Stätten durch ein eigenes Statut gesichert wissen wollte, dessen Einhaltung wiederum von einer internationalen Institution garantiert würde.

Er begrüßte ausdrücklich die Annahme des Vertrages zur Nichtweiterverbreitung von Atomwaffen durch die UN. Wenn dieser Text zwar nach Ansicht vieler noch eine Reihe von Mängeln aufweise, so sei er doch „ein erster Schritt auf dem Weg zu weiteren Maßnahmen auf dem Gebiet der Abrüstung, die zu einer völligen Ächtung der Nuklearwaffen führen könnte". Als Vorteile des Vertrages nannte der Papst die wenigstens von drei Atommächten übernommene Verpflichtung, ihr Atompotential zu verringern, den Verzicht anderer Staaten auf Herstellung und Erwerb von Atomwaffen, die Suche nach einer Form der internationalen Zusammenarbeit zur friedlichen Nutzung der Nuklearenergie zugunsten der Entwicklungsländer.

Ein Wort an den Klerus

Zum Abschluß des „Jahres des Glaubens" übergab Paul VI. nach Beendigung der liturgischen Feier auf dem Petersplatz am Sonntag, dem 30. Juni 1968, Vertretern des Welt- und Ordensklerus eine Botschaft an alle Priester („Osservatore Romano", 3. 7. 68). Darin versichert er den Klerus seiner Sympathie und brüderlichen Verbundenheit und stellt klar, daß diese Botschaft „kein Rundschreiben, keine Instruktion noch eine kirchenrechtliche Verfügung" ist. Er wolle lediglich aussprechen, was „ihn innerlich bewege". Nach einer captatio benevolentiae für die Priester, in der der Papst ihre „Treue, ihren Eifer, ihre Mühen und Arbeiten" lobt, geht er auf die „Unsicherheit und Unruhe bei einem Teil des Klerus über die Situation der Kirche" ein. Es gebe Priester, die sich von „der Entwicklung der modernen Gesellschaft ausgeschlossen glauben". Angesichts der entmutigenden Vorurteile, von denen aus Fehlentscheidungen im Leben des Priesters gedeutet und verallgemeinert werden, macht der Papst darauf aufmerksam, daß die Situation des Christen, speziell des Priesters, von den Nichtglaubenden immer als „widersinnig und unverständlich" angesehen werde. Diese Situation müsse jedoch vom Priester im Sinne einer Vertiefung des eigenen Glaubens fruchtbar gemacht werden. Das Dunkel gehöre notwendig zur Glaubenssituation. Davon sei weder der Christ noch der Priester ausgenommen. Diese Situation veranlaßt den Papst zu einem beschwörenden Ausruf an die Priester: „Zweifelt niemals an der Natur eures Priesteramtes, das nicht mit irgendeinem Amt oder Dienst für die Gemeinschaft der Kirche gleichgesetzt werden kann, sondern ein Dienst ist, der in ganz besonderer Weise durch das Weihesakrament und kraft des unauslöschlichen Siegels an der Vollmacht des Priestertums Christi teilnimmt." In der Dimension der priesterlichen Heiligkeit transzendiere sein Tun dadurch, daß er „in persona Christi" handele, jedes nur menschlich-natürliche Wirken. Er sei „Vehikel einer höheren Kraft", des „Heiligen Geistes". Diese Funktion komme ihm jedoch nur im Hinblick auf „die anderen" zu. Dieser apostolische Aspekt werde heute besser verstanden. In diesem Dienst des Priesters an der Gemeinschaft liege heute seine eigentliche Existenzberechtigung. „Vielleicht zu keiner Zeit hat die Kirche das Bewußtsein so wie heute gehabt, der unumgänglich notwendige Weg zum Heil zu sein." An die Adresse von gegen das Amtspriestertum gerichteten Tendenzen gewandt schreibt der Papst, man solle sich nicht der Täuschung hingeben und sich die Kirche in der Welt ohne das Weihepriestertum vorstellen.

Das Sendungsbewußtsein des Priesters wecke in ihm die Überzeugung von der Notwendigkeit des persönlichen Kontaktes mit Gott im Gebet. Nur von diesem Kontakt her, dieser „mystisch-aszetischen Dimension", finde der Priester Motiv und Kraft für seine Ehelosigkeit wie für seinen selbstlosen apostolischen Einsatz in der Kirche. Von hier aus sprach der Papst die ekklesiale Dimension an. Der Priester lebe ein mit der Gesamtkirche wie der Diözese, der Ortskirche, verflochtenes Leben. Im Prozeß der gesamtkirchlichen geistigen wie organisatorischen Erneuerung könne man auf seine Mitarbeit, Treue und Geduld — auch gegenüber den Schwächen der Kirche — nicht verzichten. „Nur die Kirche wird die Welt retten, die heute, gestern und morgen stets die gleiche sein wird."

Angriffe gegen Opus Dei in Spanien

Das 1928 in Spanien begründete, innerkirchlich umstrittene Säkularinstitut Opus Dei, die größte „Weltgemeinschaft" überhaupt, war in den letzten Jahren immer wieder Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen. Einen Höhepunkt hatte die Polemik im Jahre 1964 erreicht, als der Schweizer Theologe Hans Urs von Balthasar in einigen Aufsätzen die Frage nach der Spiritualität des Opus Dei mit schweren Angriffen gegen die Einflußnahme der Organisation im öffentlichen Leben verband (vgl. „Wort und Wahrheit", Dezember 1963 und „Der christliche Sonntag", 12. 4. 68) und dadurch publizistische Reaktionen in zahlreichen Ländern hervorrief. Im kirchlichen wie im öffentlichen Leben Spaniens ist und bleibt es ein besonders häufiger Diskussionsgegenstand. So hat zum Beispiel die Wochenzeitung „Vida Nueva" (30. 12. 67) in einem Überblick zum kirchlichen Geschehen im Jahre 1967 den Streit um das Opus Dei sogar als einen der Hauptpunkte innerkirch-

licher Auseinandersetzungen bezeichnet. Seit Beginn dieses Jahres folgt jedoch eine Attacke gegen das Opus Dei nach der anderen, vor allem von seiten der Presseorgane einer Falangegruppe, die sozialpolitisch als fortschrittlich bezeichnet, in nationaler, innenpolitischer Hinsicht jedoch weit rechts angesiedelt wird. Es dürfte schwerfallen, die massiven Anschuldigen nachzuprüfen, doch verstärkt sich der Eindruck, daß sich diese Falangekreise als politische Formation vom Opus Dei und seinen 25 000 Mitgliedern und Anwärtern in eine Konkurrenzstellung in der Gestaltung der politischen Zukunft Spaniens gedrängt sehen.

Pressekampagne der Falange

Im Januar behauptete das wichtigste Organ der Falange, „Arriba", die vom Opus „gesteuerten" Zeitungen „Madrid", „El Alcázar" und „Nuevo Diario" maskierten die politische Identität des Opus durch attraktive Etiketten wie „links", „sozialistisch" und „europäisch", um die übrige Presse als „ultrarechts", „reaktionär" und selbst „nazistisch" abzustempeln. Mit diesem Manöver ziele das Opus auf das „nonkonformistische Empfinden der Jugend". „Arriba" machte es dem Opus zum Vorwurf, daß es die „Restauration eines Parteiensystems" anstrebe, eine politische Entwicklung, die Franco bekanntlich auszuschließen bestrebt ist. Im April gelang es überdies der Falange, die Kürzung der Finanzzuwendungen an die nichtstaatlichen Bildungseinrichtungen um ein Drittel durchzusetzen (vgl. „NC News Service", 29. 3. und 10. 4. 68), wovon die 1952 vom Opus Dei begründete Universität von Navarra in Pamplona schwer betroffen wird, die mit 6200 Studenten und 650 Lehrkräften als die beste Universität des Landes gilt. Das Opus unterhält ferner Bildungseinrichtungen für die Arbeiterschaft in Madrid, Barcelona und San Sebastián, die in sozialer Hinsicht und wegen ihres Ausbildungsniveaus als vorbildlich anerkannt sind (zu einigen Einrichtungen der Weltgemeinschaft in Spanien und anderen Ländern vgl. die Buchveröffentlichung „OPUS DEI" — Für und Wider, Verlag A. Fromm, Osnabrück 1967, die trotz des Titels nur das „Für" zu Worte kommen läßt).

Maßnahmen gegen „Madrid"

Im Mai erhielt der Chefredakteur der mit dem Opus liierten Nachrichtenagentur „Europa Press", A. Herrero Losada, aus einem fadenscheinigen Grund eine Geldstrafe, im gleichen Monat wurde die bereits genannte Tageszeitung „Madrid" durch die Beschlagnahmung einer Nummer gemaßregelt, in der das Opus-Mitglied R. Calvo Serer Parallelen zwischen den politischen Verhältnissen in Frankreich und Spanien gezogen und Franco indirekt zum Rücktritt aufgefordert hatte. Die heftigste Reaktion gegen „Madrid" erfolgte jedoch erst Anfang Juni: angeblich wegen der Veröffentlichung von drei rein informativen Beiträgen am 15. Februar des Jahres, die außerdem in anderen, straflos gebliebenen Zeitungen des Landes erschienen waren, wurde über „Madrid" eine schwere Geldstrafe und ein Erscheinungsverbot für zwei Monate ausgesprochen (vgl. „Le Monde", 2./3. 6. 68 und „Neue Zürcher Zeitung", 16. 6. 68). Ein weiteres Falangeblatt, „Diario SP", bezeichnete Mitte Juni das Opus Dei als „Freimaurerei" und bezichtigte es all der bekannten Vorwürfe gegen diese Vereinigung (nach KNA, 20. 6. 68). Das staatssyndikalistische Blatt „Pueblo", dessen Chefredakteur Emilio Romero das Opus Dei mehrfach scharf angegriffen hatte, veröffentlichte jedoch am 12. Juni eine unpolemische Stellungnahme des spanischen Informationsbüros des Opus, die auch von anderen Zeitungen nachgedruckt wurde (vgl. „ABC", 13. 6. 68). Darin wurde erneut betont, die vierzigjährige Tätigkeit der Organisation lasse es als selbstverständlich erscheinen, daß einzelne Mitglieder auch in führenden Stellungen tätig seien. Aber: „Das Opus Dei kann seinen Mitgliedern keine Meinung in opinablen Fragen auferlegen; sie besitzen die gleiche Freiheit wie alle anderen Katholiken." Die Organisation als solche könne „weder für noch gegen ein politisches Regime sein, das von der Kirche akzeptiert wird". Die Vielfalt der Meinungen in dieser Organisation, die das „Risiko der Freiheit" eingehe, sei nicht „Taktik", sondern „guter Geist".
Auch der in Rom residierende Generalpräsident und Gründer des Säkularinstituts, Msgr. Josemaría Escrivá de Balaguer, nahm erneut in Interviews Stellung, die in den Juninummern des „Osservatore della Domenica" veröffentlicht wurden. Die Mitglieder der von Pius XII. approbierten Gemeinschaft, betonte Escrivá, handelten im öffentlichen Leben nicht als Gruppe, sondern als Individuen und seien auch als solche voll verantwortlich. Das Anliegen des Opus Dei sei spiritueller Natur: das Streben nach Heiligkeit und das Apostolat der Christen, die mitten in der Welt stehen.

Unklare Verflechtungen

Der Spanienkorrespondent der „Neuen Zürcher Zeitung" (10. 7. 68) sieht die tiefere Ursache für die hektische Polemik gegen das Opus Dei in der Furcht der Falange vor jeder Form eines politischen Pluralismus. Sicher ist, daß im Opus alle politischen Schattierungen vertreten sind, von monarchistischen bis zu den republikanisch-sozialistischen und selbst falangistischen Strömungen. Da zudem die Mitglieder des Opus in maßgebenden Stellen der Wirtschaft, der Finanz, der Politik und der Presse (neben den bereits genannten Organen sind u. a. die Zeitschriften „Nuestro Tiempo", „Arbor", „Palabra" und „Actualidad Española" vom Opus Dei beeinflußt oder werden von Opus-Mitgliedern verlegt oder herausgegeben) vertreten sind, stellt die Organisation unbestreitbar eine mächtige politische Potenz dar. Den sich differenzierenden politischen Anschauungen innerhalb der Gemeinschaft, die wohl auch Ergebnis der allgemeinen kirchlich-politischen Bewußtseinskrise in Spanien sind (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 333 ff.), stehen immerhin die wohl stärker verbindende Solidarität der Mitglieder und ihr ausgeprägtes Elitebewußtsein mit einer auf gesellschaftlichen Einfluß zielenden Spiritualität gegenüber. Diese Eigenart der Gemeinschaft und der ihr anhaftende Geruch von Geheimbündelei führen manche ihrer Gegner dazu, der Organisation die religiöse Zielsetzung abzusprechen und sie gelegentlich als Protektionsmechanismus zu deklarieren. Dem neuernannten Erziehungsminister Villar Palasí, der als Opus-Dei-Mitglied gilt, wird z. B. bereits vorgeworfen, er habe bei der Neubesetzung von Universitätsrektoraten Opus-Dei-Mitglieder bevorzugt. Sicher ist, daß zahlreiche Schlüsselstellungen des politischen und kulturellen Lebens von Opus-Dei-Mitgliedern besetzt sind. Neben Villar Palasí gehören gegenwärtig die Opus-Mitglieder G. López Bravo als Industrieminister und L. López Rodó als Minister für den Entwicklungsplan dem Kabinett an.

Zur Entwicklung im Sudan

Zugleich mit der wachsenden Anteilnahme am Bürgerkrieg in Nigeria/Biafra ist auch ein anderer Krisenherd wieder stärker ins Blickfeld der Öffentlichkeit getreten: der Südsudan. Gelegentlich stellt man dabei auch die Frage, warum die Kirche in diesen Staaten, konkret die Bischöfe von Lagos und Khartum, nicht stärker für die notleidenden Menschen eintreten. Aber für die Kirche ist es manchmal schwierig, wirkungsvoll für Menschenrechte einzutreten, ohne dabei zugleich andere Menschen und ihre eigene Existenz in einem Lande zu gefährden. Im Sudan wird diese Aufgabe dadurch nicht einfacher, daß Khartum gegenwärtig einen Ausgleich mit der Kirche als Institution sucht (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 563 f.).

Zugeständnisse im Norden

Die Zugeständnisse betreffen meist den Nordsudan. Wie stark die Kirche hier engagiert ist, wird leicht übersehen. Im Apostolischen Vikariat Khartum wirken heute („Nigrizia", Januar 1968, S. 32) 45 Priester und 14 Brüder in 13 Niederlassungen. Sie unterhalten 39 Schulen mit 7390 Schülern. Davon sind aber nur 3090 Christen, und unter diesen nur 1200 katholisch. In dem anderen nordsudanesischen Kirchenbezirk, dem Apostolischen Vikariat El Obeid, sind 14 Priester und 3 Brüder in 8 Niederlassungen tätig. Außerdem gibt es noch 141 Missionsschwestern im Nordsudan. El Obeid hat 14 katholische Schulen mit 975 Schülern, darunter 402 Christen, 191 von ihnen sind katholisch. Die überwiegende Mehrheit des Missionspersonals, fast alle sind Weiße, steht im Schuldienst. Da unter den acht Millionen Nordsudanesen nur etwa 13 000 Katholiken und 22 500 Christen anderer Konfessionen sind, ist der Einsatz recht hoch. Vielleicht hofft man — wider alle gegenwärtige Unwahrscheinlichkeit — auf eine Rückkehr in den Süden? Auch im Norden merkt der Missionar, daß er im überwiegend islamischen Land arbeitet. Aber er hat das Schweigen gelernt, um seine Arbeit fortsetzen zu können. Die Gläubigen stammen meist aus dem Südsudan. Für sie richtet die Kirche jetzt in Khartum eine neue Pfarrei ein. 13 Jahre lang hatte man sich bei den staatlichen Behörden um die Genehmigung dazu bemüht (DIA, 18. 1. 68). Die Pfarrei ist bitter notwendig. Khartum hat sich stark nach Süden hin entwickelt. Viele Gläubige haben bis jetzt einen Kirchweg von 10 km bis zur Kathedrale im Zentrum der Stadt.

Ein weiterer Schritt war die Erlaubnis, die katholische Zeitschrift „The Messenger" ab 1. Januar 1968 wieder herausgeben zu dürfen. Dieses Zweiwochenblatt war seit 1932 in Wau im Südsudan erschienen. 1965 hatte man es verboten. Herausgeber und Eigentümer bleibt zwar weiterhin das Apostolische Vikariat Wau. Aber das Blatt wird im Norden von dem sudanesischen Priester Ukola, der in Rom seine Studien beendet hat, redigiert und in der Missionsdruckerei der Kombonianer in Südkhartum gedruckt. — Zu einer ersten Begegnung christlicher und muslimischer Führungskräfte kam es im Anschluß an die Weltgebetsoktav für die Einheit der Christen. Dr. Kamil el Baghir, Rektor der islamischen Universität von Khartum, nannte das Treffen „den Beginn einer neuen Ära in den Beziehungen zwischen Christen und Muslimen im Sudan" (DIA, 26. 2. 68). Trotzdem ist eine Auswirkung dieses Spitzengesprächs in der breiten Masse noch abzuwarten. Immer wieder wird man jedoch bei allen bestehenden Gegensätzen daran erinnern müssen, daß der Bürgerkrieg im Südsudan kein Religionskrieg ist. Seine Front verläuft zwischen den Religionen. Der zweite Mann der Rebellenbewegung ist Muslim. Im Frühjahr nahm ein katholisches Informationsbüro in Khartum seine Tätigkeit auf. Es soll Vertretern anderer Religionen, der Presse und der Regierung Informationen über die Kirche, päpstliche Dokumente, Nachrichten über Ereignisse, Meinungen und Kommentare vermitteln. Außerdem dient es der Information der Kirche im Sudan. Auch mit ökumenischen Fragen wird es sich befassen. Diese neuen Möglichkeiten für das Wirken in die Öffentlichkeit hinein machen es der Kirche nicht leichter, sich über die Zustände im Süden zu äußern. Man ist von ihr keine Einmischung in politische Fragen gewohnt, auch wenn es dabei um Menschenrecht und -würde geht.

Undurchsichtige Lage im Süden

Fraglich bleibt aber, wie weit man — auch in kirchlichen Kreisen — von Khartum aus die Lage im Süden überhaupt beurteilen kann. Hier spielen nicht nur Entfernungen eine Rolle, da der Sudan zehnmal so groß wie die Bundesrepublik Deutschland ist. Auch der Unterschied zwischen Stadt und Hinterland und die Informationsblockade wirken sich aus. Von Khartum aus könne man den Südsudan genauso gut (und so schlecht) beurteilen wie von Beirut oder Kairo aus. Dies jedenfalls führen ausgewiesene Sudanmissionare als Begründung für die Haltung kirchlicher Führungskräfte im Norden zur Not im Süden an. Die notleidende Bevölkerung des Südens dürfte mit dem Beschluß der Bischofskonferenz, den sie auf ihrer Tagung vom 25.—31. März faßte, daß die Gläubigen weiterhin am Freitag zur Enthaltung von Fleischspeisen verpflichtet sind, außerhalb der Fastenzeit statt dessen aber auf das Kino, den Tanz, Alkohol oder Tabak verzichten können, wenig anzufangen wissen. Bei solchen Bestimmungen hat man kaum an jene „Urwaldchristen" gedacht, bei denen es um das Überleben geht. Anläßlich ihrer Frühjahrskonferenz gaben die Leiter der südsudanesischen Kirchenbezirke der Zeitschrift „The Messenger" mehrere Interviews. Sie lobten zwar die Glaubenstreue vieler Christen, klagten aber auch über eine Verwilderung der Sitten, Alkoholismus, Rückgang des Sakramentenempfangs, Rückfall der Gläubigen in die Polygamie, Gleichgültigkeit und fehlendes missionarisches Verantwortungsbewußtsein gegenüber den Nichtchristen. Große Sorge macht die Frage des Priesternachwuchses, von dem die weitere Entwicklung abhängt. Die Ap. Vikare machten hierzu je nach Gebiet unterschiedliche Angaben. Das Apostolische Vikariat Rumbek und die Apostolische Präfektur Mopoi waren nicht vertreten. Prälat Tiboi (Rumbek) ist mit seinen Priestern und 4000 Flüchtlingen im Kongo, sein Generalvikar wurde 1965 ermordet. Nur ein Priester seines Vikariats soll heimlich im Dschungel der Restbevölkerung beistehen. In der Präfektur Mopoi gibt es keinen Priester mehr. Dem Apostolischen Administrator Laharania (Juba) helfen drei Priester, sechs Brüder und neun Schwestern. Er gab die Zahl der Bewerber für das Priestertum ohne nähere Unterschiede mit 200 an. Ihre Zahl nehme ständig ab. Gemeint waren damit wohl die Besucher der „Kleinen Seminare". Diese Vorseminare sind ja die einzigen christlichen Schulen im Südsudan. Am besten steht sich Bischof Dud (Wau) mit neun Priestern, 10 Brüdern und zehn Schwestern. Er hat 17 Seminaristen in Gulu (Uganda), sieben in Rom und sieben in Khartum.

Davon sind 12 Theologiestudenten. Außerdem gehen etwa 30 Jungen in Wau in die unteren Klassen eines Vorseminars. In der Apostolischen Präfektur Malakal, in der unter der einen Million Einwohner — nach letzten amtlichen Angaben, die sicher überholt sind — 13 000 Katholiken sind, wirkten bis vor kurzem nur der Apostolische Administrator Msgr. Yukwan und ein weiterer Priester. Das 18 km von Malakal entfernte Kleine Seminar in Awecho mit 200 Schülern wurde ganz von Laien geleitet. Nur selten kam — im Militärkonvoi — einer der beiden Priester zur Feier des Gottesdienstes dorthin. Jetzt hat man zwei Priestern aus Tansania erlaubt, an diesem Kleinseminar zu unterrichten. Sie sind bereits in Khartum eingetroffen und feierlich begrüßt worden. Ihre Gegenwart im Südsudan wird zum Testfall werden, besonders falls sie nach Hause berichten, was sie erleben.
In dem einen Interview (vgl. DIA, 25. 2. 68) gehen die Ap. Vikare auf das Verhältnis von Kirche und Staat ein. Es habe sich im Vergleich zu 1964 gebessert. Vieles hänge von den örtlichen Behörden ab. Manche leisten keinerlei Hilfe, andere seien entgegenkommend und sorgen für Sicherheit auf Reisen. Einige Christen, die im Regierungsdienst stehen (?), seien der Kirche gegenüber gleichgültig geworden. Die Wirklichkeit der Hunderttausende, die in Primitivität im Urwald verkommen, wird kaum sichtbar, etwa in der Bemerkung, in manchen Gegenden sei an ein Laienapostolat nicht zu denken, da man keine Versammlungen, besonders nicht von Männern, abhalten könne.

Erschütternde Berichte aus den Grenzgebieten

Man könnte fast meinen, daß der Frieden sich im Südsudan weiter ausbreitet. Doch der Anschein trügt. „General Gras" ist die Hoffnung der Südsudanesen (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung" vom 3. 7. 67), d. h., solange das Gras in der Regenzeit hoch steht, hören die Übergriffe der Truppen auf, da sie überraschende Gegenschläge der Rebellen fürchten müssen. Doch trotz aller Informationssperren dringen weiterhin erschütternde Berichte über die Grenzen der südlichen Nachbarstaaten. Das Zweite Deutsche Fernsehen brachte am 17. Mai 1968 in der Sendung „Blickpunkt" den Filmbericht eines Teams, das heimlich im Frühjahr in den Südsudan eingedrungen war. Später meinte ein Teilnehmer der Expedition, manches habe man nicht filmen können. Er sei Kindern mit offenen Wunden begegnet, bei denen man die Knochen sehen konnte. Tropische Krankheiten aller Art grassieren. Die Kindersterblichkeit ist hoch. Nicht nur Medikamente, sondern auch Nahrungsmittel fehlen. Auch die Flüchtlinge in den Nachbarländern sind nicht sicher. Im Mai 1968 überschritten sudanesische Regierungstruppen die Grenze und drangen in Uganda ein. Staatspräsident Obote protestierte. Beunruhigende Meldungen kommen auch aus dem Grenzgebiet der Zentralafrikanischen Republik. Dort scheint man vom Sudan aus den früheren Kongorebellen wieder Waffen gegeben zu haben, mit denen sie gegen die Südsudanrebellen und -flüchtlinge vorgehen. Immer wieder muß die Zivilbevölkerung herhalten, wenn man gegen die „Freiheitskämpfer des Südsudan" keinen Erfolg hatte.
Prominentestes Opfer der sudanesischen Wirren wurde Anfang Mai W. Deng, ein südsudanesischer katholischer Abgeordneter. Er hatte sich für eine friedliche Südsudanlösung eingesetzt. Sein Tod löste im Sudan einen ähnlichen Schock wie die Ermordung Martin Luther Kings in den USA aus. 1958 war er mit dem Beginn der Militärdiktatur ins Ausland gegangen, hatte 1962 mit Joseph Oduho die Sudan African National Union (SANU) gegründet, war 1965 nach Khartum zurückgekehrt und galt jetzt bei den südsudanesischen Extremisten als „Abtrünniger". Zusammen mit süd- und angeblich auch nordsudanesischen Begleitern wurde er auf einer Wahlreise im Südsudan Anfang Mai ermordet. Alle Angaben sind jedoch vage. Khartum stellt den Mord als Tat der Rebellen dar. Es kann auch eine Tat der Nordsudanesen gewesen sein. Es wäre nicht zum erstenmal, daß man eigene Ausschreitungen den Rebellen zur Last legt. Erwähnt sei hier die Ermordung des einheimischen Kombonianerpaters Barnabas Deng. Soldaten hatten ihn am 23. August 1965, am Tage vor seinem Erholungsurlaub, den er in Khartum verbringen sollte, am Stadtrand von Wau erschossen. Auf seine Anfragen bei der Polizei erhielt Bischof Dud (Wau) erst am Abend des folgenden Tages eine Benachrichtigung, in der es hieß, daß P. Deng bereits beerdigt worden sei. Am Grabe mußte der Bischof feststellen, daß Hyänen ihr Werk vollbracht hatten. Als er daraufhin in einem Brief den Innenminister um Schutz für seine noch verbleibenden Priester bat, antwortete dieser, er freue sich, daß der Bischof auch diese grausamen Untaten der Rebellen (!) verurteile. Was den Schutz angehe, so gebe darauf die Ermordung von P. Deng „eine befriedigende Antwort". Das hieß, daß es allen anderen ebenso ergehen könne. — Man möchte die Erinnerung an diese so kurz zurückliegende Periode nicht immer wieder wecken, aber manchmal scheint dies notwendig. In Khartum protestierte der islamische Oppositionsführer Saddik el Mahdi, früherer Premierminister, gegen die Ermordung des Politikers W. Deng. Er machte die Regierung für den mangelnden Schutz Dengs verantwortlich und nahm am Requiem für den Ermordeten in der St.-Pauls-Kathedrale in Khartum teil.

Nach den Wahlen

Nach dem Ausgang der Wahlen ist die politische Entwicklung ungewiß. Die in sich gespaltene muslimische UMMA-Partei verlor mit 36 (Richtung Saddik el Mahdi) und 30 Sitzen (Richtung Imam el Hajd el Mahdi) gegenüber der nasserfreundlichen progressiven Demokratischen Unionspartei, die 101 Sitze gewann. Sie hat sich jetzt mit dem konservativen UMMA-Flügel zu einer Koalition zusammengeschlossen. Das Ringen um eine islamische Konstitution hat bereits wieder eingesetzt. Die Folgen für den Süden sind unklar. Die SANU errang nur 15, die „Südliche Front" 10 Sitze. Die Wahlbeteiligung war im Guerillagebiet denkbar gering. Nachts wurden die Wahlurnen, je eine für jeden Kandidaten, in die „Obhut" der Polizei geschafft. Wahlmanipulationen sind selbstverständlich nicht auszuschließen.
Der Mangel an zuverlässiger Information ist ein großes Hindernis für die Lösung des Südsudanproblems. Würden Mord, Brandschatzung und Verwüstung rascher der ausländischen Öffentlichkeit bekannt, so würden diese Verbrechen wohl nicht mehr so häufig geschehen. Hilfsmaßnahmen müßten neben dem Mangel an Medikamenten und Nahrungsmitteln auch dieses Problem in Angriff nehmen. Die Tatsache, daß die Südsudanesen noch keinen Fürsprecher gefunden haben, daß man einen „Völkermord" durch totale Vernachlässigung, durch Aussterbenlassen — in unwegsamen Gebieten — schlecht dokumentieren kann, müßte die Forderung nach internationaler Aufklärung der Tatbestände lauter werden lassen.

„Underground church" in den Vereinigten Staaten

Ein häufiges Thema in der katholischen Presse der Vereinigten Staaten ist gegenwärtig die „underground church", eine Bewegung in der katholischen Kirche, die als Ausdruck der Enttäuschung über den Stand der kirchlichen Erneuerung gewertet wird. Über die zahlenmäßige Ausdehnung dieser Strömung in den USA, die auch mit „free church", „freedom church", „group church" oder sogar „charismatic movement" bezeichnet wird, gibt es bislang nur Schätzungen. Es sollen „mehrere hundert" Gruppen bestehen, deren Mitglieder (jeweils etwa 15 bis 20) in der Regel Weiße aus dem Mittelstand in den Altersgruppen von 25 bis 45 Jahren, zu einem großen Teil Intellektuelle, sind. Das ist das Ergebnis einer ersten Untersuchung über das underground movement, die der Soziologe Rocco Caporale SJ von der University of California in Berkeley durchgeführt hat. Caporale konnte diese Erscheinung auch in lateinamerikanischen und europäischen Ländern beobachten (vgl. „Commonweal", 31. 5. 68). Da die einzelnen Gruppen selten miteinander in Verbindung stehen, vielfach nicht einmal von der Existenz weiterer Gruppen in der gleichen Stadt wissen, sind sie in ihrer Ausrichtung naturgemäß uneinheitlich. Manche lösen sich nach einigen zwanglosen Treffen wieder auf, andere mieten Räume, in denen sie regelmäßige Diskussionsstunden und „Eucharistiefeiern" abzuhalten pflegen. Letztere werden in sehr unterschiedlichen Formen gefeiert, von der Art „erlaubter Hausmessen" bis zu Gemeinschaftsmählern in der Agape-Tradition, denen die Teilnehmer auch ohne die Anwesenheit eines Priesters vollen eucharistischen Charakter zuschreiben. Auch einige Gruppen katholischer „Pentecostalisten" sind bekannt geworden, unter denen Formen der Glossolalie praktiziert und ein sehr archaisierendes Bibelverständnis propagiert werden. Es gibt kaum eine amerikanische Diözese, in der nicht mehrere Gruppen der underground church tätig sind. Die Westküste bildet offenbar den geographischen Schwerpunkt dieser Strömung. Allein in Los Angeles sollen 40 Gruppen bestehen.

Trotz des mangelhaften Kenntnisstandes über diese Bewegung und der zwischen den einzelnen Gruppen bestehenden Unterschiede lassen sich einige gemeinsame Kennzeichen feststellen. Allgemein herrscht das Bestreben, einen neuen Stil christlichen Lebens und eine neue Form kirchlicher Präsenz in der Welt zu entwickeln. Dabei werden nicht nur die Strukturen, sondern auch die Lehre der Kirche radikal in Frage gestellt. Bisher haben die neuen Gruppen auf eine eigene Organisationsform verzichtet. Ihre Führung ist kollegial und variabel. Während die Mitgliedschaft in sozialer Hinsicht homogen erscheint, ist sie in kirchlicher Hinsicht ökumenisch oder „nichtsektiererisch", wie einige Anhänger betonen. Denn: die Erkenntnis der Weltnöte und der Glaubensprobleme lasse gemeinsame Aufgaben erkennen und Denominationsgrenzen als weniger wichtig erscheinen. Die durch den Weihestand begründete Unterscheidung zwischen Geistlichen und Laien weicht hier einem Unterschied der Funktion in der Gemeinschaft. Die Hauptaktivität der Gruppen besteht bisher vor allem in der Kommunikation innerhalb der neuen Gemeinschaft, in der Liturgieerneuerung und schließlich in sozialer Aktion. Die lehramtlichen Äußerungen des Papstes und seine Stellungnahmen zu innerkirchlichen Problemen haben in der underground church an Autorität verloren. Das zeigt sich in der Frage der Geburtenregelung, die dem Gewissensentscheid des einzelnen anheimgestellt wird, das zeigt sich in der Kritik am verpflichtenden Amtszölibat, insbesondere an der Zölibatsenzyklika vom Juni 1967. Mit dem Protest gegen den Vietnamkrieg und dem Engagement für die Bürgerrechtsbewegung ist die Opposition gegen die Politik der katholischen Hierarchie verbunden. Nur in Ausnahmefällen haben gemäßigtere Gruppen die Billigung eines Bischofs. Die nachhaltigen Versuche, mit der offiziellen Kirche in geordnete Beziehungen zu treten, wurden bisher von seiten des Episkopats wenig zustimmend aufgenommen. Die Neigung wird immer stärker, radikale Änderungen in der Kirche durch Provokation und direkte Aktionen zu forcieren.

Beteiligung von Priestern

Die schätzungsweise 50 Priester, die an der Leitung solcher Gruppen und ihren Veranstaltungen beteiligt sind, üben ihre Funktionen zumeist insgeheim aus, gerade wenn sie bei der Eucharistiefeier ungewohnte Wege gehen wollen. Mehrere Priester wurden deswegen bereits gemaßregelt, versetzt oder suspendiert. Letzteres geschah zum Beispiel mit G. Hafner, der in Trenton die Christian Laymen's Experimental Organization (CLEO) leitet und „unerlaubte liturgische Experimente" durchführt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 9). Die underground church versteht sich jedoch ausdrücklich nicht als eine Abspaltung, wenn auch die Gefahr nicht ausgeschlossen werden kann, daß sich einzelne Gruppen zu sektenartigen Gemeinschaften entwickeln oder sich nach Art freikirchlicher Organisationen konstituieren. Das Fehlen einer Organisation hat bisher das Problem eines Schismas oder einer formalen Häresie im traditionellen Verständnis nicht aufkommen lassen. Auf einer Tagung über das Phänomen der underground church in einem Jesuiten-College in Boston mit dem Thema „Erneuerung und Konflikte in der Kirche" im April dieses Jahres wurde die Haltung der Bewegung als „kritische Loyalität" klassifiziert. Die meisten Redner bekundeten offene Sympathien für die Anliegen der Bewegung, sahen sie aber in einer etwas weniger kontrovers verengten Perspektive und warnten vor einer Abspaltung, ermunterten jedoch die Gruppen, ihre Reformbemühungen fortzusetzen (vgl. „The National Catholic Reporter", 1. 5. 68). Die katholische Wochenschrift „Commonweal" (31. 5. 68), die radikale Reformstimmen zu Wort kommen läßt, hat drei Vorträge der Bostoner Konferenz veröffentlicht, die die Stimmung und die zum Teil unbewußten Empfindungen in der underground church artikulieren. Die Theologin M. Daly wies auf das Faktum hin, daß immer mehr Christen ihren traditionellen Glauben ablegen, weil er mit „intellektueller Redlichkeit" und „emotionaler Reife" nicht mehr zu vereinbaren sei. Konfessionelle Kategorien seien hinfällig, denn es gehe „um die Zukunft des Glaubens selbst". Die neue Bewegung verzichte auf den Streit um „Trivialitäten", wie er in der Kirche um die Sprache der Liturgie, den Zölibat, die Sakramentenzahl und selbst um die Länge des Habits der Ordensfrauen geführt werde. Die underground church bemühe sich wieder um den Kern der evangelischen Botschaft. Am ausführlichsten sprach die bekannte Autorin R. Ruether, die in der Bewegung eine Fortentwicklung der von Johannes XXIII. eingeleiteten Reform erblickt, die jedoch den Bischöfen aus den Händen geglitten sei. In der Kirche herrsche heute ein „Schisma des Bewußtseins". Es sei sinnlos, von einem „gemeinsamen Glauben" zu sprechen, denn noch

nie habe in einer christlichen Gemeinschaft soviel unterschiedliche Interpretation über die grundlegendsten Glaubensfragen bestanden wie heute in der katholischen Kirche. Das „disparate Aggregat" der Kirche lasse die Frage auftauchen, was denn noch unter römisch-katholisch zu verstehen sei. Römischer Katholizismus als eine „Gemeinschaft" sei eine Rechtsfiktion. Selbst das Wort „Mitchristen" verliere an Inhalt, denn wenn sich die Kirche nicht um die Probleme der ganzen Menschheit kümmere, sei sie bedeutungslos. Auch schwärmerische sozialpolitische Tendenzen lassen sich in Ruethers Vortrag erkennen. „Was verbindet noch einen aristokratischen spanischen tridentinischen Kardinal, der mit Großgrundbesitzern Sherry schlürft, mit dem revolutionären, marxistisch orientierten Priester, der den Weinschlauch mit der aufständischen Bauernschaft teilt?" Die Bewegung der „free church" sei die Reflexion der Spaltung der Kirche über das Grundverständnis des Evangeliums.

„Gewaltfreie Revolution"

Auch modische Schlagworte wie „Guerillataktik" finden sich im Vokabular des underground. Eine Möglichkeit für „gewaltfreie Revolution" in der Kirche sieht Ruether in der Bildung von autonomen, repräsentativen Räten aus Geistlichen und Laien, die mit den von der Hierarchie berufenen „Marionettenräten" rivalisieren sollten. Durch die Vereinigung von „organisatorischer Stärke, wirtschaftlicher Macht und Nutzung der Möglichkeiten der Kommunikationsmittel" sollten sie die Bischöfe zu Verhandlungen veranlassen. „Solche Bewegungen sind schon im Gange und verdienen Unterstützung." Schließlich bemühe sich die underground church um die Auflösung des sakralen Verständnisses der Kirche, des Priesteramtes und der Eucharistie. Die christliche Existenz von heute müsse als „Säkularität" verstanden werden.

Der bereits genannte G. Hafner äußerte sich in Boston zur Frage nach dem „Zeugnis der Kirche" in einer Welt, in der „fast alle früheren Formen des Zeugnisses von der zivilen Gesellschaft übernommen" worden seien. Das „einzige wirkliche Zeugnis" bestehe heute in der Entledigung von Reichtum und Sicherheit. Die Kirche dagegen sei immer noch primär mit sich selbst befaßt. „Ich bin der Überzeugung", so erklärte Hafner wörtlich, „daß das Haupthindernis für das Christentum in der Welt von heute die christliche Kirche selbst darstellt." Alle gegenwärtigen Reformen würden unter der Rücksicht konzipiert, daß das System selbst erhalten bleiben müsse. Hafner kündigte auch die Gründung eines Kommunikationszentrums für die verschiedenen Gruppen der underground church an, auch über die konfessionellen Grenzen hinaus.

Von der „International Herald Tribune" (23. 4. 68) wurden die Rebellionstendenzen der underground church als „eine Reaktion gegen den paternalistischen Gebrauch der Autorität in der Kirche" bezeichnet, als ein Ausdruck der „Enttäuschung über die Führung der amerikanischen Hierarchie in Fragen des Rassenproblems und des Friedens". Auch die Jesuitenzeitschrift „America" (18. 5. 68) weist in einem Beitrag über die underground church darauf hin, daß die Kirche durch Fehlformen und unzeitgemäße Strukturen Anlaß zu dieser Kritik biete: die Atmosphäre in der Kirche sei zu unpersönlich, es fehle an Kommunikation zwischen den einzelnen Gruppen, die Führung sei ausschließlich vertikal konzipiert; auf dem Gebiet der Liturgiereform wie im Bereich des theologischen Denkens und des sozialen Engagements erwecke die offizielle Kirche den Eindruck des „Immobilismus". Die Aktionen in der underground church sollten deshalb von der Kirche als „Sturmwarnung" aufgenommen werden und ihre positiven Tendenzen als Anregung dienen. Diese Strömung biete Modelle für eine Kirchenreform, sie habe gleichsam die Funktion eines Labors für notwendige Experimente, sie forciere die stehengebliebene Liturgiereform und die eingefrorene ökumenische Bewegung und stelle schließlich ein nützliches Forum kirchlicher Selbstkritik dar. Allerdings zeuge es auch von Naivität in den Kreisen der Oppositionsbewegung, wenn man glaube, die massiven Probleme, die sich der Kirche stellen, durch die Aktionen kleiner Gemeinschaften lösen zu können. Der underground könne auch zu einer Quelle des Chaos und der „Kleingruppenromantik" werden, der die Einheit und die Universalität der Kirche beeinträchtige.

Der amerikanische Hintergrund

In einem aufsehenerregenden Bericht über den amerikanischen Katholizismus hat der holländische Theologe E. Schillebeeckx die Bewegung der underground church unter anderem als eine Reaktion auf die kirchlichen Verhältnisse in den USA dargestellt. Das rigorose Regiment der meisten Bischöfe habe dazu geführt, daß zahlreiche Priester nur im privaten Gespräch ihre Meinungen und Probleme zu äußern wagten, weil sie durch die häufigen Maßregelungen ihrer Mitbrüder eingeschüchtert seien. Andererseits habe bereits eine große Zahl Kontakt mit ihrem Bischof aufgenommen, um in den Laienstand versetzt zu werden. Jeder sechste US-amerikanische Priester (insgesamt etwa 10 000) würde nach Schillebeeckx in den nächsten Jahren sein Amt aufgeben. Für diese Zahlen, die nicht unwidersprochen blieben, stützt sich der holländische Theologe auf soziologische Untersuchungen. Der Zölibat ist dabei durchaus nicht das ausschließliche Motiv. Auch sei es keine Antwort auf die gegenwärtige Situation, betont Schillebeeckx, auf vereinzelte pathologische Fälle hinzuweisen (Catholic Life in the United States „Worship", März 1968, S. 134—149). Bekanntlich hat auch eine große Zahl von Ordensfrauen ihren kirchlichen Dienst aufgegeben, und ihre Begründung lautet zumeist, die Struktur ihres Ordens und der Kirche in den USA biete keine Möglichkeit zur Erfüllung ihrer geistlichen Berufung. Bezeichnend ist auch der Anzeigenteil im „National Catholic Reporter" (diese von der Hierarchie unabhängige Wochenzeitung wurde als „Osservatore Romano der dissidenten Katholiken" bezeichnet), in dem sich zum Beispiel die Annonce eines verheirateten Arbeiterpriesters findet, der die Leitung einer „floating parish" zu übernehmen wünscht (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 9).

Für zuverlässige Prognosen über die Zukunft der underground church ist die Bewegung noch zu jung und zuwenig erforscht. Es ist zu erwarten, daß sie sich feste Strukturen geben muß, wenn sie überleben will, daß sie durch die Institutionalisierung aber auch an Vitalität verliert. Eine offizielle Stellungnahme der US-amerikanischen Bischofskonferenz ist noch nicht bekannt geworden. Weihbischof James P. Shannon von Saint Paul in Minnesota bezeichnete anläßlich der Bostoner Konferenz die Bewegung als „spalterisch" (vgl. NC News Service, 24. 4. 68). Auch der kürzlich verstorbene, für liturgische Reformen sehr aufgeschlossene Erzbischof von Atlanta, Paul J. Hallinan, lehnte die underground-Strömung ab. Trotz der möglichen Gefahren, die diese betont nicht-

konformistische Bewegung in sich birgt, darf erwartet werden, daß sie auch positive Wirkungen auf die Gesamtkirche ausüben wird, sowohl in Hinblick auf die Struktur als auch für die theologische Denkweise, wie für die Betätigung der Kirche im sozialen und politischen Bereich. Zahlreiche Laien und Priester sehen in der Strömung ein positives Gärungsferment, manchen gilt die underground church sogar als letzte Hoffnung für jene Katholiken, die zwar in der Kirche verbleiben möchten, denen aber die nachkonziliare Entwicklung zur Enttäuschung geworden ist. William Birmingham, der Herausgeber der katholischen Quartalsschrift „Cross Currents", erwartet, daß die Bewegung schließlich zu einem permanenten und offiziellen Teil der Kirche werden wird.

Die Memoranden der Kirchenkonferenz in Sagorsk

Erst Ende Juni wurden in der Zeitschrift des Weltrates der Kirchen „Ökumenische Diskussion" (Nr. 2, 1968, S. 75—88) die vier Memoranden der ökumenischen Konsultation von Sagorsk veröffentlicht, die gemeinsam von der Studienabteilung des Weltrates mit der russisch-orthodoxen Kirche im Beisein von Vertretern der päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" veranstaltet worden war, um zunächst für die Vierte Vollversammlung in Uppsala gemeinsame Grundlagen über die Bedeutung des Humanum als Kriterium einer ökumenischen Sozialethik zu erarbeiten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 245). Inzwischen haben die Dokumente einen ersten Dienst getan, aber ihr Gehalt zielt weiter und bleibt vorerst die gemeinsame Studiengrundlage für alle an den Problemen von „Kirche und Gesellschaft" interessierten Kirchen. Hier kann auf diese wichtige Dokumentation nur aufmerksam gemacht und eine Aufzählung ihrer wichtigsten Prinzipien gegeben werden.

Künftige Methode christlicher Sozialethik

Das erste Memorandum gilt der Methode einer künftigen christlichen Sozialethik. Sein Wert liegt darin, daß es von vornherein weltoffen angelegt ist und die praktische Zusammenarbeit aller Kirchen mit den Menschen guten Willens ins Auge faßt, aber im Bewußtsein, daß diese Zusammenarbeit nicht von den ekklesiologischen Fundamenten isoliert werden darf. Die Aufgabe sei zunächst eine umfassende Situationsanalyse unter Hinzuziehung aller Methoden der modernen Gesellschaftswissenschaft, und zwar so, daß die Kirchen lernen müssen, „ihr institutionelles Dasein als Teil der Gesellschaft, als Strukturen mit situationsspezifischen Herrschaftsformen zu verstehen" (S. 77). Daher wird die übliche deduktive Methode des Ausgehens von ewigen Prinzipien für unzureichend gehalten, diese werden vielmehr als zeit- und situationsgebunden erwiesen. Zur Ergänzung wird — wie bereits in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* erprobt — die induktive Methode der Tatsachenanalyse im Hinblick auf die revolutionären Wandlungen der Gesellschaft empfohlen. Beide Methoden müßten kombiniert werden, wobei zu beachten sei, daß die biblische Offenbarung vom Menschen doch einen bleibenden Rahmen ergibt.

Das zweite Memorandum greift die Frage der technischen Gesellschaft auf, in der Erkenntnis, daß die Ergebnisse der Genfer Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" von 1966 weiterer Klärung bedürfen. Es wird zwar zugegeben, daß die Technik das Fundament des menschlichen Lebens grundlegend verändert und dem Menschen mehr Freiheit gegenüber der Natur zuwächst, aber es wird auch gesehen, daß die technologischen Neuerungen den Menschen seiner Identität berauben und zerstörerische Folgen haben können. Das klingt ziemlich allgemein, verglichen mit der radikalen Warnung des Referates von Jacques Ellul, Bordeaux, über die ungenügende Theologie und Praxis der Revolution mit der These, daß höchst destruktive Strukturen, zu denen er z. B. auch die nordamerikanische Gesellschaft zählt, durch eine periphere Revolution nur zur technokratischen Struktur verhärtet werden. Rettung könnte ausschließlich die „radikale Subjektivität" der Christen von der Substanz des Evangeliums her bringen, wenn die Christen nicht so hoffnungslos konformistisch wären (vgl. „Between Chaos and Paralysis", in: „The Christian Century", 5. 6. 68). Das Dokument von Sagorsk glaubt daran, daß Christen sich an neuen Modellen einer heilen Gesellschaft beteiligen müssen. Es gibt allerdings als eine vorrangige Aufgabe zu bedenken, die herkömmlichen Interpretationen der Lehre von der Vorsehung als Fatalismus zu erkennen. Man wird gut tun, diese milde Warnung zusammen zu lesen mit den harten Vorschlägen in der für Uppsala verfaßten, ebenfalls weiterzielenden Zeitschrift des Genfer Jugenddepartements „Risk" (Nr. 2, 1968: „Assembly in a hungry world") mit dem Leitaufsatz von William H. Crane: „The sacrament of our condemnation" (S. 5—14), eine Interpretation von 1 Kor. 11, 27—32 von der Verdammnis für die Reichen, die die Eucharistie mißbraucht haben, mit konkreten Analysen aus den Notgebieten der Dritten Welt und der Forderung nach „christlichen Modellen" einer von der Eucharistie wirklich durchdrungenen Gesellschaft. Erst auf diesem Hintergrund gewinnen die Sagorsker Dokumente Profil und Tiefe.

„Theologie und Revolution"

Das dritte Memorandum gibt eine differenziertere Analyse der verschiedenen Bedeutungen von Revolution, trägt aber der Tatsache Rechnung, daß der technische Fortschritt von herrschenden Gruppen zur Verewigung ihrer Macht ausgenutzt wird. Es erörtert die Möglichkeiten, wie das neue Bewußtsein von der Menschenwürde, das alle Völker erfaßt hat und weitgehend auf das Evangelium zurückgeht (vgl. zu dieser These von M. M. Thomas Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 310), zur öffentlichen Geltung gebracht werden kann. Denn die jetzigen nationalen und internationalen Strukturen von Politik und Wirtschaft seien außerstande, die wichtigsten ökonomischen Probleme zu lösen, und lieferten einen Teil der Menschheit unbedenklich dem Hungertode aus, insofern seien sie „teilweise destruktive Strukturen". Wieder wird den Christen die Aufgabe zugesprochen, eine radikale Änderung herbeizuführen, ohne freilich die konkreten Möglichkeiten zu erörtern, wie die christlichen Minoritäten in der Welt diese praktische Aufgabe überhaupt leisten könnten. Es fehlt das realistische Denken von der Basis her!

Das vierte Memorandum gilt dem Zusammenhang von Ekklesiologie und Anthropologie bzw. der bereits mehrfach projektierten Verbindung der beiden bisher getrennten Arbeitsgebiete von Faith and Order und „Kirche und Gesellschaft", um legitime und befriedigende Grundlagen einer praktischen Zusammenarbeit der Kirche zu finden. Aber schon die Klassifizierung der vorherrschenden Ekklesiologie zeigt die Schwierigkeiten des Vorhabens,

zumal da keine der beiden Kommissionen im Namen der Kirchen sprechen kann. So gelangt man nur zur Planung langfristiger Studienarbeiten, sozusagen einer „Dauerreflexion" aller schwierigen Fragen, um einmal eine Lösung zu entdecken. Das „wahrhaft ökumenische Problem" sei, „inwieweit die verschiedenen geschichtlich gewordenen Ekklesiologien die neuen schöpferischen Bewegungen und Gruppen tolerieren und begrüßen können". Dazu werden vier Aufgaben als Schwerpunkte formuliert, „um unserem Suchen in den kommenden Jahren Richtung zu geben" (S. 87).

Schwerpunkte der Arbeit

1. Als erstes heißt es: „Die Bemühungen um historisches und dogmatisches Verstehen der Ekklesiologien anderer Traditionen müssen fortgesetzt werden. Um jedoch tatsächlich an die heutige Wirklichkeit der Kirchen heranzukommen, ist es wesentlich, in diese Studien auch anthropologische und ethische Fragen einzubeziehen. Das Problem der Trennung besteht nicht nur im Hinblick auf ererbte Traditionsunterschiede. Es ergeben sich auch immer wieder neue kirchentrennende Faktoren durch eine verschiedene Beurteilung der Aufgabe an der Welt.
2. „Wir sollten uns kritischer der Gefahr des Dilettantismus in der Behandlung sozialer Probleme bewußt sein. Die Größe der Aufgabe der Christen und die Gewichtigkeit ihres Anspruchs, komplizierte weltliche Probleme in Angriff nehmen zu dürfen und zu müssen, machen es ihnen zum Gebot, kritische und objektive Methoden der Analyse, der Urteilsbildung und der Formulierung von Stellungnahmen anzuwenden." Um so mehr, da nur die Christen im Wissen um die Vergebung gegenüber der Vergangenheit ehrlich sein und auf Grund ihrer Hoffnung realistisch die Möglichkeiten der Zukunft unserer Welt erwägen könnten.
3. Der Sinn dieser Thesen ergibt sich aus dem Folgenden. Es heißt: „Offizielle Erklärungen der Kirchen haben zweifellos ihren Wert, besonders in Krisenzeiten." Es sollte jedoch nicht übersehen werden, daß das Wort inoffizieller Gruppen und selbst eines einzelnen größere Wirkung haben könnte. Die christliche Gemeinschaft müsse bereit sein, sich von Gottes Wort, Willen und Führung überraschen zu lassen, wenn sie nicht von offizieller Seite formuliert werden. Diese Bereitschaft vertrage sich mit den verschiedenen offiziellen Ekklesiologien. Kurzum, es wird dafür plädiert, freie Gruppen nicht nur zu tolerieren, ohne deswegen grundsätzlich die „institutionalisierte Kirche" zugunsten freier Gruppen und Bewegungen beiseite zu schieben. Man sucht also eine Art freier Vollmacht für die „charismatischen Gruppen" seitens der offiziellen Kirchen, ein außerordentlich bemerkenswerter Gedanke.
4. Es wird aber durchaus die Gefahr dieser Anregung gesehen. Daher zum Schluß der Vorschlag: angesichts der scharfen Konflikte über soziale Probleme, die die Christenheit in vielen Ländern entzweien, sollte mehr dafür gesorgt werden, die Verfechter verschiedener Ansichten zusammenzubringen. Der Zusammenprall konträrer Meinungen auf der Genfer Weltkonferenz von „Kirche und Gesellschaft" sei der wichtigste Beitrag dieser Konferenz gewesen.

Von der besonderen Situation der einladenden russisch-orthodoxen Kirche in Sagorsk her gesehen, bedeuten diese vier Memoranden eine Entlastung der offiziellen Kirchen von der Verantwortung für die unmittelbaren Ergebnisse der Arbeit der Studienkonferenz des Weltrates und deren Bevollmächtigung zu freien Initiativen. Dasselbe gilt übrigens von Rom her gesehen. Es dürfte sich erst nach Uppsala herausstellen, ob diese Entlassung der Genfer Studienabteilung in die freie Verantwortung eine praktikable Lösung sein wird.

Vorgänge und Entwicklungen

Kontroverse über den Kreuzestod

Die Auseinandersetzung um die Karfreitagspredigt („Starb Jesus umsonst?") des Schweizer Dominikaners G. Mainberger, über die wir bereits kurz berichteten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 339), ist noch nicht endgültig beendet. Eine interne Aussprache zwischen ihm und Professoren der Luzerner theologischen Fakultät über die formale und sachliche Adäquatheit verschiedener Formulierungen seiner Predigt ist vorgesehen. Da es sich bei dieser Kontroverse um eine zentrale Glaubensfrage handelt, soll das Sachproblem hier noch einmal ausführlicher zur Sprache kommen. An der Kontroverse waren vor allem die beiden Luzerner Tageszeitungen „Luzerner Neueste Nachrichten" und „Vaterland" beteiligt. E. Meier SJ, ehemaliger Studentenpfarrer in Bern, hatte in einem polemischen Beitrag in „Vaterland" (27. 4. 68) Mainberger „evangeliumswidrige" Verkündigung vorgeworfen, die an einer Stelle sogar an „Gotteslästerung" grenze. Diesen Vorwurf beantworteten die Seelsorger der Luzerner Pfarrei St. Josef, wo die Predigt gehalten worden war, mit einem offenen Brief („Vaterland", 27. 4. 68), in dem sie die Absicht Mainbergers klarzustellen suchten. Eine weitere öffentliche Diskussion der Sachfragen im „Vaterland" scheiterte dann an der Unsachlichkeit und am Stil der Angriffe. Dieser Umstand sowie die Tatsache, daß inzwischen der Bischof von Basel, A. Hänggi, die theologische Fakultät mit der Erstellung von zwei Gutachten beauftragt hatte, führten dann zum vorläufigen Abbruch der öffentlichen Kontroverse. Die zwei Gutachten, ein bibeltheologisches von E. Ruckstuhl und ein dogmatisches von R. Erni, sowie ein schriftlicher Beitrag des Theologen Hans Urs von Balthasar (vgl. „Schweizerische Kirchenzeitung", 13., 20. u. 27. 6. 68) bildeten die Grundlage für die doktrinale Stellungnahme des Bischofs. In ihr bescheinigte er der umstrittenen Formulierung des „umsonst" des Kreuzestodes einen exegetisch wie dogmatisch vertretbaren Sinn, der jedoch das Ärgernis des Kreuzes nicht adäquat zum Ausdruck bringe. Den Vorwurf der Evangeliumswidrigkeit machte er sich jedoch nicht zu eigen.

Inhalt und Anliegen

Die wesentlichen Aussagen der Predigt („Luzerner Neueste Nachrichten", 31. 5. 78) sind: Jesus starb weder, um für sich etwas zu verdienen noch weil er verzweifelte. In beiden Motiven hätte Gott nicht „ankommen" können.

Jesus starb vielmehr „umsonst", d. h. das „‚Umsonst' alles anderen, das er hätte ins Feld führen können, hat er realisiert, um das Eine herauszubringen, nämlich seinen Glauben. Jesus ist als Glaubender gestorben." Er habe sich der Antwortlosigkeit und dem „Unsinn" des Kreuzestodes überlassen, indem er sich bedingungslos dem Vater auslieferte. Damit habe er sich jede Beantwortung des „Wozu" des Kreuzestodes versagt, um so das wahre Menschsein zu verwirklichen; denn Menschsein heiße, der Antwortlosigkeit, dem „Unsinn" preisgegeben zu sein. Diesem „Unsinn" suche der Mensch stets zu entkommen, indem er Theorien aufstelle (wovon auch die Theologen nicht ausgenommen seien), mit denen er dann Katastrophen, Rassenhaß, Völkermord usw. zu verbrämen trachte. In dieser Tendenz offenbare sich die ganze Fragwürdigkeit der menschlichen Existenz, die eben innermenschlich und innerweltlich nicht zum Stimmen gebracht, deren „Sinn" nur vom Glauben erfaßt werden könne. Dieser „Unsinn" gelte auch vom Tode Jesu, der Ärgernis, Skandal und Torheit sei, die man nicht durch Abschieben auf den „Willen des Vaters" zum „Sinn" umfunktionieren und nicht durch Theologisierungen wie „Sühneopfer", „Satisfaktion", „Stellvertretung" u. ä., die Mainberger wohl etwas pauschal in den Bereich der mythologischen Aussagen der Göttergeschichte verweist, erhellen könne. Indem vielmehr Jesus, ohne einen Sinn oder Motiv für sich in Anspruch zu nehmen, gestorben sei, habe er die „Sinnlosigkeit" und das „Umsonst" auf sich genommen und sich jeder Möglichkeit eines innerweltlichen Trostes begeben. So von sich selbst vollständig entäußert, sei ihm dann die „Möglichkeit wahren Trostes" entgegengekommen: Gott konnte ankommen, die Erlösung konnte erlösen. Diese „Sinnlosigkeit" des Todes Jesu schreibt Mainberger offensichtlich nur dem subjektiven Bewußtsein Jesu zu, da Gott dem Kreuz für die Zukunft doch einen Sinn gegeben habe, wie er in seiner anschließenden Osterpredigt erklärt hat und wie es sich aus der vorstehenden Wiedergabe seiner Kreuzesinterpretation selbst ergibt.

Um welche Kerngedanken ging es in der Predigt? Die Formulierung „Jesus starb umsonst" provoziert, ruft Widerspruch hervor, fordert jedenfalls zum Denken heraus. Sollte dies allein beabsichtigt gewesen sein? Wohl kaum. Dem Gesamtduktus der Predigt nach war diese Antwort wohl überlegt und keineswegs zufällig gewählt. Mainberger suchte eine Antwort auf die Frage, warum erlöst Erlösung? Die Frage impliziert bereits, daß an der Tatsache der Erlösung selbst nicht gerüttelt werden sollte, wie ja auch in seiner folgenden Osterpredigt deutlich wurde. Eine Antwort auf diese Frage kann einmal von Gott und einmal vom Menschen Jesus her gegeben werden. Mainberger sucht sie offenbar von Jesus her zu geben, wobei die Frage der Zuordnung des göttlichen und menschlichen Handelns offenbleibt. Ebenso wird die Problematik der Zweinaturenlehre nicht berührt. Mainberger sucht seine Antwort in Absetzung von jedwedem Anklang an mythologische Überformungen. Die Vorstellung des zürnenden und wieder zu versöhnenden Gottes und die davon abgeleitete Straftheologie verweist er in den Bereich des Mythos, weshalb er denn auch anscheinend die soteriologischen Begriffe „Satisfaktion", „Sühne" und „Stellvertretung" für die Beantwortung seiner Frage als ungeeignet ansieht. Diese Annahme legt sich nahe, wenn man berücksichtigt, daß Mainberger sich intensiv mit der Interpretationsgeschichte des Mythos befaßt hat. Seiner Ansicht nach ist jede mythologische Rede eindeutig. Somit scheint die Wortwahl des „Umsonst", unter dieser Rücksicht, sein Bemühen anzudeuten, jeden Anklang an mythologische Redeweise zu vermeiden.

Das „Umsonst"

Dies ist aber nur die negative Seite der Antwort auf obige Frage, warum Erlösung erlöse. Positiv gesehen, scheint es Mainberger mit der Wortwahl des „umsonst" darum zu gehen, die radikale menschliche Ausweglosigkeit der Situation Jesu am Kreuz sichtbar zu machen. In der Annahme dieser Situation, für die es innerweltlich keinen Sinn und kein Motiv gebe und die ein „Umsonst", ein „Un-Sinn" sei und in der restlosen Überantwortung seiner selbst an Gott im Dunkel des Glaubens ereignet sich dann der Übergang vom Unglauben zum Glauben. Jesus starb als Glaubender. Darin ist eine Kritik an unserem Glaubensvollzug enthalten, der von uns oftmals, ob bewußt oder weniger bewußt, durch rein menschliche Motive abgestützt wird. Daß dies wirklich so ist, wird deutlich, wenn wir in menschlich sinnlose Situationen geraten. Mainberger nennt als Beispiele „lebenslange Krankheit", „Naturkatastrophen", seelischen Zerfall" u. a. und sagt, „wenn der sinnlose Tod selbst einen Sinn haben soll, dann kann er nur von Gott kommen und ist dann Glaubenssinn". Er konfrontiert damit den „Un-Sinn" des Kreuzestodes Jesu mit dem „Unsinn" und der Fragwürdigkeit unserer menschlichen Existenz, der wir durch Aufstellen von Theorien, die zu „erklären" versuchen, zu entkommen trachten. Er sagt aber damit ebenfalls, erst im Zusammenbrechen aller innerweltlichen Glaubensstützen, im „Unsinn", im „Umsonst" wird alles aus uns ausgeräumt, „was nicht Gottes" ist. Dann „kann Gott ankommen", dann „kann Erlösung erlösen".

So weit kann man den Aussagen Mainbergers durchaus zustimmen, auch wenn man sie in wesentlichen Punkten als nicht genügend ansehen mag. Man kann ihm daher wohl kaum „evangeliumswidrige Verkündigung" vorwerfen, wie E. Meier dies tut, da ja Christus gekreuzigt worden sei, „weil Gott zum Wohl der Menschheit den Sühnetod seines Sohnes wollte". Diese Aussage wie die vielen Schriftzitate, die Meier etwas positivistisch anführt, um die Motiviertheit und Sinnhaftigkeit des Sterbens Jesu zu untermauern (z. B. seine Leidensvorhersagen, die Parabel von den Weinbergpächtern u. a.), verraten einen exegetisch unreflektierten und auch methodisch durchaus anfechtbaren Standpunkt. Wenn Meier weiter die Dahingabe des Sohnes durch den Vater mit der „Großmut" der Makkabäermutter vergleicht, welche ihre sieben Söhne um Gottes willen dahinmorden läßt, so zeigt sich hier doch eine sehr verkürzte anthropomorphe Sicht des Geheimnisses des Kreuzestodes. Das Kreuzesgeschehen läßt sich nicht in ein „Opfer um des Guten willen" auflösen.

Der biblische Befund

Welchen Ansatzpunkt hat aber dieses „Umsonst" in der Schrift? Hier sind, so führt E. Ruckstuhl aus, vor allem die aramäisch überlieferten Anfangsworte des Leidenspsalms 22, „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?", entscheidend. Wahrscheinlich seien sie als letzte Worte gesprochen und geschichtlich, wenn sich auch die Möglichkeit nicht ganz ausschließen lasse, daß „alle überlieferten Worte Jesu am Kreuz Deutungen eines letzten Wortes" sind, das wir nicht mit Sicherheit ermitteln können. E. Ruckstuhl meint, unter der gemachten Vor-

aussetzung könne man diese Worte wohl nur als einen Verzweiflungsschrei Jesu deuten, der nicht mehr mit seiner Rettung durch Gott rechne. Diese Hoffnungslosigkeit bedeute jedoch nicht, daß Jesus an „Gott und seinem Handeln überhaupt verzweifelte", da der ganze Psalm 22 „letztlich vom Vertrauen auf Gott getragen" sei. Anderseits sei anzunehmen, daß Jesus sein Leiden „auch im Sinne damals geläufiger biblischer und jüdischer Glaubensvorstellungen gedanklich verarbeitet" habe, also an das Schicksal der Propheten oder des leidenden und nach seinem Tod erhöhten Gerechten dachte.

Für die Beantwortung der obigen Frage ist aber auch — E. Ruckstuhl wie Hans Urs von Balthasar weisen darauf hin — das Bewußtsein seines einzigartigen Sohnesverhältnisses (z. B. Matth. 11, 27) bedeutsam. Jesus nahm Gottes Vollmacht wie seine eigene in Anspruch, er wußte sich vom Vater gesandt in einer alle Propheten überbietenden eschatologischen Sendung. Er sah den „Sinn" seines Lebens darin, den Willen des Vaters zu tun (Joh. 5, 19—20). E. Ruckstuhl nimmt es daher als unwahrscheinlich an, daß Jesus „nicht auch seinem gehorsamen Leiden eine Aufgabe im Heilsgeschehen zumaß", die wohl kaum anders „denn als stellvertretende Sühne" gedeutet werden könne. Ebenso habe nach Balthasar Jesus in der restlosen Überantwortung an den Willen des Vaters bewußt etwas „höchst Sinnvolles" und „Erfüllendes" gesehen, das der Vater „benutzte", um die „Sinnlosigkeit" der Weltsünde zu überwinden. Damit werde das subjektive Bewußtsein der Ausweglosigkeit nicht ausgeschlossen. Offen bleibt hier jedoch die Frage, ob Mainberger das „Umsonst" nur auf jenen Augenblick letzter Ausweglosigkeit am Kreuz bezieht oder auch für das übrige Leben Jesu gelten läßt (Erlösung darf ja wohl nicht auf den Tod am Kreuz eingeengt werden); ob er eben nicht mit diesem Ausdruck nur jenen letzten nichtreflektierbaren „Punkt" ausdrücken will, wo Verzweiflung in Glauben übergeht, menschlicher „Unsinn" vom Glaubenssinn und damit von Gott umgriffen und aufgehoben wird, wo der Mensch Jesus in letzter Konsequenz der Inkarnation das Menschsein ohne jeden Abstrich auf sich nimmt und uns das Dunkel im Glauben überwindend erlöst. In diesem Fall würde das Umsonst die Frage des Vorherwissens Jesu und damit die seiner Auseinandersetzung mit seinem Leiden und Tod nicht berühren. Es wäre wohl aber damit der Begriff der Erlösung zu eng gefaßt. Vom Wortlaut der Predigt her läßt sich dies jedoch nicht ausmachen.

Kritisch vermerkt H. Urs von Balthasar, daß Mainberger auf die eine Frage, warum Erlösung erlöse, eine ungenügende Antwort gegeben habe, da er die „Kraft Gottes", welche das Kreuz für die Geretteten sei und womit die Kraft der Auferstehung gemeint sei, übergehe, im Gegensatz zu Paulus (1 Kor. 1, 18). Demgegenüber bemühe sich die heutige Theologie, wie R. Erni betont, um eine Gesamtschau des Heilsgeschehens, das im Mysterium paschale gipfle, in dem „Kreuz und Auferstehung, Tod und Leben, menschliches Versagen und göttliches Heilen zusammengefaßt sind". Das Kreuz sei kein „statisches Paradox", sondern weise über sich hinaus auf „Erlösung, Hoffnung, ewiges Leben". Allerdings darf diese Aussage kaum Mainberger zur Last gelegt werden, da ja bei ihm gerade im Augenblick letzter Ausweglosigkeit vom „ankommenden" Gott her „Erlösung, Hoffnung, ewiges Leben" möglich werden.

Dennoch scheint die Antwort Mainbergers in wesentlichen Punkten ergänzungsbedürftig. Die Zuordnung göttlichen und menschlichen Handelns wird nicht verdeutlicht. Erlösung bzw. die Frage, warum Erlösung erlöse, muß aber notwendig auch von Gott her beantwortet werden. Nicht schon der im Dunkel der Ausweglosigkeit bewährte Glaube „bewirkt" Erlösung, vielmehr wird dieser ja erst durch das zuvorkommende Gnadenwirken Gottes ermöglicht. Gott und sein Heilswille stehen so sehr am Anfang, daß die Schöpfungsordnung, die Sünde als „Zulassung" eingeschlossen, immer schon von der Erlösungsordnung her umgriffen, ja, entworfen ist.

Das Ärgernis des Kreuzes

Die hermeneutische Absicht Mainbergers, mit seiner Predigt das Ärgernis, den Skandal, das Dilemma des Kreuzestodes in seiner ganzen Schärfe den fragenden Menschen vor Augen zu führen und damit unserem den Tod Jesu verharmlosenden Schablonedenken einen Stoß zu versetzen, scheint in den Gutachten wie in der doktrinalen Stellungnahme des Bischofs vielleicht zu wenig oder gar nicht berücksichtigt. Theorien, welche diesen Tod nur als die „größtmögliche Verherrlichung Gottes" sehen, stehen in der Tat in Gefahr, das Ärgernis kaum zur Kenntnis zu nehmen.

Mit diesem Ärgernis hatte sich schon die frühchristliche Verkündigung auseinanderzusetzen („den Juden ein Ärgernis, den Heiden eine Torheit"), in der noch der Satz vom „gottverfluchten" Gehängten (Dt. 21, 23) lebendig war. In einer ersten Phase, dieses Ärgernis zu überwinden — so führt E. Ruckstuhl aus —, werde Jesu Leidensweg als Weg gesehen, den „Israel und seine Frommen immer schon gegangen waren". In einer weiteren Phase suchte man Leiden und Sterben Jesu aus dem in den Schriften vorhergesagten Heilsplan Gottes verständlich zu machen. In der vorpaulinischen Überwindung des Ärgernisses, „ihr habt ihn gekreuzigt, Gott aber hat ihn auferweckt", sei der erste Teil „Anklage und Verteidigung" und werde die Schuld der Juden und die geringere der Römer festgestellt. Immer noch auf vorpaulinischer, wenn auch späterer Stufe stehe die Formel von der „Erniedrigung und Erhöhung" des „Gerechten" (z. B. Phil. 2, 6—12), wobei die Erhöhung auf die Erniedrigung zurückgeführt („deshalb") und somit als Lohn gesehen werde. Diese Erniedrigung Jesu bis zum Tode sei aber von Gott auf das Heil der Menschheit ausgerichtet worden. Mit Röm. 5, 8 („Christus ist für uns gestorben") beginne dann das Glaubensdenken über den Sinn des Kreuzestodes. Die Aussage „für uns" sei nach und nach als „für unsere Sünden" verdeutlicht worden. Dieser Gedanke der „Stellvertretung" wie auch der „Sühne" spiele in den folgenden Jahrzehnten des Urchristentums eine große Rolle, wobei der Sühnetod „als Zeichen und Gabe der richtenden und vergebenden Macht Gottes" (z. B. Röm. 5, 8) gesehen werde. Sühnekraft erhalte der Tod Jesu durch seine Gerechtigkeit und seine Unterwerfung unter den Willen des Vaters (1 Joh. 2, 1 f.). Der Sühnetod sei später „durch Wendungen der biblischen Opfersprache (die aber wohl in sich nicht völlig eindeutig ist) verdeutlicht worden. Erst Paulus habe dann das Ärgniserregende des Kreuzestodes „zur Mitte seiner Heilsverkündigung" gemacht, da für ihn gerade im Ärgernis die Herrlichkeit Gottes sich verhüllend enthüllte. Ähnlich sehe Johannes den Tod Jesu als Erhöhung und Verherrlichung (z. B. 3, 14; 12, 20—36 u. a.). Das johanneische Wort „es ist vollbracht" deute das Ende des alten Bundes und „die Vollendung des Heiles" an.

Es soll nicht bezweifelt werden, daß im gläubigen Be-

denken des Kreuzestodes die Gefahr liegt, diesem einen unsere ratio befriedigenden und uns selbst beruhigenden Sinn zu geben, der das Ärgernis verschleiert oder verharmlost. Diese Gefahr muß selbst dann gesehen werden, wenn solches Glaubensdenken sich auf Ansätze im neutestamentlichen Kerygma berufen kann. Im Geheimnis des Kreuzestodes bleibt ein unaufhellbarer Rest. Jesu Kreuzestod muß deshalb als Anstoß und Herausforderung stehenbleiben. Anderseits entbindet uns, wie Bischof Hänggi andeutet, die Offenbarung nicht vom eigenen stets tiefer zu verstehen suchenden Glaubensdenken. Mainbergers These selbst ist ja ein solcher Versuch, des Kreuzestodes „habhaft" zu werden. H. Urs von Balthasar bemerkt auch kritisch, es wäre „unchristlich, nämlich hochmütig", wenn wir als Christen uns „eigenmächtig zu ‚Spezialisten des Kreuzes' machten". Dann hätten wir uns nämlich, „wie die von uns Kritisierten" eine „Theorie vom Christsein gezimmert und die vollkommene Offenheit für alles, was Gott schenkt, eingebüßt".

Unionsschema Anglikaner-Methodisten

Die nur aus Befürwortern der Union bestehende anglikanisch-methodistische Kommission für die Vereinigung der Kirche von England mit der Methodistenkonferenz hat nach dreijähriger Revisionsarbeit kurz vor Ostern 1968 ihren „endgültigen" Unionsvorschlag veröffentlicht (SPCK und Epworth Press London), nachdem vor einem Jahr der Interims-Report zur Erkundung der öffentlichen Meinung vorgelegt worden war (vgl. dazu Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 274 f.). Die seitdem laut gewordene Kritik an der bewußt in Kauf genommenen Zweideutigkeit der Integration sowohl bei der Versöhnungszeremonie des ersten Stadiums wie in der Auffassung vom kirchlichen Amt und der Eucharistie wurde zwar um einige Finessen bereichert, aber wesentlich geändert wurde nichts. So konnte es nicht ausbleiben, daß die früher vorgebrachte Kritik sogleich in den Zuschriften an die „Church Times", die das Projekt im Grundriß mit den offiziellen Kommentaren vorgelegt hat (5. 4. 68 und folgende Nummern), mit größerer Schärfe wieder auflebte und durch prinzipielle Bedenken ergänzt wurde.

Man kann jetzt ähnlich wie bei dem umfassenderen Unionsprojekt der amerikanischen „Consultation on Church Union" (COCU; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 218 f.) von einem Modellfall sprechen, an dem deutlich wird, daß sich die Periode ekklesialer Union oder Synthesen zu überleben scheint und die eigentlichen Probleme aller Kirchen in den Vordergrund treten: wie überhaupt christlicher Glaube in einer der historisch überlieferten Formen möglich ist. Es steht eine aufregende Debatte bevor, bis die zuständigen Gremien der Kirche von England bzw. der Methodistenkonferenz im Jahre 1969 zu den entscheidenden Abstimmungen schreiten, falls es überhaupt noch dazu kommen wird.

Zunächst seien nochmals die Grundzüge des Unionsschemas mit den Korrekturen überblickt, und zwar anhand des offiziellen Kommentars von Kanonikus E. Kemp, einem anglikanischen Mitglied der Kommission, die gemeinsam von Bischof Stopford von London und dem methodistischen Pfarrer H. Roberts geleitet wurde. Kemp geht von dem Ziel aus, das in zwei Stadien erreicht werden soll, der „organischen Einheit", einem Begriff aus den Anfängen von Faith and Order, der soviel wie institutionelle Einheit besagt. Dieses formale Ziel soll seine Grundlegung im ersten Stadium erfahren. Zunächst durch einen zentralen Gottesdienst der Versöhnung, der gemeinsam vom Erzbischof von Canterbury und dem Präsidenten der Methodistenkonferenz gefeiert werden soll. Dabei sollen die drängenden Motive zur Union herausgestellt werden, vor allem die Aufgabe, die Kirche in eine glaubwürdige und missionarische Verfassung in der säkularisierten Welt zu bringen. Dem Versöhnungsakt an der Spitze folgen unmittelbar die Riten der Integration der Ämter. Diejenigen methodistischen Pfarrer, die eine Woche später die lokalen Versöhnungsgottesdienste leiten werden, empfangen durch die Handauflegung anglikanischer Bischöfe nicht eine „Reordination", die bekanntlich abgelehnt wurde, sondern die Eingliederung in den „historischen Episkopat", so daß sie nunmehr Vollmacht haben, diese Eingliederung weiter zu vermitteln, und die anglikanischen Bischöfe empfangen die besonderen Gaben des methodistischen Amtes. Nachdem die örtlichen Gottesdienste der Versöhnung dort, wo die anglikanischen und methodistischen Geistlichen mitmachen — es sind auch Sezessionen vorgesehen —, durchgeführt wurden, wird in einem dritten Zeremoniell der erste methodistische Bischof von anglikanischen Bischöfen geweiht, so daß er seinerseits nun weitere zu berufende methodistische Bischöfe in die Sukzession aufnehmen kann; denn die ganze methodistische Kirche soll künftig bischöfliche Strukturen erhalten.

Für diese umstrittene, vielfach kritisierte „Ordination", die keine „Reordination" sein soll, wurden die Gebete bei der Handauflegung völlig umgeschrieben bzw. dem neuen anglikanischen Ordinal angepaßt, das in Angleichung an das Presbyterdekret des Zweiten Vatikanums den anglikanischen Begriff „Priester" durch den neutestamentlichen „Presbyter" ersetzt. Nach Kemp unterstreicht das Ordinal die Intention, daß beide Kirchen eine gemeinsame Lehre vom kirchlichen Amt gefunden haben (vor einem Jahr hieß es noch, die anglikanische Doktrin werde durch die Änderung der Leitbegriffe nicht berührt). Während die künftigen Geistlichen beider Kirchen nach dem neuen Ordinal ordiniert werden, soll der Integrationsakt die schon vorhandenen Amtsträger auf dasselbe theologische Fundament stellen. Ihr gemeinsames Gebet bei der Integration lautet:

„Wir bringen uns dir vollständig dar und bitten, du mögest in uns deine bereits gewährten Gnaden erneuern, die Verschiedenheiten unserer Berufung überwinden und uns eins machen durch Gewährung dessen, was wir nach deinem Willen für unseren Dienst als Presbyter in der universalen Kirche sowie im Zusammenschluß der Kirche von England mit der methodistischen Kirche benötigen."

Kanonikus Kemp gibt zu, daß in beiden Kirchen, wie er meint, „einige" Geistliche gewissensmäßig diesen Akt nicht mitvollziehen können, so daß für eine Übergangszeit großherzig Anomalien hinzunehmen seien. Eine eigene Veröffentlichung der Einheitskommission hielt es für nötig, sofort klarzustellen, daß diese Prozedur zu keinen Diskriminierungen oder zur Aberkennung vorhandener Vollmachten führen dürfe, notfalls sei für normale Pensionierungen derjenigen Geistlichen zu sorgen, die lieber aus dem Dienst ausscheiden möchten.

Es wurde daher bereits vom ehemaligen Erzbischof von Canterbury, Lord Fisher of Lambeth (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 419), und dem als Konzils-

beobachter bekannten Bischof John Mooreman von Ripon der Wunsch geäußert, über das Projekt möge eine Befragung von Klerus und Kirchenvolk veranstaltet werden, da viele verantwortliche Anglikaner den Versöhnungsgottesdienst nicht mitmachen würden. Auch ist eine methodistische Gegenorganisation im Gange, obwohl Rev. Roberts den Sinn der „zweideutigen" Formeln erklärte. Er meint, Versuche, die Einheit auf präzise theologische Formeln zu begründen, seien von vornherein zum Scheitern verurteilt. Man müsse die Lösung von Gott erhoffen und „das Geheimnis der Versöhnung lernen", da die Welt auf die Einheit der Christen wartet.

Das Problem des geistlichen Amtes ist nur eine der Schwierigkeiten. Die andere liegt in der Frage der Eucharistie. Beide zusammen bedrohen die bereits bestehende Communio der Kirche von England mit der Kirche von Südindien, dem großen Unionsvorbild, und der Kirche von Schweden, ganz zu schweigen von der Haltung der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, für viele Anglikaner ein bevorzugtes Anliegen, ebenfalls die Communio zwischen der methodistischen Kirche und anderen nicht-bischöflichen protestantischen Freikirchen.

Ehe auf diese Frage einzugehen ist, noch einige Bemerkungen zum Problem der Eucharistie.

Da ist vor allem der Widerspruch zwischen der anglikanischen Praxis, wirklichen Wein zu verwenden, während die Methodisten als Folge ihres entschiedenen Kampfes gegen die Alkoholsucht in England die Vorschrift haben, beim Abendmahl nur nicht-alkoholische Fruchtsäfte zu reichen. Die Kommission hat sich darauf geeinigt, daß die Methodisten von den Anglikanern nicht den Verzicht auf vergorenen Traubensaft verlangen, während die Anglikaner von den Methodisten für das erste Stadium der Union wenigstens die Verwendung von Traubensaft oder solchem Wein erwarten, dem nachträglich der Alkohol entzogen wurde.

Aufgeschobene Lösungen

Schwerwiegender ist eine Einigung darüber, den bei den Methodisten teilweise eingeführten Brauch, das Abendmahl auch durch Laien zu reichen, als Ausnahmeregelung vorerst zuzulassen, mit der Zeit aber abzuschaffen, so daß später nur noch Bischöfe und ordinierte Presbyter die Eucharistie verwalten dürfen. An dieser Stelle wird erheblicher Widerstand auf seiten der Methodisten erwartet, zumal die Endregelung tatsächlich die Communio mit jenen Freikirchen aufheben würde, in denen die Sakramente auch von Laien verwaltet werden.

Es gibt aber noch eine ganze Reihe anderer gravierender Differenzen, die man erst im zweiten Stadium der Union zu überwinden hofft, z. B. die unterschiedliche Behandlung der Ehescheidung bzw. der Wiederverheiratung Geschiedener, sodann das Problem der Staatskirche bzw. der Lockerung der Staatskontrolle für die Kirche von England, die eine völlige Trennung nicht anstrebt. Angesichts aller dieser Schwierigkeiten ist kein Termin für den Abschluß der Unionsprozeduren festgelegt, lediglich der Beginn ist für 1970 vorgesehen, falls das Projekt die gesetzgebenden kirchlichen Gremien bzw. das etwaige Referendum glatt passieren sollte und sich in diesem Abschnitt der Vorbereitung nicht erweist, daß zu starke Minoritäten in beiden Kirchen den Preis der gewollten „Zweideutigkeit" als zu hoch erscheinen lassen, weil erhebliche Abspaltungen zu befürchten wären. Diese Eventualität will man auf jeden Fall erst erkunden.

Nimmt man die kirchenpolitischen Gesichtspunkte des Schemas und der Kommentare zusammen, so fällt auf, daß pragmatische Motive eine beherrschende Rolle spielen. Die ökumenische Zeituhr drängt zum Handeln, zumal da für 1980 die Union aller nicht-römisch-katholischen Kirchen vereinbart wurde. Angesichts der dogmatischen, kirchenrechtlichen und liturgischen Aporien rechnet Kanonikus Kemp nach den Erfahrungen der letzten zwanzig Jahre ökumenischer Entwicklung mit einem „rapiden Wechsel der Szene", übrigens auch auf römisch-katholischer Seite mit einer fortschreitenden Dezentralisierung, da von römisch-katholischen Kirchenpolitikern anscheinend keine ernsthaften Einwände in der Frage der Ordination und der Eucharistie geäußert worden seien. Die Sorge vor einem „unheilvollen Rückschlag" der gesamten christlichen Einigungsbewegung, falls das Schema durchfallen sollte, ist der ausgesprochene Motor zum Kompromiß.

Aber trifft diese Sorge noch den gegenwärtigen Stand des ökumenischen Problems, das seit der Tagung von Faith and Order Anfang August 1967 in Bristol (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 467 f.; auch ds. Jhg., S. 25 f. und S. 69 f.) einer Grundlagenkrise zusteuert, die alle Kirchen als Folge der Säkularisierung und der modernen Bibelexegese erfaßt hat? Das Unionsschema weiß davon nichts, hier steht lediglich die Angst vor dem Versäumen der letzten Gelegenheit im Hintergrund.

Auf der Pressekonferenz vom 4. April, auf welcher der endgültige Entwurf des Unionsschemas vorgelegt und kommentiert wurde, gab der Bischof von London sogleich zu, der Plan könne nicht ins Werk gesetzt werden, wenn „eine nennenswerte Zahl von anglikanischen Priestern und methodistischen Geistlichen keinen Gefallen daran finden sollte". Einer der Sekretäre der Kommission, Dekan Woods von Windsor, stellte die neue Situation so dar, als habe die Kommission durch Überprüfung der Struktur des Versöhnungsgottesdienstes den Einwänden Rechnung getragen, mit denen sie seit dem Frühjahr 1967 förmlich bombardiert worden sei, und er meinte, etwas Gutes zu sagen, wenn er erklärt: „Ich denke nicht, man wird sagen können, daß wir den katholischen Ordo und die Tradition verlassen haben." Dieser Aufassung wurde in den Zuschriften scharf widersprochen.

Dreifache Kritik

Es gibt deren drei Gruppen. Die erste wird durch wenige Zustimmungen vertreten. Die zweite der Traditionalisten erscheint mit ihren begründeten Ablehnungen in der Mehrheit. Die dritte kritisiert das Schema nicht von der Tradition und der Sorge um die sog. Identität her, sondern aus der neueren Theologie der Säkularisation und im Blick auf die Jugend. Von den verständnisvollen Stimmen kann hier abgesehen werden. Die Kritik der Traditionalisten beruft sich vor allem darauf, daß im Schema wie in den Kommentaren die pragmatischen Erwägungen derart vorherrschen, daß „ein moralischer Druck" auf jede Opposition ausgeübt und sowohl die Integrität der anglikanischen Tradition wie Gewissensgründe „unter den Teppich gekehrt" werden (Bischof Graham von Willesden). Weder die Worte „Gott" noch „Wahrheit" seien im Spiel, sondern nur „Einheit". Aber damit gewinne man heute nicht mehr die junge Generation, die den Mangel an intellektueller Redlichkeit in Glaubensfragen viel mehr beklage.

Der Vorwurf mangelnder Integrität und Wahrheit angesichts der Zweideutigkeiten in theologischen Kernfragen wiederholt sich in den Zuschriften in verschiedenem Grade, von der ekklesialen Identität bis zur doppelten Disziplin für Schema-Ordinierte und Geistliche vorunierter Herkunft bzw. beim Gebrauch verschiedener Sakraments-Weine oder in dem verschiedenen Eherecht. So schreibt ein Vikar: „Viele der Gründe, die uns überzeugen sollen, sind in ihrem Gehabe geradezu Schmeichelei und Prahlerei." So werde einer missionarischen Aufwertung der vereinten Kirche nicht gedient. Ein konsequenter Anglokatholik schreibt, nicht nur Dutzende, sondern Hunderte anglikanischer Priester werden das Schema nie annehmen können, und einige werden den Weg nach Rom finden. Ein anglikanischer Ordensmann will ganz genau wissen, wie die eingeholten Gutachten römisch-katholischer und orthodoxer Kontaktstellen lauten. Ein weibliches Mitglied des Kirchenparlaments fragt, wieso man von der Annahme ausgehe, daß die Anglikaner mehr Sympathien für die Methodisten hätten als für römische Katholiken oder für Orthodoxe. Einige befürworten den Vorschlag eines Referendums, aber auch die Laien müßten gefragt werden. Andere wiederum verbeißen sich in der Weinfrage und erklären, eine Eucharistie ohne vergorenen Traubensaft sei schlechthin ungültig, weil gegen die Vorschrift Christi.

Wichtiger ist die Glaubenskrise

So entsteht schon vor den offiziellen Debatten in den Synoden von Canterbury und von York bzw. auf der kommenden Methodistenkonferenz der Eindruck, daß die Verwirrung seit dem ersten Schema von 1963 nicht geringer, sondern eher größer geworden ist. Nun ist die „Church Times" nicht das Organ, wo die Gedanken der jungen Generation ihren Platz finden. Dennoch wurden auch hier Stimmen laut, die wie der Bischof von Willesden daran erinnern, daß die Jugend an ekklesialen Finessen nicht interessiert ist, weil sie von ernsteren Fragen bewegt wird, vom Zweifel an der Existenz Gottes, von der Frage, wer Christus ist, was Beten für einen Sinn hat und ob es ein Leben nach dem Tode gibt. Der Bestseller von Bischof Robinson „Honest to God" (Gott ist anders) hat seine Wirkung getan. Die Frage einer Union von Anglikanern und Methodisten, so liest man, sei das geringste Problem, der christliche Glaube selber stehe in Frage. Dieser Meinung sind auch Männer der Kriegsgeneration, die als Gefangene in Fernost nicht danach gefragt hätten, ob Wein und Weizenbrot zur Hand war, um die Eucharistie zu feiern, und ob das Sakrament deswegen gültig war, wenn man nur den Saft unreifer Früchte oder „Brot" aus Tapioca-Wurzeln hatte.
Eine Zuschrift eines Pfarrers geht ins Ziel, wenn er argumentiert, daß heute keine christliche Kirche irgendeine Integrität aufweise, denn Integrität meine das Ganze der Wahrheit. Ob nicht die sog. Pragmatiker genau die Wahrheit treffen, wenn sie versuchen, mit den Realitäten auf dem Wege zum Evangelium zurechtzukommen, während die Verteidiger vorökumenischer Positionen an die Schriftgelehrten und Pharisäer erinnern. Diese Meinung steht nicht einmal vereinzelt in der Briefspalte der „Church Times", sie wurde dokumentiert in dem gleichzeitigen Abdruck einer Folge aus dem neuen Buch von Leslie Paul: „Der Tod und die Auferstehung der Kirche" (The Death and Resurrection of the Church, Hodder and Stoughton). Paul ist vor einigen Jahren bekannt geworden durch sein Reformgutachten für die Umstrukturierung der Kirche von England. In diesem Werk analysiert er die ökumenische Entwicklung, tritt zwar für die Erweiterung und Vertiefung der interkonfessionellen Dialoge an der Spitze ein, erwartet aber die Erneuerung von den Experimenten an der Wurzel, in den Gemeinden, und zwar dort, wo Glieder verschiedener Konfessionen sich zu einer eucharistischen Gemeinde „zusammenglauben", um die „Identität" der Kirche in ihrer Christusförmigkeit zu finden. Die jüngste katholische Entwicklung seit dem Konzil spielt darin eine entscheidende Rolle.
Es zeugt für den Freimut der Diskussion, daß „Church Times" (3. 5. 68) auch einem unbedeutenden Laien Gelegenheit gab, ein markantes Diktum zu äußern: Zur Bildung von Denominationen sei es doch gekommen, weil der „Mythos von der Einen Kirche" explodierte und man Grund hatte, sich einer monolithischen Macht zu entledigen. Die Denominationen bestätigen, daß Gott uns verschieden geschaffen hat. „Der Laie des 20. Jahrhunderts hat genug von anderen Groß-Korporationen. Er liebt das Persönliche und Intime im Gottesdienst. Der Laie des 20. Jahrhunderts ist sehr empfindlich bezüglich seiner Freiheitsrechte. Viele werden es ablehnen, die geistigen Sklaven eines Super-Vatikans zu werden."

Organisierte Opposition

Demgegenüber bleibt die organisierte Opposition der Anglokatholiken, die Ende April ihren Kongreß hatten, ebenso im Vorfeld der Probleme wie die vorbereitete Sammlung der methodistischen Opposition in der Gruppe der „Voice of Methodist Association" (VOM), die für Juni eine gemeinsame Protestkundgebung mit den Baptisten plante („Church Times", 14. 4. 68). Wie sich die Anglokatholiken die Integrität der Kirche vorstellen, zeigte die Konzelebration von fünf Bischöfen mit dem Erzbischof von Canterbury in Gegenwart des katholischen Weihbischofs von Westminster, Christopher Butler (ein ehemaliger Anglikaner), und des orthodoxen Erzbischofs Athenagoras sowie zweier Brüder von Taizé („Church Times", 26. 4. 68).

Familienplanung in muslimischen Ländern

Mit wenigen Ausnahmen stehen heute fast alle muslimischen Staaten in Afrika und Asien vor den Problemen eines immensen Geburtenüberschusses, der alle Fortschritte in der wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung dieser Länder in Frage stellt oder bereits aufhebt. Unter den arabischen Staaten in Afrika sind Ägypten, Sudan, Marokko und Algerien am stärksten betroffen. Obgleich zuverlässige Daten über die Bevölkerungsbewegung in diesen Ländern nicht vorliegen, scheint es doch nach wohlbegründeten Schätzungen gewiß, daß der jährliche Geburtenüberschuß in diesen Staaten 3 % der Bevölkerung übersteigt.
Die Regierungen all dieser Staaten sind bereits seit einigen Jahren zu bevölkerungspolitischen Maßnahmen entschlossen und haben, wenn auch mit unterschiedlicher Energie und Offenheit, gesetzliche und praktische Maßnahmen ergriffen, die geeignet sein könnten, die Geburtenzahl einzuschränken. Der Erfolg ist bis heute jedoch gering geblieben, sei es, weil der bei weitem größte Teil

der Bevölkerung die angebotenen Hilfsmittel nicht in Anspruch nimmt, sei es, weil Widerstände in der Bevölkerung befürchtet werden, so daß sich die Regierungen zu sehr behutsamem Vorgehen gezwungen sehen.
Als Hindernis für eine angemessene Geburtenkontrolle werden von deren Befürwortern heute vor allem religiöse und soziale Vorurteile genannt, die sich ohnehin nur schwer voneinander trennen lassen. Die Regierungen der betroffenen Staaten versuchen durch eine geeignete Propaganda diese Vorurteile zu beseitigen. Eine entschiedene Propagierung der Geburtenkontrolle gab es bisher nur in Tunesien. In Algerien, Marokko und Ägypten taktieren die Regierungen nur sehr vorsichtig.
Religiöse Bedenken und Einwände werden von den Befürwortern der Geburtenkontrolle entschieden verneint. Die Reformer und Modernisten unter den muslimischen Theologen, die eine Anpassung der starren religiösen Vorschriften an die Bedürfnisse der modernen Industriegesellschaft suchen, finden keinerlei Bedenken gegen die grundsätzliche Entscheidung zur Einschränkung der Geburten in einer Familie oder in einem Volk, noch weniger Bedenken bestehen gegen die zur Zeit praktizierten Mittel der Empfängnisverhütung. In der Tat können die Reformer geltend machen, daß in der Offenbarung und Tradition hinsichtlich der Empfängnisverhütung und Geburtenkontrolle keinerlei autoritative Äußerungen zu finden sind, die eine solche ausschließen. Nur sind hier allgemeine Geburtenkontrolle und Empfängnisverhütung zu unterscheiden.
Gegenüber der Empfängnisverhütung scheint es wenigstens bei vielen muslimischen Autoritäten kaum Bedenken zu geben. Einige frühe Autoritäten (z. B. Algazali, 1058 bis 1111 n. Chr.) billigen die ihnen bekannten Formen der Empfängnisverhütung sogar bei ästhetischer Indikation, um so mehr also für den Fall medizinischer oder sozialer Indikation. Diese Ansichten stehen wenigstens unmittelbar kaum im Widerspruch zur Auffassung Muhammeds, der den im heidnischen Arabien sehr verbreiteten Abusus der Kindstötung entschieden bekämpfte.
Muhammed, bzw. der Koran, verurteilte die Tötung der bereits geborenen Kinder besonders als eine Leugnung der göttlichen Providenz. (So heißt es im Koran, VI: 153; VII: 31: „Tötet eure Kinder nicht wegen der Armut, wir versorgen ja euch und sie ... Tötet nicht die Seele, die Allah unverletzlich gemacht hat, es sei denn nach dem Recht.") Es ist daher auch nicht die Frage der Empfängnisverhütung im grundsätzlichen oder die Frage erlaubter oder unerlaubter Mittel, an der sich die Geister scheiden, sondern mehr noch die Frage der göttlichen Providenz, die ein Kernstück der muslimischen Theologie ist, steht doch am Anfang die Ergebung in den göttlichen Willen und das Vertrauen auf seine Vorsehung — was oft genug als Fatalismus mißverstanden wurde. Die Einschränkung der Geburten auf nationaler Ebene widerspricht so sehr dem Geist des Islams, daß eine solche Möglichkeit nie in Betracht gezogen wurde. Die Fruchtbarkeit eines Volkes war so erstrebenswert und galt so sehr als Zeichen göttlicher Gnade, daß bis vor relativ kurzer Zeit kaum jemand auf den Gedanken kommen konnte, eine allgemeine Beschränkung der Geburten zu propagieren. Dem entspricht auch die heute noch stark verbreitete mentale Einstellung gegenüber dem Reichtum an Kindern, besonders an Söhnen: Der Vater vieler Kinder erwirbt sich besondere Achtung, und die Mutter, die viele Söhne geboren hat, rechnet sich dies zur Ehre an. Der Gedanke, die Zahl eines Volkes oder die Zahl der Gläubigen einzuschränken, damit die Wenigen besser leben könnten, ist für den konservativen Muslimen so schwer einsichtig wie die Meinung, daß ein weniger zahlreiches Volk stärker sein könnte als ein zahlreiches.

Konservative Meinungen und Befürworter

Unter diesen Gesichtspunkten ist der Brief des Schech Abdurrachman el Djilali, eines orthodoxen muslimischen Rechtsgelehrten, zu verstehen, den dieser an den Obersten Muslimischen Rat in Algerien auf Grund einer Konsultation richtete (veröffentlicht in „Algerie-Actualité", 28. 1./3. 2. 68 [zit. nach „Revue du Presse", Maghreb-Proche Orient-Moyen Orient, Februar 1968]). Djilali führt in diesem Brief aus, daß eine allgemeine Beschränkung der Geburten den Gesetzen der Religion und der Vernunft widerspreche. Der Malthuasianismus müsse irgendwann zum Aufhören der (menschlichen) Gattung führen und sei eben darin widernatürlich.
Als erstes und vielleicht gewichtigstes Argument führt Djilali die Erfahrungen des algerischen Aufstandes an: Das algerische Volk mußte ohne Waffen gegen einen starken Feind kämpfen. Der Sieg sei ein Erfolg der Menge gewesen: „Wie hätten wir anders unsere Unabhängigkeit, die Befreiung unseres Landes und die Stärkung des Islams verwirklichen können; hat nicht die Zahl der Kämpfenden eine entscheidende Rolle in diesem Kampf gespielt?" Und da sich das arabische Volk auch jetzt am Rand des Krieges befindet, sei eine Beschränkung der Geburten nicht zu vertreten: „Wie könnte man dieses verlangen zu einer Zeit, da man es für nötig erachtet, auch Frauen zum Wehrdienst einzuziehen?"
Obgleich die obengenannten Gründe auch als religiöse Gründe gelten können, denn der heilige Krieg ist eine der fünf Pflichten jedes Muslims, führt Djilali dann auch noch ausführlich die Verheißung der göttlichen Fürsorge im Koran an: Sich auf den Hunger zu berufen, stehe in entschiedenem Gegensatz zur Offenbarung, denn Gott hat allen Menschen Nahrung verheißen.
Auch könne man nicht geltend machen, meint Djilali, daß die Geburtenkontrolle nur beschränkt sei, denn wer wisse, ob der, der jetzt keine Kinder zeugen möchte, später noch Gelegenheit haben würde. Würde nicht dieser sein eigenes Leben und das Leben seiner Familie zunichte gemacht haben? Schließlich zitiert Djilali eine Reihe von Autoritäten, die jede Verwendung empfängnisverhütender Mittel seitens der Frau verbieten. (Das Gewicht dieser Entscheidungen ist nicht eindeutig, da nicht ganz einsichtig ist, wieweit es sich um abortive Mittel handelt und wieweit von Mitteln die Rede ist, die ohne Kenntnis und Willen des Ehemannes genommen werden.) Djilali sieht in den früheren Rechtsentscheidungen, auch in denen Gazalis z. B., ein absolutes Verbot der Empfängnisverhütung mit Ausnahme individueller Fälle, da eine Empfängnis eine unmittelbare Gefahr für das Leben der Frau darstellt.
Die muslimischen Reformer, die in dieser Frage auch wachsenden Zuzug aus dem Lager der muslimischen Orthodoxie erhalten, gehen davon aus, daß der Segen Gottes Segen sein müsse. Wenn eine starke Vermehrung der Muslimen zur Stärke der Gemeinschaft beitragen soll, sei Vermehrung doch dann sinnlos, wenn sie den einzelnen und die Gemeinschaft schwäche. Die muslimische Rechtsprechung, so führen die Reformer an, habe sich immer an den jeweiligen Gegebenheiten der menschlichen Gesellschaft orientiert.

Dieses Argument, die Anpassung des Gesetzes an die sozialen Verhältnisse, steht zwar auf sehr schwachen Füßen, doch gibt es in der Tat eine ganze Reihe achtenswerter Autoritäten, die die Empfängnisverhütung in jeder Form für zulässig erklärten. Immer wieder angeführt wird das Rechtsgutachten des Mufti von Ägypten, Schech Abdul Madjid Salim, aus dem Jahre 1937. Dieser hält jede Form der Empfängnisverhütung für zulässig, auch dürfe jeder Ehepartner jedes geeignete Mittel selbst ohne Zustimmung des anderen Partners verwenden. Die Empfängnisverhütung ist zulässig sowohl aus medizinischen wie auch aus ökonomischen wie sozialen Gründen. Zu einer ähnlichen Entscheidung gelangte auch der Perser Ajatolla Chadj Schech Bahedin Mahallaci, der allerdings einschränkte, daß die Verwendung von empfängnisverhütenden Mitteln zeitlich beschränkt sein sollte und nicht zur Sterilisation der Frau führen dürfe. Auch der Rat für religiöse Angelegenheiten in der Türkei entschied im Dezember 1960 für die Zulässigkeit empfängnisverhütender Mittel, forderte aber für die Regel die Zustimmung der Ehefrau.

Praktische Maßnahmen in Tunesien...

Wenn auch eine Reihe von Rechtsgutachten die Geburtenregelung wenigstens im Bereich der Familie erlaubt, so darf man dies noch nicht als allgemeine Befürwortung verstehen. Trotz des starken Bevölkerungsdruckes sind die betroffenen Staaten doch sehr zurückhaltend in der Unterstützung der „Familienplanung". Allein Tunesien, dessen Staatspräsident Burgiba sich auch sonst schon über positive Gebote des Islams hinweggesetzt hat (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 117 f.), hat praktische Maßnahmen ergriffen, um den Geburtenüberschuß, der in Tunesien ohnehin nicht so groß ist wie in anderen arabischen Staaten, innerhalb von zehn Jahren von 2,3 % auf 1,7 % zu senken (vgl. „Maghreb", Nr. 25, Januar/Februar 1968). Von wesentlicher Bedeutung war hier eine Änderung der Gesetze des Personalstatuts von 1956: Wie bereits in der Türkei, wurde auch in Tunesien die Polygamie verboten und das zulässige Heiratsalter für Männer auf zwanzig und für Frauen auf siebzehn Jahre heraufgesetzt. (Die Praxis besonders in den ländlichen Gebieten der Türkei zeigt, daß noch immer Mittel und Wege gefunden werden, diese Gesetze zu umgehen.) Seit 1960 wurden die Kinderzulagen auf die ersten vier Kinder der Familie beschränkt, seit 1961 ist der Verkauf oraler Verhütungsmittel frei; 1963/64 wurde ein Versuchsprogramm in 12 Beratungszentren (sechs in den Städten, sechs auf dem Land) mit den (in Europa sehr umstrittenen) intrauterinen Verhütungsmitteln durchgeführt. Mit Gesetz vom 1. Juli 1965 wurde die Schwangerschaftsunterbrechung erlaubt, sofern sie in den ersten drei Monaten der Schwangerschaft und in einem staatlichen Krankenhaus durchgeführt wird und die Frau wenigstens fünf lebende Kinder hat; der Eingriff erfolgt kostenlos.
Der faktische Erfolg kann noch nicht abgesehen werden. In den Jahren 1964 bis 1966 haben ca. 3 % der weiblichen Bevölkerung eine temporäre Sterilisation durchführen lassen. Dagegen wird festgestellt, daß 50 % der Frauen, die die Beratungsstellen aufsuchten, kein zweites Mal kamen. Der Erfolg scheint auf die Städte beschränkt zu bleiben. Zudem hat eine (keineswegs ganz falsche) Flüsterpropaganda die intrauterinen Verhütungsmittel in Verruf gebracht. Einem entscheidenden Erfolg der Politik der Geburtenkontrolle steht die Tatsache im Wege, daß der größte Teil der Bevölkerung die Lasten zu großer Familien noch nicht bemerkt hat. Nach einer Umfrage stellt man sich in Tunesien die ideale Familie zwar etwas kleiner vor, als sie es im allgemeinen ist (zur Zeit 5,8 Kinder), jedoch nicht wesentlich kleiner (nämlich mit mehr als 4).

...und in Marokko und Algerien

Marokko hat mit 3,2 % den größten Geburtenüberschuß in Nordafrika. Die Experten der BIRD stellten bereits 1964 fest, daß alle Investitionen zur wirtschaftlichen Entwicklung des Landes fruchtlos bleiben müssen, wenn nicht zugleich eine radikale Einschränkung des Bevölkerungszuwachses erfolge. Im Gegensatz zu Tunesien waren die Bemühungen der marokkanischen Regierung auf dem Gebiet der Familienplanung kaum nennenswert: Seit 1965 werden Kinderzulagen nur noch bis zum sechsten Kind bezahlt; in Meknes wurde versuchsweise eine Beratungsstelle eingerichtet, die durch eine große Propagandaaktion in der Provinz unterstützt wurde. Dem Projekt war offenbar kein Erfolg beschieden: Die unlizenzierten Hebammen brachten die intrauterinen Verhütungsmittel in Verruf. Die heftigsten Reaktionen kamen jedoch aus oppositionellen politischen Kreisen. Hier wurde behauptet, die Regierung versuche auf diesem Wege, die notwendigen radikalen Reformen zu umgehen. Die religiösen Widerstände in der Bevölkerung im besonderen gegen die Schwangerschaftsunterbrechung waren so stark, daß die Regierung auf jede weitere öffentliche Propagierung verzichten mußte und nur noch sehr diskret auf eine Geburtenkontrolle hinarbeitet. So wurden in aller Stille noch einige Beratungsstellen eingerichtet und ein Abkommen über technische und finanzielle Hilfe bei diesem Projekt mit der Rockefeller-Stiftung und der Ford Foundation abgeschlossen.
In Algerien (3,1 % Geburtenüberschuß) begannen sich die Widerstände bereits zu regen, bevor die Regierung noch einen Plan in Angriff nehmen konnte. Ähnlich wie in Marokko wurde die Geburtenkontrolle als ein Mittel der reichen Staaten der Erde angeprangert, den ärmeren ihren gerechten Anteil am Reichtum der Welt vorzuenthalten (so der Delegierte Algeriens auf der 19. Jahrestagung der Entwicklungsländer). Zugleich aber ermutigt die Regierung die Emanzipation der algerischen Frauen und auch die algerischen Frauenorganisationen, welche die Auflösung der patriarchalischen Familie und wenigstens indirekt auch die Familienplanung begünstigen. Auch wurden 1967 Verhandlungen mit der pakistanischen Regierung über eine Zusammenarbeit der beiden Staaten auf dem Gebiet der Geburtenkontrolle geführt.

Soziale Widerstände

Vieles scheint darauf hinzuweisen, daß die Widerstände in der Bevölkerung Nordafrikas gegen die staatlich geförderte Geburtenkontrolle wenigstens ebensosehr sozialer oder allgemein menschlicher wie religiöser Natur sind. Man wehrt sich viel mehr gegen den technischen Eingriff in die intimsten Bereiche und fühlt sich durch diesen entwürdigt. Wenn es bislang für eine Frau als schändlich galt, unfruchtbar zu sein, dann ist kaum zu erwarten, daß sie sich ohne größere Not auch nur temporär sterilisieren läßt. Die soziale Position der Frau in der arabischen Großfamilie hängt bislang noch vorwiegend von der Zahl der Kinder ab, die sie gebiert. Es

ist wohl nicht nur eine religiös bestimmte Ablehnung der Empfängnisverhütung, welche eine effektive Geburtenkontrolle verhindert, sondern eher die religiös bedingte Gottes- und Schicksalsergebenheit, die das materielle Wohlergehen mehr vom Willen Gottes als von der menschlichen Anstrengung abhängig macht. Die Bemühungen der muslimischen Reformer, Vorurteile gegen die Empfängnisverhütung und Geburtenkontrolle zu beseitigen, werden daher von sehr viel geringerer Bedeutung sein als die Emanzipation der arabischen Frau und die in der Industriegesellschaft fast zwangsläufige Auflösung der patriarchalischen Großfamilie.

Dokumentation

Päpstliches Credo zum Abschluß des Glaubensjahres

Anläßlich der Beendigung des Glaubensjahres, das Paul VI. zur 1900-Jahr-Feier des Martyriums der Apostel Petrus und Paulus vor einem Jahr ausgerufen hatte, richtete er am Sonntag, den 30. Juni 1968, während einer Liturgiefeier vor dem Petersdom eine Ansprache an „die Gläubigen und an alle Menschen auf der Suche nach der Wahrheit". Mit dieser Liturgie wurde auch der fünfte Jahrestag seiner Krönung begangen. Zum Abschluß übergab der Papst zehn Geistlichen aus verschiedenen Nationen eine Botschaft an alle Priester der katholischen Kirche. Statt einer Ansprache gab der Papst in Form eines Glaubensbekenntnisses eine Zusammenfassung der wesentlichen Glaubenswahrheiten, von denen er in der darauffolgenden Generalaudienz (vom 4. Juli 1968) sagte, daß sie noch der „Entfaltung" und „Vertiefung" bedürfen, die von allen Gläubigen geleistet werden müsse; nur als gelebte Wahrheiten seien sie wirksam. Dieses Leben aus dem Glauben sei jedoch auch heute noch möglich, wenn auch „alles ‚in Frage gestellt' werde", die Tradition nicht mehr normgebend sei und „alles säkularisiert und entsakralisiert" werde. Einleitend zu seinem Credo stellte der Papst fest, daß er mit ihm keine dogmatische Definition im eigentlichen Sinne ausspreche, sondern nur das Credo von Nizäa zusammenfasse und es um einige von der „geistigen Situation unserer Zeit" geforderte Punkte erweitere. Diese Erweiterungen beziehen sich u. a. auf die Jungfrauengeburt, auf die Lehre von der Erbsünde, auf deren Existenz in allen Menschen und deren Natur er im Sinne des Trienter Konzils eingeht; auf die Notwendigkeit der Kindertaufe, auf den Opfercharakter der Messe, auf die Existenz der Engel sowie auf das Geheimnis der Eucharistie.

Zu diesen Erweiterungen sehe er sich aufgrund seines Lehramtes als Nachfolger Petri sowie durch die Glaubenskrise in „gewissen modernen Kreisen", darunter auch die „Veränderungs- und Erneuerungssucht" von Katholiken, veranlaßt. Es gelte, den Glauben in einer dem Verständnishorizont des heutigen Menschen angepaßten Weise darzulegen, ohne Abstriche an der Substanz vorzunehmen.

Die „Civiltà Cattolica" (6. 7. 68) meint dazu in einer wohl offiziös zu verstehenden Stellungnahme, das christliche Volk habe schon lange auf ein autoritatives Wort des Papstes gewartet, das die Sicherheit des Glaubens wiederherstelle. Die Reaktionen aus ökumenischen Kreisen waren verständlicherweise zurückhaltend kritisch. Lukas Vischer, der Direktor des Sekretariats für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates in Genf, erklärte in Uppsala, er halte es für „unglücklich, daß Überzeugungen, zu denen sich ausschließlich die römisch-katholische Kirche bekennt, auf derselben Ebene behandelt werden wie die Glaubensüberzeugungen, die alle Christen teilen" (nach öpd, 8. 7. 68).

Wir glauben an den einen Gott, Vater, Sohn und Heiliger Geist, Schöpfer der sichtbaren Dinge, wie es diese Welt ist, auf der unser flüchtiges Leben sich abspielt, Schöpfer der unsichtbaren Dinge, wie es die reinen Geister sind, die man auch Engel nennt[1], und Schöpfer der unsterblichen Geistseele eines jeden Menschen.

Wir glauben, daß dieser einzige Gott seiner Wesenheit nach absolut einer ist, unendlich heilig, wie er in allen seinen Eigenschaften unendlich vollkommen ist, in seiner Allmacht, in seinem unbegrenzten Wissen, in seiner Vorsehung, in seinem Willen und in seiner Liebe. Er ist der, der ist, wie er es Moses geoffenbart hat[2]; er ist Liebe, wie der Apostel Johannes es uns lehrt[3]. Diese beiden Worte also, Sein und Liebe, bezeichnen in unaussprechlicher Weise die gleiche göttliche Wirklichkeit dessen, der sich uns zu erkennen geben wollte und der, da er „in einem unzugänglichen Lichte wohnt"[4], in sich selbst jenseits jeglicher Bezeichnung, über allen Dingen steht und alles geschaffene Denken übersteigt. Gott allein kann uns von sich eine angemessene und volle Erkenntnis mitteilen, indem er sich als Vater, Sohn und Heiliger Geist offenbart. Durch die Gnade sind wir berufen, an ihrem ewigen Leben teilzuhaben, hier auf Erden im Dunkel des Glaubens und nach dem Tode im ewigen Lichte. Die gegenseitigen Bande, die von Ewigkeit her die drei Personen wesentlich verbinden, deren jede das eine und selbe göttliche Sein ist, sind das beseligende innerste Leben des dreimal heiligen Gottes, unendlich weit entfernt von all dem, was wir auf menschliche Weise begreifen können[5]. Wir sagen indessen der göttlichen Güte Dank für die Tatsache, daß sehr viele gläubige Menschen mit uns vor der Welt die Einzigkeit Gottes bezeugen können, obwohl sie das Geheimnis der allerheiligsten Dreifaltigkeit nicht kennen.

Wir glauben also an den Vater, der von Ewigkeit her den Sohn zeugt; an den Sohn, das Wort Gottes, das von Ewigkeit her gezeugt ist; an den Heiligen Geist, die unerschaffene Person, die vom Vater und vom Sohne ausgeht als ihre ewige Liebe. In den drei göttlichen Personen also, untereinander gleich ewig und gleichen Wesens[6], sind das Leben und die Seligkeit Gottes, der vollkommen eins ist, in überreicher Fülle vorhanden und vollenden sich in der Vollkommenheit und in der Glorie, die dem unerschaffenen Wesen eigen sind. Immer „muß also die Einheit in der Dreifaltigkeit und die Dreifaltigkeit in der Einheit verehrt werden"[7].

Wir glauben an unseren Herrn Jesus Christus, der der Sohn Gottes ist. Er ist das ewige Wort, gezeugt vom Vater vor aller Zeit und wesensgleich dem Vater, homousios to Patri[8]; durch ihn ist alles erschaffen worden. Durch das Wirken des Heiligen Geistes hat er im Schoße der Jungfrau Maria Fleisch angenommen und ist Mensch geworden: dem Vater also seiner Gottheit nach gleich, der Menschheit aber nach ist er geringer als der Vater[9]. Er ist in sich selbst einer, nicht durch eine unmögliche Vermischung der Naturen, sondern durch die Einheit der Person[10].

Er hat unter uns gewohnt, voll der Gnade und Wahrheit. Er verkündete das Reich Gottes und richtete es wieder auf und ließ uns den Vater durch sich erkennen. Er hat uns ein neues Gebot gegeben, einander zu lieben, wie er uns geliebt hat. Er lehrte uns den Weg der Seligkeiten des Evangeliums: Armut im Geiste, Milde, Geduld im Leiden, Durst nach der Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, Reinheit des Herzens, Wille zum Frieden, Verfolgung erdulden um der Gerechtigkeit willen. Er litt unter Pontius Pilatus, als Lamm Gottes nahm er die Sünden der Welt auf sich; er ist für uns am Kreuze gestorben und rettete uns durch sein erlösendes Blut. Er ist begraben worden und am dritten Tag aus eigener Kraft wieder auferstanden. Durch seine

Auferstehung berief er uns zur Teilnahme am göttlichen Leben, das das Leben der Gnade ist. Er ist aufgefahren in den Himmel und wird wiederkommen aufs neue, und zwar dieses Mal in Herrlichkeit, um die Lebenden und die Toten zu richten: einen jeden nach seinen Verdiensten — jene, die der Liebe und dem Erbarmen Gottes entsprochen haben, werden eingehen zum ewigen Leben; jene aber, die bis zum Ende ihres Lebens die Liebe und das Erbarmen Gottes ablehnten, werden dem Feuer überantwortet, das niemals erlischt.
Und seines Reiches wird kein Ende sein.
Wir glauben an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der mit dem Vater und dem Sohne angebetet und verherrlicht wird. Durch die Propheten hat er zu uns gesprochen und ist von Christus, nach der Auferstehung und Himmelfahrt zum Vater, gesandt worden. Der Heilige Geist erleuchtet, belebt, beschützt und führt die Kirche; er läutert ihre Glieder, wenn sie der Gnade nicht widerstehen. Sein gnadenvolles Wirken, das bis in das Innerste der Seele eindringt, macht den Menschen fähig, auf den Anruf Christi zu antworten: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist!“ (Matth. 5, 48.)
Wir glauben, daß Maria, die allzeit Jungfrau blieb, die Mutter des menschgewordenen Wortes ist, unseres Gottes und Heilands Jesus Christus[11], und daß sie im Hinblick auf diese einzigartige Gnadenauserwählung und durch die Verdienste ihres Sohnes auf eine vollkommenere Art erlöst worden ist[12], indem sie von jedem Makel der Erbsünde bewahrt wurde[13] und mit dem Gottesgeschenk der Gnade mehr bedacht wurde als alle anderen Geschöpfe[14].
Verbunden in einer ganz innigen und unauflöslichen Weise mit dem Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung[15], wurde die allerseligste Jungfrau, die unbefleckt Empfangene, am Ende ihres irdischen Lebens mit Leib und Seele in die Herrlichkeit des Himmels aufgenommen[16] und in Vorausnahme des künftigen Loses aller Gerechten ihrem auferstandenen Sohne in der Verklärung angeglichen. Wir glauben, daß die heilige Gottesmutter, die Neue Eva, die Mutter der Kirche[17], im Himmel ihr mütterliches Amt fortsetzt im Hinblick auf die Glieder Christi, indem sie mitwirkt bei der Erweckung und Entfaltung des göttlichen Lebens in den erlösten Seelen[18].
Wir glauben, daß in Adam alle gesündigt haben, was besagen will, daß die Erbschuld, die Adam beging, die menschliche Natur, die allen Menschen gemeinsam ist, in einen Zustand fallen ließ, in dem sie die Folgen dieser Schuld zu tragen hat, und daß dieser Zustand nicht jener ist, in dem unsere Stammeltern sich zuerst befanden, da sie in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen waren und der Mensch weder das Böse noch den Tod kannte. Die menschliche Natur ist also eine gefallene Natur, beraubt der Gnade, die sie bekleidete, verwundet in ihren eigenen natürlichen Kräften und dem Reich des Todes unterworfen, der auf alle Menschen übergegangen ist. Das ist der Sinn, daß jeder Mensch in Sünde geboren wird.
Wir halten also mit dem Konzil von Trient fest, daß die Erbsünde mit der menschlichen Natur übertragen wird, „nicht durch Nachahmung, sondern durch Fortpflanzung“, und „gehört so zu einem jeden“[19].
Wir glauben, daß Unser Herr Jesus Christus uns durch sein Opfer am Kreuz von der Erbsünde und von allen persönlichen Sünden, die wir begangen haben, erlöst hat, so daß nach den Worten des Apostels dort, „wo die Sünde zugenommen hat, die Gnade überreich geworden ist“[20].
Wir glauben an die Taufe, die von unserem Herrn Jesus Christus zur Nachlassung der Sünden eingesetzt worden ist. Die Taufe soll auch schon den Kindern im frühen Alter gespendet werden, die sich noch keiner persönlichen Sündenschuld bewußt sind, damit sie nicht der übernatürlichen Gnade verlustig gehen und wiedergeboren werden „aus dem Wasser und dem Heiligen Geist“ zum göttlichen Leben in Jesus Christus[21].
Wir glauben an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die von Jesus Christus auf den Felsen gegründet wurde, der Petrus ist. Sie ist der mystische Leib Jesu Christi, von ihm sowohl als sichtbare Gemeinschaft mit hierarchischem Aufbau wie auch als geistige Gemeinschaft eingesetzt; sie ist die Kirche hier auf Erden, das pilgernde Gottesvolk, und sie ist die Kirche, die beschenkt ist mit himmlischen Gütern, der Same und keimhafte Anfang des Reiches Gottes, durch das sich Werk und Leiden der Erlösung in der Geschichte fortsetzen und das seine Vollendung finden wird jenseits aller Zeitlichkeit, in der ewigen Herrlichkeit[22]. Der Herr Jesus Christus läßt seine Kirche in der Zeit Gestalt annehmen durch die Sakramente, die aus seiner göttlichen Fülle hervorgehen[23]. Durch sie haben die Glieder der Kirche Anteil am Geheimnis seines Todes und seiner Auferstehung, in der Gnade des Heiligen Geistes, der Leben und Tun verleiht[24]. Die Kirche ist deshalb heilig, auch wenn sich in ihrer Mitte Sünder befinden, weil sie selbst kein anderes Leben besitzt als das der Gnade. Das heißt, daß sich ihre Glieder heiligen, wenn sie an ihrem Leben teilnehmen, und daß sie, wenn sie ihr Leben preisgeben, der Sünde und Unordnung verfallen, die den Glanz ihrer Heiligkeit verdunkeln. Deshalb leidet und büßt die Kirche für diese Verfehlungen; sie hat die Gewalt, ihre Gläubigen davon zu heilen durch das Blut Christi und die Gabe des Heiligen Geistes.
Sie ist dem Geiste nach Erbin der göttlichen Verheißungen und Tochter Abrahams, durch jenes Israel, dessen heilige Schriften sie in Liebe bewahrt und dessen Patriarchen und Propheten sie in Ehrfurcht gedenkt; sie ist auf die Apostel gegründet und gibt im Nachfolger des heiligen Petrus und in den Bischöfen, die sich in Gemeinschaft mit ihm befinden, deren immerdar lebendiges Wort und deren Hirtengewalt durch die Jahrhunderte weiter. Unter dem immerwährenden Beistand des Heiligen Geistes hat die Kirche die Aufgabe, jene Wahrheit zu bewahren, zu lehren, auszulegen und in der Welt zu verkündigen, die Gott in verhüllter Weise durch die Propheten und in ihrer ganzen Fülle durch unseren Herrn Jesus Christus geoffenbart hat. Wir glauben alles, was im geschriebenen oder überlieferten Gotteswort enthalten ist, und was die Kirche als von Gott geoffenbarte Wahrheit zu glauben vorlegt, entweder durch eine feierliche Glaubensentscheidung oder durch das ordentliche und allgemeine Lehramt[25]. Wir glauben an die Unfehlbarkeit, die dem Nachfolger des heiligen Petrus zukommt, wenn er ex cathedra als Hirte und Lehrer aller Gläubigen spricht[26]; diese ist auch dem Kollegium der Bischöfe verheißen, wenn sie gemeinsam mit dem Papst das höchste Lehramt ausüben[27].
Wir glauben, daß die von Christus gegründete Kirche, für die er gebetet hat, unfehlbar eine ist im Glauben, im Kult und in der hierarchischen Gemeinschaft. Die reiche Vielfalt in der Liturgie, die zu Recht bestehende Verschiedenheit im theologischen und geistlichen Erbe sowie in den eigenen Rechtsordnungen im Innern der Kirche, tun ihrer Einheit keinen Abbruch, sondern fördern sie[28].
Wir anerkennen das Vorhandensein zahlreicher Elemente der Wahrheit und Heiligung außerhalb der Gemeinschaft der Kirche Christi, welche eigentlich ihr zugehören und auf die katholische Einheit hindrängen[29], und Wir glauben an das Wirken des Heiligen Geistes, der in den Herzen der Jünger Christi die Liebe zu dieser Einheit entflammt[30]; Wir haben aber die Hoffnung, daß auch die Gläubigen, die noch nicht voll und ganz der Gemeinschaft der Kirche angehören, sich eines Tages in der einen Herde mit einem Hirten zusammenfinden.
Wir glauben, daß die Kirche heilsnotwendig ist, denn Christus, der alleinige Mittler und Weg zum Heil, ist für uns gegenwärtig in seinem Leib, der die Kirche ist[31]. Aber der göttliche Heilsplan umfaßt alle Menschen; diejenigen, die ohne ihre Schuld die Frohbotschaft Christi und seine Kirche nicht kennen, aber aufrichtig Gott suchen und sich mit Hilfe der Gnade um die Erfüllung seines Willens bemühen, den sie aus den Forderungen ihres Gewissens erkannt haben — ihre Zahl ist Gott allein bekannt —, können das Heil erlangen[32].
Wir glauben, daß die heilige Messe, wenn sie vom Priester, der die Person Christi darstellt, kraft der durch das Weihesakrament empfangenen Gewalt, gefeiert und im Namen Jesu Christi und der Glieder seines mystischen Leibes dargebracht wird, das Opfer von Kalvaria ist, das auf unseren Altären sakramental vergegenwärtigt wird. Wir glauben, daß in der Weise, wie Brot und Wein vom Herrn beim heiligen Abendmahl konsekriert und in seinen Leib und in sein Blut verwandelt worden sind, die er für uns am Kreuz geopfert hat, auch Brot und Wein, wenn sie vom Priester konsekriert werden, in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden, der glorreich in den Himmel aufgefahren ist; und Wir glauben, daß die geheimnisvolle Gegenwart des Herrn unter dem, was für unsere Sinne in derselben Weise wie vorher fortzubestehen scheint, eine wahre, wirkliche und wesentliche Gegenwart ist[33].
Christus kann in diesem Sakrament nicht anders gegenwärtig sein als durch die Verwandlung der Substanz des Brotes in seinen Leib und die Verwandlung der Substanz des Weines in sein Blut, dabei bleiben die Gestalten von Brot und Wein, wie sie unsere Sinne wahrnehmen, unverändert erhalten. Diese geheimnisvolle Verwandlung nennt die Kirche auf sehr treffende Weise Transsubstantiation.
Jede theologische Erklärung, die sich um das Verständnis dieses Geheimnisses bemüht, muß, um mit unserem Glauben übereinstimmen zu können, daran festhalten, daß Brot und Wein der

Substanz nach, unabhängig von unserem Denken, nach der Konsekration zu bestehen aufgehört haben, so daß nunmehr der anbetungswürdige Leib und das anbetungswürdige Blut unseres Herrn vor uns gegenwärtig sind unter den sakramentalen Gestalten von Brot und Wein[34]; so hat es der Herr gewollt, um sich uns zur Speise zu geben und uns einzugliedern in die Einheit seines mystischen Leibes[35].

Die alleinige und unteilbare Daseinsweise des verklärten Herrn im Himmel wird damit keineswegs vervielfältigt; sie ist durch das Sakrament vergegenwärtigt an den vielen Orten der Erde, wo das Meßopfer dargebracht wird.

Diese Gegenwart bleibt nach dem Opfer im Sakrament fortbestehen, das im Tabernakel aufbewahrt wird, der die Herzmitte unserer Kirchen ist. Es ist Uns eine heilige Pflicht, das fleischgewordene Wort, das unsere Augen nicht erblicken können und das, ohne den Himmel zu verlassen, sich uns vergegenwärtigt, in der heiligen Hostie, die unsere Augen sehen können, anzubeten und zu verehren.

Wir bekennen, daß Gottes Reich hier auf Erden in der Kirche Christi seinen Anfang nimmt und nicht von dieser Welt ist, deren Antlitz ja vergeht, und daß das Wachstum der Kirche nicht mit dem Fortschritt der Zivilisation, der Wissenschaft und Technik des Menschen gleichgesetzt werden darf, sondern daß die Kirche nur aus dem einen Grunde besteht, um immer tiefer den unergründlichen Reichtum Christi zu erkennen, immer zuversichtlicher auf die ewigen Güter zu hoffen, immer besser der Liebe Gottes zu antworten und den Menschen immer freigebiger die Güter der Gnade und Heiligkeit mitzuteilen.

Ebenso ist es die Liebe, die die Kirche bewegt, sich stets um das wahre zeitliche Wohl der Menschen zu sorgen. Unablässig erinnert sie ihre Kinder daran, daß ihnen hier auf Erden keine bleibende Wohnung beschieden ist. Sie drängt sie dazu, daß jeder von ihnen, entsprechend seiner Berufung und seinen Möglichkeiten, zum Wohle seiner Gemeinschaft beiträgt, daß er Gerechtigkeit, Frieden und Brüderlichkeit unter den Menschen fördert und seinen Brüdern, vor allem den Armen und Unglücklichen, hilft. Die stete Sorge der Kirche, der Braut Christi, für die Not der Menschen, für ihre Freuden und Hoffnungen, für ihre Arbeiten und Mühen ist demnach nichts anderes als die große Sehnsucht, ihnen nahe zu sein, um sie zu erleuchten mit dem Lichte Christi und sie alle in ihm, ihrem alleinigen Heiland, zu vereinen. Diese Sorge kann niemals bedeuten, daß sich die Kirche den Dingen dieser Welt gleichförmig macht, noch kann sie die brennende Sehnsucht mindern, mit der die Kirche ihren Herrn und sein ewiges Reich erwartet.

Wir glauben an das ewige Leben. Wir glauben, daß die Seelen aller, die in der Gnade Christi entschlafen sind, sei es, daß sie noch im Reinigungsort geläutert werden müssen oder daß sie Jesus im Augenblick, da sie ihren Leib verlassen, in das Paradies aufnimmt, wie er es mit dem guten Schächer am Kreuz getan hat, zum Volk Gottes gehören, jenseits aller Herrschaft des Todes, der am Tag der Auferstehung, da die Seele mit dem Leib vereinigt wird, endgültig besiegt sein wird.

Wir glauben, daß die große Schar derer, die mit Jesus und Maria im Paradies vereinigt sind, die himmlische Kirche bildet. Dort schauen sie in ewiger Glückseligkeit Gott so, wie er ist[36]; dort sind sie auch, in verschiedenen Abstufungen, mit den heiligen Engeln unter der Herrschaft Christi vereint in Herrlichkeit, legen für uns Fürsprache ein und helfen uns in unserer Schwachheit durch ihre brüderliche Fürsorge[37].

Wir glauben an die Gemeinschaft aller Christgläubigen; derer, die hier auf Erden als Pilger wandern, der Verstorbenen, die ihre Läuterung erwarten, und der Seligen im Himmel; alle zusammen bilden sie die eine Kirche; wir glauben, daß in dieser Gemeinschaft die barmherzige Liebe Gottes und seiner Heiligen stests unsere Gebete erhört, wie uns Jesus gesagt hat: Bittet, und ihr werdet empfangen[38]. Mit ebendiesem Glauben und ebendieser Hoffnung erwarten Wir die Auferstehung von den Toten und das Leben der zukünftigen Welt.

Aus der St.-Peters-Kirche, 30. Juni 1968

Papst Paul VI.

[1] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 3002. [2] Vgl. Ex. 3, 14. [3] Vgl. 1 Joh. 4, 8. [4] Vgl. 1 Tim. 6, 16. [5] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 804. [6] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 75. [7] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 75. [8] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 150. [9] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 76. [10] Vgl. Ebd. [11] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 251—252. [12] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitt 53. [13] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 2803. [14] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitt 53. [15] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitte 53, 58, 61. [16] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 3903. [17] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitte 53, 61, 73; vgl. Papst Paul VI., Ansprache zum Abschluß der dritten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils: AAS, 1964, S. 1016; vgl. Apostolischen Brief *Signum Magnum*, Einleitung. [18] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitt 62; vgl. Papst Paul VI., Apostolischer Brief *Signum Magnum*, Nr. 1. [19] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 1513. [20] Vgl. Röm. 5, 20. [21] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 1514. [22] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitte 8, 5. [23] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitte 7, 11. [24] Vgl. Konstitution *Sacrosanctum Concilium*, Abschnitte 5, 6; *Lumen Gentium*, Abschnitte 7, 12, 50. [25] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 3011. [26] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 3074. [27] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitt 25. [28] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitt 23; vgl. Dekret *Orientalium Ecclesiarum*, Abschnitte 2, 3, 5, 6. [29] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitt 8. [30] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitt 15. [31] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitt 14. [32] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitt 16. [33] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 1651. [34] Vgl. Denzinger-Schönmetzer 1642, 1651—1654; Papst Paul VI., Enzyklika *Mysterium Fidei*. [35] Vgl. S. Th. III, 73, 3. [36] Vgl. 1 Joh. 3, 2; Denzinger-Schönmetzer 1000. [37] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitt 49. [38] Vgl. Luk. 10, 9—10; Joh. 16, 24.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Die Religionsgemeinschaften in der Volksrepublik China

Während sich Mao Tse-tung besonders unter der studentischen Jugend im Westen wachsender Sympathie erfreut und auch aus christlichen Kreisen Forderungen zur Unterstützung von Revolutionen immer lauter werden, sah sich die katholische Kirche im Juni 1968 veranlaßt, zur Missionsgebetsmeinung „für eine baldige und völlige Wiedererstehung der Kirche in China" aufzurufen. Gleichzeitig wurde in einer (katholischen) Vorschau auf Uppsala kritisch gefragt: „Gibt es in unserer Welt noch Märtyrer? Gibt es verfolgte Kirchen oder gar vernichtete, ausgelöschte Kirchen? In den Vorbereitungen des Weltkirchenrates gibt es sie nicht. Eindringlich werden uns die Nöte der Dritten Welt vor Augen gestellt. Nirgends steht: Kirche Jesu Christi, da und da und dort mußt du für deine verfolgten, gefangenen, unterdrückten Brüder eintreten, für das simpelste Recht auf Religionsfreiheit..." („Rheinischer Merkur", 14. 6. 68).

Damit wird erneut eine Frage akut, die „Le Figaro" bereits am 10. Februar 1964 folgendermaßen formuliert hatte: „Wir nennen eine ‚Kirche des Schweigens' diejenige, die fast nicht mehr zu Wort kommen kann. Aber ist das wahre ‚Schweigen' nicht vielmehr das unsrige?" Die ganze Problematik wird am Beispiel der Volksrepublik China besonders deutlich, da man heute rückblickend zu dem Schluß kommen muß, daß Schuld an den Verhältnissen in China auf beiden Seiten zu suchen ist, daß aber mehr Schweigen offizieller kirchlicher Stellen in der Vergangenheit wahrscheinlich besser gewesen wäre und daß schließlich ein Großteil des Schweigens einfach durch mangelnde Informationsmöglichkeit bedingt ist.

Symptomatische Vorgänge

Jetzt allerdings, da man Aufgaben und Arbeitsweisen für die Zukunft neu durchdacht hat, sich mit Klage, Kritik oder gar Verurteilung sehr zurückhält und sich um Kontakte und umfassende Information bemüht, bleibt jegliches positive Echo aus: nun schweigt Peking zu den vielfältigen Bemühungen des Papstes um eine Verbesserung des Verhältnisses zu China (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 74 ff.) ebenso wie zu den Veränderungen in den verschiedenen Religionsgemeinschaften Chinas.

Zwar hat die Volksrepublik China bis heute nur den „Erfolg" Albaniens, „das erste atheistische Land der Welt" zu sein (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 192 ff.), gelobt, ohne selbst Ähnliches verkündet zu haben, doch lassen viele Meldungen der letzten Zeit darauf schließen, daß im Prinzip auch in China bereits der gleiche Zustand eingetreten ist. Noch Ende 1966 soll der chinesische Priester Wei Ting-sing in seinem Bericht an den Papst geäußert haben, „daß eine ‚verzweifelte Hoffnung' bestehe, zu einem Modus vivendi zwischen Peking und dem Heiligen Stuhl zu gelangen" („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 9. 1. 67), jetzt hört man aus China nur Absagen und Anklagen.
Nicht nur aus einer Reihe von Notizen in der chinesischen Presse, sondern auch kürzlich aus der Behandlung einer Gruppe italienischer Besucher läßt sich erkennen, wie sehr Peking alle Schritte dieser Art zu fürchten bzw. ihnen zu mißtrauen scheint. Die Italiener — offizielle Vertreter der Mailänder Messe, Journalisten, Mechaniker und ein Arzt — befanden sich im Mai auf einer „Goodwill-Tour", u. a. um Kontakte zwischen der Mailänder und Kanton-Messe zu festigen. Doch schon bald wurden sie des Landes verwiesen, da man ihnen vorwarf — wahrscheinlich auf Grund eines Besuches im Vatikan Ende vorigen Jahres und der dabei von Kardinalstaatssekretär Cicognani im Auftrage des Papstes ausgesprochenen Segenswünsche für die von der Gruppe beabsichtigte Friedensarbeit —, im Auftrage und mit einer Botschaft des Papstes, „eines Verbrechers im Dienste westlicher imperialistischer Mächte", gekommen zu sein.

Atheismus Teil des „Klassenkampfes"

Mehrfach im Lauf der vergangenen Jahre änderten sich Einstellung, Schärfe und Häufigkeit der Angriffe gegen die Religionen. Bis zum Beginn der „großen proletarischen Kulturrevolution" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 141 ff.) im April 1966 und zum „Generalangriff" der Roten Garden gegen alle „alten Ideologien, Kulturen, Sitten und Gebräuche" im August des gleichen Jahres waren hauptsächlich die christlichen Religionen und unter ihnen wiederum besonders der Katholizismus Zielscheibe der Kritik und Bedrängnis.
Zwar gilt bis heute noch der Artikel 88 der Verfassung, der allen Chinesen volle Religionsfreiheit garantiert, doch von Anfang an war dieses Recht unter dem Deckmantel eines notwendigen Kampfes gegen den Aberglauben stark eingeschränkt. Zunächst hatte man noch unterschieden zwischen „primitivem Aberglauben" und den „höheren Religionen". Ab 1964 jedoch ließ sich eine verstärkte Kampfansage gegen alles Religiöse erkennen, womit indirekt ein Fehlschlagen der „Patriotischen Kirchen" zugegeben wurde. Die Pekinger Tageszeitung „Kuang Min Jih Pao" befaßte sich am 21. März 1964 ausführlich mit den Religionen und der in Zukunft zu beachtenden Taktik: „Der sich während der Übergangsperiode auf dem religiösen Gebiet abspielende Klassenkampf ist eine objektiv gegebene Tatsache. Alle Aktivisten der Revolution müssen um diesen Aspekt des Klassenkampfes genau wissen und ihm auf die richtige Weise entgegentreten. Zu diesem Zwecke ist es (u.a.) erforderlich, ...mit der Methode der Klassenanalyse das religiöse Problem der Übergangsperiode zu analysieren... (und) in Befolgung der Politik der Partei die Massen in diesem Aspekt des Klassenkampfes richtig zu führen. Um aber den Klassenkampf auf dem Gebiete der Religion richtig zu handhaben, ist es unbedingt erforderlich, zur Politik der Religionsfreiheit zu greifen, um an den religiösen Glauben der Menschen heranzugehen und den Gläubigen die Freiheit der Ausübung einer korrekten religiösen Aktivität zuzugestehen." In einer hauptsächlich für Lateinamerika bestimmten Propagandaschrift Pekings hieß es bereits 1961, man müsse „die Nachhut des Klerus durch Überredung gewinnen. Die Massen entnehmen dann dieser Haltung, daß die Regierung aufrichtig um die religiöse Freiheit aller Bürger besorgt ist." Anfang 1964 griffen auch noch andere Zeitungen das Problem der Religionen auf. So hieß es in der „Roten Fahne" (26. 2. 64) beispielsweise: „Die Religion wird als Deckmantel benutzt, um unter falschen Vorspiegelungen Geld zu erhalten, Frauen zu schänden, andere zu töten und zu verletzen sowie die gesellschaftliche Ordnung und die Produktion zu stören." Gleichzeitig mußte die „Pekinger Volkszeitung" zugeben, daß die Funktionäre Schwierigkeiten hätten, das Volk von der Schädlichkeit der Religion zu überzeugen.

Politische Ausfälle als Syptom der Isolierung

Um dieses Ziel besser zu erreichen, griff man immer häufiger zu der bereits früher angewandten Methode, das Christentum mit dem „amerikanischen Imperialismus" und dem „sowjetischen Revisionismus" auf eine Stufe zu stellen bzw. als gemeinsame Verschwörer gegen China und die unterdrückten Völker der Welt hinzustellen. Offiziell berichtete keine der chinesischen Zeitungen über den Tod von Papst Johannes XXIII., über die Wahl von Papst Paul VI., über das Konzil oder die jüngsten Enzykliken. Nur aus manchen Angriffen konnte man auf diese Ereignisse schließen. So verhöhnte die KP-Zeitung „Tsching Pao" am 5. Juni 1963 Chruschtschow wegen seiner Anteilnahme am Leiden und Sterben Papst Johannes' XXIII. und schlug vor, er solle doch „das Sowjetvolk taufen lassen". Weiter hieß es, Chruschtschow hätte in seiner allmählichen Bekehrung zu Gott Tito darin noch übertroffen, den Kapitalismus unter der Verkleidung des Sozialismus zu propagieren (nach „Kurier", 6. 6. 63).
Am 18. November 1963 nannte die „Pekinger Volkszeitung" Chruschtschow einen „Bibelleser und Psalmensänger". Den USA warf die „Kuang Min Jih Pao" (15. 6. 65) vor, sie seien „vor allem deswegen bestrebt, einen Zusammenschluß zwischen dem Katholizismus und dem Protestantismus herbeizuführen und sie vor allem auf den Gebieten der Politik und der Arbeit zu einer Einheit zu machen, damit sie die Religion noch zweckdienlicher in den Dienst ihrer Kriegs- und Aggressionspolitik stellen können".
Die gleiche Zeitung polemisierte am 12. November 1965 im Zusammenhang mit einem Hinweis auf das Hochhuth-Drama „Der Stellvertreter" unter der Überschrift „Der Stellvertreter Gottes — Spießgeselle eines Verbrechers" gegen den Vatikan.
Die „Rote Fahne" sprach im September 1966 von Papst Paul VI. als dem „Sprachrohr der reaktionären Klassen", und die Roten Garden der Kommune „Der Osten ist rot" am Pekinger Ingenieurinstitut präzisierten diese Beschuldigung noch wegen der Tatsache, daß „Podgorny, einer der Häuptlinge der sowjetischen revisionistischen Herrschaftsclique..., die Frechheit hatte, den Vatikan... zu besuchen ... Welch ein nackter Verrat ist dies doch von jemandem, der sich ‚Marxist-Leninist' nennt, in den Vatikan zu eilen und dem Papst, der Verkörperung der Reaktion, seine ‚Hochachtung' zu bezeugen!" Sie schrieben

u. a.: „Zu eben dieser Zeit sang auch der Papst scheinheilig das Lob der gemeinen Verschwörung der amerikanischen Aggressoren über die ‚Erzwingung von Friedensgesprächen durch Bombardierung', und betete für diese." Außerdem bezeichneten sie den Vatikan als „Todfeind des Sowjetvolkes und aller revolutionären Volksmassen der Welt" und behaupteten, der amerikanische Imperialismus habe „zugegeben, daß das Spionagesystem des Vatikans das beste der Welt" sei. Im Zusammenhang mit dem Adschubej-Besuch beim Papst Johannes XXIII. heißt es: „Während sich Abschubej ehrfurchtsvoll vor dem Papst verneigte, bereitete Chruschtschows Tochter den Leuten Übelkeit mit der Bemerkung: ‚Der Papst hat große und und gute Bauernhände, genau wie mein Vater'. Was für eine Speichelleckerei" („Peking-Rundschau", 14. 3. 67).
Einen Monat später nannte man Papst Paul VI. „eine Washington treue Schachfigur". Zur gleichen Zeit veröffentlichte die „Pekinger Volkszeitung" (17. 4. 67) den in jüngster Zeit schärfsten und den bis jetzt letzten Angriff auf Rom. Ausgehend von dem „verschwenderischen Lob", das die Sowjetunion der Enzyklika *Populorum progressio* gespendet habe, behauptete die Zeitung, „die hochtrabenden, aber scheinheiligen Phrasen" darin, „die bestimmt sind zu betören, sind keinen Heller wert ... Man erfährt, daß ‚darin an Kapitalismus und Kolonialismus Kritik geübt' und ‚Fragen aufgeworfen werden, die ein halbes Jahrhundert unter dem Banner des Sozialismus gestellt wurden'." Nähere Einzelheiten der Enzyklika werden nicht mitgeteilt, stattdessen heißt es: „Es ist lachhaft, wenn der Vatikan, der Goldreserven von mehr als 10 Milliarden Dollar unter Kontrolle hat, großsprecherisch darüber redet, daß ‚die Reichen festhalten, was sie nicht benötigen'. Es ist lachhaft, wenn der päpstliche Hof, der allein in Italien mehr als 400 000 Hektar Grund in Besitz hat, großsprecherisch darüber redet, daß ‚die Grundbesitzer mit ihren ausgedehnten Besitzungen Mißbrauch treiben' ... Dieser ganze Unsinn beweist nur den Gipfel der Heuchelei des Vatikans."
Angesichts solcher Beurteilungen scheinen alle Bemühungen des Papstes um Anerkennung der Volksrepublik China, um Kontakte und Verständnis für die Vorgänge in der Kulturrevolution sinnlos, zumindest erfolglos zu sein. Und doch darf dies niemanden veranlassen, von dem neu eingeschlagenen Weg der Versöhnung und des Ausgleichs abzugehen. Hier scheinen sich in vollem Umfange die verhängnisvollen Folgen jahrelanger Isolierung zu zeigen, die wahrscheinlich erst in ebensolanger geduldiger Bemühung um ein Gespräch beseitigt werden können.

Der Marxismus neue chinesische „Religion"?

Die Kulturrevolution wies von vornherein zwei Schwerpunkte auf, die auf der einen Seite jegliche Religion als untergeordnet erscheinen lassen, auf der anderen Seite jedoch den Höhepunkt einer „neuen Religion" darstellen. In der „Pekinger Volkszeitung" (1. 6. 66) hieß es: „Die Grundfrage der Revolution ist die Frage der Staatsmacht. In allen Bereichen des Überbaus — Ideologie, Religion, Kunst, Rechtsprechung und Staatsmacht — steht die Staatsmacht im Mittelpunkt. Sie bedeutet alles. Ohne Staatsmacht ist alles verloren." Man glaubt jedoch, diese Staatsmacht nur erreichen bzw. erhalten zu können mit Hilfe des „neuen Menschen", eines Chinesen, der sich in allem, was er denkt und tut, leiten läßt von den Gedanken des Vorsitzenden Mao Tse-tung: „Wir wollen den Himmel zu einem Himmel Mao Tse-tungs, die Erde zu einer Erde Mao Tse-tungs und die Menschen zu Menschen machen, gewappnet mit der Lehre Mao Tse-tungs! Das große rote Banner der Lehre Mao Tse-tungs muß überall in der Welt gehißt werden!" („Peking Rundschau", 8. 11. 66.) Diese Ausrichtung auf eine Person, dieser Personenkult und seine verschiedensten Begleitumstände lassen immer stärker das Bild einer neuen, einer chinesischen Religion entstehen, die zudem mit missionarischem Drang für den Rest der Welt erfüllt ist. „Während die chinesischen Kaiser als ‚Himmelssöhne', als Herrscher der ‚irdischen Welt' angesehen wurden, wird Mao Tse-tung als strahlende Sonne selbst in den Himmel gehoben", schrieb die sowjetische Zeitschrift „Kommunist" (Nr. 5/1967), und die China-Reisende Dr. Steil-Beuerle nennt weitere Einzelheiten: „In der Bahnhofshalle von Erlien hielten die Gardisten eine Dauer-Andacht für ihren Heiligen Mao ab. Die Vorbeter lasen aus der Gardisten-Bibel Mao-Zitate, die übrigen stimmten im Chor ein. Dazwischen sangen sie die neuen Revolutionslieder ‚Der Osten ist rot' und ‚Mao ist unser Steuermann'... Sie diskutieren mit dem fanatischen Eifer von Kreuzzüglern. Ihre Argumente sind die Weisheiten Maos. Sie glauben mit religiöser Inbrunst an ihren Gott und seine Worte. Und wenn er bei den Heerscharen auf dem Tien An Men erscheint, dann streckten ihm die Mädchen und Jungen mit leuchtenden Augen ihre Arme entgegen. Sie fassen nach den Händen glücklicher Parade-Gardisten, die gesegnet sind, weil sie den ‚Gott' berühren durften" (nach „Der Spiegel", 21. 11. 66).
In der „Mao-Bibel", d. h. in der Sammlung der „Worte des Vorsitzenden Mao Tse-tung", wird Religion nur zweimal erwähnt, und zwar im Zusammenhang mit „ultrareaktionären Leuten", die noch „in den Bereichen der Politik, der Industrie und des Handels, auf dem kulturellen und Bildungssektor, unter Wissenschaftlern und Technikern sowie in religiösen Kreisen" anzutreffen sein sollen (S. 35—36). An der zweiten Stelle (S. 148) — aus dem Jahre 1927 — heißt es: „Diese vier Gewalten — politische Gewalt, Sippengewalt, religiöse Gewalt und Gattengewalt — bilden die Verkörperung der Gesamtheit der feudal-patriarchalischen Ideologie und des feudal-patriarchalischen Systems; das sind die vier dicken Stricke, mit denen das chinesische Volk, insbesondere die Bauernschaft, gefesselt ist."

Maos eigene Position

Diese frühe Bemerkung des 1893 geborenen Mao ähnelt seiner Notiz am Rande eines Buches im Jahre 1916: „Darum müssen die ‚drei Bindungen' (an den Fürsten, an den Vater und der Frau an den Ehemann) verschwinden, die zusammen mit der Religion, den Kapitalisten und der Autokratie die vier bösen Geister im Reich bilden."
Von sich selbst betonte Mao 1965 noch einmal, daß er in seiner Jugend genau wie seine Mutter gläubiger Buddhist gewesen sei und als Junge ihre Partei gegen seinen ungläubigen Vater (der für alle Gelegenheiten Aussprüche des Konfuzius bereit hatte ...) ergriffen habe. 1919 besuchte er „nicht nur das Grab des Konfuzius und andere Stätten konfuzianischer Tradition, er bestieg (auch) Chinas ‚Heiligen Berg', den T'ai-shan ... Kaum in Ch'ang-sha angekommen, hielt er aber sogleich einen öffentlichen Vortrag über den Marxismus und die russische Revolution" (nach Tilemann Grimm, Mao Tse-tung in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, rowohlts monographien 141, Hamburg 1968, S. 54).

Aufsehen erregte ein unter der Überschrift „Bald stehe ich vor Gott" veröffentlichtes Gespräch Maos mit dem amerikanischen Journalisten Edgar Snow („Der Stern", 21. 2. 65 und „New Republic", 27. 2. 65). Danach soll Mao verschiedentlich auf den nahenden Tod angespielt haben: „Und nun sagte er wieder, daß er sich darauf vorbereite, sehr bald vor Gott zu treten. Ob ich ihm das glaubte? — ‚Meinen Sie damit, daß Sie dann herausfinden werden, ob es einen Gott gibt? Glauben Sie daran?' — Nein, sagte er, daran glaube er nicht. Aber verschiedene Leute, die behaupteten, es wissen zu müssen, versicherten ihm, es gebe einen Gott. Ihm scheine, als gebe es viele Götter, und manchmal könne ein und derselbe Gott offenbar für alle Parteien gleichzeitig eingreifen. In den europäischen Kriegen stand der Gott der Christen zugleich auf der Seite der Engländer, der Franzosen und der Deutschen, selbst als sie sich gegenseitig umbrachten. Während der Suezkrise stand Gott hinter den Engländern und Franzosen, aber Allah unterstützte die Ägypter." Das Aufsehen war im Grunde also unbegründet, an Maos Einstellung zu den Religionen hatte sich nichts geändert, wovon nicht zuletzt die Politik seit dem Interview ein Zeugnis gibt.

Interessanter dagegen sind verschiedene Veröffentlichungen im Verlaufe der Kulturrevolution. So läßt z. B. die erneute Verbreitung der Mao-Rede „Über die richtige Behandlung der Widersprüche im Volke" (vom 27. Februar 1957) zehn Monate nach dem Ansturm auf Moscheen, Tempel und Kirchen (vgl. „Peking-Rundschau", 27. 6. 67) Spekulationen über einen eventuellen „Rückpfiff" der allzu revolutionären Jugendlichen zu, da es darin u. a. heißt: „Unsere Verfassung legt fest, daß die Bürger der Volksrepublik China Rede- und Pressefreiheit Versammlungs- und Koalitionsfreiheit, die Freiheit, Straßenumzüge und -kundgebungen durchzuführen, Glaubensfreiheit und andere Freiheiten genießen ... Versuche, ideologische Probleme oder Fragen des Richtigen oder Falschen mit administrativen Methoden oder Zwangsmaßnahmen zu lösen, sind nicht nur wirkungslos, sondern sogar schädlich. Wir können die Religion nicht durch administrative Weisungen abschaffen, noch können wir die Menschen zwingen, nicht gläubig zu sein... Ideologische Probleme oder Streitfragen im Volk können nur mit demokratischen Methoden, durch Diskussion, Kritik, Überzeugung und Erziehung, nicht aber durch Zwangs- und Unterdrückungsmaßnahmen gelöst werden."

Innerchinesische Kontraste

In einer anderen, im März 1967 (vgl. „Peking-Rundschau", 21. 3. 67) neuaufgelegten Schrift Maos („Yü Yung versetzt Berge", vom 11. 6. 45) wird der „neue Glaube" bereits angedeutet: „Wir müssen unseren Entschluß beharrlich in die Tat umsetzen, wir müssen unermüdlich arbeiten, und wir werden Gott ebenfalls rühren. Und unser Gott ist niemand anders als die Volksmassen Chinas." Mao ist zu klug, sich selbst zum Gott zu erheben, in der Praxis allerdings scheinen ihm die Volksmassen die Stelle eines Gottes übertragen zu haben. Sollte auch diese neue Veröffentlichung den Sinn gehabt haben, nach außen hin das besonders die Sowjets so abschreckende Bild des Personenkults zu mildern?

Für Maos früheren Vorschlag, nicht mit Gewalt, sondern Überzeugung und Erziehung gegen die Religionen vorzugehen, würde eine angeblich Anfang 1967 gegenüber seiner Nichte gemachte Äußerung sprechen. Allerdings setzt diese auch ein Vertrauen in die „Standhaftigkeit" der heutigen chinesischen Jugend voraus, das allgemein wohl noch nicht von der Führungsspitze geteilt wird. Nach einer Meldung von „Le Monde" (21. 2. 67) soll Mao — einem Wandzeitungsanschlag einer Pekinger Gruppe der aktiven Kulturrevolutionäre zufolge — in einer Unterhaltung mit seiner Nichte gefragt haben, ob es in dem Fremdsprachen-Institut, in dem sie Englisch studiere, die Möglichkeit gebe, die Bibel und die klassischen Werke des Buddhismus zu lesen. Als sie diese Frage verneinte, soll Mao dafür eingetreten sein, daß diese Texte übersetzt würden. Er soll sie außerdem getadelt haben, weil sie die Bibel nicht gelesen hatte und sie ihm die Frage stellte, wozu dies denn überhaupt nötig sei.

Sollte dieser Hinweis zutreffen, so böte er einen interessanten Kontrast zu einem Kommentar von Radio Peking am 5. Mai 1967 und machte nebenbei erneut deutlich, daß die Maßnahmen in der Kulturrevolution keineswegs alle unbestritten sind. Bei dieser Rundfunkmeldung ging es nämlich ebenfalls um die Bibel, und zwar um jenes von einem Kollektiv sowjetischer Kinderbuchautoren geplante Bilderbuch unter dem Titel „Turm von Babel", in dem mehrere Geschichten aus dem Alten Testament ohne „religiöse Floskeln" nacherzählt werden sollen. Radio Peking sah darin einen Versuch, „den Geist der neuen sowjetischen Generation zu verwirren ... In Wirklichkeit handelt es sich um Gift mit Zucker umgeben". Zum Turmbau von Babel und der Arche Noah machte es bissige Bemerkungen, bevor es schloß: „Meine Herren Revisionisten, wir geben Ihnen den Rat: Wenn Sie diese Sammlung biblischer Geschichten herausgeben wollen, vergessen Sie nicht, für die sowjetischen Leser die Geschichte von Judas aufzunehmen, der Jesus Christus für 30 Denare verriet. Das wird dem sowjetischen Volk helfen, Ihr scheußliches Gesicht zu erkennen als das einer kleinen Handvoll von Renegaten."

Ablösung des Konfuzius

Viele sehen in dem Kult um Mao eine endgültige Ablösung von Konfuzius, der über Jahrhunderte hinweg als der jeden Chinesen irgendwie prägende Denker galt. Ebenso wie im Verhältnis des kommunistischen Regimes zu den großen Religionsgemeinschaften zeigt sich auch zum Konfuzianismus seit 1949 eine sehr schwankende Einstellung: Zumindest bis 1966 wurden Tempel und das Grab des Konfuzius gepflegt und von vielen Pilgern besucht. In Verbindung mit der Diskussion über das kulturelle Erbe Chinas jedoch wurden schon sehr früh Zweifel an der Richtigkeit der These laut, das moderne China müsse die ganze Vergangenheit von Konfuzius bis Sun Yat-sen übernehmen. Es begannen Auseinandersetzungen über die Klassenzugehörigkeit von Konfuzius, seine Auslegung des Begriffes „jen" (Mensch, Menschenliebe) und über die Riten, d. h., inwieweit man seine alte soziale Ordnung, z. B. die Unterstellung des Sohnes unter den Vater, anerkennen solle. Von 1955 bis 1957 dauerte die erste Phase der Diskussion, an deren Ende sich die Meinungen, „Konfuzius sei ein großer Lehrer, Historiker und Forscher" bzw. „er wollte das Rad der Geschichte zurückdrehen und verachtete das einfache Volk" gegenüberstanden. Die zweite Etappe — nach einer Pause für die „Läuterungs-Kampagne" — folgte von 1959 bis 1963, in der Konfuzius wieder mehr zu Ehren kam, bis er schließlich 1963 als „Denker der Ausbeuterklasse" hingestellt wurde und man sich dagegen wandte, die Gedanken von Kon-

fuzius und Mao auf eine Stufe zu stellen (vgl. „China News Analysis", 19. 4. 63). Im Jahre 1964 schließlich kam die Debatte gänzlich zum Stillstand. Im Oktober 1967 wies die „Rote Fahne" noch einmal darauf hin, daß sich „in der chinesischen Feudalgesellschaft ... die herrschenden Klassen der Lehren von Konfuzius und Menzius bedient" hätten, „um ihre Macht zu festigen". Seitdem wird Konfuzius totgeschwiegen.

Der Buddhismus und das Beispiel Tibets

Der Buddhismus und der Islam genossen bis 1966 in gewissem Umfang mehr Freiheit als die christlichen Religionen, da sich die politische Führung in Peking bei scharfer Verfolgung negative Auswirkungen von seiten der überwiegend buddhistischen Nachbarländer bzw. der arabischen Länder und Indonesiens ausrechnen konnte. Da man sich aber gerade um gute Beziehungen zu diesen Staaten bemühte, beließ man Mohammedanern und Buddhisten, die übrigens zum großen Teil zu den rund 35 Millionen Mitgliedern von Minoritäten in China zählen, mehr Freizügigkeit, erwartete aber auch von ihnen einen Zusammenschluß in „Patriotischen Vereinigungen".
Noch 1959 war von offizieller Seite die Rede von 100 Millionen chinesischen Buddhisten in drei verschiedenen Erscheinungsarten (Han-, Tibet- und Palisystem). 1950 erschien die erste chinesische buddhistische Publikation, 1953 wurde die „Chinesische Buddhisten-Vereinigung" gegründet und 1956 eine eigene Akademie eröffnet. Doch täuscht dieses Bild über die wirkliche Behandlung der Buddhisten hinweg. Solange sich diplomatisch Kapital aus ihnen schlagen ließ, wahrte man den Schein, im Innern des Landes jedoch zeigten sich schon bald die ersten Folgen des neuen Regimes. Klöster wurden geschlossen, Mönche verjagt und zur Arbeit gezwungen, Angriffe gegen die theoretischen Grundlagen gestartet.
Am Beispiel Tibets zeigte sich auch für Außenstehende, welche Ziele Peking verfolgte. Doch ist gerade Tibet auch ein Beispiel dafür, daß die wirkliche Beurteilung aller Vorgänge fast unmöglich ist. Im übrigen kritisierten auch Nichtkommunisten heftig das frühere ungerechte Sklaven- bzw. Ausbeutersystem Tibets, von dem behauptet wurde, mit religiösen Tröstungen habe die Bonzenschicht das einfache Volk ausgenutzt. Viel ist darüber geschrieben worden, die Meinungen sind jedoch geteilt. Sicherlich haben die Kommunisten viele dieser Mißstände beseitigt und z. B. im Schulwesen und in der Landwirtschaft beträchtliche Erfolge zu verzeichnen. Allerdings sah sich die „Internationale Juristen-Kommission" 1964 erneut veranlaßt, auf „zahlreiche Fälle religiöser Verfolgung" in Tibet hinzuweisen. So sollen „viele Klöster zerstört, entleert oder mit Truppen belegt" gewesen, „Führer der Religionsgemeinschaften verhaftet, reaktionärer Umtriebe beschuldigt, gefoltert, zur Zwangsarbeit eingesetzt und verschiedentlich so schlimm mißhandelt worden sein, daß manche Gefangene zum Selbstmord getrieben wurden; Mönche und Nonnen sind zur Eheschließung und zu anderen ihren religiösen Überzeugungen zuwiderlaufenden Handlungen gezwungen worden" („Bulletin der Internationalen Juristen-Kommission", Dezember 1964).
Die „Tragödie des tibetischen Volkes" hält an. Höchstens drei von rund 6000 Klöstern sollen Anfang 1966 noch geöffnet gewesen sein. Seit der Kulturrevolution wurden auch sie geschlossen. Ebenso wurde das buddhistische Hauptquartier in Peking seiner traditionellen chinesischen Dekoration beraubt und dafür die Eingangspforte mit antibuddhistischen und antireligiösen Sprüchen überklebt. Im August 1966 entfernten oder bedeckten Arbeiter religiöse und kaiserliche Symbole im ehemaligen kaiserlichen Park. Zahlreiche Buddhafiguren wurden von den Mauern eines 300 Jahre alten Tempels genommen und auf Lastkraftwagen abtransportiert. Dasselbe wird aus den Provinzen berichtet, obwohl sich dort alles wahrscheinlich eher wieder beruhigt hat.

Außenpolitische Rücksichten gegenüber den Moslems

Die Moslems, ebenfalls bis 1966 einigermaßen in Frieden gelassen, machen nun wiederum — wie schon häufig in ihrer Geschichte in China seit 628 n. Chr. — eine Zeit der Unterdrückung durch. Sie leben hauptsächlich im Nordwesten Chinas sowie in den größeren Städten, wie beispielsweise Peking, Sian, Nanking, Kanton oder in den Provinzen Yünnan und Fukien. Rund 40 000 Moscheen standen ihnen zur Verfügung. Sie waren streng darauf bedacht, ihre Sitten und Eigenheiten einzuhalten. Damit erregten sie schon früh Ärger bei den Kommunisten, doch bekamen sie dies erst jetzt in vollem Umfang zu spüren. Bereits 1963 hatte die Regierung, angeblich wegen sowjetischer Propagandasendungen, in denen die muslimische Bevölkerung Chinas direkt angesprochen wurde, zahlreiche Moscheen und Koranschulen schließen lassen, doch ging vielerorts das normale Leben der Mohammedaner noch weiter. Nach Ausschreitungen der Roten Garden 1966 sah sich Außenminister Tschen Yi allerdings veranlaßt, in einem Interview mit dem Leiter der „Associated Press of Pakistan" die Mohammedaner Pakistans damit zu „beruhigen", daß er sagte, die chinesischen Moslems seien keiner religiösen Verfolgung ausgesetzt, hätten vielmehr unter religiösen Vorwänden Spionagedienste für die Imperialisten geleistet.
Rund 10 Millionen Mohammedaner soll es vor 10 Jahren in China gegeben haben. Und es erscheint fraglich, ob es den Rotgardisten und der Regierung wirklich gelingt, ihnen allen die Ausübung der Religion zu verwehren und sie von ihren Sitten und Gebräuchen abzubringen. Die Schließung vieler Moscheen und das Verprügeln des Imam von Peking bedeuten noch keineswegs den Untergang des Islam, auf den man aus außen- und innenpolitischen Gründen immer noch etwas Rücksicht nehmen muß. Die Zeiten des bedeutenden mohammedanischen Einflusses in China sind aber sicher ebenso vorbei wie die des christlichen Einflusses. Reformen des chinesischen Kalenders können ein kleines äußers Zeichen für diese Verschiebung sein: Von 1338 bis 1669 galt in China der arabische Kalender, bis er unter dem Einfluß des Jesuitenpaters Matteo Ricci von der christlichen Zeitrechnung abgelöst wurde, die zwar auch heute noch in der Volksrepublik China gilt, nach Forderungen einer Gruppe junger Revolutionäre nun jedoch durch einen Kalender ersetzt werden soll, der mit dem Jahre 1818, dem Geburtsjahr von Karl Marx, beginnen soll.

Sterben die christlichen Gemeinschaften?

Und wie steht es um die christlichen Gemeinschaften in China? Sicherlich ist es falsch, weiterhin von der Zahl von rund 4,5 Millionen Christen (3 Millionen Katholiken, 1,5 Millionen Protestanten und Orthodoxe) auszugehen, wie es viele noch gerne tun. Über die evangelischen Christen hieß es noch kurz vor der Kulturrevolution: „Man rechnet damit, daß von den ehemals bestehenden

gottesdienstlichen Stätten noch etwa 8% offen sind... Der Gottesdienstbesuch ist, soweit wir davon wissen, ausgezeichnet. 50 bis 100 Prozent der Gemeindemitglieder versammeln sich regelmäßig zu Predigt, Schriftbetrachtung, Lied und Gebet... Natürlich ist es unmöglich, genaue Zahlen anzugeben... Im Lande selbst berichtet die christliche Presse, die es durchaus gibt, von ca. 700 000 registrierten evangelischen Christen. Und ihr Zahl ist im Wachsen... Es fehlt auch nicht an jungen Männern, die den Nachwuchs im Predigtamt stellen. Zwar gibt es nur noch ein einziges Theologisches Seminar, in Nanking. Es ist vollbesetzt, und die Anforderungen, die an die Studenten gestellt werden, sind beachtlich" (P. G. Möller, Christen im Fernen Osten, Calwer Verlag, Stuttgart 1967, S. 20ff.).

In der gleichen Schrift ist die Rede von „21 Studentenpfarrern, die im geistlichen Dienst an den jungen Akademikern eingesetzt sind". Ferner heißt es: „Unsere chinesischen Brüder, die schwere Wege geführt worden sind, sagen ja zu Volk und Staat (S. 29)... Die Christen in China wollen nicht, daß wir von ihrem Martyrertum sprechen." Diese für viele sicherlich unerwartet gute Bilanz wird von verschiedenenen Besuchern bestätigt, die u. a. noch von 26 YMCA-Stadtgruppen mit über 100 hauptamtlichen Sekretären und von 14 evangelischen Pfarreien für die rund 5000 Protestanten Shanghais zu berichten wußten.

Mittlerweile allerdings hat sich die Lage vollkommen geändert. Ausländern wird jegliche Möglichkeit genommen, sich an Ort und Stelle über die Kirchen zu informieren. So berichtete der japanische Professor Masao Takenaka, es sei ihm verwehrt worden, frühere Bekannte vom Weltbund Christlicher Studenten zu treffen. Und als er Kirchen besuchen wollte, wurde ihm gesagt, daß sie alle geschlossen seien. Kreuze und religiöse Symbole seien alle durch Mao-Bilder, rote Fahnen und Sprüche ersetzt, die Kirchen für andere Zwecke benutzt (öpd, 29. 6. 67). Nach den Schilderungen von Loyal Bartel, einem Mennoniten-Missionar, der die chinesische Staatsbürgerschaft erwarb und von Zeit zu Zeit an seinen Bruder in Japan schreibt, ist in der Shantung-Gegend seit Oktober 1966 die Kirche in den Untergrund gegangen: „Da die Roten Garden versuchten, die gesamte Literatur, die ihnen westlich oder revisionistisch erschien, zu vernichten, sind auch die meisten Bibeln vernichtet worden, so daß viele Christen jetzt ganz auf ihr Gedächtnis angewiesen sind" („China Notes", Juli 1967). Auch Pfarrer Ian Thomas, ein Mitarbeiter der Konferenz Missionarischer Gesellschaften in Großbritannien und Irland, kam nach einem dreiwöchigen China-Aufenthalt zu dem Ergebnis, „das religiöse Leben sei völlig in den Untergrund verbannt worden" (öpd, 7. 12. 67).

Viele weitere Einzelbeispiele ließen sich anführen. Anglikaner, Methodisten, Baptisten — alle sind gleichermaßen von der neuen harten Linie betroffen. Jetzt hört man auch nichts mehr von der „Nationalen Vereinigung der Kirchen", die 1964 z. B. von einem chinesischen Pastor folgendermaßen gelobt worden war: „Vor der Befreiung führten die Imperialisten die verschiedensten Sekten in unserem Lande ein. Die Volksregierung hat die Einheit realisiert, und wir haben nun die Nationalkirche der vereinigten Kulte, um dem befreiten Christus besser dienen zu können" (La Chine de Mao en vitesse et croisière, Sonder-Nummer von „Le Figaro", 1964, S. 29). Erst die Zukunft wird zeigen, ob sich die Kirchen im Untergrund halten oder zugrunde gehen.

Im März 1968 erfuhr man auch von der fast vollständigen „äußeren" Vernichtung der orthodoxen Kirche Chinas mit ihrem geistigen Zentrum und zugleich Exarchatssitz in der Hauptstadt der Mandschurei, Charbin. Alle noch bestehenden Kultstätten sollen zerstört und die Gemeinden in die Anonymität verdrängt sein. In der Mandschurei und im Gebiet von Shanghai (1945 rund 200 000 orthodoxe Christen) waren ihre Hauptzentren (vgl. Kathpress, 16. 3. 68).

Das Schicksal der katholischen Kirche

Über die katholische Kirche Chinas unmittelbar vor August 1966 — dieses Datum ist bei allen Religionen als entscheidende Wende anzusehen — gibt es ebenfalls wie für die protestantischen Kirchen einige relativ günstige Berichte. P. C. Mackerras, der von 1964 bis 1966 in Peking unterrichtete, bietet u. a. folgendes Bild: „Ich hatte viele Gelegenheiten zu sehen, daß der Katholizismus vor der Kulturrevolution in gewisser Weise toleriert wurde. Es war eine Art lebloser Religion, die keinerlei Verbindung zu irgend etwas hatte, das von der Mehrheit der Chinesen für wichtig erachtet wurde — aber sie funktionierte. In jeder großen Stadt, die ich besuchte, gab es mindestens eine Kirche. Jeden Sonntag wurden — immer in Latein — Messen gelesen... Ich nahm daran teil in Peking, Shanghai und Nanking und besuchte Kirchen in Tientsin, Sian und Huhehot. In einigen Städten, so Taynan, Kinkiang und Yenan, sah ich Kirchen, die verschlossen waren oder für andere Zwecke gebraucht wurden. Alle Kirchen, die ich sah, hatten etwas gemeinsam: sie waren im europäischen Stil gebaut... Diese Kirchen zu betreten bedeutete gleichsam ein Verlassen Chinas" (vgl. „Logos, A Journal of Christian Thinking", Colombo, Nr. 3 und 4, 1967, S. 14ff.). Vergleicht man alle zur Verfügung stehenden Unterlagen, sammelt man alle Informationen über die katholische Kirche in China, so merkt man — ebenso wie bei Berichten über alle anderen Religionen — bald, daß es unmöglich ist, sich ein genaues Bild von der wirklichen Lage zu machen. Selbst das Päpstliche Jahrbuch kann nicht mit genauen Zahlen aufwarten, viele Daten bleiben unbekannt. Bei allen Berichten muß man bedenken, daß sie nur einen kleinen Ausschnitt bieten können, daß manche Beobachtungen subjektiv und eine Reihe von Meldungen gelenkt sind. Aus Briefen der unmittelbar Betroffenen an Priester oder Angehörige im Ausland weiß man zwar manchmal nähere Einzelheiten, doch ist es meistens nicht angebracht, sie zu veröffentlichen. Über das kirchliche Leben in den Städten ist man besser unterrichtet gewesen als über das auf dem Lande, in den weiten Provinzen.

Von den großen Aktionen der Behörden gegen die Kirche wurden allerdings alle Gemeinden, alle Priester und Laien erfaßt. Wegen ihrer zentralen Leitung in Rom und ihrer Einheit hatten die Katholiken verhältnismäßig sogar am meisten unter den Maßnahmen zu leiden. Manche behaupten heute, die nach jeder neuen Etappe der Freiheitseinschränkung von Rom zu hörende scharfe Antwort habe die Situation der Kirche nur noch verschlimmert. So reagierte Papst Pius XII. am 18. 1. 1952 in einem „Apostolischen Brief an die chinesischen Katholiken" gegen die Ausweisung bzw. Verurteilung aller Missionare und gegen den Vorwurf, sie hätten irdischen Nutzen oder irdische Herrschaft angestrebt. In der Enzyklika *Ad Sinarum Gentes* vom 7. Oktober 1954 nahm er Stellung zu der Drei-Autonomien-Bewegung, die von 1951 bis 1955

dauerte (d. h. „finanziell auf eigenen Füßen zu stehen und keine ausländische Hilfe anzunehmen; Selbstverkündigung, d. h. das Evangelium allein durch chinesische und nicht durch ausländische Kräfte verkünden zu lassen; Selbstverwaltung, d. h. die Kirche in China ohne Abhängigkeit von Rom zu regieren"; vgl. Th. Hang, Die katholische Kirche im chinesischen Raum, A. Pustet, München 1963, S. 119).

Die „patriotische" Kirche und Rom

In der Enzyklika *Ad Apostolorum Principis* vom 29. Juni 1958 schließlich wandte er sich gegen die „Patriotische Vereinigung der Katholiken" und gegen die ersten von Rom nicht gebilligten Bischofsweihen. In der Folgezeit war verschiedentlich von einem Schisma die Rede (Papst Johannes XXIII. z. B. gebrauchte dieses Wort noch zu Beginn seines Pontifikates — später nicht mehr), doch hütet man sich inzwischen mit Recht davor, da nähere Einzelheiten über die Notlage, den guten Willen und die Verzweiflung der betroffenen Bischöfe bekannt geworden sind. M. Fang Che-yong gab von der ersten Generalversammlung der Patriotischen Katholischen Chinesischen Vereinigung im Juli und August 1956 in Peking folgenden, erst spät in den Westen gelangten Augenzeugenbericht wieder: „Der erste Beschluß der Teilnehmer an der Versammlung — er wurde nachher rückgängig gemacht — war die Organisation eines Pilgerzuges nach Rom, um den Heiligen Stuhl über die augenblickliche Lage der Kirche Chinas zu informieren und gegenseitiges Verständnis zu erreichen." Der gleiche Informant schilderte die Vorgeschichte der ersten Bischofsweihen so: „Die ersten zwei Bischöfe, die dem Heiligen Stuhl präsentiert wurden, waren für die Sitze Hankow und Wuchang (Provinz Hupeh) bestimmt. Rom antwortete mit zwei Telegrammen: im ersten erklärte es die Wahl für ungültig, im zweiten drohte es im Fall der Konsekration den Konsekratoren und den Geweihten mit der Exkommunikation. Das geschah Ende März 1958 und gab den Kommunisten die Befriedigung, diese Reaktion von seiten Roms vorausgesagt zu haben. Für die Bischöfe und Priester dagegen, welche für die Präsentation der Gewählten beim Heiligen Stuhl gekämpft hatten, war dies ein schwerer Schlag, der sie in eine schwierige Lage brachte" (vgl. „Concilium", März 1966, S. 264 ff.).
Bedenkt man, daß religiöse Kontakte (d. h. Kontakte über Lehrfragen) zum Vatikan der Patriotischen Kirche durchaus zugestanden wurden und man lediglich für eine stärkere „vaterländische Interessenberücksichtigung" eintrat, kommt man zu der Frage, ob es klug war, auf die Vorschläge aus Peking nicht einzugehen bzw. nur verurteilend zu reagieren. Bis heute sind wahrscheinlich 42 Bischöfe „unrechtmäßig" gewählt und größtenteils geweiht worden (die letzte Weihe fand 1962 statt). Auf dem Konzil war keiner von ihnen vertreten. In diesem Zusammenhang wurden in Rom erneut verständliche Klagen laut, doch stellte „Témoignage chrétien" am 19. November 1964 die wichtige Frage, ob man bei der Einladung dieser Bischöfe zum Konzil klug vorgegangen sei. Hätte nicht hierbei die Möglichkeit bestanden, in irgendeiner Form die chinesischen Bischöfe „aufzuwerten", indem man sie wie offizielle Autoritäten behandelte? Selbst wenn es zu einer Absage gekommen wäre, hätte dies doch der Anfang eines Brückenschlages zwischen der Kirche und der Volksrepublik China sein können. Die Ablehnung der Patriotischen Kirche scheint allerdings auch unter den Katholiken Chinas groß zu sein, da sich gerade in letzter Zeit die Aussagen von Flüchtlingen häufen, die sich rühmen, nie in eine solche Kirche gegangen zu sein, da das doch schlimmer sei, als überhaupt nicht in die Kirche zu gehen...
Über das Ausmaß des Leidens unter den Christen Chinas wird man wahrscheinlich nie alles erfahren können. Neben Zwangsarbeit, Umschulungslagern, Haft und Mord (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 403 ff.) versuchte man, die Arbeit — auch der Patriotischen Kirche — in vielen Bereichen einzuschränken: So durften ab September 1961 Taufen erst vom 18. Lebensjahr an gespendet werden; da Predigten politisch bezogen sein mußten, ließen die meisten Priester sie ganz aus; das letzte Priesterseminar ist schon seit langer Zeit geschlossen. Die Verhinderung jeglichen Kontaktes mit Rom führte dazu, daß keine der Neuerungen theologischer oder liturgischer Art offiziell in China mitvollzogen wurde, so daß „La Croix" bereits vor einiger Zeit (8. 9. 65) vor einem neuen Alt-Katholizismus" warnte.

Bedeutet die Kulturrevolution das Ende?

In den Tagen des ersten Ansturms der Roten Garden auf die Kirchen begannen die vorläufig letzten Stunden der „offenen Kirche". Fast aus allen größeren Städten konnte man Berichte über Zerstörungen, Veränderungen, Brände und Schmierereien, Schließungen und neue Verwendung lesen. Seither ist es schwer, konkrete Angaben über die Lage zu machen. Man hört nichts mehr, und Touristen sehen nichts mehr vom kirchlichen Leben. Aber nicht nur kirchliche Einrichtungen waren Zielscheibe der jungen Rebellen, sondern auch Priester und Nonnen, wahrscheinlich ebenso viele unbekannt gebliebene Laien. Es wurde von der Kreuzigung von Priestern gesprochen, man hörte auch, daß ein chinesischer Priester lebendig begraben wurde.
Ein deutscher Augenzeuge wiederum berichtet von Menschen, die mit Schildern „Ich war ein Christ" durch die Straßen geführt wurden. „An der Spitze eines anderen Zuges geht diesmal ein christlicher Priester, den roten Ornat mit dem Kreuz haben sie über das weiße Hemd der Schande gezogen" („Münchener Merkur", 19. 11. 67). Die Ausweisung der letzten acht ausländischen Schwestern in China, die durch die Bemühungen des Botschafters von Pakistan solange als Lehrkräfte für die Kinder von Diplomaten haben arbeiten dürfen, hatte ein solches internationales Echo, daß die „Peking Rundschau" sich z. B. am 13. 9. 1966 veranlaßt sah, diesen Schritt mit „konterrevolutionären Machenschaften" der Nonnen zu begründen. Seitdem leben von den ausländischen Missionskräften nur noch der 1960 zu zwanzig Jahren verurteilte amerikanische Bischof Walsh und der als Lehrer in Peking tätige Steyler Pater Hüngsberg in China.
Ein Beispiel für die hie und da wahrscheinlich auch jetzt noch weiter existierende Kirche erwähnt Louis Barcata („China in der Kulturrevolution", Molden-Verlag, Wien 1967, S. 174), der eine Messe in Shanghai besuchen konnte. Waren früher schon kirchliche Räume außer Kruzifix und Madonna noch mit Mao-Bildern und roten Fahnen versehen, so las der Priester vor der Predigt aus der „Mao-Bibel" vor...
Was läßt sich angesichts dieser Entwicklung für China überhaupt noch tun, was wird die Zukunft bringen? Der Abwurf von Bibeln mit Luftballons über dem Festland (so geschehen am 19. 12. 1966) oder christliche Rundfunk-

progamme für China (geplant von Pater L. Dany, Hongkong) geben zwar Zeugnis von Bemühungen ab, dürften auf die Dauer aber die Kirche nicht ersetzen können. Die Auslandschinesen lassen hoffen, und der aufkommende Dialog Christen—Marxisten wird vielleicht eines Tages auch die Chinesen einbeziehen können. Man wird in Zukunft den Chinesen noch mehr das Gefühl geben müssen: „das ist unsere Kirche und nichts Fremdes". In vielen Punkten können Matteo Ricci und Vincent Lebbe Vorbilder für die künftige Arbeit sein. Anknüpfungspunkte bieten sich vielleicht auch im Hinblick auf eine neue Einstellung der Kirche gegenüber den Problemen der Dritten Welt, wie sie sich in den großen Sozialenzykliken abzeichnet. Pekings Kampf gegen den Egoismus und die christliche Nächstenliebe sind für manche Verfechter einer Annäherung nicht weit voneinander entfernt. Allerdings erscheint es zunächst vordringlich, die Chinesen davon zu überzeugen, daß ihr Bild von der Kirche veraltet ist. In der chinesischen Geschichte gab es ebenso wie in den Jahren seit 1949 Zeiten der Verfolgung und der Duldung der Religion. Daß der augenblickliche beklagenswerte Zustand nicht bleibt, das wissen auch die chinesischen Kommunisten. In dem erwähnten Gespräch mit Edgar Snow hatte Mao geäußert: „Die menschlichen Lebensbedingungen auf der Erde ändern sich mit ständig zunehmender Geschwindigkeit. In tausend Jahren werden vielleicht alle, auch Marx, Engels und Lenin, ziemlich absurd oder gar lächerlich erscheinen."

Probleme der katholisch-orthodoxen Annäherung

Die dritte Begegnung zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras hat bisher keine spektakulären Ereignisse in der katholisch-orthodoxen Wiedervereinigung zur Folge gehabt. Insbesondere waren diejenigen enttäuscht, die in Verkennung der beiderseitigen Realitäten auf eine volle eucharistische Konzelebration zwischen beiden Kirchen anläßlich des Patriarchenbesuches in Rom gehofft hatten (vgl. „The Orthodox Observer", Nr. 575, S. 23). Athenagoras selbst hat zweifellos weitergehende Pläne gehabt. Als er Ende 1966 seinen Besuch in Rom in Aussicht stellte, hatte er die Union zwischen der Orthodoxie und Rom in Kürze vorausgesagt („The New York Times", 18. 11. 66).

Bisher kleine Schritte

Immerhin hat es im Jahre 1967 „kleine Schritte" gegeben, deren Beitrag für ein weiteres organisches Wachsen der Einheit zwischen West- und Ostkirche nicht unterschätzt werden darf.
Günstig aufgenommen wurde auf orthodoxer Seite das am 25. März 1967 in Kraft getretene Dekret vom 25. Februar des gleichen Jahres über die Änderung der Mischeheninstruktion im Verhältnis zu den Orthodoxen (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 155). Kardinal Bea hatte es in einem Schreiben vom 22. Februar den Oberhäuptern der autokephalen orthodoxen Kirchen angekündigt. Erzbischof Jakovos, Exarch des Ökumenischen Patriarchen in Amerika, bezeichnete es als „einen äußerst positiven Schritt zu einer besseren Verständigung und zur allmählichen gegenseitigen Gültigkeitserklärung aller Sakramente" der beiden Kirchen und stellte entsprechende neue Richtlinien des Patriarchen in Aussicht (öpd, 30. 3. 67), die jedoch noch auf sich warten lassen. Die kanonisch-jurisdiktionelle Gewalt des Patriarchen von Konstantinopel erstreckt sich vor allem auf die griechische Diaspora; doch wird er bei der engen Verbindung zum Mutterland auch die besonderen Verhältnisse in Griechenland zu berücksichtigen haben, wo das Staatskirchentum einer Revision der orthodoxen Mischehenpraxis entsprechend der Neuregelung durch den Vatikan erhebliche Hindernisse in den Weg legt. Die nicht orthodox getraute Ehe ist hier nicht nur vor dem kirchlichen, sondern auch vor dem staatlichen Gesetz ungültig, es sei denn, der orthodoxe Ehepartner verzichtet auf die griechische Staatsangehörigkeit oder tritt zu einer anderen christlichen Gemeinschaft über. Für die orthodox getraute Ehe gilt andererseits, daß der heterodoxe Ehepartner ein schriftliches Versprechen orthodoxer Taufe und Erziehung der Kinder abgibt.
Für die Mehrheit der orthodoxen Kirchen in den kommunistischen Ländern liegen die Verhältnisse anders. Hier kann die Kirche ihre traditionellen Grundsätze nicht zur Geltung bringen, da entsprechende Forderungen an den orthodoxen oder heterodoxen Ehepartner als religiöse Propaganda oder als Eingriff in die Gewissensfreiheit strafrechtliche Folgen haben können. So konnte der Hl. Synod in Moskau, frei von staatskirchlichen Rücksichten, schon am 4. April 1967 nach einem Bericht des Metropoliten Nikodim über das Schreiben Kardinal Beas beschließen, „Genugtuung über die Beseitigung der oftmals beim Vollzug von Mischehen zwischen Katholiken und Orthodoxen vorgekommenen Mißverständnisse zum Ausdruck zu bringen" und „die Gültigkeit des von römisch-katholischen Priestern vollzogenen Ehesakraments zwischen Orthodoxen und Katholiken anzuerkennen, wenn eine solche Ehe mit dem Segen und Einverständnis eines orthodoxen Bischofs geschlossen wird" (JMP, Nr. 5, 1967, S. 5). Nach dem Verhältnis zwischen der russisch-orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche befragt, versicherte Patriarch Alexius dem polnischen Journalisten Julius Strojnowski am 23. Mai, daß die gegenseitige Anerkennung der Ehesakramente bei Mischehen „einer noch tieferen Festigung unserer freundschaftlichen Beziehungen mit der römisch-katholischen Kirche dienlich sein werde" (JMP, Nr. 6, 1967, S. 5).
Auch von der Orthodoxen Kirche in Polen wurde eine zustimmende Stellungnahme bekannt. Am 11. April 1967 faßte der Heilige Synod der Warschauer Metropolie einen gleichlautenden Beschluß und gab unter Hinweis auf die Minderheitenlage der Orthodoxen in Polen seiner besonderen Genugtuung über das Bestreben des Apostolischen Stuhles Ausdruck, die durch die bisherige Mischehenpraxis entstehenden Mißverständnisse zu beseitigen. „Wir hoffen, daß in Zukunft solche Mißverständnisse zwischen Katholiken und Orthodoxen nicht mehr auftreten werden." Das offizielle Organ der Metropolie brachte das Schreiben Kardinal Beas in vollem Wortlaut („Cerkovnyj vestnik", Nr. 6, 1967, S. 1 f.).
Im Bereich des Griechischen Exarchats in Amerika gab der Tod des Kardinals Spellman Anlaß zu einer symbolischen Geste, die für das vom Kult her bestimmte orthodoxe Empfinden realere Bedeutung für die Kirchenvereinigung haben kann als mancher kirchenrechtliche Akt. Vor dem aufgebahrten Kardinal zelebrierte Erzbischof

Jakovos am 5. Dezember 1967 in der New Yorker St.-Patricks-Kathedrale unter Assistenz von acht orthodoxen Priestern ein orthodoxes Totenamt, dem auch zwei katholische Bischöfe beiwohnten („The New York Times", 6. 12. 67).
Nach Aufhebung der gegenseitigen Anathemata von 1054 bestehen auch für ein ständiges kultisches Nebeneinander der beiden Kirchen in demselben Kirchenraum keine grundsätzlichen Hindernisse mehr. Nach einer Absprache zwischen den beiden Hierarchien wird jetzt die katholische Messe in fünf Kirchen der autonomen Orthodoxen Kirche in Finnland gefeiert („Pravoslavnaja Rus", Nr. 1, 1968, S. 15).

Orthodoxe Opposition gegen Athenagoras

Obwohl mit dem Wechsel in der Führung des Athener Erzbistums eine schwere Belastung für die ökumenische Linie Konstantinopels geschwunden ist und sich der neue Erzbischof Hieronymos entschlossen hinter die Einheitsbestrebungen des Patriarchen stellte, ist die Opposition gegen diesen nicht zum Schweigen gekommen. Es gibt religiöse Zeitschriften, die den Patriarchen der Apostasie bezichtigen. Hieronymos tadelte scharf die bisherige „provinzielle Selbstbeschränkung" seiner Kirche und verschwieg nicht das in dem Verdacht des Proselytismus gründende anhaltende Mißtrauen einer Mehrzahl von Orthodoxen in Griechenland gegenüber der römischen Kirche (öpd, 16. 11. 67).
Im Hinblick auf diese Opposition meinte das offizielle Organ der griechischen Erzdiözese in Amerika, „Verdienst und Ehre" für das Erwachen zur gegenseitigen Annäherung lägen eher auf katholischer als auf orthodoxer Seite. „Sogar jetzt scheint unsere Mentalität und emotionale Haltung angesichts des um uns herum brodelnden geistigen Vulkans vorwiegend durch den alten Sektierergeist, durch eine eifernde Anhänglichkeit an kleinliche dogmatische Streitigkeiten und im Ganzen durch eine von Vorurteilen geprägte Haltung bestimmt zu sein, die sich als ein Akt der Selbstzerstörung erweisen könnte" („The Orthodox Observer", Nr. 573, S. 354). Im Mai dieses Jahres sah sich das Blatt veranlaßt, die in zahlreichen Kritiken zum Ausdruck kommenden Befürchtungen griechischer Kreise, die Bestrebungen des Patriarchen und seines Exarchen könnten zu einer dogmatischen und jurisdiktionellen „Auslieferung" der Orthodoxie an Rom führen, zurückzuweisen. Bisher habe das Ökumenische Patriarchat nicht einmal auf die Geste Roms reagiert, unter bestimmten Ausnahmebedingungen Katholiken den Sakramentenempfang durch orthodoxe Priester zu erlauben (Nr. 578, S. 3). Andererseits sind die warnenden Stimmen aus dem entgegengesetzten Lager nicht zu überhören. Ein einflußreicher Geistlicher des griechischen Exarchats warnte vor einem übertriebenen ökumenischen Enthusiasmus. Die Orthodoxen täten besser daran, ihre innere Krise zu überwinden, als sich mit zwischenkirchlichen Beziehungen zu beschäftigen. „Unsere Gedanken unseren häuslichen Problemen zuzuwenden wäre der beste Erweis der Liebe . . . Das Gebot für die Orthodoxe Kirche ist es, sich zuerst mit Christus zu vereinen, nicht aber grundlos Unterscheidungen zwischen ‚Einheit' und ‚Vereinigung' zu ersinnen", hieß es vor einiger Zeit unter deutlicher Desavouierung der Linie des Patriarchen (Nr. 553, S. 113).
Mangel an Realismus und pastoralem Verantwortungsgefühl in den optimistischen Verlautbarungen des Patriarchen gegen Ende des Jahres 1966 glaubte auch das von der unabhängigen russisch-orthodoxen Metropolie in Nordamerika herausgegebene Nachrichtenblatt feststellen zu müssen. Nicht gefühlsmäßige Demagogie, sondern ernsthafter Dialog sei die Forderung eines echten Ökumenismus. Die Erklärungen des Patriarchen würden aber in den Augen der Orthodoxen und auch der Nichtorthodoxen zur Minderung seiner moralischen Autorität beitragen („The Orthodox Church", Dezember 1966). So gewichtig diese Voten auch heute noch sind — zur russischen Metropolie in Nordamerika gehören der in ökumenischen Kreisen eine bedeutende Rolle spielende Erzbischof Johannes (Schachovskoj) von San Francisco und die angesehenen Theologen Schmemann und Meyendorff —, wurden sie doch durch die Ereignisse des Jahres 1967 überspielt. Das Prestige des Patriarchen ist mit seiner Reise zu den orthodoxen Balkankirchen, nach Rom, Genf und London weiterhin gestiegen, und mit Recht konnte er nach seiner Rückkehr von einem positiven Ergebnis für die ökumenischen Bemühungen sprechen („Le Monde", 17. 11. 67).

Vorläufige Grenzen der Annäherung

Ein großer Teil der innerorthodoxen Kritik an Athenagoras beruht vermutlich auf dem Mangel an zuverlässiger Information. Die Herausgabe kirchlicher Nachrichten und theologischer Zeitschriften ist dem Patriarchat Konstantinopel durch die türkischen Behörden nach wie vor verboten. Andererseits sind die in der Weltpresse erscheinenden Interviews des Patriarchen und seines Exarchen in Amerika meist optimistisch auf das Ziel der Kirchenvereinigung abgestimmt, so daß sie nicht erkennen lassen, daß gleichzeitig an die orthodoxen Gläubigen Anweisungen ergangen sind, die dem wirklichen Stand der Dinge durchaus Rechnung tragen. Nach wie vor gilt eine Enzyklika des Patriarchen vom 14. März 1967, mit der er die ihm unterstellte Hierarchie mit der Anweisung an die Gläubigen beauftragte, daß bei Fehlen orthodoxer Kirchen römisch-katholische, protestantische und andere Kirchen zur Abhaltung der orthodoxen Liturgie wohl benutzt werden dürften, dies aber keinesfalls impliziere, daß es den orthodoxen Gläubigen gestattet sei, die Sakramente von nichtorthodoxen Priestern zu empfangen, „da ein derartiger Beschluß von der Orthodoxen Kirche nie gefaßt wurde und die Interkommunion zwischen der Orthodoxen Kirche und anderen Kirchen bis jetzt nicht besteht" („O Orthodoxos Paratiritis", Nr. 565 bis 566, S. 124). Hier wird die vom Zweiten Vatikanum in Ausnahmefällen zugelassene Kommunion Orthodoxer in katholischen Kirchen nicht einmal erwähnt.
Am 27. März 1967 erließ Erzbischof Jakovos für die amerikanische Erzdiözese ein Rundschreiben zur Frage der Mischehen. Auch wenn die Westkirche jetzt die Gültigkeit der vor einem orthodoxen Priester geschlossenen Mischehe anerkenne, müsse es zunächst bei der bisherigen Praxis der Orthodoxen Kirche bleiben, wonach eine Mischehe nur gültig ist, wenn das Ehesakrament vor einem orthodoxen Priester vollzogen und das Versprechen orthodoxer Taufe der Kinder gegeben wird, eine heterodox eingesegnete Mischehe aber als nicht geschlossen gilt. Der orthodoxe Klerus müsse darauf bedacht sein, daß der Orthodoxen Kirche nicht aus toleranter Einstellung heraus ein schwer heilbarer Schaden entstehe. Wenn einmal die sakramentale Einheit der Kirchen zustande kommt, werde sie dem Klerus durch eine Enzyklika des Öku-

menischen Patriarchen bekanntgegeben werden (ebd., S. 129).
Angesichts dieser Vorschriften hätte es der Warnung des Moskauer Patriarchen vor einem Alleingang Konstantinopels kaum bedurft. Auf den Besuch des Papstes beim Patriarchen von Konstantinopel in Istanbul angesprochen, sagte Patriarch Alexius in einem TASS-Interview vom 17. August 1967, im Hinblick auf die Gerüchte, daß nunmehr gar wohl eine Lösung der Fragen der liturgischen Einheit zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche zu erwarten sei: „Die organisatorische Struktur der Orthodoxen Kirche ist derart, daß kein Vorsteher einer Regionalkirche, ja auch keine Regionalkirche irgendwelche Fragen entscheiden kann, die die gesamte Orthodoxie angehen. Wenn man also von der zukünftigen Einheit mit irgendwelchen christlichen Kirchen und darunter auch mit der römisch-katholischen Kirche spricht, so kann dies nur auf panorthodoxer Ebene in gemeinsamer Beratung der gesamten Orthodoxie entschieden werden, wobei jede Regionalkirche und ihr Vorsteher Stimmengleichheit haben. In der Orthodoxen Kirche gibt es keinen Papst, der allein über Fragen befinden könnte, die alle orthodoxen Kirchen angehen" (JMP, Nr. 9, 1967, S. 2).
Die Nachteile der hiermit zutreffend gekennzeichneten innerorthodoxen Situation mußte Patriarch Athenagoras an sich erfahren, als ihm der geplante Besuch in Mokau, durch den er sich vor seinem Rombesuch auch der Unterstützung des russischen Patriarchen versichern wollte, von diesem abgeschlagen wurde. Wieder zeigte es sich, daß die Wege zur größeren Einheit mit der Westkirche ohne eine Festigung der inneren Einheit bei den Orthodoxen versperrt sind.

Relevanz der mazedonischen Frage

Wie weitgehend in dieser Hinsicht die in Belgrad, Bukarest und Sofia erhaltene Unterstützung für Athenagoras war, bevor er sich nach Rom begab, kann mit Sicherheit nicht gesagt werden. Etwa bei den Serben noch vorhandene, aus der Zeit des Zweiten Weltkrieges datierende Widerstände gegen eine Annäherung an die katholische Kirche konnte Athenagoras durch ein Entgegenkommen in der für die serbische Kirche heiklen mazedonischen Frage neutralisieren, die ein bezeichnendes Licht auf die Gesamtsituation der Orthodoxen Kirche wirft. Gegen erheblichen Widerstand des serbischen Patriarchen hatte sich die Orthodoxe Kirche in Mazedonien mit nur vier Bischöfen, wenigen Priestern und Mönchen am 18. Juli 1967 für autokephal erklärt, was von der Belgrader Regierung im Sinne des jugoslawischen Föderalismus, nicht zuletzt in dem Bestreben, auf den bulgarischen Nachbarn eine kulturpolitische Werbewirkung auszuüben, unterstützt wurde. Während des Patriarchentreffens in Belgrad wurde zwar das mazedonische Problem nicht näher erörtert, doch konnten die Serben der Unterstützung des Ökumenischen Patriarchen sicher sein, nachdem zwei Wochen zuvor Erzbischof Jakovos unter Berufung auf den Patriarchen bekanntgegeben hatte, daß angesichts der auch in Amerika auftretenden mazedonischen Abspaltungstendenzen nur die vom Belgrader Patriarchat anerkannten Bischöfe als kanonisch zu betrachten seien („O Orthodoxos Paratiritis", Nr. 572, S. 335 f.).
Auch der Unterstützung durch das Moskauer Patriarchat konnten sich die Serben in der mazedonischen Frage versichern. Sie mußten um so dankbarer sein, als man auch kanonisch hätte argumentieren können, daß für die mazedonische Autokephalie das Vorhandensein eines Staates und eines Staatsvolkes — wenn auch nur im Rahmen des jugoslawischen Föderalismus — gegeben ist.
Gegen Nichtanerkennung der mazedonischen Autokephalie hatte Moskau schon früher eine Gegenforderung angemeldet. Am 21. April 1967 beschwerte sich Patriarch Alexius beim Belgrader Patriarchen German über dessen Austausch von Weihnachtsgrüßen mit dem Metropoliten Irenäus, dem Oberhaupt der von Moskau unabhängigen russischen Metropolie in Nordamerika. Als Schismatiker von der Mutterkirche getrennt, stehe Irenäus unter Interdikt. Der serbische Patriarch solle die kanonischen Regeln beachten, „wie auch wir es gegenüber der serbischen Kirche tun" („Vestnik Russkogo Zap. Evrop. Patr. Ekzarchata", S. 137).
Die Serben verstanden den Wink. Am 10. Mai antwortete Patriarch German, der verantwortliche Beamte habe einen Verweis dafür erhalten, daß er „irrtümlich" den Metropoliten Irenäus für einen kanonischen Hierarchen des Moskauer Patriarchats hielt. Im übrigen bedankte sich Patriarch German für die „brüderliche und richtige Haltung" der Russischen Kirche gegenüber den schismatischen Bestrebungen in der Serbischen Kirche (ebd., S. 138).

Kanonische Rücksichten und orthodoxe Einheit

Ging es hierbei um gegenseitige Nichtanerkennung von Schismatikern, scheint Moskau dem Patriarchen von Konstantinopel gegenüber die zweifellos unkanonische Situation der nordamerikanischen russischen Metropolie als Einsatz in der Auseinandersetzung zu benutzen, bei der es für Konstantinopel um die Vorrangstellung in der Orthodoxie und damit auch um die entscheidende Initiative zur weiteren Annäherung an die Westkirche geht, bei der es andererseits nicht sicher ist, ob Moskau um eines seinerseits erstrebten orthodoxen Primats willen oder um ureigenster Angelegenheiten der Russischen Kirche willen Widerstand leistet. Es darf nicht übersehen werden, daß die Russische Kirche schon seit den zwanziger Jahren, getreu den Vermächtnissen des Patriarchen Tichon, einen konsequenten Kampf um die kanonische Einheit mit allen abgespaltenen Gruppen im Ausland führt. Gerade die Existenz der unabhängigen nordamerikanischen Metropolie ist den Russen ein Dorn im Auge, da sie erhebliches Gewicht in der Ökumenischen Bewegung hat und eine ständige Infragestellung der Position des Moskauer Patriarchats in der Heimat und in den zwischenkirchlichen Beziehungen bedeutet.
Am 23. März schlug Patriarch Athenagoras dem Moskauer Patriarchen für Juni ein inoffizielles Treffen von Vertretern der autokephalen orthodoxen Kirchen in Wien vor. Es sollten geeignete Maßnahmen zur Intensivierung der Vorbereitungen einer panorthodoxen Prosynode besprochen werden, mit der alle die Orthodoxie angehenden Probleme verknüpft seien. In diesem Zusammenhang wollte Athenagoras sogar die Konstituierung einer ständigen panorthodoxen Kommission zur Diskussion stellen, ein Vorschlag, der bekanntlich von den Russen erfolglos auf der Dritten Panorthodoxen Konferenz eingebracht worden war. Weiterer Besprechungspunkt sollte ein Meinungsaustausch über die Tätigkeit der interorthodoxen Theologenkommission für den Dialog mit Anglikanern und Altkatholiken und über die Vorbereitung der Orthodoxie zur Vierten Vollversammlung des Weltrats der Kirchen in Uppsala sein. Doch die Antwort des Moskauer Patriarchen erfolgte erst zwei Monate später, mit

der Begründung, daß das Schreiben aus Istanbul erst im Mai eingetroffen sei. Ein Licht auf diese Verzögerung und auf die ganze Haltung der Russischen Kirche wirft das Mitte Mai einsetzende Trommelfeuer der Russen gegen die Verbindungen des Ökumenischen Patriarchats mit der nordamerikanischen Metropolie. Mit Telegramm vom 13. Mai wurde Athenagoras vor einer bevorstehenden Pilgerfahrt des Metropoliten Irenäus ins Heilige Land und zu den östlichen Patriarchen gewarnt und gebeten, keine Konzelebration mit den Schismatikern zuzulassen (JMP, Nr. 8, 1967, S. 7). Mit gleichlautenden Telegrammen forderte das Moskauer Patriarchat auch die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem auf, den Moskauer kanonischen Standpunkt gegenüber den Pilgern aus Nordamerika zu respektieren. Zwei Tage später teilte Athenagoras mit, er habe Erzbischof Jakovos in New York beauftragt, den Metropoliten Irenäus wissen zu lassen, daß er auf seinen Besuch beim Ökumenischen Patriarchat verzichten müsse (ebd., S. 8).

Schon nach fünf Tagen meldete sich erneut der Moskauer Patriarch mit einer Beschwerde bei Athenagoras. Seine Osterfreude sei getrübt worden durch die Nachrichten über den Austausch von Weihnachtsgrüßen zwischen dem Ökumenischen Patriarchen und dem Metropoliten Irenäus, der dabei als „geliebter Bruder und Konzelebrant Unserer Demut" angeredet worden sei. Dies könne als Ausdruck der Sakramentsgemeinschaft mit den unter Interdikt stehenden Schismatikern verstanden werden. Jetzt wurde der Moskauer Patriarch noch deutlicher: Wenn der Ökumenische Patriarch derartige Beziehungen zu den russischen Schismatikern unterhalte, könne das „unseren brüderlichen Banden und der interorthodoxen Zusammenarbeit nur schaden". Der Thron von Konstantinopel möge die kanonischen Regeln getreulich beachten „im Namen der guten Beziehungen zwischen unseren heiligen orthodoxen Kirchen und des Triumphs und der Einheit der heiligen Orthodoxie" („Vestnik R. Z. E. P. E.", a. a. O., S. 135). Unter gleichem Datum (20. 5.) erfolgte jetzt erst die Antwort auf den Vorschlag Konstantinopels vom 23. März. Auch die Russische Kirche, so schreibt Alexius, empfinde es als ihre Pflicht, die Vorbereitungen zur panorthodoxen Prosynode voranzutreiben, wofür die Tätigkeit der Synodalkommission zum Studium und zur Bearbeitung des von der panorthodoxen Konferenz im Jahr 1961 angenommenen Themenkatalogs der Prosynode ein Beweis sei. Aber so wichtig die Lösung der inneren Probleme der Orthodoxie und ihr Verhältnis zu den anderen christlichen Kirchen sei, betont Patriarch Alexius, „so sehen wir auch die künftigen Schwierigkeiten ihrer Lösung" (JMP, Nr. 6, 1967, S. 3—4).

Alexius kam dabei auf den alten russischen Vorschlag zurück, auf paritätischer Grundlage eine panorthodoxe Koordinierungskommission zur Vorbereitung und Durchführung panorthodoxer Konferenzen zu bilden. Hier liegen in der Tat entscheidende Gegensätze vor: Während sich Konstantinopel auf dem Wege zur Einheit mit der Westkirche das Einberufungsrecht für die dafür notwendigen panorthodoxen Zusammenkünfte so lange wie möglich vorbehalten und die zukünftige Bildung einer panorthodoxen ständigen Kommission zunächst nur zur Diskussion stellen wollte, drang Moskau auf sofortige Bildung einer solchen Kommission, die die ökumenischen Initiativen Konstantinopels noch stärker als bisher und von vornherein von der Zustimmung Moskaus abhängig machen würde. Der sich bisher als so fruchtbar erweisende „Dialog der Liebe" jeder einzelnen orthodoxen autokephalen Kirche mit Rom könnte damit an Bedeutung verlieren.

Im Prinzip erklärte sich Patriarch Alexius mit dem Vorschlag des Patriarchen Athenagoras vom 23. März einverstanden; doch könne mit Rücksicht auf den späten Eingang des Schreibens, auf den Terminkalender des Moskauer Patriarchats und die notwendige Vorbereitung die Wiener Zusammenkunft erst im September stattfinden.

Paul VI. interveniert in ernster Stunde

Die Zusammenkunft in Wien kam nicht zustande. Auch später, als Athenagoras nach seinem Besuch in Rom die Rückreise über Wien machen wollte, legte die türkische Regierung ein Veto ein (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 558). Die Situation des Ökumenischen Patriarchats war erneut äußerst kritisch geworden, und zwar in einem Maße, daß die letzten Reste seiner Positionen, vielleicht seine Existenz auf türkischen Boden überhaupt auf dem Spiele stand. Am 11. Mai 1967 wurde im türkischen Parlament ein Gesetzesentwurf eingebracht, nach dem allen orthodoxen Priestern die türkische Staatsangehörigkeit entzogen und die zwischenkirchlichen Beziehungen des Patriarchats streng überwacht werden sollten. Die türkische Regierung sollte ferner bei der Nachfolge für den heute 82jährigen Patriarchen Athenagoras ein gewichtiges Wort mitzureden haben („The Orthodox Observer", Nr. 568, S. 171). Eine Verwirklichung dieser Pläne hätte im Falle des Ablebens des Patriarchen zumindest die Gefahr einer längeren Sedisvakanz heraufbeschworen, die mit einem Schlage dem Moskauer Patriarchen die lang ersehnte Primatsstellung in der Orthodoxie zugespielt hätte. Der Untergang des Ökumenischen Patriarchats drohte aber auch alle Ansätze der katholisch-orthodoxen Vereinigungsbewegung zunichte zu machen oder aber ihren Fortgang auch mit in das Ermessen der sowjetischen Außenpolitik zu stellen. Papst Paul VI. kam dem bedrängten Ökumenischen Patriarchen mit seinem Blitzbesuch am 25. Juli 1967 in Istanbul zu Hilfe (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 402 ff.). Das Schlimmste konnte verhindert werden. Außerdem wurde damals das Einverständnis der türkischen Regierung mit dem längst geplanten Besuch des Patriarchen in Rom erwirkt. Paul VI. war im Augenblick nicht nur der „Retter des Patriarchats Konstantinopel, wenn nicht gar der Orthodoxie", wie der römische „Espresso" schrieb, sondern der Retter der heraufkommenden Einheit von West- und Ostkirche (vgl. „Christ und Welt", 4. 8. 67).

Auf die Ankündigung des Papstbesuches in Istanbul durch den Ökumenischen Patriarchen antwortete Patriarch Alexius am 22. Juli 1967 lediglich, daß derartige Besuche von Oberhäuptern der christlichen Kirchen für die christliche Zusammenarbeit und den Dienst am Frieden sehr nützlich seien („Vestnik R. Z. E. P. E.", a. a. O., S. 140). Das oben bereits erwähnte TASS-Interview schien die inzwischen stattgefundene Begegnung in Istanbul in ihrer Bedeutung herabspielen zu wollen. Begegnungen seien heute zu einer gewöhnlichen Erscheinung geworden. Selbstverständlich werde auch das Ereignis von Konstantinopel der weiteren Entwicklung brüderlicher Beziehungen zwischen dem Patriarchat von Konstantinopel und der römischen Kirche dienen. Hinsichtlich der gesamtorthodoxen Bedeutung des Ereignisses machte er die oben zitierten Einschränkungen.

Der Kontext war in einem Schreiben vom 2. August enthalten, mit dem Patriarch Alexius dem Patriarchen von

Konstantinopel erneut seine Beschwerden über „Ärgernisse und Verstöße gegen die kanonische Wahrheit" vorträgt. Diesmal ging es um die mehrfach vom griechischen Exarchat in Amerika demonstrierte Sakramentsgemeinschaft mit den russischen Schismatikern. „Nichts verletzt den kirchlichen Frieden und bedroht die Einheit der Orthodoxie so sehr wie derartige Vorfälle." Man hoffe, daß die Beteiligten bestraft werden und Erzbischof Jakovos angewiesen wird, auf die Einhaltung der kanonischen Normen in seiner Erzdiözese zu achten (JMP, Nr. 9, 1967, S. 2 f.).
Neuen Zündstoff brachte zwei Wochen später die Tagung des Zentralausschusses des Weltrats der Kirchen in Heraklion, wo der Exarch des Ökumenischen Patriarchen für Westeuropa, Erzbischof Athenagoras (London), mit dem zur nordamerikanischen Metropolie gehörenden Erzbischof Johannes (Schachowskoj) von San Francisco konzelebrierte. Unmittelbar vor Beginn der Europareise des Patriarchen Athenagoras nahm der Heilige Synod am 10. Oktober 1967 in Moskau die genannten Vorfälle zum Anlaß, um nochmals „entschieden gegen die Prozedur Einspruch zu erheben, die vom Heiligsten Patriarchen Athenagoras in diesen konkreten Fällen angewandt wurde und deren kanonische Beurteilung evident ist" (JMP, Nr. 11, 1967, S. 10).
Nach diesen massiven Protesten der Russischen Kirche konnte es nicht überraschen, daß der ursprünglich für Ende September vorgesehene Besuch des Patriarchen Athenagoras in Moskau vor seiner Reise nach Rom nicht stattfand.

Auf dem Wege zum orthodoxen Konzil

Nach seinem Besuch in Rom mußte Athenagoras daran gelegen sein, weitere Schritte zur christlichen Einheit panorthodox sanktionieren zu lassen. Eine Gelegenheit dazu boten die Jubiläumsfeierlichkeiten anläßlich der Wiederherstellung des russischen Patriarchats vor 50 Jahren (genaues Datum: 4. 11. 1917), zu denen die Oberhäupter der autokephalen orthodoxen Kirchen vom 26. Mai bis 2. Juni 1968 nach Moskau eingeladen waren. Obwohl es zunächst hieß, Athenagoras habe die Einladung angenommen, ließ er sich lediglich durch seinen Exarchen in London vertreten. Vielleicht befürchtete er, im Rahmen einer so repräsentativen Versammlung der Weltorthodoxie unter den Auspizien des Moskauer Patriarchats von den Russen überspielt zu werden, vielleicht war es Verstimmung über seine Ausladung im Vorjahr, vielleicht hatte er erneute Schwierigkeiten mit der türkischen Regierung. Auch das Fehlen einer repräsentativen Abordnung der Kirche von Griechenland (nur ein Archimandrit war delegiert) brachte einen Mißklang in die „panorthodoxe" Jubelfeier. Im Januar hatte der russische Patriarch Alexius den Erzbischof von Athen aufgefordert, seine Stimme zur Befreiung der politischen Häftlinge zu erheben, und der Erzbischof von Kiew hatte als Vizepräsident der Gesellschaft „UdSSR—Griechenland" gegen das „gesetzlose Vorgehen der heutigen diktatorischen Behörden Griechenlands" gegen den unter Hausarrest gestellten Erzbischof von Saloniki protestiert (JMP, Nr. 3, 1968).
Das gespannte politische Verhältnis zum Athener Regime veranlaßte die Russen ihrerseits, Heraklion (Kreta) als Tagungsort für die immer wieder hinausgeschobene Vierte Panorthodoxe Konferenz abzulehnen. Diese konnte schließlich vom 9. bis 15. Juni 1968 im orthodoxen Zentrum Chambésy bei Genf zusammentreten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 341). Von den 14 autokephalen Kirchen waren nur die georgische und die Orthodoxe Kirche in der Tschechoslowakei nicht vertreten. Außer dem Schlußkommuniqué sind über den Verlauf der Konferenz, die unter Ausschluß der Öffentlichkeit stattfand, vorläufig keine Einzelheiten bekannt. Die Einberufung des panorthodoxen Konzils wurde als das „Hauptziel der Orthodoxie" bezeichnet. Seiner Vorbereitung sollen mehrere „Panorthodoxe Vorbereitungskonferenzen für das Konzil" dienen, deren Arbeit durch eine unter der Schirmherrschaft des Ökumenischen Patriarchen stehende interorthodoxe Kommission mit einem ständigen Sekretariat in Chambésy koordiniert wird. Gegenüber dem alten Plan, zunächst eine panorthodoxe Prosynode einzuberufen, wird mit diesem Modus zweifellos eine Beschleunigung des Konzilsvorbereitungsverfahrens erreicht.
Die Konferenz billigte die Fortsetzung des mit den anderen Kirchen begonnenen Gesprächs. Interorthodoxe Kommissionen, wie sie bereits für die Verhandlungen mit Anglikanern und Altkatholiken bestehen, sollen auch für das Gespräch mit den Lutheranern und mit den altorientalischen Kirchen gebildet werden, nicht dagegen für den Dialog mit Rom. Im Verhältnis zur Römischen Kirche sollen die „freundschaftlichen Kontakte" und die Bezeigung „brüderlicher Liebe und gegenseitiger Achtung" fortgesetzt werden. Die hierbei gewonnenen Erfahrungen sollen von den beteiligten orthodoxen Kirchen untereinander ausgetauscht werden (nach epd, 18. 6. 68). Hiermit scheint ein Kompromiß zwischen Konstantinopel und Moskau erreicht zu sein. Der Ökumenische Patriarch und seine Exarchen in Europa und Amerika können — wie jede andere orthodoxe Kirche — ohne den Gang der Dinge aufhaltende Kommissionsbeschlüsse die wegweisenden bilateralen Beziehungen mit der katholischen Kirche weiterhin pflegen, während die Vorbereitung des orthodoxen Konzils gesamtorthodox — unter entsprechender gewichtiger Beteiligung Moskaus — institutionalisiert ist.
Weiterer Besprechungspunkt der Konferenz war die Rolle der Orthodoxie im Weltrat der Kirchen. Die orthodoxe Kirche, hieß es im Schlußkommuniqué, fühle sich „als organisches Glied des Ökumenischen Rates in vollem Sinne" und sie sei entschlossen, „mit allen ihr zu Verfügung stehenden Mitteln — theologischer oder anderer Art — zur Förderung und zum Erfolg der gesamten Arbeit des Rates beizutragen" (AKID, 25. 6. 68). Vermutlich wurde auch über die auf der Vierten Vollversammlung des Weltrats in Uppsala einzuhaltende Linie der Orthodoxen gesprochen.

Rom und Moskau

In den direkten Beziehungen zwischen der katholischen und der russisch-orthodoxen Kirche nahm der Austausch von Glückwunschadressen und anderen Botschaften der Kirchenoberhäupter seinen Fortgang. In einem Glückwunsch zum Moskauer Patriarchatsjubiläum brachte Paul VI. seine Freude über die weitere Besserung in den Beziehungen zwischen beiden Kirchen zum Ausdruck. Die Kontakte der letzten Jahre seien eine Gewähr für die Überwindung der noch bestehenden Meinungsverschiedenheiten (öpd, 6. 6. 68).
Überraschend fanden vom 9. bis 13. Dezember 1967 Gespräche orthodoxer und katholischer Theologen in der Leningrader Geistlichen Akademie über das Sozialdenken

der katholischen Kirche statt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 101). Das Thema beschäftigt in letzter Zeit auch die sowjetischen Atheisten. Die Russen interessiert der Beitrag, den ein im Wandel begriffenes katholisches Sozialdenken für eine revolutionäre Wandlung der kapitalistischen Welt leisten kann. Die russischen Theologen erhofften sich von den Leningrader Gesprächen vermutlich eine vorbereitende Orientierung für die interkonfessionelle Studientagung über die Probleme christlicher Sozialethik, die vom 17. bis 23. März 1968 vom Sekretariat für Glaube und Kirchenverfassung und vom Referat für Kirche und Gesellschaft des Weltrats der Kirchen im Dreifaltigkeitskloster Sagorsk bei Moskau veranstaltet wurde. Für ein Fortschreiten der kirchlichen Einheit zwischen West und Ost erscheint der Dialog auf dem Gebiet des Sozialdenkens jedoch kaum relevant. In die Sagorsker Gespräche schalteten sich die russischen Theologen nur zögernd ein. Insbesondere bei den Versuchen, den Fragenkomplex Theologie und Revolution zu klären, mußten sie sich aus bekannten Gründen zurückhalten (vgl. „Ökumenische Rundschau" Nr. 3, 1968, S. 303). Aber die mittelbaren Auswirkungen solcher Gespräche auf die Annäherung der Kirchen sind nicht zu unterschätzen. Es war hochbedeutsam, daß in Leningrad ein katholischer Bischof, Msgr. Willebrands, auf Einladung der Orthodoxen die Predigt während der orthodoxen Liturgie hielt, in deren Verlauf eine orthodoxe Bischofsweihe stattfand. Ebenso bedeutsam war die Konzelebration der katholischen Messe durch die Mitglieder der katholischen Delegation in der Kirche der Geistlichen Akademie unter Beisein der orthodoxen Bischöfe, Professoren und Studenten.

Die dogmatische Barriere

Allein, „dem Geiste der Orthodoxie ist es nicht gemäß, in solch ernsthaften Fragen, wie die Annäherung der Kirchen auf dem Wege zur Einheit im Glauben, die ernsthafte Überlegungen erfordernde, verantwortliche Arbeit durch einfache Gesten der Bereitschaft zur Annäherung zu ersetzen", sagte Patriarch Alexius seinerzeit im Rückblick auf die Belgrader Konferenz der orthodoxen Kirchen (JMP, Nr. 12, 1966, S. 13). In diesem Sinne ist ein weiterer nachkonziliärer Beitrag im Journal des Moskauer Patriarchats vom August vorigen Jahres zu werten, mit dem der Dozent der Moskauer Geistlichen Akademie, D. Ogickij (der bei den Leningrader Gesprächen zusammen mit P. J.-Y. Calvez über das Sozialdenken von Leo XIII. bis zu Johannes XXIII. referierte), Stellung zum Ökumenismusdekret nimmt (JMP, Nr. 8, 1967, S. 61—72).
Nach einem verhältnismäßig eingehenden Referat setzt Ogickij mit der Würdigung des Dekrets vom orthodoxen Standpunkt aus beim Abschnitt über die Orientalischen Kirchen ein. Er enthalte „viele aufrichtige und herzliche Worte, die vom Gefühl der Liebe und Achtung zu den Ostkirchen eingegeben sind". Doch bei allen brüderlichen Gefühlen der Westchristen und den vermehrten Manifestationen des Wohlwollens von seiten der römischen Kirche, ihrer Hierarchie und ihrer Gläubigen müsse man doch die Dinge nüchtern betrachten, wie ja auch ein „falscher Irenismus" mit Recht vom Dekret als untaugliche Methode verworfen werde.
Zunächst habe man den Eindruck, daß hinsichtlich der Wiedervereinigung der östlichen und römischen Christen die Konzilsdokumente und im besonderen auch das Ökumenismusdekret den orientalischen Kirchen „äußerst weitgehende Freiheiten und einen hohen Grad an Selbständigkeit" zubilligen. Die Mehrheit der Konzilsväter habe auch alles getan, um in die Konzilsentscheidungen eine Konzeption der christlichen Einheit aufzunehmen, die dem — besonders auch von Kardinal Lercaro herausgestellten — Verständnis der Ostchristen so weit wie möglich entspricht. Aber, fragt Ogickij, läßt sich ein solcher Optimismus aufrechterhalten, wenn man die Grundpositionen der katholischen Ekklesiologie, besonders die vom Zweiten Vatikanum „mit solcher Hartnäckigkeit bestätigten", als Kontext heranzieht? Der Stein des Anstoßes ist natürlich die „Entschiedenheit", mit der das Konzil die dogmatischen Definitionen des Ersten Vatikanums über die Unfehlbarkeit bestätigt habe, wobei nach ersten hoffnungsvollen Ansätzen der Satz von der „vollen und höchsten Gewalt", die das Bischofskollegium zusammen mit dem Papst in der Kirche ausübt, „seinen realen Inhalt verloren habe". „Es geht hier nicht darum, ob die Gewalt des ersten Bischofs über diejenige der Bischöfe geht, sondern darum, daß die eine und die andere Gewalt zueinander im Verhältnis von Unendlich zu Null stehen." Die Wörter „Monarchismus" und „Zentralismus" seien zu schwach, um dieses Verhältnis zu charakterisieren.
„Um des Nutzens der uns und unseren katholischen Brüdern teuren Sache willen sind wir gezwungen, die Dinge bei ihrem Namen zu nennen", resümiert Ogickij. „Das Dekret über den Ökumenismus schlägt die Einheit auf der Grundlage weitgehender Freiheit und Gleichheit der regionalen Kirchen vor und setzt dabei als notwendig voraus, daß dem römischen Primas die volle einzelherrschaftliche Gewalt zuerkannt wird, die nicht nur das Recht einschließt, jegliche Freiheiten und Vollmachten zu erweitern, zu beschränken oder aufzuheben, sondern auch in beliebigen Fragen der Glaubenslehre der Kirche widerspruchslos hinzunehmende Vorschriften machen zu können. Unseren katholischen Brüdern muß es völlig klar sein, daß für die Orthodoxen allein eine solche Fragestellung unannehmbar ist."

Nähe zu Rom

Im Vergleich zu früheren Aussagen liegt hier eine deutliche Verhärtung der russischen Position vor. Daß sich andererseits die Russische Kirche, wie bei ihrem Beitritt zum Weltrat der Kirchen, so auch heute, dessen bewußt bleibt, daß ihr die römische Kirche in Glaubensfragen am nächsten stehe (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 431), zeigten ihre Vertreter auf der Sitzung des Zentralausschusses des Weltrats der Kirchen in Heraklion bei der Diskussion über das den Orthodoxen so teure Prinzip der Katholizität („Sobornostj"), in dem sie die eigentliche Gegenposition zum römischen Zentralismus erblicken. Sie verteidigten hier gegenüber protestantischen Einwänden die Auffassung, daß die Suche nach der Katholizität der Kirche zugleich die Suche nach ihrer Einheit in der Ökumenischen Bewegung ist und daß man den Terminus „Katholizität" nicht etwa deshalb fallen lassen dürfe, weil die römische Kirche ihn für sich beanspruche, „denn, obwohl die römische Kirche die Katholizität auf ihre Weise interpretiert, bleibt sie doch in der Atmosphäre gesamtchristlicher Katholizität und versucht sie, diese Atmosphäre für sich reiner zu gestalten, wie aus der Tätigkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils ersichtlich ist" (JMP, Nr. 11, 1967, S. 67).

Die Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala

Verschiedene Anzeichen seit der Tagung des Zentralausschusses des Weltrates der Kirchen in Heraklion (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 467f.) wie auch die unmittelbaren Vorbereitungen zur Vierten Vollversammlung in Uppsala (3. bis 19. Juli 1968; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 187, 309 und 340) ließen erkennen, daß diese Versammlung sich von ihren Vorläufern seit der Gründung des Ökumenischen Rates 1948 in Amsterdam wesentlich unterscheiden werde. Es werde „die letzte dieser Art" sein, kündigte der Leiter der Informationsabteilung van den Heuvel mehrfach an, deshalb die letzte, weil nach zwanzig Jahren extensiven Wachstums in zwei elementaren Fragen eine überzeugende Bewährungsprobe des Weltrates für nötig erachtet wird, falls nicht das „nachökumenische Zeitalter" eines christlichen Verfalls wirklich werden soll: 1. die Bewährung einer realisierten kirchlichen Einheit, in die auch die römisch-katholische Kirche integriert wird, und 2. die Bewährung in wirksamen Werken sozialer und politischer Gerechtigkeit gegenüber der Dritten Welt.

Beide Probleme hatte die gemeinsame Konferenz der päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax* und der Kommission des Weltrates „Kirche und Gesellschaft" in Beirut zur Mobilisierung einer neuen Phase gemeinsamer Entwicklungshilfe programmatisch entworfen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 217). Auf die Ratifizierung dieses Programms steuerte die Versammlung von Uppsala von vornherein hin. Ihre Planer hofften, den kirchlichen Provinzialismus und Tribalismus zu überwinden. Dieses Ziel wurde jedoch nicht ganz erreicht. Die Entwürfe der sechs Sektionen waren wesentlich die Fleißarbeiten der betreffenden Abteilungen des Weltrates zur Sicherung des neuen Budgets für die kommenden Jahre, aber auch zur Beschäftigung der rd. 750 Delegierten aus 232 Mitgliedskirchen, davon leider wieder 43 % aus Europa, 26 % aus Nordamerika, zusammen 69 % „weiße" Kirchen, 15 % Asiaten, 12 % aus Afrika und Nahost und nur 4 % aus Lateinamerika.

Konfessionell gesehen waren diesmal die 140 orthodoxen Delegierten insgesamt die stärkste Gruppe, aber es wurde dankbar erfahren, daß sie keinen Versuch machten, das Generalthema zu theologisieren oder wie früher eine eigene, sich von der Ekklesiologie des Weltrates distanzierende Erklärung abzugeben. Im Gegenteil, ihr Einfluß, soweit man überhaupt von einer gesteuerten Beeinflussung sprechen kann — die Grußbotschaft des Patriarchen Athenagoras I. von Konstantinopel enthielt keinerlei Pression —, wirkte sich in der Richtung aus, daß sie, wo immer es ratsam war, die „katholische Substanz im Weltrat verstärkten, zumal in der Ersten Sektion, worüber ein späterer Bericht handeln wird. Die griechisch-orthodoxe Kirche beharrte bei ihrer Absage, da sie eine politische Belästigung in Uppsala befürchtete.

Pragmatische Verhandlungsregie

Generalsekretär Eugene C. Blake führte eine überlegte, aber wohl nicht immer ganz hinhörende Regie. Pragmatisch war bereits die Wahl des eschatologischen Generalthemas: „Siehe, ich mache alles neu!" (Offb. 21, 5), denn gemeint war die Erneuerung des Weltrates der Kirchen, allerdings unter dem Druck einer apokalyptisch anmutenden Katastrophennähe. Darauf waren auch die immer wieder aufheulenden monotonen Posaunenchöre gestimmt, die den malerischen Einzug der recht museal wirkenden Delegierten zum Eröffnungsgottesdienst im gotischen Dom begleiteten. Man hatte nicht den Eindruck, daß sie das „veteranenhafte Selbstbewußtsein der Würdenträger" („Neue Zürcher Zeitung", 6. 7. 68) auch nur akustisch erschütterten. Was der ermordete Martin Luther King als anfangs vorgesehener Prediger vielleicht vermocht hätte, die Herzen zur realistischen Umkehr zu führen, gelang dem liebenswerten Ceylonesen D. Niles sicher nicht. Aus seiner viel zu langen Predigt blieb nur in Erinnerung, daß die Glaubenskrise alle erfaßt hat und daß sie bestanden werden muß. Gottes Verheißung, er werde alles neu machen, „muß in unserer Mitte zur explosiven Hoffnung werden". Aber sie wurde es nicht. Nicht einmal durch die sokratisch überzeugende Informationspredigt der dem Thema voll gewachsenen Katholikin Barbara Ward zu Beginn der Beratungen.

Es gab wohl hier und da Explosionen, aber nicht das gewünschte Pfingstereignis, nicht den Exodus aus dem konfessionellen Getto. Für bescheidene Explosionen hatte sogar die Konferenzplanung vorgesorgt, allerdings auch für ihre Abwehr durch ein riesiges Aufgebot an Polizei. Dies war die Belastung des Ortes. Man mußte im Zentrum einer lutherischen Staatskirche in einem Wohlfahrtsstaat und prächtigen Universitätsräumen eschatologische Probleme unter Polizeischutz behandeln. Viele Delegierte ertrugen mit väterlicher Fassung die unbeschwert getragenen Miniröcke der um ihr Wohl besorgten Hostessen, aber sie lehnten sich gegen die „Knüppelgarden" auf, vergeblich. Denn Staatspräsident Kaunda von Sambia mußte geschützt werden, wenn auch nichts passierte. Die vorherige Tagung der nicht stimmberechtigten 150 Jugenddelegierten verlief maßvoller als die aufpeitschenden Beiträge in der für sie bestimmten Zeitschrift „Risk" (vgl. ds. Heft, S. 359), sie brachte keine so erschreckenden Resolutionen zur Familienplanung, zu Vietnam usw. Freilich sorgte die Präsenz der Jugend mit ihrem „Club 68" im „Café Chantant" dafür, daß die Delegierten in einer gewissen Angst gehalten wurden, zumal da Visser 't Hooft wie Generalsekretär Blake die Studentenunruhen positiv ansprachen.

Trotz dieser atmosphärischen Störungen zitierte der bekannte ökumenischen Berichterstatter von „Réforme" (13. 7. 68), Pfarrer G. Richard-Mollard, mit kalvinistischem Ernst und grimmigem Humor ein Wort von Baudelaire, das für den Konferenzort besser passe als für seine ursprüngliche Bestimmung: „Hier ist alles Luxus, Stille und Genuß..." Auch das sind nach den Eingangskapiteln der Offenbarung Johannes apokalyptische Zeichen kirchlichen Verfalls, ebenso wie der Schutz des Schwertes, „für ihn, der sich seines Reichtums entäußerte zur Armut für uns".

Nur der gemeinsame Protest der ökumenischen Jugendkonferenz hob sich von diesem Milieu ab. Es verlautete, sie seien nicht gekommen, um zu schweigen, sondern um auf jede nur denkbare Weise dafür zu sorgen, daß der Weltrat die politischen Systeme der „imperialistischen" Nationen wie der besitzenden Klassen angreift und für die proletarischen Völker eintritt. Aber die Delegierten folgten nicht der Aufforderung, nach dem Gottesdienst sich zu einem Teach-in einzufinden. Nur wenig ging von diesem Protestgeist in die späteren Resolutionen ein, aber

ohne die Präsenz der Jugend wären sie vielleicht noch konventioneller ausgefallen.

Rückblick in der Krise

Was moderner Posaunenschall und der milde Geist eines Niles nicht erwirkte, versuchten mit mehr Erfolg einige Einpeitscher, ja Provokateure in den ersten Versammlungen des Plenums. Unnachahmlich der große alte Mann, Visser 't Hooft, diesmal unbelastet von diplomatischen Rücksichten und mit Recht zum neuen Ehrenpräsidenten „seines" Weltrates gewählt. Er verdichtete frühere Warnungen seiner Amtszeit zu scharfen Thesen. Nach einem Rückblick auf den Beginn der Ökumenischen Bewegung seit der Weltkonferenz für Praktisches Christentum 1925 in Stockholm unter Nathan Söderblom zog er die Lektion aus der stürmischen Aufwärtsentwicklung, die Söderbloms Traum über Erwarten erfüllte. Noch immer sei das Verhältnis von Kirche und Welt das Hauptthema wie auf der Gründungsversammlung 1948 in Amsterdam, als der Weltrat im ersten Anlauf meinte, er könne der apokalyptischen „Unordnung der Welt" seine Vision einer realisierten Eschatologie, die Eine Kirche und die „verantwortliche Gesellschaft" als Heil anbieten. Aber die Einheit gelang nicht, nur der Wille, trotz festgestellter Unterschiede beieinander zu bleiben, wurde beschworen. Die „verantwortliche Gesellschaft" blieb eine Idee christlicher Sozialwissenschaftler bis zum Aufkommen der „Theologie der Revolution" seit 1959. So fragte 't Hooft: „Müssen wir nicht zugeben, daß die Zeit der Ökumenischen Bewegung vorbei ist, daß nun das ‚nach-ökumenische Zeitalter' begonnen hat und die Christen ihren Beitrag zum Dienst an der Welt durch andere wirksamere Kanäle leiten müssen?"
Visser 't Hooft war nicht dieser Ansicht wie manche Kritiker des Weltrates. Aber er nannte die Einsichten und Entscheidungen, die jetzt vollzogen werden müssen: 1. praktisch die Änderung der Weltwirtschaftsstruktur, weil ohne sie die armen Völker immer ärmer und die reichen immer reicher werden; 2. dogmatisch zur Gewinnung der durchschlagenden Motive für die wirtschaftlich-politischen Entscheidungen die biblische Vision des Einsseins der Menschheit als ursprünglicher und wesentlicher Teil der Offenbarung... Die Menschheit bildet eine Einheit, und zwar nicht in sich selbst oder aus eigenem Verdienst, sie ist eine Einheit als Objekt der Liebe Gottes."

Eine andere Form von Häresie

Daraus folgerte der ehemalige Generalsekretär des Weltrates der Kirchen: „Uns muß klar werden, daß die Kirchenglieder, die ihre Verantwortung für die Bedürftigen in irgend einem anderen Teil der Welt praktisch leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen." Darum müßten jetzt die Kirchen ihr ungeheuer großes geistiges Potential einsetzen, das noch verborgen in ihnen schlummert. „Wenn wir wirklich nach dem Modell von 1. Korinther 12 lebten, wenn wir wirklich einen gemeinsamen Markt für die Charismata hätten", brauchten wir uns nicht über ein neues Leben in unseren Kirchen zu sorgen. Aber die Frage der Einheit sei entscheidend wichtig und müsse ohne Uniformität gelöst werden. Also kein „nach-ökumenisches Zeitalter", im Gegenteil! Visser 't Hooft baute auf die ökumenische Jugend, die er vor fast zehn Jahren vorschickte, um die Schranken einer Abendmahlsgemeinschaft niederzureißen: „Die Jugend erfüllt ihre historische Mission, uns brutal mit der Frage nach dem Sinn unseres gemeinsamen Lebens zu konfrontieren."
Zu den Einpeitschern gehörten auch einige geladene Gäste, darunter Staatspräsident K. D. Kaunda, Lady Jackson (Barbara Ward) und der berühmte Negerdichter der USA, James Baldwin, übrigens auch der römische Jesuit Roberto Tucci, auf dessen Referat wir später zurückkommen. Ernst und durchdringend klagte Kaunda die versammelten Kirchen an, daß sie ihre Missionsarbeit nicht vollenden durch ein System wirtschaftlicher Gerechtigkeit, ohne welches die Entwicklungsländer wieder im Finanzkolonialismus versinken müßten, wenn nicht andere Hilfe käme. Der Warner hatte seine Redezeit überschritten, so konnte Barbara Ward, die katholische Sozialökonomin von Columbia University, Mitglied der Kommission *Iustitia et Pax*, ihr großartig aufgebautes Manuskript zur Entfaltung der Hauptthese von Visser 't Hooft nicht mehr vortragen und mußte frei sprechen. Ihr Referat wurde zur glanzvollsten „Predigt" der Tagung. Es war gleichsam eine Auslegung der bereits gewirkten Erneuerung der Welt durch die Technologie, der wir aber moralisch nicht folgen. Sie überzeugte durch die Demonstration, daß die Fehler des Früh- und Hochkapitalismus eingesehen und weitgehend überwunden worden seien, z. T. durch die Einsichten von Keynes. Die Erlösung von der Unordnung des Weltmarktes und dem Hunger sei möglich, wenn man nur weiterlerne und wenn vor allem die Christen der reichen Nationen die Konsequenzen ziehen würden, durch eine Selbstbesteuerung für Investitionszwecke ihren Reichtum zu erhalten, indem sie die Entwicklung armer Völker finanzieren. Wenn wir, Kirchen und Gemeinden, nur endlich verstehen wollten, daß unsere Verpflichtungen über die Grenzen der Nation und der Konfession hinausreichen und die ganze Menschheit umfassen!

Anklage gegen den weißen Rassismus

Was Barbara Ward nicht ohne den grellen Hintergrund des richtenden Christus beinahe optimistisch als erfüllbare Möglichkeit verkündete, wurde im Munde von James Baldwin zur unverhüllten Drohung eines unabwendbaren Gottesgerichts, nur schlimmer als „Das nächstemal Feuer", wie sein bekanntestes Buch lautet, eines Gerichts an den Kirchen insgesamt, die nach seiner Meinung ja doch die Macht hätten, den Rassismus in Südafrika, in den USA und anderswo zu beenden, wenn sie nur wollten. Mit ihrem „weißen Rassismus" hätten sie seit Jahrhunderten den schwarzen Mann nach und nach in die Verzweiflung, in den Verlust seiner Identität getrieben. Sie lügen sich selber ein Evangelium von den Privilegien der Weißen vor, aus dem sie nicht mehr herausfinden. Falls in zwanzig Jahren diese Kirchen überhaupt noch existierten, würden sie es erleben, was in Südafrika oder in den USA mit den weißen Kindern geschehen werde, wenn der schwarze Mann sich erhebt. Und er werde sich erheben, obwohl Stokely Carmichaels „Black Power" nichts anderes meine als ein Selfgovernment der Schwarzen. Er zittere heute schon bei dem Gedanken an die Rache seiner unterdrückten schwarzen Brüder, die des Bittens überdrüssig geworden seien. Sie haben alle einmal an das Kreuz des weißen Mannes geglaubt, heute sei das Zeugnis der Kirchen ungültig geworden. Aber „die Revolution, die vor zweitausend Jahren von einem als Verbrecher verrufenen Juden begonnen wurde", werde

morgen von neuen Menschen, die ebenfalls wie Jesus für Verbrecher gehalten werden, vollendet. „Die Zerstörung der christlichen Kirchen, wie sie im Augenblick aussehen", sei nicht nur wünschenswert, sondern sogar notwendig. Stehend quittierten die Delegierten diese Gerichtspredigt mit anhaltenden Ovationen!

Die Herausforderungen Blakes

Unterstützt von diesen und anderen wohleingesetzten Rufern zur Entscheidung, wagte es der Generalsekretär, in seinem „Bericht" einen Ton anzuschlagen, der so bestimmt klang, daß er seinen Befugnissen unangemessen schien. Er forderte die Delegierten auf, zu beweisen, daß die Führer der Kirchen allen Zweifeln entgegen noch genug Glauben haben, „um aus den von Soziologen vorhergesagten Routinemaßnahmen der Organisation des Establishment auszubrechen" und die Kritik zu widerlegen, daß die Kirchen nichts anderes seien als eine religiöse Verbrämung der wirtschaftlichen, sozialen und nationalen Eigeninteressen: „Ich meine, daß eine Versammlung wie diese, das heißt eine weltweite Vertretung des kirchlichen Establishment, gut daran tut, genau hinzusehen, um zu erkennen, was Gott heute durch die Jugend von uns fordert, daß wir von den ‚Ruten seines Zorns' beunruhigt werden."
„Ich erwarte...", so erklärte er Punkt für Punkt, was diese Vollversammlung zu leisten hat: 1. ein neues Programm in Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche, das auf „eine gesamtchristliche Offensive gegen die von zwei Dritteln der Welt erlittene Armut" abzielt, 2. Zustimmung zu einem Studienprogramm, das das Humanum gegen den Materialismus der westlichen wie der östlichen Zivilisation verteidigt (vgl. die Memoranden von Sagorsk ds. Heft, S. 359). Er hoffe, daß kein Teilnehmer bei seiner Rückkehr in die Heimat noch immer meint, die Beschäftigung mit den weißen Rassenvorurteilen sei eine Ablenkung vom zentralen Anliegen der Kirche (wie viele Orthodoxe und selbst Lutheraner und Reformierte noch meinen). Für alle diejenigen, die sich sorgen, der Ökumenische Rat der Kirchen verzerre das Christentum dadurch, daß er neue Moderichtungen der Theologie oder Soziologie mitmache, erklärte er: die Betonung des Gesellschaftlichen, Wirtschaftlichen und Politischen sei eine der ältesten Wahrheiten des christlichen Glaubens, man solle nur das Alte Testament richtig lesen. Keiner solle hier furchtsam wanken, „wenn die Forderung an uns herantritt, alles aufs Spiel zu setzen, den Wohlstand unserer Kirchen, Popularität, unser Leben selbst, in einem erneuerten Gehorsam..." Kein Generalsekretär hatte es bisher gewagt, das Evangelium von der Umkehr so konkret und so gebieterisch zu verkünden.
Die Liste seiner „Erwartungen" schloß mit einer besonders heiklen Forderung: den künftigen Zentralausschuß zu bevollmächtigen, zwischen 1969 und 1971 die gesamte Struktur des Weltrates zu untersuchen und die neue Struktur am 1. Januar 1972 in Kraft zu setzen. Also tatsächlich die letzte Versammlung dieser Art! Wollte Blake die Kirchen überfahren? Nun, von notwendigen Strukturveränderungen war in den gemeinsamen Studienkonferenzen mit römisch-katholischen Delegierten schon vor der Genfer Weltkonferenz von „Kirche und Gesellschaft" lang und breit geredet worden (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 481 ff.). Aber welche neuen Strukturen?

Römische Dissonanzen und Harmonien

Ehe wir auf die Ergebnisse der Vierten Vollversammlung eingehen, die bis Redaktionsschluß noch nicht dokumentarisch vorlagen, sei die andere Kardinalfrage der Konferenz, die Zusammenarbeit mit Rom, mit ihren Hemmungen, Übertreibungen und gelungenen Weichenstellungen näher behandelt. Das erste, was die Delegierten in Uppsala vorfanden, waren die Presseauszüge vom „Credo des Papstes" (vgl. ds. Heft, S. 368), und sie wirkten kaum ermutigend, obwohl keiner der 15 römisch-katholischen Beobachter und die übrigen prominenten katholischen Gäste, darunter Bischof Jan Willebrands, Anzeichen einer Klimaveränderung erkennen ließen. Mit einigem Geschick gelang es Pfarrer Blake, den Nachrichten aus Rom den Eindruck des Fatalen zu nehmen: Der Papst habe mit seiner „konservativen Aussage" die „Progressiven" in der römisch-katholischen Kirche bremsen und die Gläubigen beruhigen wollen. Was die Einheit unter dem Einen Hirten betreffe, so habe er nur wiederholt, was auch das Konzil schon erklärt habe, der Eine Hirte sei Christus, „wie bei uns auch". Distanzierter war die Kommentierung von Pfarrer Lukas Vischer, aber er gab zu, daß man die Überzeugung des Papstes achten müsse, wenn auch die nicht-römischen Christen sie nicht teilen könnten.
Am schärfsten äußerte sich einige Tage später der Erzbischof von Canterbury in einer Pressekonferenz vom 9. Juli, als der volle Wortlaut des Credo samt der längeren Präambel vorlag. Erzbischof Ramsey sprach weniger als scheidender Mitpräsident des Weltrates, denn als Vorsitzender der kommenden 10. Lambethkonferenz der Anglikanischen Kirchen (25. Juli bis 25. August 1968) und als Initiator der theologischen Gespräche mit Rom. Er glaubt nicht, daß sich durch das Credo des Papstes die Waage zugunsten der Konservativen und gegen die sinnvolle Neuinterpretation der Dogmen gewendet habe, zumal da der Papst in seiner Einleitung zum Credo von einer notwendigen Vertiefung des Dogmenverständnisses gesprochen habe. Aber er bedauerte, daß der Papst die Kollegialität der Bischöfe völlig übergangen habe; sei doch die Glaubensfrage von Caesarea Philippi, auf die sich der Papst berufen habe, von Jesus an die Gesamtheit der Jünger gerichtet und von Petrus als ihrem Sprecher beantwortet worden" („Church Times", 12. 7. 68). Außerdem sei es bedauerlich, daß sich der Papst nicht an die vom Ökumenismusdekret empfohlene „Hierarchie der Wahrheiten" gehalten, sondern die Dogmen des Nicänum auf einer Ebene mit den neuen Mariendogmen und dem römischen Primat genannt habe.
Für die Beratungen von Uppsala hatte diese Kritik keine erkennbare Bedeutung. Man hielt sich dort an die Botschaft des Papstes und des Kardinals Bea, und beide sprachen ungezwungen von der notwendigen Vertiefung der Zusammenarbeit zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Weltrat der Kirchen. In der von Bischof Willebrands überbrachten Papstbotschaft hieß es sogar: „Wir bitten den Heiligen Geist, daß er Ihre Arbeit inspiriere und ihr zu vollem Erfolg verhelfen möge... Alles, was Sie tun werden, um Fortschritte in der Sache der Einheit aller Christen zu erzielen, steht unter Gottes Segen." Kardinal Bea allerdings erinnerte daran, daß man „nicht die Spaltungen vergessen dürfe, die bis in den Kern unseres Glaubens und des christlichen Lebens reichen". Er meinte damit eine Warnung vor erneuten Experimenten der Interkommunion (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 340), nicht mit viel Erfolg, wie man bald erfuhr.

Vorschläge für engere Zusammenarbeit mit Rom

Neu aufgestiegene Zweifel am Ernst des römischen Ökumenismus vermochte Roberto Tucci SJ, der Direktor der „Civiltà Cattolica", in der vom Erzbischof von Canterbury geleiteten Versammlung am 6. Juli zu widerlegen. Die meisten Hörer hatten ein Exemplar seines Vortrages, eine wissenschaftliche Abhandlung mit vierzig Fußnoten, in Händen. Seine solide Interpretation des Ökumenismusdekretes war denkbar weitherzig, und er schlug fast eine engere Zusammenarbeit auf regionaler und nationaler Basis mit den Organen des Weltrates vor, als sie Lukas Vischer in seinen weitreichenden Anregungen in der „Ökumenischen Rundschau" (Juli 1968, S. 197—217) bereits veröffentlicht hatte. Er schien sogar das neue Beispiel eines nationalen Kirchenrates gutzuheißen, wie er am 21. Juni in den Niederlanden unter Beteiligung des holländischen Episkopats gebildet worden war (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 340). Ja er zielte offensichtlich darauf ab, jetzt schon die Möglichkeit eines künftigen Beitritts der römisch-katholischen Kirche erörtern zu lassen, an den er selber offenbar eher glaubte als Thomas Stransky CSP vom Einheitssekretariat in seinem Beitrag zu diesem Thema in der oben erwähnten „Ökumenischen Rundschau" (S. 218—239). Doch erklärte Generalsekretär Blake ebenso wie Bischof Willebrands (epd, 11. 7. 68), die Frage des Beitritts der römisch-katholischen Kirche als Ganzer für nicht aktuell und wünschenswert. In einer späteren Pressekonferenz machte Tucci einen gewissen Rückzieher, da man sich zunächst um ein gemeinsames Sakramentsverständnis bemühen müsse, eine angesichts fortgesetzter revolutionärer Eucharistiefeiern dringende Frage. Immerhin erntete Tucci „Superlative des Beifalls", obwohl er erklärte, er spreche nur für seine Person.

Die Realitäten einer Vertiefung der Zusammenarbeit mit Rom in dogmatischen Fragen sahen etwas anders aus. Angesichts der Genfer Planung, den Kommissionen des Weltrates mehr Freiheit einzuräumen, wie das vierte der Memoranden aus Sagorsk erkennen läßt, kommt einem Beschluß der Vollversammlung erhöhte Bedeutung zu, neun römisch-katholische Theologen als Vollmitglieder in die auf 150 Köpfe zu erweiternde Kommission Faith and Order aufzunehmen. Zutreffend bemerkt die „Neue Zürcher Zeitung" (16. 7. 68): „Hier scheint ein nicht unwesentlicher Anfang einer institutionellen Verbindung zwischen Rom und Genf gemacht worden zu sein." Diese Verzahnung der theologischen Arbeit war vorausgeplant. Sie ist eine Frucht der guten Zusammenarbeit der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe", die der Vollversammlung ihren Bericht über zwei Jahre unvorhersehbar reicher und vielseitiger Tätigkeit vorlegte und bereits vom Exekutiv- wie vom Zentralausschuß die Billigung erhalten hatte. Der Bericht enthält noch mehr als den Ausbau der gemeinsamen theologischen Forschung in Richtung auf ein (sehr fernes) „Ökumenisches Konzil aller christlichen Kirchen". Die Namen der vom Einheitssekretariat genehmigten neun katholischen Theologen sind: J. Ratzinger (Tübingen) als einziger Deutscher, U. Betti OFM (Rom), W. Burghardt SJ (Woodstock, Maryland, USA), P. R. Brown, Neutestamentler am St. Mary Seminar (Baltimore), J. Chibangu, Rektor der Katholischen Universität Lovanium Kinshasa (Kongo), B. Dupuy OP, Direktor der „Istina" (Paris), E. Lanne OSB (Chevetogne bzw. Rom), Prof. J. Medina von der Katholischen Universität in Santiago (Chile) und Prof. S. Rayan vom Lumen-Institut Ernakulam in Kerala (Indien), eine weit gestreute Mannschaft und sicher keine geschlossene Phalanx progressistischer Theologie.

Geplante Strukturänderungen

Bei Redaktionsschluß war das Dokument über die sonstigen Strukturplanungen nicht an die Öffentlichkeit gelangt. Außer einer Erweiterung der Vollmachten für den verjüngten Zentralausschuß, der Schaffung einer Art „Zweiter Kammer" für die Konfessionellen Weltbünde — und vielleicht später auch die römisch-katholische Kirche — sowie einer Institutionalisierung der improvisierten Zusammenarbeit zur Mobilisierung der Entwicklungshilfe mit der Päpstlichen Kommission *Iustitia et Pax*, dem praktischen Kern der Beschlüsse von Uppsala, ist dem Bericht der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" zu entnehmen, daß schon bald nach der Vollversammlung von Uppsala die geplante Weltkonferenz evangelischer und katholischer Laien für das Jahr 1970 oder 1971 vorbereitet werden soll, eine wesentlich weitere Zielsetzung als der noch nicht spruchreife gemeinsame evangelisch-katholische Kirchentag in Deutschland. Jedenfalls ist deutlich erkennbar, daß sich der Weltrat helfende und selbständigere Pionierkonferenzen schaffen will, die mehr Schwung in die langsamen Fortschritte auf den schwerfälligen Vollversammlungen bringen sollen. Das ist nur möglich durch eine Bereitschaft der Kirchen bzw. der Konfessionsfamilien, den leitenden Gremien des Weltrates größere Exekutivvollmachten einzuräumen, eine Frage, die nicht in Uppsala, sondern erst auf den nächsten Vollversammlungen der Konfessionellen Weltbünde entschieden werden kann, also für die Anglikaner auf der bevorstehenden Zehnten Lambethkonferenz und für die Orthodoxen auf der immer noch geplanten Panorthodoxen Synode.

Weitgesteckte Planungen pflegen von Ungeduldigen mit revolutionären Grenzüberschreitungen begleitet zu werden. Das Pariser „Zeichen" eigenmächtiger Interkommunion zu Pfingsten wurde auch in Uppsala gesetzt. Eigentlich war nur vorgesehen, daß in dem ökumenischen Gottesdienst der lutherischen Kirche am 7. Juli katholische Teilnehmer mit dem Kommunionbegehren bis dicht an die Grenze der Austeilung herantreten und nach einem Segensspruch des Erzbischofs von Uppsala auf Hoffnung hin wieder zurückgehen sollten. So geschah es auch. Aber wenige Tage später nahmen bekannte Katholiken dennoch an einem hochkirchlichen (!) lutherischen Abendmahl teil, u. a. der Dominikaner Sven Tengström aus Lund und die Schriftstellerin Gunnel Vallquist. Der Fall wurde nicht nur in der Presse diskutiert. Bischof Willebrands mußte sich dem „Club 68" stellen, wo die Interkommunion leidenschaftlich gefordert wurde. Unterstützt von einem Bruder von Taizé, erklärte er den jugendlichen Fragestellern, er sehe noch keine Möglichkeit für eine echte Interkommunion, weil es keine Übereinstimmung in der Auffassung von der Eucharistie gebe, trotz des Holländischen Erwachsenenkatechismus, auf den sich die Studentengemeinde von Leiden berufen hatte. Also sei eine voreilig vollzogene Abendmahlsgemeinschaft eine Täuschung und nicht Ausdruck des Einen Leibes Christi, der Kirche. In diesem Sinne äußerte sich auch der katholische Bischof von Stockholm, John Taylor (KNA, 12. 7. 68). Aber ihre Argumente überwanden nicht die Ungeduld. Die Experimente dürften um so mehr fortgeführt werden, je näher sich die Kirchen kommen.

Die größere Nähe wurde erreicht

Es ist sicher ein bleibendes Ergebnis der Verhandlungen von Uppsala, daß eine keineswegs selbstverständliche größere Nähe erreicht wurde und auch weiter vertieft werden kann. Noch vor Konferenzschluß wurde in den Schlagzeilen der Presse die „wichtige Einigung" in der Ersten Sektion „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche" gepriesen, deren Wortlaut noch einer Prüfung bedarf, nämlich das Einvernehmen der Katholiken, Orthodoxen und Anglikaner über eine Definition der „Apostolischen Sukzession", die von der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" vorrangig studiert worden war. Aber man sieht nicht recht, wie der an den Primat des Papstes gebundene katholische Sukzessionsbegriff mit dem der Orthodoxen und Anglikaner schon auf eine Formel zu bringen wäre, und auch noch so, daß selbst die Protestanten sich einfädeln könnten mit einem Begriff der „kontinuierlichen Sukzession des Amtes in Wort und Sakrament". Man sollte sich aus den Sektionsberichten nicht verheißungsvoll erscheinende Formeln herauspicken, denn diese Berichte dienen wiederum vor allem der Weiterführung einer ökumenischen „Dauerreflexion", damit das Gespräch nicht abbricht und das gemeinsame Handeln nicht leidet, aber nicht einer permanenten Illusion.

Viel treffender waren die Urteile, die kurz vor Konferenzabschluß das Zweite Deutsche Fernsehen (17. 7. 68 in der Sendung: „Zwischen Wille und Ohnmacht") einigen urteilsfähigen ökumenischen Führern entlockte, denen die Resolutionsentwürfe gar nicht so wichtig schienen. Visser 't Hooft erklärte realistisch, warum diese Vollversammlung ein Schritt nach vorne war: 1. weil die Kirchen die seit der Dritten Vollversammlung in Neu Delhi mit Vorrang betriebene Arbeit der Kommission „Kirche und Gesellschaft zugunsten einer neuen, nicht nur ökonomistisch gedachten Entwicklungshilfe als ein zu Recht bestehendes zentrales Thema des Weltrates anerkannt haben. Die Glaubenskritik an dieser Verantwortung der Kirchen wurde überwunden. 2. Auch die Beziehungen zwischen dem kirchlichen Westen und Osten sind gestärkt worden, die Orthodoxen, denen der Weltrat weitgehend noch recht neu ist, haben diesmal entschieden mitgearbeitet, auch wenn sie nicht alle Unternehmungen, wie etwa den theologischen Dialog mit dem atheistischen Marxismus, billigten (Nikodim), um so mehr unterstützten sie die internationale Verantwortung für eine gerechtere Gesellschaft. Das sei keineswegs selbstverständlich gewesen. Und 3. gab die Vollversammlung der nach dem Zweiten Vatikanum 1965 neu eröffneten Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche ihre volle Billigung. Auch dies sei ein freudig zu begrüßendes, folgenreiches Ergebnis, das zu intensiver Weiterarbeit berechtigt und verpflichtet.

Allgemeiner sagte es Oberkirchenrat Wilkens: die Konferenz habe hervorragend und bestürzend die Fülle der Weltprobleme bewußt gemacht, nun beginne der schmerzliche Prozeß des Umdenkens einer kirchlichen Verantwortung, zunächst bei den Teilnehmern und dann in ihren Heimatkirchen. Leider hätten die Christen nur wenig Spielraum, die Weltverhältnisse zu ändern. Als neu und fruchtbar wurde in diesem Interview auch festgestellt, daß man erkannt habe, Entwicklungshilfe sei keine rein wirtschaftlich zu kalkulierende Unternehmung, sondern „Weltsozialpolitik", ja mehr, die Förderung neuer Kulturen in den Entwicklungsländern, eine Arbeit, in der die bestimmende Partnerschaft bei diesen Völkern liegen müsse und die lange Zeit erfordere. Die Vollversammlung von Uppsala wird also wesentlich das erreicht haben, wozu sie geplant war: die Verantwortung der Christen in aller Welt, vor allem in den reichen Industrienationen zu mobilisieren, und über ihren Einsatz auch die Regierungen. An der leidigen Biafrahilfe wurde das in allen Einzelheiten deutlich, was geleistet werden kann und was den Regierungen zu tun aufgezwungen werden muß, und sei es durch Akte prophetischer Anklage. Von Uppsala kann tatsächlich ein neuer Geist ausgehen, wenn die heimfahrenden Delegierten, angetrieben vom Interesse der Massenmedien, von den Problemen auch zu Akten des Gehorsams führen.

Zum Abschluß Überraschungen

Die Kirchenversammlung von Uppsala schloß mit Überraschungen. Zunächst zu den Personalentscheidungen: In das Präsidium, das nur repräsentative Funktionen hat, wurden gewählt der serbisch-orthodoxe Patriarch German, der Leiter der Methodistenkirchen von Ceylon, D. T. Niles, der englische Baptist E. A. Payne, der amerikanische Presbyterianer John C. Smith, der anglikanische Negerbischof Zulu von Südafrika und Landesbischof Lilje, wenn man so will in einer Kampfabstimmung gegen die schwedische Laiendelegierte Frau Rhode mit 339 gegen 284 Stimmen bei drei Enthaltungen.

Wichtiger waren die Wahlen zum 120köpfigen Zentralausschuß, der die Entscheidung über die Strukturänderung des Weltrates haben wird. Ihm gehören immerhin sieben Frauen an, aber nur 54 Delegierte sind unter fünfzig Jahre alt. Die Jugend war enttäuscht. Aber der Vorsitz ging an den Inder M. M. Thomas, Leiter der Kommission „Kirche und Gesellschaft". Dieser ist zugleich Mitglied und Vorsitzender des Exekutivausschusses anstelle des kürzlich verstorbenen Lutheraners Franklin Cl. Fry, des respektierten Vertreters des kirchlichen Establishment. Ferner gehören dem Gremium wieder sechs Deutsche an, darunter Landesbischof Noth, Dresden, dem von der DDR die Reise nach Uppsala verweigert worden war, Bischof Kurt Scharf und Richard v. Weizsäcker. Die Orthodoxen stellen die stärkste Delegation mit 30 Mitgliedern, darunter wieder Erzbischof Nikodim.

Die eigentliche, keineswegs so eindeutige Überraschung, wie manche Presseberichte meinten, war der einstimmige Beschluß des Plenums über die künftigen Beitritte, der auf die Kirche von Rom zielt. Generalsekretär Blake erklärte, dieser Beschluß sei das wichtigste Ergebnis der Konferenz. Um seine Dimension zu ermessen, hält man am besten dagegen, daß diesmal nur vier Kleinkirchen neu aufgenommen wurden: die Methodistenkirche in Kenia (18 000), die evangelisch-lutherische Kirche in Transvaal (110 000), eine Gründung der Berliner Mission, die Vereinigte kongregationalistische Kirche von Südafrika (104 000) und die Brüderkirche in Südafrika (26 000). Immer noch nicht beigetreten sind die strengen Missouri-Lutheraner (rund zwei Millionen) und die „Südbaptisten" der USA (rund acht Millionen). Das ist der Hintergrund für den folgenden Beschluß, der nicht nur die römisch-katholische Kirche meint und den Weltrat der Kirchen endlich zur Gemeinschaft aller Christen machen soll.

Zunächst wurde das Mandat des gemeinsamen Ausschusses der römisch-katholischen Kirche und des Weltrates für Entwicklung und Frieden, seit Beirut unter dem Jesuiten George H. Dunne als Sekretär, auf weitere drei Jahre

verlängert. Sodann wurde, mit Abstand wichtig vor vielen anderen tagespolitischen Resolutionen, jener einstimmige Beschluß gefaßt, die Tätigkeit der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" zu bestätigen und zu ermutigen: „Die Vollversammlung stellt fest, daß die früheren Zweifel hinsichtlich des gegenseitigen Verstehens und baldiger Zusammenarbeit sich als unbegründet erwiesen haben." Die Arbeitsgruppe werde sicher zum Wachstum und zur tieferen Gemeinschaft in der Ökumenischen Bewegung beitragen. Sie möge „weiterhin der Frage der Mitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Ökumenischen Rat Aufmerksamkeit schenken. Mitgliedschaft hängt von der Initiative einzelner Kirchen ab, die willens sind, die Basis des Rates zu akzeptieren [später nachgefügt: „und der Zustimmung der Mitgliedskirchen gemäß der Verfassung"]. Der Ökumenische Rat bekräftigt sein eifriges Verlangen, seine Mitgliedschaft auszuweiten und alle die christlichen Kirchen, die gegenwärtig außerhalb seiner Gemeinschaft stehen, einzuschließen."

Um keinen Enthusiasmus aufkommen zu lassen, erklärte nachher in einer Pressekonferenz J. Hamer OP, Stellvertreter von Bischof Willebrands im Einheitssekretariat des Vatikans, ein Beitritt Roms sei nicht die nächste Sorge einer Zusammenarbeit; und Bischof Willebrands selbst meinte, vom Zweiten Deutschen Fernsehen darüber interviewt (21. 7. 68), worin er das wesentliche Ergebnis von Uppsala sehe, nur: darin, daß wir so gut miteinander haben sprechen können. Er sehe wohl nur allzugut die verbleibenden Schwierigkeiten der Aufnahmeprozedur, die vielleicht nach einer Strukturveränderung anders aussieht. Der Beschluß sagt ja auch: „Der Erkundungsauftrag der Gemeinsamen Arbeitsgruppe ist offensichtlich noch nicht abgeschlossen." Man wird also gut tun, die Reaktionen aus Rom abzuwarten.

Ein letztes Wort über die Enttäuschung der ökumenischen Jugend, deren tägliche Zeitung „Hot News" von den Delegierten gespannt erwartet, aber nicht wirklich beachtet wurde. Es ist kein vereinzeltes Urteil, das da am letzten Tag zu lesen war: „Wir haben den Fehler begangen, die Versammlung zu ernst zu nehmen." Oder was auf der berühmten weißen „Kritzelplanke" zur Aufnahme der täglich neuen Proteste stand: „Gott ist nicht tot — er ist nur in der Mitte von Dokument 329 eingeschlafen." Gewiß Worte einer engagierten Jugend, die aber morgen schärfer urteilen wird. Das „kirchliche Establishment", so von Eugene C. Blake genannt, tat, was es vermochte, wie die Sektionsberichte, auf die wir noch zurückkommen werden, zeigen. Aber mit dem Tempo dieser Welt hält es nicht Schritt. Dienst für die Gerechtigkeit ist nur eine Seite des Glaubens, er muß durch sich selbst überzeugen, durch die glaubwürdige Einheit in Christus. Es fehlte die selbstkritische Bestandsaufnahme über das wirkliche Können der Kirchen und ihren Einfluß auf die Welt.

Kurzinformationen

Mit der Frage **„Was ist Ökumenismus?"** beschäftigt sich in der Mainummer 1968 der sowjetischen Zeitschrift „Nauka i religija" *N. Baranowa*. Die ökumenische Bewegung sei, so erklärt er seinen Lesern, eine Einigungsbewegung aller christlichen Kirchen auf der Grundlage eines Kompromisses in Glaubensfragen; diese Bewegung soll zu einer Weltgemeinschaft führen, deren Ziel die vollständige Verschmelzung der verschiedenen Konfessionen, die Einheit und Teilnahme aller Kirchen am Leben der modernen Gesellschaft sei. Sie habe aber auch andere sehr viel weiter gehende Aufgaben. So ziele sie faktisch auf die Gründung einer einheitlichen machtvollen religiösen Organisation ab, welche auf die Entwicklung der modernen Gesellschaft, ihre politischen und sozialökonomischen Institutionen und ethisch-moralischen Auffassungen einen entscheidenden Einfluß auszuüben vermag. Damit beabsichtigten die christlichen Ideologen jedoch nur, den Atheismus und den Unglauben der Massen zurückzudrängen, ihre Positionen unter den Gläubigen zu stärken und die Zahl ihrer Anhänger zu vergrößern. Diese Ziele würden die „Apologeten des Ökumenismus" jedoch sorgfältig verschleiern, indem sie sie auf das Gebot Christi zurückführen. Den Anfang der ökumenischen Bewegung sähen sie, so paradox es auch erscheinen mag, in der Reformation des 16. Jahrhunderts. Der Hauptimpuls für die Entstehung dieser Bewegung sei vom Bestreben der Bourgeoisie ausgegangen, die Kirche für die Aufrechterhaltung ihrer Herrschaft wie für die Unterdrückung der revolutionären Tendenzen der Volksmassen auszunutzen. Die Hauptursache für die Gründung großer internationaler religiöser ökumenischer Organisationen liege jedoch im Bestreben der Kirchen, ihren Einfluß auf die Gläubigen zu verstärken. Nach einem kurzen Überblick über die verschiedenen ökumenischen Konferenzen ab 1910 wie über Struktur und Tätigkeit des Ökumenischen Rates der Kirchen geht *Baranowa* auf die Haltung der katholischen Kirche zur ökumenischen Bewegung ein. Als Grund für die anfangs ablehnende Einstellung von Mortalium animos (1928) gibt er die „kämpferische Intoleranz des Katholizismus gegenüber Andersdenkenden und Andersgläubigen" an. Erst die Erfolge und die wachsende Popularität des Ökumenismus veranlaßten die katholische Kirche zu einer neuen Haltung. Diese habe ihren Niederschlag im Ökumenismusdekret des Konzils gefunden, in dem zwar von keinem „besonderen römisch-katholischen Ökumenismus" gesprochen werde, sondern nur von einem „katholischen Verständnis" des Ökumenismus, doch sei damit vom Konzil im Kern nur ein „zweiter, der ökumenischen Bewegung des Weltkirchenrates paralleler Ökumenismus, der des Vatikans", sanktioniert worden. Wenn auch Namen, Ziele und Terminologie identisch zu sein scheinen, so seien doch die „Quellen, Kräfte und Möglichkeiten ungleich", und als letztes politisch-organisatorisches Ziel strebe der Vatikan „die Vereinigung der Christen" als eine „Wiedervereinigung unter römisch-katholischer Oberhoheit" an. Eine theoretische Analyse der Organisationsformen und des Ideengerüstes des Ökumenismus führe zum Schluß, daß die ökumenische Bewegung eine „für die heutige Religion charakteristische Form des Modernismus" sei.

Vom 25. bis 28. Juni 1968 tagte die **erste Vollversammlung der Kongregation für die Evangelisation der Völker** gemäß den Normen der Apostolischen Konstitution *Regimini Ecclesiae universae* vom 18. August 1967 (HK 21, 460 ff.). Sie setzte sich zusammen aus dem sog. „Rat der Vierundzwanzig" (HK 22, 100) und den ordentlichen Mitgliedern der Kongregation. Konferenzsprache waren moderne simultan übertragene Sprachen. Beratungsgegenstand bildeten folgende vom Weltepiskopat vorgeschlagene Punkte: Kooperation zwischen den Bischofskonferenzen und den Päpstlichen Missionswerken, die Missionshilfen der Diözesen in den christlichen Ländern sowie die allgemeinen Prinzipien für die Regelung der Beziehungen zwischen Ortsordinarien und Missionsinstituten in den Missionsgebieten. Die abschließend gefaßten Beschlüsse werden zu Instruktionen ausgearbeitet werden, die später als Ergebnis der Besprechungen veröffentlicht und allen Bischöfen zugesandt werden. Hinsichtlich des ersten Beratungsthemas sehen die

Beschlüsse der Vollversammlung vor: die Bischofskonferenzen sollen den Päpstlichen Missionswerken „höchsten Vorrang" einräumen (vgl. Missionsdekret, Abschnitt 38). Die Nationaldirektoren der Päpstlichen Missionswerke werden, womöglich aufgrund eines von den Bischofskonferenzen eingesandten Dreiervorschlags, von der römischen Kongregation ernannt. Sie sollen, der besseren Information und Kooperation wegen, zu den Besprechungen der bischöflichen Missionskommissionen hinzugezogen werden. Die Koordination zwischen den Bischofskonferenzen und den Päpstlichen Missionswerken sei am besten durch letztere gewährleistet, da sie päpstlich und universal seien (Internationaler Fidesdienst, 11. 7. 68). Präsident des Priestermissionsbundes soll ein von der Evangelisationskongregation ernannter Bischof sein. Die Nationaldirektoren des Werkes der Glaubensverbreitung wie des Apostel-Petrus-Werkes werden ebenfalls von dieser Kongregation ernannt. Die Nationaldirektoren sollen vor allem ihre Statuten und Richtlinien beachten und die gesammelten Gelder vollständig an die betreffenden Generalräte weiterleiten. Die bischöflichen Missionskommissionen sollen gemäß den Ausführungsbestimmungen des Missionsdekrets im Motu proprio *Ecclesiae sanctae* vom 6. August 1966 (HK 20, 468 f.) handeln. Zum zweiten Punkt wurde festgestellt, daß die Diözesen „alter christlicher" Länder weiter Missionare in die Missionsländer senden können unter der Bedingung, daß die Bischofskonferenzen der gebenden wie der empfangenden Länder befragt und die Evangelisationskongregation informiert wird. Hinsichtlich des dritten Beratungsgegenstandes wurde mitgeteilt, daß der Begriff der „commissio", der Übertragung einer kirchlichen Zirkumskription an ein Missionsinstitut da, wo es sich um eine Diözese handelt, abgeschafft, bei Apostolischen Vikariaten und Präfekturen dagegen beibehalten werden soll. Er wird ersetzt durch den Begriff des „mandatum", der den Auftrag der Zusammenarbeit des Missionsinstituts mit dem Ortsordinarius beinhaltet. Alles in allem wird also eine sehr straffe, zentralistische Ordnung angestrebt.

Die **kirchliche und politische Situation in Portugal** wurde erneut durch die Kontroverse um den Priester *J. da Felicidade Alves,* Seelsorger in einer Lissabonner Vorstadt, beleuchtet, der in Vorträgen heftige Kritik an der Kirche, ihrem Verhältnis zur Regierung und der Politik des Salazar-Regimes geübt hatte (vgl. Noticias Aliadas, 12. 6. 68 und NC News Service, 17. 6. 68). Alves, der am Institut für Ökumenische Studien in Paris ausgebildet worden war, forderte die Beseitigung der Privilegien des Klerus und die Zulassung der Frau zu allen kirchlichen Ämtern und beklagte, daß sich der geistliche Nachwuchs Portugals „aus Kindern und Heranwachsenden rekrutiert". Er geißelte die „Stalinisierung der Macht in der Kirche", die soziale Situation in Portugal, das Fehlen demokratischer Grundfreiheiten und die Kolonialpolitik. Daraufhin forderte eine Gruppe konservativer Katholiken beim Patriarchen von Lissabon, Kardinal Manuel Gonçalves Cerejeira, die Suspendierung von Alves, der ihn auch ohne Rücksprache aus seinem Amte entfernte. Mehrere Laiengruppen und Einzelpersönlichkeiten setzten sich dagegen für seine Rehabilitierung ein. Dieser ist inzwischen, um sich der Verhaftung zu entziehen, nach Frankreich ausgewichen. Seine Vorwürfe fanden sich auch in einem Flugblatt, das von Jugendlichen anläßlich einer Feier zum Abschluß des Glaubensjahres in einem Lissabonner Sportstadion verteilt wurde, während der Kardinal mit einer Gruppe von Priestern konzelebrierte (NC News Service, 6. 7. 68). Eine umfassende Anklage gegen die portugiesischen Verhältnisse stellt auch ein offener Brief dar, den eine Laiengruppe zur Verteidigung von Alves an den Kardinal gerichtet hatte und der von der linkskatholischen französischen Wochenzeitung „Témoignage Chrétien" (11. 7. 68) veröffentlicht wurde. Der Widerhall auf die Äußerungen des gemaßregelten Priesters, heißt es in dem Schreiben, lasse einen „tiefen und raschen Wandel im christlichen Lebensstil einer wachsenden Zahl" erkennen. Es sei diesen Menschen nicht mehr möglich, „die Strukturen und Methoden zu akzeptieren, die, wie uns scheint, die Kirche hindern, Zeichen Christi in der Welt zu sein, und die Christen ihre Freiheit als Kinder Gottes nicht ausüben lassen". Verfassung und Alltagsleben der Kirche bedürften einer gründlichen Neugestaltung. Mit der Liturgiereform sei das Problem nicht gelöst. „Wir warten noch auf den Tag, an dem unsere Bischöfe ihre Paläste verlassen, ihre Titel, Gewänder und Vorrechte als ‚Kirchenfürsten' ablegen und sich mit dem Volk vereinigen und seine Sorgen teilen und den gleichen Hunger und Durst erleiden." Sie sollten auf die institutionellen Sicherungen verzichten, „um Zeugnis zu geben für die Wahrheit und die Solidarität mit denen, die Verfolgung leiden". „Wann werden wir es erleben, daß die portugiesischen Bischöfe ohne Umschweife die Verletzung der Grundrechte der menschlichen Person anklagen, die vor unseren Augen geschieht." Die Bischöfe müßten sich für die Meinungs-, Informations- und Versammlungsfreiheit aussprechen. Die Katholiken erwarteten, daß sie auf das Recht auf Unverletztlichkeit der häuslichen Privatsphäre und des Briefgeheimnisses hinwiesen, daß sie die Foltermaßnahmen der Polizei, die Parteilichkeit der Gerichte und die mangelnden Verteidigungsmöglichkeiten anklagten. Sie sollten sich dafür einsetzen, daß niemand aus dem eigenen Lande verbannt oder am Betreten des Landes gehindert werde. Sie sollten sich schließlich für „das Recht auf aktive Teilnahme an der Erarbeitung der großen politischen Entscheidungen des Landes" einsetzen.

Eine **„triumphale Zukunft für den Traditionalismus in der Kirche"** prophezeite der Philosophieprofessor Frederick Wilhelmsen von der Universität von Dallas vor dem Vierten Jahresforum der katholischen Traditionalistenbewegung „Wanderer" Ende Juni dieses Jahres in Minneapolis (NC News Service, 26. 6. 68). Gleichzeitig bedauerte er die Erfolge des „Liberalismus" in der gegenwärtigen „vorübergehenden" Phase. Seit langem müßten die traditionalistischen Katholiken gegen den Strom schwimmen, jetzt aber „zum erstenmal seit 400 Jahren bewegt sich die Geschichte in unserer Richtung", und „das liberale Zeitalter wird von der Geschichte beerdigt". Als Hauptredner zum Thema des Forums „Die Krise des Glaubens — Was ist zu tun?" vertrat Wilhelmsen die Ansicht, die westliche Geschichte habe sich in den letzten vier Jahrhunderten gegen den dem Menschen natürlichen Glauben „verschworen". Die neue Sozialordnung und die Technik, die mit den Lehren Machiavellis und Descartes' eingesetzt hätten, so begründete der Redner seine These, hätten vor dem Menschen die Notwendigkeit verborgen, „sich im täglichen Leben an Gott zu wenden". Der Sinn für „Kontingenz", der zum Glauben führe, sei ihm dadurch genommen worden. Jedoch seien Technik und Sozialordnung erneut im Wandel. Für den Menschen, der die Geheimnisse der Kernenergie gelöst habe, habe das Kontingenzerlebnis erneut an Bedeutung gewonnen. Die Technik der Maschine, die das menschliche Leben aufgesplittert habe, sei tot. Die Industrie im Zeitalter der Elektronik und des Computers würde wieder dezentralisiert, so daß zahlreiche Menschen zu Hause arbeiten könnten, viele überhaupt nicht mehr arbeiten müßten. Dadurch würde „aus der Tiefe der Seele" ein neues Kontingenzerlebnis erstehen. „Der Mensch von morgen wird sich fragen müssen, warum er eigentlich existiert." Die Antwort darauf sei nur der Glaube, weil das „Leben ohne Glauben buchstäblich absurd ist". So werde die „fieberhafte Aktivität der Avantgarde" an ein Ende kommen müssen.

„Ökumenismus im (vereinten) Jerusalem" ist eine erstaunliche Wirklichkeit, über die der israelische Schriftsteller *Pinchas Lapide* in „The Christian Century" berichtet (26. 6. 68, S. 839 bis 842). Er beklagt als eines der Hindernisse für die Juden, daß sie bei Erfüllung ihrer 613 Gebote vom Christentum keine Notiz zu nehmen brauchten, während die christlichen Kirchen vom „Mysterium Israels" zehren. Aber nachdem „das Land, das heilige Buch und das Volk Israel wieder eins geworden sind", entfällt die Notwendigkeit der Defensive in einer Zeit, da christliche Theologen schon das „nachchristliche Zeitalter" definieren. Der Bericht nennt die neuen linguistischen, politischen und geographischen Chancen eines jüdisch-christlichen Dialogs,

nachdem sich immer mehr christliche Institute in Jerusalem ansiedeln. Man erfährt von neuen Stätten eines diskreten Dialogs, z. B. dem von Darmstädter Marienschwestern gegründeten „Haus Abrahams", das ein lebhaft besuchter Ort der Begegnung geworden sei, sonderlich wenn Mutter *Basilea* Vorlesungen hält. Da seien dann Juden, Christen und Araber aufmerksame Zuhörer. Es gibt u. a. auch die „Jerusalemer Regenbogengesellschaft" mit acht christlichen und acht jüdischen Gelehrten, die ein neues gegenseitiges Verstehen in hebräischer Sprache suchen, wodurch viele theologische Mißverständnisse aus hellenistischer Tradition schwinden. *P. Schneider,* Berater des anglikanischen Erzbischofs für jüdisch-christliche Angelegenheiten, pflegt studentische Diskussionen, auch das Schwedische Theologische Institut, das Amerikanische Bibelinstitut und die École Biblique der Dominikaner sind aktiv geworden. Es gibt sogar an der Hebräischen Universität ein Zentrum für christliche Studien, dessen Leiter *D. Flusser* ist. Allerdings stünden die Rabbinen in ihrer Mehrheit dieser „ökumenischen" Aussprache wenig aufgeschlossen gegenüber, es sei denn, es geht um nichttheologische Fragen. Wesentlich ist in den Augen von Lapide, daß das neue jüdische Volksbewußtsein eine Haltung der Offenheit gewinne, je mehr es in der Gegenwart die Größe der Vergangenheit erfährt.

Parteipolitische Abstinenz der katholischen Priester forderte der Episkopat von Venezuela in Hinblick auf die Anfang Dezember stattfindenden Wahlen für das Präsidentschaftsamt und das Parlament. Eine heftige Wahlkampagne ist bereits seit dem Frühjahr im Gange, und die etwa 20 Parteien haben schon mehrfach Wahlbündnisse beschlossen und wieder verworfen und sich gegenseitig durch Anschuldigungen und die verschiedensten politischen Manöver übertroffen. Die Stellungnahme der Bischöfe — offenbar veranlaßt durch Meldungen, einzelne Priester oder Priestergruppen hätten sich für Parteiinteressen engagiert — wurde vor der Presse vom Weihbischof von Caracas, *J. Rincón Bonilla,* abgegeben, der betonte: „Die Kirche hat keinen Kandidaten." Dagegen wurden die Katholiken erneut aufgefordert, sich in die Wahllisten einzutragen und auf Gewaltakte zu verzichten (Noticias Aliadas, 3. 7. 68). Etwa die Hälfte der knapp über neun Millionen Einwohner Venezuelas sind wahlberechtigt, das Wahlrecht beginnt mit Vollendung des 18. Lebensjahres. Der gegenwärtige Regierungschef *Raúl Leoni* von der linksstehenden fortschrittlichen Acción Democrática (AD) scheidet als Kandidat aus, da die Verfassung eine unmittelbare Wiederwahl des Präsidenten nicht vorsieht. Nach der noch nicht endgültigen politischen Gewichtsverteilung sind es gegenwärtig vier Kandidaten, die bei der Präsidentschaftswahl Erfolgsaussichten für sich in Anspruch nehmen können. *Gonzalo Barrios* als Vertreter der Regierungspolitik (Konsolidierung der Regierung, Fortsetzung der Sozialreformen, Zusammenarbeit mit den USA) will die Arbeit *Leonis* und der AD fortsetzen. US-feindliche und sozialpolitisch radikale Töne schlägt dagegen *L. Beltran Prieto* an, der dem Movimiento Electoral Popular (MEP) vorsteht, einer Abspaltung der AD. Der Kandidat der christlich-sozialen Partei COPEI ist Rafael *Caldera,* der im Vergleich mit der Demoracia Cristiana Eduardo Freis in Chile als konservativ gilt, der jedoch mit den gleichen Schwierigkeiten innerhalb der Partei zu kämpfen hat, da die jüngeren Mitglieder auf Radikalisierung drängen. Schließlich ist *M. A. Burelli Rivas* der Kandidat einer recht disparaten Koalition aus drei Parteien, deren Zusammenhalt jedoch durch die unterschiedlichen Programme von bürgerlicher rechter Mitte bis gemäßigt und radikal sozialistischer Linke gefährdet erscheint. Zugunsten *Burellis,* der bereits unter der Regierung von *R. Betancourt,* dem Begründer der AD, einen Ministersitz innehatte, haben die Parteiführer *A. Uslar Pietri* (FND), *J. Villalba* (UDR) und *W. Larrazábal* (FDP) auf eine eigene Präsidentschaftskandidatur verzichtet und sich zur „Siegesfront" zusammengeschlossen (vgl. „Le Monde", 5. 7. 68). Die Kommunisten, deren Führer sich zum Teil noch in Gefängnishaft befinden, bemühen sich erneut um die Zulassung ihrer Partei, um an den Wahlen teilnehmen zu können. Die Moskauer Richtung hat in den letzten Monaten auf Gewaltaktionen verzichtet. Die Guerrillaunternehmungen auf dem Lande sind für die Regierung ungefährlich. Eine starke Position haben die Kommunisten unter den Studenten der Hauptstadt.

Die Gründung eines **nationalen Pastoralrates in der Südafrikanischen Republik** wurde auf der Vollversammlung der katholischen Bischöfe in Pretoria beschlossen (NC News Service, 13. 7. 68). Durch diese Einrichtung soll der Sachverstand aller Gläubigen stärker in die kirchliche Aktivität einbezogen und an der Lösung pastoraler und sozialer Probleme beteiligt werden. Diese ergeben sich u. a. aus der Rassentrennung, aus der Situation der geistlichen Berufe, der besonderen Stellung des Landes als einer begüterten Nation inmitten unterentwickelter Völker, aus dem katholischen Schulwesen und der seelsorglichen Betreuung der Einwanderer. Die Bischöfe könnten die anstehenden Probleme nur in Zusammenarbeit mit den Gläubigen lösen. Neue Methoden und Lösungsversuche sollten von den Anliegen und Erwartungen des Volkes, seinen Sitten, Lebensgewohnheiten und seiner Sprache ausgehen. In einem Memorandum der Bischöfe heißt es: „Unser Land ist in einzigartiger Weise frei von ‚Antiklerikalismus'." Das sei jedoch keine Garantie für die Zukunft, denn je mehr ein Volk sich entwickele und je mehr es im weltlichen Bereich leiste, desto kritischer werde es auch gegenüber Entscheidungen, die ohne das Volk getroffen würden. Durch die Gründung von Pfarr- und Diözesanräten solle eine Basis für den Pastoralrat auf nationaler Ebene geschaffen werden. Die Ausarbeitung einer Satzung für diesen Rat wurde in Auftrag gegeben. Vier Laienredner sprachen auch vor der Bischofsversammlung. Sie forderten einen stärkeren Einsatz der Kirche mit den Armen und Unterdrückten, die Hochschätzung der afrikanischen Kultur im kirchlichen Bereich, die Möglichkeit für schwarze Priester, in weißen Pfarreien und in kirchlichen Führungsstellen tätig zu werden und schließlich die Erziehung für das Familienleben als Bestandteil des Ausbildungsschemas in den Missionsschulen. Bezüglich des katholischen Pressewesens wurde ein verantwortlicher Journalismus bei einem Minimum an Zensur gefordert.

Das **„Sektierertum" der katholischen Bischöfe im indischen Bundesstaat Kerala** behindere die Neubelebung der Kirche, behauptete der dreiunddreißigjährige Priester *J. Akkarakaren,* Leiter der „Bewegung für ein besseres Leben" in Kerala, einer Gründung nach dem Modell von Pater Lombardis „Bewegung für eine bessere Welt" (NC News Service, 1. 7. 68). Er griff damit eine Kritik auf, die bereits im Januar von einer Gruppe von Geistlichen und Laien vorgebracht worden war, die auf die „unchristliche Konkurrenz" zwischen lateinischem, syromalabarischem und syro-malankarischem Ritus hinwiesen, von der die Kirche „zerrissen" werde. Akkarakaren behauptete, die Bischöfe und Ordensoberen von Kerala, einem Bundesstaat mit über 20 Prozent christlicher Bevölkerung (der Gesamtanteil für Indien liegt unter 2,5 Prozent; vgl. HK 21, 118), hätten den Geist des Zweiten Vatikanums nicht nur nicht voll verstanden, sie entmutigten vielmehr auch noch jene, die sich um die Verbreitung der Konzilsbeschlüsse bemühten. Die Schwierigkeiten lägen darin, daß jeder Bischof für sich und anders als die anderen dächte. „Es gibt kein gemeinsames Unternehmen." Akkarakaren, der sich seit 1962 mit seiner Bewegung um ein breiteres Bekanntwerden der Konzilsaussagen bemüht, betonte, daß es den einfachen Leuten an der Information darüber fehle. Sie wüßten nur über die neuen Fastenverordnungen und sonstige Beschränkungen Bescheid. „Das Konzil ist nur für die Bischöfe und die Experten zu Ende. Bis jetzt ist nichts für die Priester, die Schwestern und Durchschnittslaien getan worden." Sie hätten zwar von einigen Vokabeln wie „aggiornamento", „Dialog" und „Gottesvolk" gehört, der Sinn dieser Begriffe sei ihnen jedoch unbekannt. Nicht ein aggiornamento sei eingetreten, vielmehr hätte die Kirche Keralas aufgrund der Mißverständnisse über die Konzilslehren „ihre alte Lebenskraft verloren".

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BLANK, Josef. **Der Priester im Lichte der Bibel.** In: Der Seelsorger Heft 3 (Mai/Juni 1968) S. 155—164.

Blank geht vom Gleichnis des barmherzigen Samariters aus, der „einzigen authentischen Äußerung Jesu über den Priesterstand". Von der darin enthaltenen Kritik dürfte man sich nicht leichthin distanzieren, indem man das Gleichnis nur auf das jüdische Priestertum beziehe. Die heutigen in Umfragen ermittelten Vorstellungen vom Priester enthalten Elemente, die dem im Gleichnis geschilderten Priester ähneln. Das sich heute stellende Problem bestehe darin, daß das NT ein besonderes Amtspriestertum nicht kenne, es kenne nur eine Reihe von Gemeindeämtern, Dienstleistungen und Charismen; doch gebrauche es dafür nie den im AT gebräuchlichen Begriff „Hiereus", der im NT nur in zweifacher Hinsicht verwandt werde: 1. um das einzigartige Hohepriestertum Jesu (im Hebräerbrief) und 2. das aller Glaubenden (1 Petr. 2, 5 u. a.) zu bezeichnen. Wie konnten sich also, so stelle sich heute das Problem, mit dem neutestamentlichen Ältestenamt, von dem sich das Wort „Priester" herleitet, eine Reihe von Vorstellungen verbinden, die im NT bewußt ausgeschlossen wurden? Weiter setzt sich Blank mit der Einstellung Jesu zu Priestertum und Kult und mit dem neutestamentlichen Amtsverständnis auseinander.

KRECK, Walter. **Zum Verständnis des Todes Jesu.** In: Evangelische Theologie Jhg. 28 Heft 6 (Juni 1968) S. 277—293.

Dies ist das kommentierende Referat, das Kreck zum dogmatischen Dokument gleichen Titels, einer Stellungnahme des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union, vom 28. Januar 1968 gehalten hat. Er geht davon aus, daß die traditionelle Frömmigkeit und Kirchlichkeit der „Bekenntnisbewegung" das schriftgemäße Zeugnis von der Heilsbedeutung des Todes Jesu unverständlich macht. Aber ohne diesen Kommentar, der übrigens hervorhebt, daß jenes Dokument nicht zur Ketzerrichterei verwendet werden dürfe, sondern eine theologische Diskussion einleitet, würde die Stellungnahme der EKU mit ihren in Fachsprache formulierten Thesen auch nicht gut verständlich sein. Die Ausführungen von Kreck sind hilfreich, besonders auch hinsichtlich des IV. Teils der Thesen über die Konsequenzen einer Nachfolge, die bis zu „einschneidenden Konsequenzen in unser Wirtschaftssystem" und zur Anklage politischer Regime führen kann. Insofern ist der Vortrag ein mittelbarer Kommentar zu dem, was in Uppsala gewollt und erreicht worden ist.

REIFENHÄUSER, Hubert. **Die Frage nach der Wirklichkeit Gottes in der Welt von heute.** In: Theologie und Glaube Jhg. 58 Heft 4/5 (Juli/Oktober 1968) S. 297—333.

Die Frage nach Gott, auf die sich die Theologie zunehmend konzentriere, komme, so stellt der Autor fest, aus einem Glauben, der sich immer mehr seiner Angefochtenheit bewußt wird und wieder nach seinem eigenen Grund und Inhalt fragt, nämlich nach Gott. Nach einem Überblick über die gegenwärtige geistesgeschichtliche Situation, in der sich der Glaube vollziehen müsse und die durch den Übergang von einer mehr „kosmologischen" zu einer „anthropologischen" Weltanschauung gekennzeichnet sei, stellt sich der Autor die Frage nach Gott in Auseinandersetzung mit Atheismus, Nihilismus sowie mit jenen Argumenten, die mit „wissenschaftlichem Anspruch" die Nichtexistenz Gottes begründen wollen, so u. a. mit Ludwig Feuerbach. Die heutige Frage nach Gott stelle sich von einer anderen Seite her, z. B. von der Besinnung des Menschen auf seine eigene Orientierung her, von der existentiellen Frage nach sich selbst. Die radikale Existenztheologie, deren anthropologischer Maßstab zum allein gültigen Deutungsprinzip des Wirklichen erhoben werde, führe zu einem Immanentismus. Damit habe sich die moderne Frage nach Gott in einer anthropologischen Enge verfangen. Diesen Ansatz habe die Theologie aufzugreifen, um den nach dem Sinn fragenden Menschen zu seiner Offenheit für Gott zurückzuführen.

SHAULL, Richard. **A Theological Perspective on Human Liberation.** In: New Blackfriars Vol. 49 No. 578 (Juli 1968) S. 509—517.

Der US-amerikanische protestantische Theologe Shaull gilt als eine der Autoritäten für den Bereich der sogenannten „Theologie der Revolution". Vor der diesjährigen Konferenz des Catholic Inter-American Cooperation Program in St. Louis hat er in einem Vortrag, der hier veröffentlicht wird, erneut auf die Probleme hingewiesen, die sich aus dem revolutionären Prozeß in den Entwicklungsländern, vor allem in Lateinamerika, für die Kirche und die Christen ergeben. Wenn eine gesellschaftliche Ordnung nicht mehr imstande sei, dem Menschen angemessen zu dienen, dann werde sie von der geschichtlichen Entwicklung niedergerissen. Die Heftigkeit der begleitenden Kämpfe werde dabei von den jeweiligen Machthabern bestimmt, „denn ihre Sache ist es, zu entscheiden, ob das Alte dem Neuen Platz machen kann, ohne totale Auseinandersetzung und Zerstörung". Das berechtige jedoch „keinerlei Gebrauch von Gewalt zu irgendeinem Zeitpunkt durch die wirkenden Kräfte der sozialen Änderung", es weise jedoch die Hauptverantwortung an den Platz, an den sie gehöre.

WIDMER, Gabriel. **Intelligibilité et incompréhensibilité de Dieu.** In: Revue de Théologie et de Philosophie Nr. 3 (Mai/Juni 1968) S. 145—162.

Widmer sucht in diesem Beitrag anhand von acht Thesen die Notwendigkeit einer theologischen Erkenntnislehre aufzuzeigen. Er wird dazu veranlaßt durch die Gott-ist-tot-Theologie, welche den Sinn theologischer Aussagen in Frage stellt und ihnen im Extremfall jeglichen Erkenntniswert abspricht. Der Sinn des Ausdrucks „Gott" werde vom Objekt her bestimmt. Man muß daher seinen realen Ausgangspunkt, seine Quellen und seine Interpretationsprinzipien untersuchen. Dabei zeige sich, daß „Gott" ein Ausdruck sui generis sei. Dies geschehe im Rückgriff auf die Offenbarung, in der Gott sich in Zeichen enthüllend verhüllt. Gott erkennen heiße also die Zeichen deuten, in denen er sich offenbart und zugleich verhüllt. Das Zeichen sei jedoch nur Anzeichen seiner Gegenwart, aber kein Beweis. Zeichen par excellence aber ist sein Wort. Gott erkennen heiße also sein Wort hören und nicht die „Stimme der Natur" oder der „Vernunft". Das aber bedeute, der Ausdruck „Gott" erhalte seinen Sinn von Gott selbst.

Philosophie und Anthropologie

BEIRNAERT, Louis. **Vers une civilisation non répressive? Marcuse et Freud.** In: Études Bd. 329 (Juni/Juli 1968) S. 131—135.

Eine der Forderungen der vergangenen Studentenunruhen, die nach einer Gesellschaft und Kultur, welche die freie Entfaltung des Intellekts wie der Instinkte ermöglicht, finde sich bereits in Herbert Marcuses Werk „Eros und Kultur" (1955) ausgesprochen, in dem sich Marcuse mit der These Freuds auseinandersetze, daß die Kultur wesentlich auf der Repression der Instinkte beruhe. Diese Antwort gebe Freud auf die Frage, ob Kultur glücklich mache. Verzicht auf Befriedigung sei der Preis, den man für ein großes Werk, auch das einer Gesellschaftsordnung zahlen müsse. Daher könne die Kultur den Menschen von ihrem Wesen her nicht glücklich machen. Diese These Freuds werde von Marcuse bestritten, indem er die Repression der Triebe nicht auf eine strukturelle, sondern sozio-historische Notwendigkeit der Kultur zurückführte. Auf die ursprünglich rein wirtschaftlich bedingte Repression der Triebe sei eine soziale Repression gefolgt, welche durch die gesellschaftlichen Institutionen, die Verwaltung und die Technokratie ausgeübt werde. Mit dieser These setzt sich der Autor im folgenden kritisch auseinander.

HEPPNER, FRITZ. **Neurochirurgie und Psyche.** In: Universitas Jhg. 23 Heft 7 (Juli 1968) S. 693—699.

Heppner zeigt die therapeutischen Möglichkeiten neurochirurgischer Eingriffe auf. Während diese Eingriffe früher noch u. U. mit dem Verlust des Intellekts verbunden waren, suche man heute mehr durch Unterbrechung der Thalamusstiele auf die Psyche des Menschen einzuwirken. Eine Unterbrechung des ersten der zwei Thalamusstiele wirke dämpfend auf das Verhalten des Menschen, eine Unterbrechung des zweiten befreiend. Darin werde ein biologisches Prinzip erkennbar, das überall in der Natur wirke, nämlich das des Gleichgewichts zwischen Antrieb und Bremsung, das notwendig sei, um jede Verrichtung planvoll und harmonisch verlaufen zu lassen. Der therapeutische Nutzeffekt sei heute folgender: Menschen mit krankhafter Angst und zwangsneurotischer Spannung können geheilt werden, wenn das hemmende frontothalamische Verbindungsstück operativ unterbrochen werde. Und es bestehe die Möglichkeit einer Wesenskorrektur bei Hemmungslosigkeit und Unruhe, wie z. B. bei den Manikern oder der epileptischen Paranoia.

JONAS, Hans. **Biological Foundations of Individuality.** In: International Philosophical Quarterly Vol. VIII. Nr. 2 (2. Quartal 1968) S. 231—251.

Jonas untersucht in diesem Beitrag die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die Entstehung der Individualität als einer distinkten Seinsweise und kommt zu dem Ergebnis, daß sie in gewissem Umfang bei allen Organismen auftreten, so daß der Bereich der Individualität mit dem biologischen Bereich zusammenfällt. Nach Distanzierung vom thomistischen Individuationsprinzip der materia quantitate signata wie der Haecceitas der Skotisten geht er die Frage der Individualität von der Identität des Seienden an, die ein dynamisches Attribut des Seienden sei. Im folgenden setzt er sich dann ausführlich mit der Frage, wie besitzt ein Seiendes Identität, auseinander, und zwar vor allem im organischen, in dem gerade die Identität in Raum und Zeit eine paradoxe Situation darstelle, und zwar deshalb, weil sie durch den Metabolismus gewährleistet sei, der aber gerade keine statische Größe sei. Er setze freilich Bedürfnisse voraus, so daß man das Spektrum der Bedürfnisse eines Organismus als Maßstab für den Grad der Individualität ansehen könne.

Mensch und Automat. In: Zeitwende Jhg. 39 Heft 7 (Juli 1968) S. 443—470.

Unter diesem Thema bringt das Heft zwei Beiträge, die versuchen, das illusionäre Ge-

rede in der Presse über die Leistungsfähigkeit von Computern zu berichtigen. Siegfried J. *Schmidt* stellt in „Maschine und Bewußtsein" (S. 443—457) die verschiedenen Thesen über die Ähnlichkeit der „Denkmaschinen" mit dem menschlichen Bewußtsein zur Diskussion, vergleicht die Leistungsfähigkeit des Gehirns mit der des Computers und fordert klare Entscheidungen hinsichtlich der kybernetischen Prozesse, ehe die interessengebundene Manipulation der Massen unabwendbar geworden ist. — Winfried *Rorarius* stellt daneben die Frage: „Ist der Mensch ein Computer?" (S. 458—470) und hebt vor allem darauf ab, daß der Computer nicht die Tiefen des Gemüts und der schöpferischen Phantasie, die „Unendlichkeit" des menschlichen Bewußtseins erreicht. Beide, mit guten Literaturnachweisen ausgerüstete Beiträge sollen die Hilflosigkeit des Laien gegenüber der technologischen Entwicklung überwinden helfen.

Gesellschaft und Kultur

BOGNÁR, József. **Entwicklungshilfe und demographische Revolution.** In: Internationale DIALOG Zeitschrift Jhg. 1 Heft 3 (1968) S. 256—269.

Der Leiter des Zentrums für afro-asiatische Forschung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften in Budapest macht nach einer Analyse des Gesamtkomplexes der Entwicklungspolitik und ihrer Möglichkeiten und Hindernisse konkrete Vorschläge für die Bewältigung der Probleme. Die Voraussetzungen für umfassende Hilfeleistung müßten von den Regierungen „in den Kategorien langfristiger Erfordernisse" gedacht werden, das anzustrebende Ziel sei die „Ausgestaltung eines neuen Weltmarktmechanismus", dessen Grundlagen trotz verschiedener Weltwirtschaftskonzeptionen im Laufe der Zeit entwickelt werden müßten. Als materielles Fundament für die Auslandshilfe empfiehlt der Autor die Erhöhung der Beitragsquoten der einzelnen Länder, und zwar nach dem Maßstab ihrer wirtschaftlichen Kraft und der Größe ihrer Profite aus den Wirtschaftsbeziehungen mit den Entwicklungsländern. „Die wirklich großen Reserven liegen jedoch in den Rüstungsbeschränkungen." Bei allen Schwierigkeiten, die der Verringerung der militärischen Potentiale begegneten, müßte doch die Einsicht maßgebend sein, „daß das Hungern, die Leiden und die Hoffnungslosigkeit Hunderter und aber Hunderter von Millionen auf weite Sicht eine größere Explosionsgefahr bedeuten als die auf nationaler oder weltanschaulicher Grundlage entfachten Interessengegensätze."

GOLDENBERG, Boris. **Lateinamerika — Revolutionen und kein Ende.** In: Merkur Jhg. 22 Heft 6 (Juni 1968) S. 481—502.

Lateinamerika gilt als der Kontinent der „Revolutionen", deren Zahl seit der Unabhängigkeit von den iberischen Kolonialmächten in die Hunderte geht. Goldenberg weist hier jedoch darauf hin, daß der Begriff „Revolution" in der Berichterstattung über die Länder Mittel- und Südamerikas vielfach fälschlich für alle Staatsstreiche, Kasernenrevolten und ähnliche Manöver gebraucht würde. Demgegenüber charakterisiert Goldenberg die Vorgänge in Mexiko (1910 beginnend), in Bolivien (1952) und in Cuba als echte Revolutionen, denen vielleicht auch noch die Ereignisse auf Cuba von 1930—34, in Chile von 1930—32 und Guatemala ab 1944, ferner die blutige und erfolglose „Violencia" Columbiens und die Peron-Ära an die Seite gestellt werden könnten. Näher auf die kubanische Revolution eingehend, betont der Autor, daß sie „Castros Werk" war, „nicht das des Volkes oder einer seiner Klassen — eine Tatsache, die alle Soziologen und Historiker zu einer Änderung ihrer Definition des Wortes ‚Revolution' veranlassen sollte".

KERBER, Walter, SJ. **Neue Entwicklungen in der kirchlichen Eigentumslehre.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 93 Heft 7 (Juli 1968) S. 27—38.

Der Kirche wird bisweilen der Vorwurf gemacht (so vom Wiener Soziologen A. M. Knoll), sie verfüge im Grunde über keine eigenständige Soziallehre, vielmehr seien ihre Sozialenzykliken nur der Niederschlag dessen, was sich außerhalb der Kirche und ohne sie vollziehe. Demgegenüber erläutert der Pullacher Professor für Ethik und Sozialwissenschaften das Selbstverständnis der kirchlichen Soziallehre als eine „Ethik der Ordnungen", die in der menschlichen Natur grundgelegt und zu verwirklichen aufgetragen sei. Nach einem kurzen Abriß der traditionellen katholischen Eigentumslehre geht Kerber auf die neuen Tendenzen seit dem Tode Pius' XII. ein. Diese seien einerseits durch „verschiedene Akzentsetzung" im traditionellen Lehrgut gekennzeichnet, andererseits durch neuentstandene Bedingungen aus der modernen Wirtschaftsentwicklung (Vorherrschen des Aktienkapitals, zunehmende gesellschaftliche Verflechtung, neue soziale Fragen besonders im internationalen Bereich) bedingt. Es lasse sich zwar keine kirchliche Eigentumslehre formulieren, die völlig von den soziologischen Verhältnissen der betreffenden Zeit absehe, aber: „Damit wird die katholische Soziallehre nicht zum bloßen Spiegelbild der gesellschaftlichen Wirklichkeit; sie hört nicht auf, normative Lehre zu sein in dem Sinn, daß sie die gesellschaftlichen Institutionen vom christlichen Bild des Menschen her kritisch beurteilt."

Kirche und Ökumene

BAHMANN, Manfred K. **Der römische Katholizismus in Lateinamerika.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 19 Nr. 3 (Mai/Juni 1968) S. 37—41.

Im Hinblick auf die Reise des Papstes nach Bogotà wurde dieses Heft dem Komplex Lateinamerika gewidmet. Der Beitrag von Prof. Bahmann schildert die Differenziertheit des „katholischen" Lateinamerika, das die römisch-katholische Kirche als ein zu missionierendes Neuland wiederentdeckt hat. Er verrät eine genaue Kenntnis katholischer Bestrebungen, die religiös unterentwickelten Völker dieses Subkontinents durch eine schriftgemäße Evangeliumsverkündigung, durch eine „Neugeburt" für den christlichen Glauben zu retten und sich dabei von der Kurie mehr zu lösen. Zitierungen aus katholischen Zeitschriften, u. a. aus „America", zeigen, daß die Hilfe von außen auch eine Last bedeutet und eine „evangelische Reform" im Lande nötiger wäre. Besondere Beiträge sind „synkretistischen und paganistischen Phänomenen" im lateinamerikanischen Katholizismus gewidmet sowie der katholischen Soziallehre, die sich jetzt bewähren müsse.

DUMONT, C. J. OP. **Le Comité central du Conseil Œcuménique des Églises à Héraklion.** In: Istina Jhg. 13 Nr. 1 (Januar/März 1968) S. 23—45.

Ein ausgereifter Bericht über die Tagung des Zentralkomitees des Weltrates der Kirchen in Heraklion (15.—26. August 1967), an der der Verfasser als Beobachter teilnahm, mit den anschließenden Dokumentationen (S. 46—121). Es kündigt sich hier schon die Unzufriedenheit mit der Arbeit des Weltrates und die Hoffnung auf das in Uppsala zu berufende „Komitee zur Revision der Strukturen" an. Über den Inhalt schweigt Dumont sich aus, er sagt nur — als äußerst interessante Information (S. 43) —, diese Arbeit der Revision werde gemeinsam mit den römischen Katholiken und im Hinblick auf die „Gemeinsame Arbeitsgruppe" vorgenommen. Er hält eine Strukturänderung auch unter dem Gesichtspunkt für erforderlich, daß die Orthodoxen bisher im Weltrat nur als einzelne Kirchen, nicht aber als Eine Kirche repräsentiert seien.

KIRSCH, Hans-Christian. **Was ist dran am Protest?** In: Katechetische Blätter Jhg. 93 Heft 7 (Juli 1968) S. 385—409.

Dieses der Protestjugend gewidmete Heft dürfte wohl mancher Kleriker und „Berufskatholik" gründlich studieren, auch wenn er sich dann noch ratloser vorkommt. Kirsch gibt eine kenntnisreiche Studie über die Beat-Generation, deren Verachtung für den Materialismus der Erwachsenen er sorgfältig erklärt. Georg *Geppert* ergänzt den Beitrag durch den „Protest im Lied" (S. 410—420). Eine aufrüttelnde „Wucht" sind die soziologischen (nicht themologischen) Überlegungen von Hubertus *Halbfas:* „Zum Problem der Überlieferungskontinuität (S. 430—441), die er sowohl durch die Subkultur der Jugend als sozialer Gruppe wie durch die Überlieferungsimpotenz der Eltern schlechthin gefährdet sieht. Dazu komme die minimale gesellschaftliche Reichweite der Amtskirche, die sich durch eine soziale Isolierung des Klerus als Instrument der hierarchischen Kirche und durch den Erfahrungsverlust zur Sterilität und Floskelhaftigkeit einer unwirksamen Sprache und eines unverstandenen Kultes und somit zur Unfähigkeit verurteilt habe, Glauben an diese Jugend zu übermitteln.

VISCHER, Lukas. **Die Zukunft der Christenräte als Werkzeuge der ökumenischen Bewegung.** In: Ökumenische Diskussion Band IV Nr. 2 (1968) S. 88 bis 101.

Diese Studie über die verschiedenartige Geschichte der nationalen oder regionalen Christenräte (Zusammenschluß von Missionskirchen in föderativer Form), gewinnt nach dem Beschluß der Vierten Vollversammlung des Weltkirchenrats, die römisch-katholische Kirche zum Beitritt einzuladen (vgl. ds. Heft, S. 387), erhöhte Bedeutung. Denn er analysiert die ekklesiologische Bedeutung der Christenräte vor dem Beitritt und nach dem hier und da schon erfolgten Beitritt regionaler katholischer Kirchen, also Modellen für das umfassendere Ziel. Es geht dabei um die neue Form, die ein Christenrat im Falle des Beitritts einer katholischen Kirche haben soll (S. 100). Vischer meint dazu bezeichnenderweise: „Die Erweiterung der Christenräte ist tatsächlich nur sinnvoll, wenn die bisher erreichte Gemeinschaft beibehalten wird", d. h. die Gemeinschaft ohne die römisch-katholische Kirche, die offenbar mehr eine Form der Assoziation erhalten soll.

WILLEBRANDS, Jan G. W., Bischof. **Bericht über die ökumenische Gesamtsituation vom Standpunkt des Einheitssekretariats.** In: Catholica Jhg. 22 Heft 2 (1968) S. 119—131.

Der Überblick mit einem authentischen Bericht über die vielseitige Arbeit der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" und die bilateralen Verhandlungen des Einheitssekretariats mit Orthodoxen, Anglikanern, Lutheranern usw., soweit sie bis vor der Vollversammlung des Weltkirchenrats in Uppsala gediehen waren, steht unter der kritischen Frage, ob die ökumenische Arbeit auch mehr erstrebt als nur die Einheit an sich, ob sie auch in dem zunehmenden Säkularisierungsprozeß sich zurechtfindet und die Solidarität der Menschheit im Auge behält. Willebrands ist davon überzeugt, daß die ökumenischen Fortschritte in Relation stehen zu dem Maß, wie die römisch-katholische Kirche die Reformdekrete des Zweiten Vatikanums durchführt. Zum Schluß äußert er sich negativ zu den voreiligen Versuchen, die noch nicht vorhandene Einheit der Kirche durch Interkommunionen vorwegzunehmen. In der schwierigsten Frage, der Mischehe, zeigt er einen „begrenzten Optimismus". Ein hervorragendes Gesamtbild von den Gesichtspunkten des Einheitssekretariats.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. August (Donnerstag)

10.00 Mensch und Medizin — ein aktueller Befund (RIAS I)
10.00 In Mexiko (BR I)
15.00 Wo steht die moderne Psychiatrie? (RIAS II)
15.05 Noch immer Geheimes aus deutschen Geheimarchiven, *L. Singer* (DLF)
17.45 Das geistig behinderte Kind. Möglichkeiten und Grenzen der Behandlung (BR II)
19.45 Von der politischen Glaubwürdigkeit der Kirche, *D. A. Seeber* (WDR II)
20.00 Zur Situation der Frau zwischen Familie und Erwerbstätigkeit, *U. M. Meinhof* (SWF I)
20.00 Was übersetzt man in Moskau? Eine Untersuchung, *H. v. Ssachno* (SR II)
20.05 Claudel oder Brecht? Zum 100. Geburtstag von Paul Claudel, *H.-B. Schiff* (HR II)
21.00 Ist Altern eine Krankheit? *W. Doerr* (SDR II)
21.30 Der Computer des kleinen Mannes. Vom Nutzen und Nachteil des Lexikons, *J. Dahl* (WDR I)
21.40 Rezension, Glosse, Bericht (SR II)
22.00 Ein Dante unserer Zeit, *W. Heist* (DLF)

2. August (Freitag)

10.33 Wissenschaftliche Streiflichter aus Amerika (RIAS II)
14.30 Aus dem Leben großer Meister, Goya (SWF II)
18.20 Aus Kirche und Welt (SR II)
21.00 Aspekte der USA. Die Amerikanerin (I), *N. Grunenberg* (HR I)
21.45 Über die „Ästhetischen Schriften" von Denis Diderot, *W. H. Fritz* (SDR II)
22.00 Ideen — Kontroverse — Kritik, *W. Kirchner* (RIAS II)
22.40 Mitteldeutsche Chronik (SR II)

3. August (Samstag)

8.45 Wirtschaft und Gesellschaft im späten Rom (BR II)
10.00 Die umstrittene Pille — Empfängnisverhütung und Geburtenkontrolle (RIAS I/II)
10.30 Die Wirklichkeit des Krieges — Das Ende des Krieges: Hiroshima (SDR II)
18.00 Christentum in dieser Zeit (RB II)
18.20 Vietnam, der Nahe Osten und die Kirchen (RB II)
19.00 Helder Pessoa Câmara. Portrait eines brasilianischen Bischofs, *G. Weigner* (WDR II)
19.45 Christliche Moral und bürgerliche Moral, *A. Auer* (SR II)
19.45 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR II)
21.15 Soziale Wirklichkeit und westdeutsche Lyrik nach 1945, *Y. Karsunke* (BR II)
22.00 Zum Problem der Mischehe, *G. Gerhartz* (SWF II)
22.00 Herausforderung des Glaubens — Wohin wirkt moderne Dichtung? *F. Kienecker* (SWF II)
22.10 Aus christlicher Sicht (RB)

4. August (Sonntag)

9.00 Widerstandspflicht und Revolution. Der Beitrag des angelsächsischen Protestantismus, *H.-E. Bahr* (SR II)
9.40 Versuche mit der Bibel. Das neue Jerusalem, *R. Jungk* (NDR II)
10.30 Ungehorsam und Widerstand in Geschichte und Gegenwart, *F. Bauer* (SWF II)
11.00 Was wird aus der Kirche? Herausforderungen im Welthorizont, *W. Jetter* (SDR II)
11.00 Lamennais — Visionär einer neuen Christenheit, *V. Conzemius* (HR II)
11.00 Gedanken an die nahe Zukunft, *H. P. Bahrdt* (SR I)
11.00 Selig, die Verfolgung leiden . . . *P. Engelhardt* (SWF II)
11.30 Die Aufgabe der Kirche jenseits von Modernismus und Restauration, *E. Lange* (SWF II)
12.30 Bildungsrivalitäten zwischen Ost und West, *K. Herrmann* (HR II)
17.45 Politische Bücher, *W. v. Kohout* (DLF)
18.05 Deutschland und die Welt, *K. Mehnert* (DLF)
18.45 Bildung und Wohlstand, *K. Schiller* (NDR I)
19.45 Heimschule Kloster Wald, *H. Schlaeger* (SDR II)
21.00 Über neue Methoden des vorschulischen Lernens, *L. Jochimsen* (HR II)
21.25 Wege aus der Zeit: Ein Panorama der Utopie, *H. Ebeling* (SDR II)
23.05 Vom Geist der Zeit (HR II)

5. August (Montag)

10.05 Armut in England (HR II)
14.30 Frauen im Alten Testament (SWF II)
15.00 Aus der Werkstatt des Dichters, Flauberts epischer Realismus (SR II)
17.30 Herodot — die Grenzen der antiken Welt, *O. Baumhauer* (DLF)
19.30 Der Mensch und die Zahl seiner Jahre, *G. Schettler* (BR II)
21.00 Hochschulpolitischer Disput (HR II)
21.00 Über afrofetischistische Riten in Brasilien, *J. A. F. Zapata* (SDR II)
21.00 Die verbotene Erfindung, *W. Knaus* (SDR I)
22.00 Kongreß der internationalen Gesellschaft für Religionsgeschichte, Bericht aus Jerusalem (DLF)
22.30 50 Jahre kirchliches Gesetzbuch, *J. Neumann* (BR II)

6. August (Dienstag)

9.00 Thomas Morus (HR II)
14.05 Ideologische Grundlage des Pariser Studentenaufstandes, *G. Schlocker* (DLF)
16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
17.30 Geschichte der Ökumenischen Bewegung. Ökumene an jedem Ort: 1954—1961, *A. v. d. Heuvel* (DLF)
20.00 Als Tito abfiel. Seit 20 Jahren Spaltungen im sozialistischen Lager, *J. Scholmer* (DLF)
21.00 Unsere modernen Lichtquellen, *C. v. Fragstein* (SR II)
21.00 Karl Marx und die Jungmarxisten von heute, *P. Coulmas* (SDR I)
21.45 Massenpsychologie, *L. Dembicki* (SR II)
22.45 Über die Persönlichkeit, *Ch. Bühler* (SDR II)

7. August (Mittwoch)

9.05 Geschichte des Jazz. Von Chicago nach Harlem (SR I)
9.30 Christliche Verantwortung (HR II)
17.00 Formen sozialer Revolution: Israel (SDR II)
18.30 Sünde und Schuld evangelischer Kriegspredigten 1914—1918, *H. Kanitz* (BR I)
20.05 Sinn und Nutzen der Weltraumforschung (BR II)
22.10 Zur Geschichte des Problems, *H. Maier* (DLF)

8. August (Donnerstag)

10.15 Das ökumenische Lebenszentrum in Ottmaring, *Ch. Lindenmeyer* (BR II)
11.00 Keine Apartheid für ökumenische Botschafter in Südafrika, *W. A. Visser 't Hooft* (SDR II)
15.00 Tagebuch einer Donaureise. Von der Batschka zum eisernen Tor (SR II)
15.05 Die Hippies. Soziologische Studie, *W. Hollstein* (DLF)
15.15 Stimmen und Urteile zu Neuerscheinungen (SDR II)
17.00 Dichter unserer Tage: Heinrich Böll (SDR II)
19.45 Politik als Verwirklichung der Nächstenliebe, *M. Kohnstamm* (WDR II)
20.00 Carl-Friedrich Goerdeler — oder: Das Ende der Vernunft, *D. Kühn* (SWF I)
20.30 Ausbildung oder Ausbeutung? Die Probleme der betrieblichen Lehrlingsausbildung, *H.-P. Riese* (HR I)
21.00 Altwerden in der Ehe, *A. Comfort* (SDR II)
22.00 Wirkungsweisen der Literatur. Bewegen Bücher die Welt? *J. Greven* (DLF)

9. August (Freitag)

9.00 Peter Claver — Apostel der Negersklaven (HR II)
15.30 Zwischen Nord und Süd: Abraham Lincoln (HR II)
17.00 Zeitalter der Revolutionen: Frankreich (SDR II)
18.35 Dr. Hugo Eckener zum 100. Geburtstag, *A. F. Weber* (SDR II)
21.00 Aspekte der USA. Die Amerikanerin (II), *N. Grunenberg* (HR II)

10. August (Samstag)

9.40 Wieweit ist Multiple Sklerose heilbar? (HR II)
10.30 Schule von gestern für Bürger von morgen (SDR II)
17.00 Vom Geben und Nehmen (SFB II)
17.45 Kann Glaube heilen? Gespräch mit Berliner Ärzten (SFB I)
19.45 Glaube und Ästhetik. Ein Gespräch mit Studenten (SR II)
19.45 Politische Perspektiven, *W. Schütz* (SDR II)
21.20 Der Tiber. Sage und Wirklichkeit des Flusses von Rom, *H. v. Hülsen* (SDR II)
22.00 Linksprotestanten proben den Aufstand, *J. Lücking* (SWF II)

11. August (Sonntag)

8.00 Wissenschaft und Freiheit. Ein Bericht über die Salzburger Hochschulwochen 1968, *O. Schatz* (BR II)
9.40 Hoffnung gegen Gewöhnung, *J.-B. Metz* (NDR II)
10.00 Probleme der Organtransplantation, *H. Bauer* (SDR II)
11.00 Kolumbien — Land der Revolution, *J. Pechel* (HR II)
11.00 Was wird aus der Kirche? Engpässe unterm Kirchendach, *W. Jetter* (SDR II)
11.00 Ethos der Bergpredigt. Zum Abschluß der Sendereihe, *O. Betz* (SWF II)
11.05 Mit den Augen des Westens. Besuch in Hiroshima, *A. Muschg* (DLF)
14.45 Der Glaube an den Aberglauben, *L. Jungmann* (SDR II)
15.00 Die Zeit bei Dostojewskij, *H. Bienek* (SR II)
17.45 Politische Bücher, *J. Schröder* (DLF)
18.05 Deutschland und die Welt, *D. Schwarzkopf* (DLF)
19.00 Über die doppelte Moral, *H. G. Lubkoll* (WDR II)
20.00 Die russischen Dichter Daniel und Sinjawski, *H. Eisenreich* (ÖR I)
21.05 Büchereien der Bundeswehr, *B. Juds* (SR I)

12. August (Montag)

10.00 20 Jahre Deklaration der Menschenrechte (RIAS I)
10.10 Das pädagogische Buch, *D. Baake* (DLF)
11.00 Das politische Buch (SDR II)
14.00 Leben wir in zehn Jahren besser und gesünder? *I. Diwo* (ÖRK)
15.00 Dichtung und Wahrheit, *K. Schmölzer* (ÖR I)
17.30 Die Erde wurde klein, *O. Baumhauer* (DLF)
17.45 Weltverantwortung der Wirtschaft — oder „Unser täglich Brot gib uns heute", *O. v. Nell-Breuning* (SFB I)
18.15 Über die musische Erziehung, *A. Czettritz* (SR II)
19.35 Jüdische Philanthropen gestern und heute, *D. Kohan* (SFB I)
21.00 Germanistik in den USA, *R. H. Wiegenstein* (SDR II)

13. August (Dienstag)

9.05 Stätten bildender Kunst. Die Villa Romana (SR I)
16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
17.30 Geschichte der Ökumenischen Bewegung. Einheit und Vielfalt: 1961—1968 (DLF)
20.00 Politisches Abendstudio, *R. Anger* (SR II)
22.10 Über die Salzburger Hochschulwochen 1968, *O. Schatz* (ÖR I)

14. August (Mittwoch)

15.00 Zur Ästhetik der modernen Dichtung, *G. Soos* (ÖRK)
15.00 Der Beginn des Düsenflugs (SR II)
17.00 Die Entstehung der Großindustrie (SDR II)
18.15 Sind deutsche Mädchen dümmer? *A. Kapitain* (SR II)
18.30 Zwei Jahre bis Brasilien. 1970 tagt der Lutherische Weltbund in Lateinamerika, *H. Kannenberg* (BR I)
21.00 Skizzen aus der Geschichte der ökumenischen Bewegung. Die russische Kirche kommt herein, *W. A. Visser 't Hooft* (SDR I)
22.10 Aus den Schriften von Romano Guardini, *M. Doellerdt* (DLF)

15. August (Donnerstag)

9.45 Maria, das Zeichen der Hoffnung, *J. Müllner* (ÖR I)
10.10 Bildung und Ausbildung (DLF)
14.30 Fragen der Mädchenerziehung von heute, *I. Strausz* (ÖRW)
15.05 Zur Geschichte der russisch-chinesischen Grenzkonflikte, *E. Einbeck* (DLF)
19.45 Solidarität für den Frieden, *G. Girardi* (WDR II)
21.00 Der alte Mensch in unserer Gesellschaft, *H. Büerger-Prinz* (SDR II)
21.30 Literarische Zeugnisse bekannter Persönlichkeiten aus Politik, Kunst und Wissenschaft, *W. H. Fleischer* (ÖR I)
22.00 Wirkungsweisen der Literatur. Zwischen Verführung und Erlösung, *J. Greven* (DLF)
22.45 Amerikanische Gedichte in Vietnam, *K. Borkenhauer* (SDR II)

16. August (Freitag)

8.10 Erziehungsmethoden einer berufstätigen Mutter (SDR I)
9.05 Das Leben — eine Rolle? *W. Höck* (SR II)
14.45 Probleme und Perspektiven, *W. Gerle* (ÖRW)
15.00 Berichte, Gespräche, Meinungen zu Literatur und Kunst (SR II)
16.15 Ich suche den Menschen, *W. Alexander* (WDR II)
17.00 Zeitalter der Revolutionen: Deutschland 1848 (SDR II)
17.30 Deutsche Stiftungsinitiativen, *Th. Schiller* und *K. Neuhoff* (DLF)

17. August (Samstag)

9.05 Tagebuch einer Donaureise. Die untere Donau bis zur Mündung (SR II)
18.05 Welternährungskrise durch Überbevölkerung, *J. Heinrichs* (SDR II)
19.45 Christ und Theologe — ein Gegensatz? *J. Beckmann* (SR II)
21.05 39. Eucharistischer Weltkongreß in Bogotá, *J. Bielmeier* (RB I)
22.00 Gespräch mit dem Nächsten, *P. Jung* (SWF II)

18. August (Sonntag)

8.00 Unsere Freunde. Versuch einer Analyse, *C. O. Renner* (BR II)
8.30 Und erlöse uns von dem Übel. Über doppelte Moral, *H.-G. Lubkoll* (BR II)
9.40 Abschied von einer unbrauchbaren Tugend, *D. Sölle* (NDR II)
10.00 Der medikamentöse Mensch, *J. Bodamer* (SDR II)
11.00 Die Kirche in Lateinamerika, *J. Pechel* (HR II)
11.00 Der Christ und die Gewalt, *J. L. Aranguren;* Der Christ und die Revolution, *L. Kaufmann* (SWF II)
11.05 Was wird aus der Kirche? Die Krise der Kirchlichkeit, *W. Jetter* (SDR II)
11.30 Ist Predigen noch zeitgemäß? *N. Schneider* (SWF II)
18.45 Sozialpädagogik heute, *W. Küchenhoff* (NDR I)
19.00 Die katholische Kirche in Lateinamerika, *J. Pechel* (WDR II)
19.45 Jugend zwischen Sexualität und Sozialität (I), *U. Beer* (SDR II)
21.25 Bauplan für das Paradies — die Sozialutopien, *H. Ebeling* (SDR II)

19. August (Montag)

14.45 Bücher in christlicher Schau, *F. Reichel* (ÖRW)
15.00 Dichtung und Wahrheit, *K. Schmölzer* (ÖR I)
17.45 Wie Jesus Menschen begegnet, *W.-D. Zimmermann* und *J. Hoppe* (SFB I)
21.00 Philosophie in Mexiko, *M. Rieser* (SDR II)
22.00 Zum Problem der Geschichtsdarstellung, *J. Maderner* (ÖR I)
22.30 Das Selbstverständnis der Kirchen im Wandel der Zeit, *J.-Ch. Hampe* (BR II)

20. August (Dienstag)

20.45 Legalität und Legitimität, *H. B. Schiff* (SR II)
21.00 Neue politische Formen des Rassenkonflikts in den USA, *J. Holtkamp* (SDR I)
21.30 Die Zeitschriftenlese, *D. Hasselblatt* (SR II)
21.45 Die Welt des Kindes, *L. Dembicki* (SR II)
22.10 Die Geburt der Idee von der Unsterblichkeit der Seele im alten Ägypten, *E. Brunner-Traut* (ÖR I)
22.15 39. Eucharistischer Weltkongreß in Bogotá, *J. Bielmeier* (SDR I)

21. August (Mittwoch)

15.00 Raumschiffhafen Kap Kennedy (SR II)
15.30 Der Gegenstand der Literaturwissenschaft, *H. Seidler* (ÖRS)
16.45 Die Welt in Briefen, *F. C. Steinermayr* (ÖRSt)
20.05 Die moderne Industriegesellschaft. Eine Diskussion, *J. K. Galbraith* (BR II)
21.00 Die römisch-katholische Kirche entdeckt die Ökumene, *W. A. Visser 't Hooft* (SDR I)

22. August (Donnerstag)

8.35 Gott in Chikago, *M. Fossalta* (HR II)
15.00 Bulgarien (SR II)
17.30 Die suspendierte Republik, *H. Spatzenegger* (ÖR I)
19.30 Die Tugend ist von gestern, Anpassung als Maxime, *J. Améry* (BR II)
19.45 Politischer Katechismus für Erwachsene, *U. Schmidhäuser* (WDR II)
20.00 Ein Bericht über Frankreichs revolutionäre Jugend (SWF I)
21.00 Die schöpferischen Leistungsmöglichkeiten im Alter, *W. v. Baeyer* (SDR II)
22.10 Die Vielheit der biblischen und kirchlichen Theologien und die Einheit Christi, *H. U. v. Balthasar* (ÖR I)

23. August (Freitag)

9.05 Umgang mit der Bibel, *Th. Glaser* (SR I)
14.00 Wieweit ist wer für wen verantwortlich? *I. Diwo* (ÖRW)
17.00 Zeitalter der Revolutionen: Rußland 1917 (SDR II)
21.15 Gott ist tot. Ein Gespräch über das Problem des Glaubens, *H. Dettelbach* (ÖRSt)
22.15 39. Eucharistischer Weltkongreß in Bogotá. Bericht vom Verlauf des Kongresses (BR I)
22.45 Max Jacob und die heutige Literatur, *R. Pinget* (SDR II)

24. August (Samstag)

8.45 Der Prozeß der Jeanne d'Arc (BR II)
15.30 Osteuropa und wir. Berichte, Kommentare und Meinungen (BR II)
18.00 Neue gottesdienstliche Musik. Zwischen Gregorianik und Jazz, *M. Luba* und *V. Guaraldi* (NDR II)
19.45 Zur Situation der christlichen Literatur, *K.-W. Barwitz* (SR II)
22.00 Eucharistischer Weltkongreß. Bericht aus Bogotá (SWF II)

25. August (Sonntag)

8.00 Ökumenismus in Afrika, *W. Hoffmann* (BR II)
8.30 Psalm und Antipsalm, *H. Piontek* (BR II)
10.00 Der Blinde als Metapher in der modernen Literatur, *E. Lotz* (SWF II)
10.00 Die Grenze als anthropologisches und politisches Problem, *Ch. v. Krockel* (SDR II)
11.00 Vom neuen religiösen Selbstbewußtsein in der Industriekultur, *K. Brockmöller* (SWF II)
11.00 Die Protestanten und die Versuchung von rechts, *E. Stammler* (HR II)
11.00 Was wird aus der Kirche? Institutionelle Beharrlichkeit und organisatorische Beweglichkeit, *W. Jetter* (SDR II)
11.05 Von Berkeley nach Berlin. Ein Rückblick auf die Studentenunruhen, *K.-H. Harenberg* und *W. Meisenkothen* (NDR I)
11.30 Welcher von diesen ist Christus? Erfahrungen an der Pfarrhaustür, *Th. Glaser* (SWF II)
19.45 Jugend zwischen Sexualität und Sozialität (II), *U. Beer* (SDR II)

26. August (Montag)

8.10 Israels Frauen zwischen Tradition und Fortschritt (SDR I)
14.45 Sinn und Grenzen der Interpretation, *D. Herberg* (ÖRW)
15.00 Das ewige Zeitalter der Entdeckungen, *F. Katscher* (ÖR I)
19.15 UFO — das Phänomen der fliegenden Untertassen, *W. Lehr* (ÖRK)
21.00 Amerika — hast du es besser? Über den Stand der naturwissenschaftlichen Forschung in Europa, *H. G. Oxenius* (SWF II)
22.10 Die Höhlenkunde als Grundlagenforschung verschiedener naturwissenschaftlicher Disziplinen, *K. Schmölzer* (ÖR I)

27. August (Dienstag)

8.35 Die Angst vor uns selbst, *T. Brocher* (HR II)
9.00 Die großen Ströme Europas, Die Seine, *J. Campbell* (SDR II)
15.00 Ein Blick in römische und frühchristliche Zeit, *K. H. Dolenz* (ÖR I)
21.00 Die Drachensaat des Rassismus, *H. Jaeger* (SDR I)
22.15 Eucharistischer Weltkongreß in Bogotá. Schlußbericht, *J. Bielmeier* (SDR I)

28. August (Mittwoch)

15.00 Auf den Spuren großer Meister in Österreich, *P. M. Plechl* (ÖR I)
15.45 Frauengestalten bei Hofmannsthal und Strauß. Ein Essay, *S. Melchinger* (ÖRS)
18.30 Probleme gemeinsamer Bibelübersetzungen, *N. Lohfink* (BR I)
21.00 Spannungen in der Orthodoxie, *A. Martin* (SDR I)
21.30 Wettlauf zum Jahre 2000, *F. Baade* (SWF II)
22.10 Frieden, Neutralität und politisches Gleichgewicht, *St. Verosta* (ÖR I)
22.45 Neues aus Kulturzeitschriften (SWF II)

29. August (Donnerstag)

17.15 Essay in der Zeit, *F. Taucher* (ÖR I)
19.15 82. Deutscher Katholikentag Essen 1968, *W. Schmitz-Bunse* (RB)
19.45 Privates oder gesellschaftliches Heil, *W. Dirks* (WDR II)
20.00 Gammler, Hippies, Provos. Die radikal unpolitische Jugend, *R. Lenz* (SWF I)
21.00 Altwerden als Aufgabe. Lebensplan und Gesundheit, *F. Hoff* (SDR II)
21.50 82. Deutscher Katholikentag Essen 1968, *W. Schmitz-Bunse* (WDR I)

30. August (Freitag)

14.45 Frauenprobleme anderer Länder, *G. Köstler* (ÖRSt)
16.45 Österreichische Literatur in Kroatien, *Z. Gorjan* (ÖRSt)
17.00 Zeitalter der Revolutionen: China 1949 (SDR II)

31. August (Samstag)

10.30 Moderne Städte — Brasilia und Chandighar: Idealstadt vom Reißbrett? (SDR II)
14.30 Der Arzt — Herr über Leben und Tod (SDR II)
18.00 Neue gottesdienstliche Musik. Zwischen den Fronten, *W. Lauth* und *L. Schifrin* (NDR II)
18.05 Neue Aspekte der Krebsforschung, *H. H. Schöffler* (SDR II)
19.45 Politische Perspektiven, *W. Schütz* (SDR II)
21.30 Berlin — aus der Landschaft gesehen. Ein Essay, *E. Bloch* (SDR II)
22.00 Information über die Kirche, *E. Stammler* (SWF II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Neuntes Heft
22. Jahrgang
September 1968

Das Eigene des Menschen, seine Menschlichkeit, ist kein Naturprodukt, das im menschlichen Organismus durch seine Geburt vorausbestimmt wurde. Das Eigene des Menschen wurde als Möglichkeit gegeben, die durch die denkende Freiheit auf eigene Verantwortung verwirklicht werden muß.

Jan Walgrave

Zur Problematik einer päpstlichen Entscheidung

Mit der Eheenzyklika *Humanae vitae* hat der Papst eine Entscheidung getroffen, von der nicht wenige gehofft hatten, sie möchte in nächster Zukunft oder wenigstens zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht gefällt werden. Sie erfolgte nun dennoch, nach langwierigen und, wie es zunächst fast scheinen möchte, vergeblichen Beratungen einer eigens dafür berufenen päpstlichen Kommission von Bischöfen und Theologen, Ärzten und Demographen und nach vielfältigen Diskussionen unter Theologen und Laien, unter Eheleuten und Medizinern, unter teilnehmender Assistenz zahlreicher nichtkatholischer Christen und ihrer kirchlichen Gemeinschaften, unter Assistenz auch der verschiedenen anthropologischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen, die von ihrem Fach oder in ihrer gesellschaftlichen Praxis durch die Frage der Geburtenregelung gefordert sind. Die Entscheidung fiel anders aus, als die Mehrheit der an der Diskussion Beteiligten erwartete; auch anders, als ein Teil derer sie sich vorstellten, die in Verkennung römischer Entwicklungsgesetze und ihres Beziehungsverhältnisses zur Gesamtkirche den Papst zu einer solchen Entscheidung drängten.

Das päpstliche Dokument, ein Text von gallischer Klarheit, die seinen französischen Ursprung verrät, mag in der Gedankenführung vielschichtig und in den Motivationen zwiespältig erscheinen, seine Intentionen und Forderungen sind völlig eindeutig formuliert. Daran kann keine noch so arrivierte theologiepolitische Hermeneutik etwas ändern. Die durch die Enzyklika geschaffenen Probleme lassen sich durch keine Auslegungskünste aus der Welt schaffen. Das Ergebnis läßt Mißverständnisse nicht zu. Auch Wunschdenken nach einer möglichen Reinterpretation des Dokuments durch den Papst selbst oder eine Vollversammlung der Bischofssynode mit seiner Zustimmung ginge in die Irre. Das von der Tagespublizistik ventilierte Mißverständnis um einen Satz des deutschen Resümees der ersten Mittwochansprache des Papstes nach dem Erscheinen der Enzyklika, diese sei kein Verbot, sondern „die positive Darlegung der Ehemoral . . . in der ganzheitlichen Schau des Menschen" war durch das Wörtchen „bloß" bald aufgeklärt. Der italienische Text („Osservatore Romano", 1. 8. 68), eine einzige um Verständnis werbende Apologie voll quälender Gedanken eines intellektuell Abwägenden, in denen sich noch etwas wie überlegende Ahnung von der Relativität ergangenen Urteils spiegelt, war ohnehin völlig eindeutig. Prof. H. Küng gab in seinem theologisch wie existentialethisch gleichermaßen hilfreichen „Wort zum Sonntag" vom 3. August im Schweizer Fernsehen (Wortlaut in der „Weltwoche", 9. 8. 68) die gegenwärtig einzig mögliche Erklärung: „Es wäre eine Illusion zu meinen, sie [die Enzyklika] würde in absehbarer Zeit zurückgezogen oder korrigiert."

Ein unmißverständlicher Text

Der Papst bestätigt die seit Pius XI. wiederholt lehramtlich formulierte Doktrin und schärft sie in der feierlichen Form einer Enzyklika neu ein, von der er schon in seiner Ansprache an das Kardinalskollegium vom 23. Juni 1964 erklärt hatte, sie sei keineswegs als überholt zu betrachten und bleibe weiterhin gültig, „wenigstens solange wir uns nicht im Gewissen verpflichtet fühlen, sie zu ändern" (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 515). Er hatte sich allerdings damals weniger auf die Eheenzyklika *Casti Connubii* Pius' XI. selbst berufen, um deren Aussagen zur Empfängnisverhütung und deren lehramtliche Geltung die moraltheologischen Kontroversen bis in die letzten Jahre herein kreisten und auf die auf ausdrückliche Intervention des Papstes sich auch die Pastoralkonstitution des Konzils (Abschnitt 51) bezog, als auf die „von Papst Pius XII. erlassenen Normen". Doch enthalten diese — man vergleiche seine Ansprachen vom 29. Oktober 1951 an den italienischen Verband katholischer Hebammen (Utz-Groner, Soziale Summe Pius' XII., Nr. 1062—1079) und vom 12. Sepember 1958, kurz vor seinem Tode, an den Siebten Internationalen Hämatologenkongreß (Utz-Groner, Nr. 5455 und 5456) — nichts anderes, als was, wenigstens einschlußweise, bereits aus *Casti Connubii* abgeleitet werden konnte.

Als Pius XII. in der Ansprache an die Hämatologen nochmals eingehend auf die sittliche Zulässigkeit der Methode Ogino-Knaus „aus angemessenen Beweggründen" hinwies, zitierte er zur Begründung ausdrücklich die allgemeiner formulierte Aussage von *Casti Connubii* (die

Methode Ogino-Knaus wurde erst 1931 endeckt): „Auch jene Eheleute handeln nicht wider die Natur, die in ganz natürlicher Weise von ihrem Recht Gebrauch machen, obwohl aus ihrem Tun infolge natürlicher Umstände, seien es bestimmte Zeiten oder gewisse Mängel der Anlage, neues Leben nicht entstehen kann" (AAS 22, 1930, S. 561). Zugleich bekräftigte Pius XII. unter direktem Bezug auf den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel den Kernsatz von *Casti Connubii:* „Jeder Gebrauch der Ehe, bei dessen Vollzug der Akt durch die Willkür des Menschen seiner natürlichen Kraft zur Weckung neuen Lebens beraubt wird, verstößt gegen das Gesetz Gottes und der Natur, und die solches tun, beflecken ihr Gewissen mit schwerer Schuld."

Eheliche Einigung und Fortpflanzung

Der Sinngehalt dieses Satzes kehrt sogar spezifizierter, wenn auch ohne Sanktionsverweis, in *Humanae vitae* in der Feststellung wieder, die sich an die parallele und ununterschiedene Verurteilung von Abtreibung und Sterilisation anschließt: Auch sei jede Handlung auszuschließen, „die sich entweder in Voraussicht oder während des Vollzuges des ehelichen Aktes oder darauf folgend beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen die Verhinderung der Fortpflanzung zum Ziel oder als Mittel zum Ziel setzt" (Abschnitt 14). Der Verstehenshorizont ist ein anderer, die Einsicht in den Zusammenhang ehelicher Sinnziele hat sich geändert, die Vorrangstellung des Zeugungszweckes in der Zuordnung von ehelicher Liebeseinigung und Zeugung ist (oder scheint) aufgehoben und der Aussage von „der untrennbaren Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes", die gottgewollt sei und die der Mensch nicht eigenmächtig aufheben könne, „nämlich (der) liebende(n) Vereinigung und (der) Fortpflanzung" gewichen (Abschnitt 12). Hier ist die anthropologisch reiche Ehelehre der Pastoralkonstitution (vgl. bes. die Abschnitte 50 und 51) nicht spur- und nutzlos vorübergegangen, auch wenn die Enzyklika in Formulierung und Aussagekraft spröder wirkt. Das Prinzip „verantwortlicher Elternschaft", nach der „die Ehegatten ihre Pflichten gegenüber Gott, sich selbst, ihrer Familie und der Gesellschaft voll und ganz in einer richtigen Rangordnung der Werte anerkennen" (Abschnitt 10), wird zum ethischen Leitbild kirchlichen Eheverständnisses und zur Ausgangsbasis bewußter Empfängnisplanung.

Die Sexualität als positiv integrierende Kraft von Ehe und Familie ist nicht mehr angezweifelt. Die fast rein negative, ethisch nicht mehr realisierbare Sicht der ehelichen Einigung als bloßes „remedium concupiscentiae" scheint endgültig überwunden. Der Kanon 1013 § 1 des CIC: „Der erste Zweck der Ehe ist die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft; der zweite die gegenseitige Hilfe und die Heilung der Konkupiszenz", ist auch für die päpstliche Enzyklika gegenstandslos geworden oder geht vielmehr auf in der Umschreibung der ehelichen Liebe als einer „mit Fruchtbarkeit gesegnete(n) Liebe", „die sich nicht in der Gemeinschaft der Eheleute erschöpft, sondern dazu bestimmt ist, sich fortzusetzen, indem sie neues Leben hervorruft" (Abschnitt 9). Auf die vollkommene eheliche Enthaltsamkeit als „Enthaltung von jeglicher Vollbetätigung der Naturanlage" in Fällen, in denen die Mutterschaft „unbedingt zu vermeiden ist", die Pius XII. noch als „heroische" Lösung empfahl und deren ethische Fragwürdigkeit und psychische Unzumutbarkeit er noch bestritt oder als „Unmöglichkeits-Gerede" deklarierte (vgl. Hebammenansprache, Utz-Groner, Nr. 1074—1078), reflektiert die Enzyklika nicht mehr. Die Berechtigung sittlich zu verantwortender Empfängnisverhütung wird ohne Einschränkung anerkannt. Dem Zwang der Verhältnisse wird Rechnung getragen.

Aber es bleibt bei einer traditionsspezifischen Interpretation der „untrennbaren Verbindung" von ehelicher Einigung und Fortpflanzung, bei der Bindung des einzelnen Aktes geschlechtlicher Einigung an den Zeugungszweck, die die vorrangige sittliche Rechtfertigung bzw. Qualifizierung des Aktes von der Struktur der Gesamtziele der Ehe her ausschließt. Der Papst verneint die Möglichkeit der Ausdehnung des Ganzheitsprinzips, dessen ethisches Gewicht für die Ehe, hier wiederum Pius XII. folgend, auch Paul VI. betont (Abschnitt 17), auf die Zuordnung von ehelichem Akt und ehelichem Gemeinwohl, durch die der „materiell unfruchtbarmachende Eingriff" in eine „erlaubte und weitblickende Geburtenkontrolle" umgewandelt werden sollte, und begründet damit das Verbot jedes „künstlichen" Eingriffes in den Zeugungsvorgang. Dadurch bleibt auch das veränderte Verständnis der Zuordnung der Ehezwecke selbst ambivalent, ja erweist sich im Verständnis der Enzyklika als ein verschärftes Argument für die als notwendig erachtete Bindung des Einzelaktes an den Zeugungszweck auf dem Hintergrund einer vorrangig am biologischen Ablauf des Aktes orientierten Moralität (vgl. Abschnitt 10, in dem die Kenntnis der biologischen Abläufe und die Achtung ihrer Funktionen in das Sinngesetz „verantwortlicher Elternschaft" einbezogen werden). Es bleibt, eingebaut in und begründet aus der untrennbaren Polarität von ehelicher Vereinigung und Fortpflanzung, bei der zwiespältigen „naturgesetzlichen" Ausgangsbasis, „daß jeder eheliche Vollzug bestimmt bleiben muß für die Weitergabe des Lebens", einer Ausgangsbasis, von der der Papst hofft daß „die Menschen unserer Tage" in der Lage sind, deren „zutiefst vernünftigen und dem Menschsein entsprechenden Charakter" zu erfassen (Abschnitt 12). Danach gilt die bisherige päpstliche Lehre als verpflichtend: Alle „künstlichen" Verhütungsmittel sind verboten. Erlaubt ist die Methode der Zeitwahl, weil nach der Darstellung der Enzyklika, diese „allein es ermöglicht, sich ... an die natürliche, den Zeugungsfunktionen innewohnenden Gesetzmäßigkeit zu halten" und „eine Geburtenregelung vorzunehmen", die keine sittlichen Grundsätze verletzt. Erlaubt bleibt auch die Anwendung ovulationshemmender oder -unterbrechender („therapeutischer") Mittel zu Heilungszwecken und, weil auf therapeutischem Wege zur Regulierung des weiblichen Zyklus anwendbar, eine Kombination von hormonalen Mitteln und der Methode der Zeitwahl. Diese Folgerung wird zwar im Text nicht gezogen, ergibt sich aber aus dessen Sinnzusammenhang und entspricht auch den bereits von Pius XII. anvisierten Möglichkeiten. Das Ergebnis der Enzyklika ist also eindeutig und weicht in keinem Punkte von der Darstellung seiner Vorgänger ab, sondern tradiert sie, fixiert sie neu, bezieht die Erkenntnis von der untrennbaren Einheit der Sinnziele der Ehe in die Überlegungen ein, aber nicht um die bisherigen naturrechtlichen Folgerungen für die Methodenfrage zu überprüfen, sondern sie mit deren Hilfe zu bekräftigen. Dem Verbot wird nichts von seiner Bestimmtheit genommen. Die Enzyklika, im ersten Teil um deskriptive Sachlichkeit und im dritten um pastorale Klugheit bemüht, steigert sich im „Verbotsteil", dem Mittelpunkt der Ausführungen zu kaum verhaltener Schärfe, wenn sie z. B. das Ansinnen zurückweist, auf eine

„künstliche" Geburtenkontrolle zurückzugreifen, und wenn sie alle darauf bezogenen Methoden „verurteilt" (Abschnitt 16). Sie bedient sich bei der Beschreibung der Folgen „künstlicher Geburtenregelung" massiver Argumente, wenn sie vor der „breiten Straße" zur ehelichen Untreue warnt, sie mit einer „allgemeinen Verflachung der Sitten" in Beziehung bringt und sehr pragmatisch die Möglichkeit „irgendeiner leichten Handhabe", das Sittengesetz zu umgehen, mit den geltenden Normen unterbinden will.

Nur bedingte Überraschung

Die Weltöffentlichkeit, die Katholiken nicht weniger als die nichtkatholischen Christen und manche Nichtchristen, die Kleriker nicht weniger als die Laien, nahmen dieses Ergebnis mit Überraschung zur Kenntnis. Die Gegner der Enzyklika oder, genauer, der Folgerungen, die sie aus einem in seiner Gesamtheit innerkirchlich gewiß nicht kontroversen Eheethos ziehen, sind erstaunt über die Härte, mit der der Papst in der Frage der Geburtenregelung bzw. bezüglich des Verbots „künstlicher" Methoden an den Aussagen seiner Vorgänger mit fast monotoner Berufung auf die „gleichbleibende Lehrverkündigung" festhält.

Diese Überraschung war allerdings mehr die Folge von Hoffnung als von Einsicht. Seit der zitierten Ansprache vom 23. Juni 1964 gab es nur wenige Anzeichen für eine Bereitschaft des Papstes, die Lehre seiner Vorgänger zu revidieren. Im Gegenteil, er bekräftigte mehrmals ihre Geltung, am nachdrücklichsten in seiner Ansprache vom 29. Oktober an den Nationalkongreß für Gynäkologie und Geburtshilfe (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 553), in der er zwar von der Geburtenregelung als von einer „umfangreichen und heiklen Frage" sprach, in der er aber in Abrede stellte, das Lehramt der Kirche befinde sich „gegenwärtig in einem Zustand des Zweifels". Zwar hat der Papst 1965 in einem Gespräch mit dem „Corriere della Sera" mit packender Ehrlichkeit auf die Verlegenheit hingewiesen, die ihm die Frage bereite. Er hat aber bei der gleichen Gelegenheit unmißverständlich klargestellt, daß es etwas anderes sei, zu beraten, und etwas anderes, zu entscheiden, und daß er die Entscheidung letzten Endes, wenn nicht ausschließlich, als seinen persönlichen Akt verstand. Zudem steht diesem Bekenntnis der kategorische Satz in seiner Ansprache vor den UN gegenüber, ihre Aufgabe bestehe darin, zu sorgen, daß genügend Brot auf dem Tisch der Menschheit ist, und nicht darin, „eine künstliche Kontrolle der Geburten zu fördern", die unvernünftig wäre, „insofern man damit die Zahl der zum Tisch des Lebens Geladenen vermindern würde" (Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 657). Schließlich sei an die Auseinandersetzung um die vier päpstlichen Modi erinnert, die der Subkommission für Ehefragen nach der zweiten Lesung des Schemas 13 autoritativ zugeleitet worden waren und die offensichtlich nicht nur auf eine Auflösung der päpstlichen Kommission abzielten, sondern in wenigen, sehr nuancierten Einfügungen ein ganzes Programm der Festlegung auf *Casti Connubii* enthielten und diese Festellung offensichtlich durch die Autorität eines Konzils sanktionieren wollten (vgl. J. Grootaers, Het Concilie in Crisis, „De Maand", Februar 1966, S. 101 f., dazu auch D. A. Seeber, Das Zweite Vaticanum, S. 305 f. und S. 335). Die „Promotoren" der damaligen Modi behielten auch auf den Werdegang der Enzyklika bis zuletzt entscheidenden Einfluß. Der eigentlich einzige Hinweis, der eher auf eine abweichende Lösung schließen ließ, bildet der Abschnitt 37 von *Populorum pregressio*, der den Zusammenhang von Bevölkerungswachstum und Geburtenregelung und das Entscheidungsrecht der Eltern in einer deutlich offeneren Perspektive sieht als die jetzige Enzyklika.

Heftiges, aber doch zwiespältiges Echo

Aber wie immer es sich damit verhält, die Mehrheit der Gläubigen, jedenfalls im deutschen Sprachraum, sieht darin nicht nur ein Festhalten an einer säkularen kirchlichen Tradition, deren geschichtliche Konsistenz und Einheitlichkeit unter verschiedenen Aspekten fragwürdig bleibt, sondern versteht sie als Rückzug auf eine Position, über die nicht nur die Meinung einer bei der Formulierung oder Interpretation ethischer Postulate gewiß nicht maßgeblichen vagen „Öffentlichkeit", sondern auch die moraltheologische Fachdiskussion bereits hinausgewachsen war. Es dürfte jedenfalls im deutschen Sprachraum wenig Vertreter dieses Faches geben, die dem Ergebnis der Enzyklika und der Art der Problemstellung aus bloßer innerer Einsicht und ohne autoritativen Rekurs zustimmen. Die Anbahnung eines Konsenses verlief bereits in anderer Richtung.

Will man nicht nur die Aussagen, sondern auch die möglichen Wirkungen der Enzyklika nüchtern einschätzen, darf man die Zwiespältigkeit des Echos und mancher Kontroversen, die sie ausgelöst hat, nicht übersehen. Dieses läßt sich in seiner Valenz zwar erst angemessen werten, wenn das erste Stadium emotionaler Reaktion überschritten ist. Doch zeigt sich jetzt schon, daß, so sehr die Kritik überwiegt, von „einhelliger Ablehnung" nicht die Rede sein kann. In die öffentlichen und privaten Reaktionen mischen sich die unterschiedlichsten Argumente und Motive. Unter ihnen sind nicht nur solche, die weniger aus Einsicht in die sachlichen Kriterien, wohl aber aus Respekt vor der päpstlichen Autorität die Entscheidung des Papstes akzeptieren.

Es gibt auch andere Stimmen innerhalb und außerhalb des katholischen Bereichs, nicht nur bei Theologen und Geistlichen, sondern auch bei Medizinern und Anthropologen, die die Enzyklika insofern bejahen, als sie in ihr ein Zeichen wider den Zeitgeist erblicken und sie als Barriere gegen einen Fortschrittsglauben ansehen, der über die sittliche Problematik zunehmender Selbst- und Fremdmanipulation allzu leichtfüßig oder wissenschaftsgläubig hinwegschreitet. Prof. M. Horkheimer machte sich diese Position in einem Interview mit dem Süddeutschen Rundfunk (10. 8. 68) zu eigen. Auf der letzten Tagung der Paulus-Gesellschaft Anfang Mai 1968 in Freudenstadt zum Thema „Natur und Natürlichkeit", die gerade diese Hintergrundthematik zum Gegenstand hatte, wurden unabhängig von der Enzyklika und völlig außerhalb ihrer Naturrechtsproblematik ähnliche Gedanken formuliert. Dort wurde von naturwissenschaftlicher Seite sogar den Kardinälen, die in dem im Zusammenhang mit der jetzigen päpstlichen Entscheidung reichlich überstrapazierten Fall Galilei urteilten, einiges Verständnis zuteil: Bremswirkungen könnten auch dann noch ihre positive Bedeutung haben, wenn sie auf Irrtum beruhen. Selbst die fast einheitlich ablehnende internationale Standardpublizistik blieb nicht ohne Respekt vor dem Mut zu unpopulärer Entscheidung. Dieses Entscheidungsethos, das diesen Pontifikat wohl bleibend charakterisiert, fand auch dann Anerkennung, wenn seine Ambivalenz ironisch artikuliert wurde: „Den Mut zur Verbindlich-

keit kann man ihm nicht absprechen. Den Mut zur Freigabe findet er nicht" (H. Helbing in „Neue Zürcher Zeitung", 31. 7. 68). Doch nicht alle, die die Motive zu würdigen wissen, vermögen der Argumentation zu folgen.

Damit ist wohl auch die innerkirchliche Situation außerhalb des deutschen Sprachraums charakterisiert. Sie trifft sicher zu auf den angelsächsischen Bereich, besonders auf die USA und auf England, wo die Frage der Geburtenregelung nicht nur in der simplifizierten Form der Pillendebatte in den letzten Jahren mit zunehmender Heftigkeit diskutiert wurde und wo sie sich nach dem Erscheinen der Enzyklika zum offenen Streit verhärtet hat. An diesem Meinungsstand kann die Anhäufung von Zustimmungsadressen in Rom ebensowenig ändern wie die Bemerkung des „Osservatore Romano" (1. 8. 68) zu einem Protestbrief einer Gruppe von 87 Theologen aus dem Distrikt Washington (auszugsweise veröffentlicht in „International Herald Tribune", 31. 7. 68), es handle sich dabei um „die Inkongruenz schlecht informierter Personen" und bei ihrem Sprecher um einen kirchlich gemaßregelten Theologen. Schätzt man auch den Meinungspegel im Episkopat realistisch ein — der Erzbischof von Paris, F. Marty, bekundete beispielsweise nicht nur seine persönliche Zustimmung, sondern erklärte, eine gemeinsame Stellungnahme des französischen Episkopats wäre nicht anders ausgefallen, auch wenn manche Bischöfe abweichende Meinungen hätten („Le Monde", 9. 8. 68), so ist doch auch in den „katholischen" Ländern West- und Südeuropas neben dem zeremoniösen Weihrauch nicht nur höfliche Zurückhaltung, sondern auch Kritik geübt worden.

Überblickt man die katholische Presse in den romanischen Ländern, gewinnt man den Eindruck voller Zustimmung. Sowohl die französische „La Croix" (30. 7. 68) wie das „Avvenire d'Italia" vom gleichen Tag veröffentlichten engagiert zustimmende Leitartikel. Dennoch zeigen andere Diskussionsbeiträge, so eine ablehnende Erklärung des Sekretärs des katholischen Ärzteverbandes Italiens, Prof. G. Caprio, und eine kurz vor dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae* von der katholischen Ärzteschaft Frankreichs mit Zustimmung ihres bischöflichen Protektors herausgegebene, die Verwendung von Antikonzeptiva befürwortende Stellungnahme, daß auch dort die Meinungen geteilt bleiben. An den Stellungnahmen in der von „Le Monde" der Enzyklikadiskussion reservierten Leserspalte „Pointe de vue" läßt sich die Heftigkeit und Polarität der Meinungen durchaus kompetenter Autoren ablesen.

Kam in Spanien nicht ganz ohne Mithilfe der staatlichen Zensur fast nur die zustimmende Meinung zu Wort und befleißigte sich die christlich-demokratische Presse Italiens in seltsamem Meinungsstreit mit einer in diesem Punkt verlegenen kommunistischen begründungslosen Solidarität, so mochte doch zu denken geben, daß Zeitungen wie der Mailänder „Giorno" (30. 7. 68), von der „Le Monde" (1. 8. 68) nicht zu Unrecht schrieb, sie stehe „dem Denken des Papstes, wenn nicht gar seiner Person nahe", die Enzyklika als den „schwerwiegendsten" Akt dieses Pontifikats beklagten. Nichts berechtigt zur Annahme, an der Kurie selbst herrsche völlige Übereinstimmung über die Opportunität des Dokuments und die Stichhaltigkeit der Begründungen — trotz der fast täglich veröffentlichten „Lesehilfen" in dem schon zitierten „Osservatore Romano" und trotz erstaunlicher Aktivität des Staatssekretariats und einzelner Nuntiaturen.

Berücksichtigt man zudem das im gegenwärtigen Augenblick noch schwer überschaubare, aber doch schon deutlich vernehmbare Echo aus den Entwicklungsländern, von Lateinamerika über Afrika bis zum Fernen Osten, wird das Gesamtbild der Reaktionen zwar nuancenreicher, aber in der Grundtendenz kaum verändert. In den fast täglichen Echos, die die verschiedenen katholischen Nachrichtenagenturen während der ersten Augustwochen übermittelten, findet sich neben Zustimmung, die jedoch meist auf den Autoritätsaspekt und auf die allgemeine Motivierung der Enzyklika als Mahnruf gegen sexuelle Libertinage beschränkt bleibt und kaum auf das mit der Geburtenregelung angesprochene ethische Sachproblem an sich eingeht, deutliche Zurückhaltung und Ablehnung. Wie sehr die Meinungen auch in den Entwicklungsländern geteilt sind, zeigt nicht nur die Unruhe unter den Katholiken Lateinamerikas, sondern beweisen auch die zahlreichen, oft recht gegensätzlichen Stellungnahmen von Geistlichen und Bischöfen, z. B. innerhalb der südafrikanischen oder der indischen Hierarchie (vgl. zu Indien den sehr instruktiven Überblick in der „Neuen Zürcher Zeitung", 15. 8. 68). Dabei muß man sich vor Augen halten, daß zwar aus europäischer Sicht und nach weltwirtschaftlicher Kalkulation (vgl. dazu den Bericht über die Entwicklungskonferenz der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" und des Weltrats der Kirchen in Beirut im April dieses Jahres in „Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 282) die Verminderung des Bevölkerungswachstums durch Lenkung der Geburtenrate als besonders akutes Entwicklungsproblem angesehen wird, daß aber die Bevölkerungsmentalität insgesamt auf Grund der kulturellen und religiösen Traditionen der Empfängnisplanung noch eher ablehnend gegenübersteht, also von den Bestimmungen der Enzyklika zunächst eine kleine, wenn auch verantwortliche Minderheit der Bevölkerung bewußt betroffen ist. Aber gerade diese Schicht sieht sich, soweit es sich um Katholiken handelt, kaum in der Lage die Enzyklika in die sie umgebende soziale Wirklichkeit zu übersetzen, auch wenn sie einräumen, daß Empfängnisplanung nur einer der Faktoren der Entwicklung ist, der an die anderen, die kulturellen und wirtschaftlichen, dialektisch gebunden bleibt.

Auswege verbieten sich

Die Berge von Kommentaren und Leserzuschriften, von Protesten und Emotionen bleiben jedoch Tagesgeschehen. Für die kirchlichen, ökumenischen und gesellschaftlichen Wirkungen der Enzyklika und für die Lösung der theologischen und pastoralen Probleme, die sie aufwirft, ist entscheidender, wie sie innerkirchlich „verarbeitet" wird. Das innerkirchliche Meinungsbild läßt weder bloße Hinnahme noch stufenweise Zustimmung erwarten. Sehr viele Katholiken können in ihrem Gewissen nicht folgen. In solchen Situationen mag man nach Auswegen suchen. Sie finden sich trotz der verbindlichen Sprache des päpstlichen Dokuments nicht. Ein erster Ausweg wurde in der Diskussion (nicht erst nach dem Erscheinen der Enzyklika) bereits beschritten: Der Weg einer erweiternden Interpretation etwa auf der Linie der therapeutischen Verwendung hormonaler Mittel. Die Enzyklika läßt ihn selbst offen (Abschnitt 15). Ist er aber gangbar? Wohl kaum, wenn die „intellektuelle Ehrlichkeit" oder, schlichter, die pastorale Redlichkeit zu ihrem Recht kommen will. Eine mögliche Fixierung auf den therapeutischen Gebrauch der „Pille", auf die „klare Herausarbeitung"

der Begriffe „therapeutische Mittel" und „Heilung von Krankheit", wo „wichtige Gründe vorliegen", für die z. B. Prof. G. Ermecke in einem Beitrag der KNA (hier zitiert nach der „Deutschen Tagespost", 6. 8. 68) plädiert, mutet nicht nur recht umständlich an, sondern sieht geradezu nach Aufforderung zu moralischer Steuerhinterziehung aus. Die Unterscheidung vom „doppelten Effekt", dem direkt intendierten (Heilung) und dem „bloß" zugelassenen (kontrazeptive Wirkung) führt gerade, wo sie auf ein sehr weitläufiges Verständnis therapeutischer Zustände trifft, in eine kasuistische Sackgasse, aus der sie weder den Beichvätern, wenn sie ehrlich sind, noch den Gläubigen, wenn sie es ernst nehmen, heraushilft. Und jene, die es nicht so ernst meinen, „bedürfen" solcher Hilfen nicht.

Ein zweiter Ausweg liegt nahe, er wurde ebenfalls bereits vor dem Erscheinen der Enzyklika beschritten: der Weg der mildernden Auslegung im Einzelfall der pastoralen Praxis. Wer ihn gehen will, wird im pastoralen Teil der Enzyklika zahlreiche Anhaltspunkte finden. Doch bleibt zweifelhaft, ob solche pastorale Milde in der Kirche allgemein verstanden und akzeptiert wird, da sie gerade von den an mehr sittliche Selbstreflexion sich gewöhnenden Gruppen — meist wenigstens soziologisch durchaus keine Randchristen — als zwiespältig und im Widerspruch zur Wahrhaftigkeit erscheinen muß. Unnachgiebigkeit im Prinzip und Nachsicht in der Praxis kann man zwar als kluge Regel pastoraler Führung gelten lassen. Die Kirche hat sie im Lauf ihrer Geschichte mit Umsicht praktiziert und dabei keineswegs nur negative Erfahrungen gemacht. Wer sie aber auf Prinzipien anwendet, deren Voraussetzungen kontrovers sind, aus der Offenbarung nicht hergeleitet, mit den Mitteln der Vernunft nicht überzeugend dargelegt werden können, dürfte jedoch unerbittlich nach dem Sinn solcher Milde gefragt werden. Und der Frager dürfte dann eher die Freiheit des Zweifels als eine nicht ganz „verdiente" Milde beanspruchen. Aber auch die andere Seite der Medaille erweist sich nicht als ungefährlich: Wer hier nicht eindeutig gefordert wird, aber sich nicht gerade eines mündigen Gewissens befleißigt, wird es auch in zentraleren Fragen des Glaubens und der Sittlichkeit nicht so genau nehmen. Der „Verbotsteil" der Enzyklika verstellt zudem selbst diesen Weg: Der Papst versteht ihre Leitnormen, die ja von den Lehrvoraussetzungen der Enzyklika her keine positiven Kirchengesetze, sondern unaufhebbare Folgerungen aus dem natürlichen göttlichen Gesetz sind, nicht als Ziel-, sondern als Erfüllungsgebote. Wer sich auf die Argumentation zurückzieht, die Ehe als Ganze müsse sittlich gelebt und der einzelne Akt von diesem Ganzen her gesehen werden, urteilt zwar richtig, aber auf dem Boden der Enzyklika bleibt immer noch, daß ohne Ausrichtung auf den Zeugungszweck der Akt in sich unsittlich ist. Dieses Faktum muß zwar vom Ganzen der Ehe her beurteilt, kann aber nicht aufgehoben werden.

Bindungen des Lehramtes

Schließlich bliebe auch der Hinweis auf die lehramtliche Qualifikation des Dokuments nicht viel mehr als ein Ausweg. Die Diskussion der ersten Stunde hat sich übermäßig auf diesen Fragenkomplex konzentriert. Gewiß ist eine Enzyklika kein unfehlbares Lehrdokument. Aber auch Bekundungen des ordentlichen Lehramts haben ihre spezifische Verbindlichkeit, gleichgültig ob sie sich auf disziplinäre oder doktrinale Entscheidungen beziehen. Durch den Irrtumsvorbehalt ist das Problem nicht gelöst. Würde man nach diesem Prinzip nach Belieben verfahren, blieben beispielsweise alle Beschlüsse des Zweiten Vatikanums ohne letzte Verbindlichkeit.

Das kirchliche Amt muß verbindliche Richtlinien erlassen, auch auf die Gefahr hin, daß es sich irrt, und es hat sich ja häufig geirrt. Es sprechen zwar Gründe dafür, daß es sich dann nicht eigentlich um Entscheidungen des Lehramtes, sondern des kirchlichen Führungs-(Hirten-)Amtes handelt. P. J. David hat diesen Nachweis gerade in der Auseinandersetzung um die Geburtenregelung für den Bereich des „Naturrechts" versucht (vgl. Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre, Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim 1966, S. 75 ff.). Aber wichtiger erscheint hier ein anderer Aspekt: Ist das kirchliche Amt, das ja nicht Lehre „schafft", sondern den Glauben der Kirche authentisch interpretiert, das ja kein „Naturrecht" kreiert, sondern das göttliche Sittengesetz „im Lichte der Offenbarung" authentisch auslegt, nicht von der Struktur der Wahrheit und vom Gemeinwohl der Kirche her gehalten, nur dann verbindlich zu sprechen, wenn der Gegenstand, über den es aussagen soll, wenigstens über jeden vernünftigen Zweifel erhaben scheint. Kann dann aber das kirchliche Amt in Fragen, die erwiesenermaßen kontrovers sind, verbindliche Entscheidungen treffen, oder Fragen, die ihre gesamtkirchliche Eindeutigkeit verloren haben und auf Grund des aktuellen Erkenntnisstandes in ihrer Ableitbarkeit vom göttlichen Gesetz fragwürdig geworden sind, autoritativ bekräftigen? Muß es schließlich nicht, wenn es dennoch eine solche Entscheidung fällt, auch lückenlos die Begründungen aufzeigen, die die Möglichkeit des Gegenteils ausschließen? Und muß deswegen ein Dokument, das authentische Bekundungen des ordentlichen Lehramtes ausspricht, nicht auch legitimerweise nach diesen Voraussetzungen geprüft werden? Ist dies nicht letztlich der legitimste und zutreffendste Modus, die Aussagen einer päpstlichen Enzyklika interpretativ einzuordnen?

Petrusamt und kollegiale Wahrheitsfindung

Unter welchen Voraussetzungen steht *Humane vitae:* nach der Art ihrer Abfassung, in ihren Lehrgrundlagen, in der Motivierung ihrer Aussagen?

Niemand, der ihre Vorgeschichte mitverfolgt hat und loyal zur Kirche steht, wird leugnen können, daß umfangreiche Beratungen und Studien durchgeführt wurden. Der Papst hat in seiner eingangs zitierten Rechtfertigungsansprache selbst darauf hingewiesen. Aber niemand, der die Auseinandersetzungen unter den Moraltheologen zum Thema Geburtenregelung oder auch nur die Naturrechtsdiskussion zwischen Moraltheologen, Ethikern und Anthropologen wenigstens am Rande beobachtet hat, wer schließlich die Auseinandersetzungen innerhalb der Konzilskommission für die Pastoralkonstitution und die Gutachten der päpstlichen Geburtenregelungskommission kennt, kann ohne Einschränkung zugeben, das in Frage stehende Problem sei völlig im Sinne der Aussagen der Enzyklika vorgeklärt. Das Echo auf diese selbst beweist dies noch einmal. Hätte es dann aber nicht wenigstens einer Konsultation der Gesamtkirche, des Weltepiskopats bei Gelegenheit des Konzils oder der ersten Vollversammlung der Bischofssynode bedurft? Eine Befragung des Gesamtepiskopats war wäh-

rend der letzten Konzilsperiode vorübergehend geplant, dann aber wieder fallengelassen worden. Die Beratungen nach der Übergabe des Kommissionsgutachtens (vgl. den Wortlaut in: Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 422 bis 443) wurden offenbar nur noch in engen Kreisen geführt, die das innerkirchliche Meinungsspektrum nicht angemessen widerspiegelt. Hätte es angesicht des Status quaestionis nicht einer mehr kollegialen Wahrheitsfindung bedurft? Der Papst hatte sich aber gerade die Frage der Geburtenregelung wie die anderen ehebezogenen Fragen, die der Mischehe und des Zölibats selbst zur Entscheidung vorbehalten, und er sah sich verpflichtet, gegen die Meinung der Mehrheit der von ihm selbst eingesetzten Kommission zu entscheiden. Waren aber die Lehrgrundlagen genügend gesichert? Waren die Argumente der Kommissionsmehrheit nicht gewichtig genug, um wenigstens berechtigte Zweifel an der Gültigkeit der Aussagen von *Casti Connubii* über die Empfängnisverhütung aufkommen zu lassen, die die Fortsetzung der Diskussion ohne neuerliche lehramtliche Intervention rechtfertigten?

Ein kontroverser Naturbegriff

Muß schließlich, da solche Zweifel offensichtlich bestanden, nicht gerade deswegen die Enzyklika nicht nur nach ihren Aussagen, sondern spezifisch nach ihren Erklärungsgründen, nach dem Gewicht ihrer Argumente befragt werden? Dieses Vorgehen drängt sich auch deswegen auf, weil *Humanae vitae* das ethische Problem der Geburtenregelung dadurch weiter zuspitzt, daß sie auf der einen Seite, der Not der Zeit folgend, die Berechtigung und Notwendigkeit der Geburtenregelung voll anerkennt und sie mit Hilfe des Konzepts der „verantwortlichen Elternschaft", zu der die Entscheidung der Eltern über die Kinderzahl gehört, rechtfertigt, zugleich aber jede „künstliche" Methode der Geburtenregelung, als dem göttlichen Gesetz widersprechend, ablehnt. Für eine effektive Geburtenregelung bleibt somit nur ein sehr schmaler Spalt offen, der Heroismus fordert. Nun ist solche Forderung in christlicher Nachfolge nicht nur legitim, sondern geboten. Muß aber, wenn „Heroismus" im Namen des göttlichen Gesetzes gefordert wird, nicht nochmals sorgfältig geprüft werden, ob es sich tatsächlich um aus dem göttlichen Gesetz abgeleitete Normen handelt?
Das gilt doch dann besonders, wenn es sich nicht um unmittelbare Offenbarungsinhalte, sondern um Fragen des natürlichen Sittengesetzes in seinen äußersten Verästelungen handelt, in deren Erkenntnis und Auslegung die Kirche auf die Mitwirkung von Philosophie und Empirie angewiesen ist. Ist aber nicht auch in der Moraltheologie der Naturbegriff, den die Enzyklika zwar nicht erläutert, der aber den ganzen „Verbotsteil" bestimmt, kontrovers, wenn er sich nicht gar grundlegend gewandelt hat? Und ist nicht insbesondere die Art seiner Verwendung in der kirchlichen Ehelehre umstritten? Warum entspricht eine Methode der Empfängnisverhütung, die die „biologischen Abläufe" wahrt und nur die unfruchtbaren Tage (absichtlich) wählt, dem göttlichen Gesetz, und warum widerspricht ihm jeder Eingriff in den biologischen Prozeß der ehelichen Einigung? Oder vereinfacht formuliert, warum ist die erste Methode bei gleicher Intention „natürlich" und sind die anderen „künstlich"? Die Enzyklika antwortet: weil die biologischen Abläufe (Gesetze) zur menschlichen Person gehören. Das theologische Fachgutachten der päpstlichen Kommission geht von einer ähnlich lautenden Erklärung aus, kommt aber zum entgegengesetzten Schluß: Der biologische Vorgang im Menschen sei nicht irgendein abgetrennter Teil, „sondern ist in die ganze Personalität integriert". Im ersten Fall wird das personale Geschehen auf den biologischen Vorgang fixiert, im zweiten Fall erhält umgekehrt der eheliche Akt (auch als biologischer Vorgang) seine sittliche Relevanz von der Gesamtpersonalität des Menschen und seines partnerschaftlichen Vollzugs her. Nur in dieser Hinordnung wird er zu einem vollen „menschlichen Akt" (actus humanus), der in sittliche Verantwortung fällt. Hängt aber die Erklärung der „traditionellen" Ehemoral, jeder einzelne Akt müsse für sich auf den Zeugungszweck ausgerichtet sein, nicht mit diesem mehr kausalen als finalen Naturbegriff zusammen? J. David hat in einem früheren Beitrag (Zur Frage der Geburtenregelung, „Theologie der Gegenwart", Heft 2, 1964, S. 71—79; vgl. auch Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 474) darauf hingewiesen, die Forderung nach der notwendigen Ausrichtung des einzelnen ehelichen Aktes auf den Zeugungszweck fuße auf zwei überholten Voraussetzungen: erstens auf der langen tradierten (augustinisch-manichäisch beeinflußten) Auffassung, daß die eheliche Begegnung einer Rechtfertigung durch die Zeugung bedürfe, sonst aber eigentlich des Menschen unwürdig sei; zweitens, daß der Naturzweck der Ehe allein durch den Naturtrieb gesichert werden könne und deshalb die Anheimstellung an das freie, verantwortliche Tun des Menschen, das keine genügende Garantie dafür biete, nicht statthaft sei. Prof. F. Böckle weist auf die Nachwirkungen der ulpianischen Naturrechtslehre hin, nach der der Mensch „einseitig von seiner generischen Seite (in quantum est animal) und zu wenig von seiner spezifisch menschlichen Seite (in quantum est homo)" aus gesehen werde („Concilium", Mai 1965, S. 411 f.).
Wirken in der Enzyklika nicht noch einseitig solche Traditionen nach, wenn etwa (Abschnitt 13) festgestellt wird: „daß der Akt gegenseitiger Liebe, der die Fähigkeit zur Weitergabe des Lebens, die der Schöpfergott gemäß besonderer Gesetze in ihn hineingelegt hat, beeinträchtigt, in Widerspruch steht zur inneren Wesensstruktur der Ehe und zum Willen des Urhebers des Lebens"? Gegen dieses in der früheren Moraltheologie gängige Argument wird heute eingewandt: da die Natur selbst die Fruchtbarkeit vom Akt ablöse, müsse man, wenn man die Ausrichtung des einzelnen Aktes auf die Zeugung aufrechterhalten wolle, beweisen, „daß wohl die Natur, nicht aber der Mensch die Fruchtbarkeit vom einzelnen Akt ablösen könne" (J. David, a. a. O., S. 75). In der Tatsache, daß beim Menschen im Gegensatz zum Tier die geschlechtliche Hingabe nicht an einen Ovulationstermin gebunden ist, liegt nach Böckle „ihre einzigartige anthropologische Bedeutung" (a. a. O., S. 424). „Gerade in anthropologischer Sicht sind die objektiven Sinnwerte der Copula eben nicht adäquat miteinander verkoppelt." Auch die Enzyklika verweist auf den wesentlichen Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Sexualität (Abschnitt 11), ihr scheint aber der Weg zu dieser Einsicht dadurch verbaut, daß ein „biologischer" Naturbegriff, zwar personal verkleidet, aber in der Substanz unverwandelt, auf einen anthropologischen Sachverhalt angewandt wird. Nicht ganz zu

Unrecht wohl warf M. Oraison in einer Diskussion im französischen Fernsehen mit Prof. G. Martelet (Lyon), einem der Hauptautoren der Enzyklika, dieser vor, sie widerspreche mit ihrem „physiologischen" Naturbegriff aller heutigen anthropologischen Erkenntnis. Nichts am Menschen könne nur „natürlich" sein, weil er wesentlich Kultur- und Geschichtswesen ist (zit. nach „La Croix", 6. 8. 68). Auch das theologische Fachgutachten hatte in Erwiderung auf die Argumente der Kommissionsminderheit darauf hingewiesen, „bedingungsloser Respekt für die Natur" bedeute zugleich eine Numinisierung der Natur, die der „vernünftigen Natur, die von Gott mit Freiheit und Verantwortlichkeit geschaffen wurde", nach heutigem Verständnis widerspricht. In der Gottunmittelbarkeit eines solchen numinosen Natur- und Menschenbildes erscheint zudem die menschliche Autonomie verkürzt, wird der Mensch einseitig nur als „Diener des vom Schöpfer grundgelegten Planes" gesehen, während dieses Dienen doch den anderen Aspekt dialektisch einschließt, daß nämlich in der Welt die Herrschaft Gottes durch den Menschen ausgeübt wird, „der die Natur zu seiner eigenen Vollendung entsprechend der Weisung des gerechten Grundes gebrauchen kann". Die Enzyklika erwähnt wohl diese Gesichtspunkte im ersten Teil, zieht aber offensichtlich daraus keine Folgerungen für die Begründung der praktischen Normen und erläutert auch nicht, warum sich solche Folgerungen verbieten. So bleibt es bei einem Nebeneinander von registrierten neueren anthropologischen Erkenntnissen und einem statisch konzipierten Naturrechtsverständnis, ohne daß einsichtig gemacht wird, wie beide miteinander versöhnt werden können. Es bleibt also die Frage aufgegeben, wie weit gewisse naturrechtliche Aussagen der Enzyklika in sich oder nur innerhalb eines bestimmten Weltbildes gültig sind, von dem sie sich noch nicht gelöst haben.

Zwiespältige Motivationen

Schließlich muß nach den Motivationen gefragt werden, von denen sich die Enzyklika leiten läßt und in denen die treibenden Faktoren sichtbar werden, die zur jetzigen Entscheidung führten und diese zu einem Teil erklären. Zwei Motivreihen sind für den Text bestimmend: die Wahrung der Kontinuität der kirchlichen Lehre und die Hebung der allgemeinen Sittlichkeit bzw. die Sorge vor sittlicher Willkür bis hin zur willkürlichen Selbst- und Fremdmanipulation des Menschen.

Die erste Motivreihe, die Wahrung der Kontinuität der Lehre, hat in den Verhandlungen zum Thema Geburtenregelung bereits vor dem Erscheinen von *Humanae vitae* eine wenigstens ebenso große Rolle gespielt wie das Sachthema selbst. Die Kontinuität der Lehre steht in dem Dokument in einer eigenartigen Parallele zum Naturbegriff, bei beiden vermißt man das Element der Geschichtlichkeit. Der statischen Natur entspricht der wiederholte Hinweis auf die „gleichbleibende Lehrverkündigung". Beide Themen finden sich zusammengedrängt in dem für die „Richtung" der Enzyklika entscheidenden Satz: „Indem die Kirche den Menschen die Beobachtung der Normen des Naturgesetzes einschärft, das sie durch ihre stets gleichbleibende Lehre auslegt, lehrt sie, daß jeder eheliche Akt an sich bestimmt bleiben muß für die Weitergabe des Lebens" (Abschnitt 11): ein Satz von unerhört vorkonziliarer Dichte, der wohl nur aus der Sorge um das Ausufern nachkonziliarer Dynamik verständlich wird. Das Gutachten der Kommissionsmehrheit (das einzige offizielle Gutachten der päpstlichen Kommission), das sich um den Nachweis der Kontinuität der Lehre bei „Freigabe" „künstlicher" Methoden der Geburtenregelung besondere Mühe gegeben hatte (vgl. a. a. O., S. 425), fand in diesem Punkte keinen Niederschlag. Ungehört blieb wohl auch der Hinweis von Kardinal Suenens während der dritten Konzilsperiode, auch die Päpste, „die im Laufe der Zeiten *Rerum novarum, Quadragesimo anno* und *Mater et magistra* schrieben" (zit. nach J. Ch. Hampe, Die Autorität der Freiheit, Bd. 3, S. 256), hätten mit größerer Genauigkeit dieselben Grundwahrheiten der neuen Zeit angepaßt. Will man also in der Frage der Geburtenregelung über *Humanae vitae* hinaus zu einem *neuen Konsens* kommen, wird neben der moraltheologischen Sachfrage auch die fundamentaltheologische Frage der Lehramtsautorität und der Kontinuität ihrer Aussagen stärker berücksichtigt werden müssen (und wohl ganz gewiß nicht nur in dieser Frage).

Die zweite Motivreihe erweist sich als nicht weniger bestimmend. Möglicherweise hat hier der Papst am meisten Zustimmung gefunden, auch außerhalb der Kirche. Die Sorge vor wachsender sittlicher „Willkür" mit zunehmender individueller und und sozialer Lenkbarkeit beschäftigt nicht nur Theologen, sondern auch Naturwissenschaftler und Techniker, vor allem aber Mediziner und Biologen. Die oben erwähnte Frühjahrstagung der Paulus-Gesellschaft war fast ganz von dieser Problematik beherrscht. Manches Zögern unter Medizinern gegenüber hormonalen Verhütungsmitteln dürfte nicht nur in medizinischen Zweifeln, sondern auch in dieser Sorge begründet sein. Nicht wenige mögen deshalb in der Enzyklika ein Mahnzeichen sehen, es mit der Selbst- und Fremdsteuerung, mit dem Wunsch nach dem Retortenkind und dem genetisch präparierten „Dienstboten" nicht zu weit zu treiben. Der Ruf nach ethischer Bindung in Vorausahnung noch größerer Umwälzungen vor allem im genetischen und eugenischen Bereich ist unüberhörbar. Aber wie der sehr wohl mögliche Mißbrauch von Geburtenregelungsmitteln und -programmen durch wenig wählerische Behörden oder totalitäre Regierungen kein Argument gegen die Programme selbst ist, so kann die Angst vor der Überschreitung des menschlich Zulässigen und vor der Verletzung der persönlichen Würde keine Rechtfertigung ethischer Normen liefern, deren philosophische und theologische Voraussetzungen in Frage gestellt sind. Werden hier nicht kontroverse Lehrgrundlagen von moralpolitischen Gesichtspunkten überwuchert oder von diesen dienstverpflichtet? Die Kirche geriete dadurch unversehens in eine fast fatale Nähe der Verfechter eines Kulturpessimismus, die, das goldene Zeitalter nichterlebter Vergangenheit herbeisehnend, in der Gegenwart nichts zu sehen vermögen als Aufweichung und Sittenverfall; jener Propheten des Untergangs also, die Johannes XXIII. in seiner berühmt gewordenen Rede zur Eröffnung der Konzilsvorbereitungen beschwor. „Handhaben" können dem Menschen nicht vorenthalten werden, es sei denn in erzwungener Unmündigkeit. Man wird die gefürchteten Krisen wie das Problem zunehmender Sexualisierung eher bewältigen, wenn man rechtzeitig und vorsorgend zum rechten Gebrauch verhilft, damit ihm auch die Kräfte zuwachsen, seinem Entwicklungsstand gemäß sittlich zu leben. Die Art und Weise, wie die Kirche das Problem der Geburtenregelung löst, könnte da durchaus zum Testfall werden.

Die Seminarreform in Frankreich in einer neuen Phase

Die Reform der Großen Seminare in Frankreich, deren Vorarbeiten bis in die Zeit vor dem Konzil zurückreichen und formell von der Vollversammlung des französischen Episkopats im Oktober 1966 in Paris beschlossen wurden, treten in diesem Herbst mit der Neuordnung der sog. Probezeiten und der Gründung eines Instituts zur Ausbildung von Seminarvorständen in eine neue Phase. Die Beschlüsse der Bischofskonferenz von 1966 waren von der bischöflichen Arbeitskommission für die Seminare vorbereitet worden, die sich ihrerseits auf die Arbeiten des Nationalrates der Großen Seminare stützte. Was die Bischöfe damals verabschiedeten, waren jedoch zunächst nur die großen Richtlinien einer Neuordnung. Diese selbst ging von zwei (allerdings vage umschriebenen) Grundgedanken aus: Überwindung der alten Seminarkonzeption (Seminar als Pflanzstätte und Seminaristen als „Zöglinge") durch Ausbildung eines neuen Priestertyps, der den Anforderungen der Seelsorge in einer säkularisierten Welt gewachsen ist, sowie von einer nach organisatorischen und sachlichen Gesichtspunkten durchgeführten Zusammenlegung der Seminare.

Was das erste Ziel angeht, so konnte Frankreich auf den Erfahrungen der *Mission de France* aufbauen, die 1941 zur Missionierung der „entchristlichten" Gebiete auf nationaler Ebene gegründet wurde und 1954 den kirchenrechtlichen Status einer Praelatura nullius erhalten hatte. Ihre Erfahrung sowie die Ergebnisse früherer Umfragen unter den Regenten der Priesterseminare und anderen kompetenten Fachleuten wurden in der gegenwärtigen Seminarreform verwertet. Man entwarf sie grundlegend von dem heute von der Seelsorge geforderten Priestertyp her, der auch während seiner Ausbildung den Kontakt mit der Welt nicht verlieren dürfe.

Durchführung des Grundkurses

Entsprechend dem ersten Grundgedanken sieht die künftige Priesterausbildung in Frankreich drei Etappen vor: 1. den zweijährigen sog. „ersten Zyklus" oder Grundkurs; 2. eine längere, zeitlich gestaffelte Probezeit und 3. den sog. „zweiten Zyklus". Der Grundkurs tritt anstelle der früheren zweijährigen philosophischen Ausbildung. In ihm sollen das Mysterium Christi und eine christliche Anthropologie in synthetischer Gesamtschau dargestellt werden.

Die Einführung in das Mysterium Christi erfordere positiv die personale Begegnung mit Christus als Offenbarer und Vollbringer des göttlichen Heilsplanes mit der Menschheit als Mitte, Aufgipfelung und Ziel der Geschichte, die eine Heilsgeschichte sei. Diese Begegnung müsse den personalen Glaubensgehorsam gegenüber Christus zum Ziel haben. Die Einführung in das mysterium salutis erfordere weiter ein immer tieferes Eindringen in Geheimnis und Wirklichkeit der Kirche mit ihren verschiedenen Ämtern und Charismen.

Unter pädagogischem Aspekt müsse die Einführung so erfolgen, daß die Botschaft der Bibel stets zu den „Zeichen der Zeit", welche „Zeichen Gottes" seien, in Beziehung gesetzt werde. Diese Zeichen der Zeit seien im Lichte der Kirche und anhand von kirchlichen Dokumenten, wie *Gaudium et spes, Mater et magistra, Pacem in terris, Populorum progressio,* zu interpretieren. In Vermeidung eines Konzeptualismus müsse man auf einen personalen existentiellen Glaubensvollzug hinerziehen, indem stets die Frage zu stellen sei, inwiefern betrifft das mich. Der Priesterkandidat müsse sich stets als unter dem Anruf Christi stehend verstehen, der von ihm ein persönliches Engagement fordere.

Was die Vermittlung einer anthropologischen Gesamtschau des Menschen betreffe, so sei der jeweils neueste Stand der wissenschaftlichen Forschung zu berücksichtigen und eine Themenauswahl zu treffen im Hinblick darauf, was zu einer tieferen Erkenntnis des Menschen führe, die persönliche Reflexion vertiefe und die Sorgen und Nöte des heutigen Menschen schärfer erfassen lasse. Dabei hätten sich vier große Problemkreise herauskristalisiert: der Mensch im Kosmos, der Mensch in seinen personalen Beziehungen, der Mensch in seiner spirituellen Dimension, der Mensch vor Gott. Ein detailliertes Programm muß jedoch noch erst von einer Expertenkommission ausgearbeitet werden. Im einzelnen sind als Fächer des Grundkurses vorgesehen: Philosophie, anthropologische Wissenschaften (sciences humaines), allgemeine Moral und Bibelkatechese. Über die Zuordnung dieser Fächer wird noch diskutiert. Außer diesen Richtlinien liegen bis jetzt noch keine weiteren Anweisungen vor, so daß die einzelnen Seminare in deren Anwendung experimentieren können (die Richtlinien des Grundkurses sind veröffentlicht in „Interséminaires", März 1967, S. 13 ff.).

Der zweite Zyklus

Die *zweite Etappe* besteht in der Einführung einer zweiphasigen Probezeit, die es zwar — während der Sommersemesterferien — schon früher, wenn auch kürzer, gab, die jedoch jetzt zum integrierenden Bestandteil der Priesterausbildung geworden ist. Für diese Probezeit billigte die Vollversammlung des französischen Episkopats im November 1967 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 8) in Lourdes einstimmig einen sog. „guide pastoral", der Ziel, Modalitäten, Verpflichtungen usw. der Probezeit festlegt. Dieser pastorale Leitfaden, der nicht weniger als siebenmal überarbeitet wurde, sieht die Probezeit im Gesamt der Seminarausbildung als Mittel an und soll daher veränderten Bedürfnissen von Kirche und Kandidaten stets neu angepaßt werden. Die vorgesehene Probezeit vollzieht sich in *zwei Phasen.* Die erste Phase dient der eigentlichen Berufsprüfung sowie einer hinreichenden Ausreifung der Persönlichkeit, die erst eine freie und bewußte Berufswahl ermögliche. Dies könne geschehen durch Arbeiten in einer Pfarrei oder einem bestimmten Milieu. Die Dauer müsse nicht notwendig mehrere Jahre betragen (sie kann sich z. B. an den Militärdienst anschließen). Auch sei die Probezeit nicht allgemeinverpflichtend, seine Notwendigkeit wird vielmehr vom Reifegrad und anderen Bedingungen (persönliche Veranlagung, Militärdienst) abhängig gemacht. Art, Ort und Dauer sollen unter Berücksichtigung der Bedürfnisse wie der Fähigkeiten des einzelnen im Dialog zwischen diesem und seinen Professoren und Erziehern herausgefunden werden. Der Ort soll im allgemeinen in dem Gebiet liegen, wo der Kandidat wohnt. Bei einem Konflikt zwischen den Bedürfnissen und Fähigkeiten des einzelnen und den Bedürfnissen der Kirche haben die des

ersteren den Vorrang. Damit die Probezeit ihr Ziel erreiche, soll der Kandidat sein geistliches Leben weiterführen sowie mit Priestern und Laien seines Gebietes, mit anderen Kollegen sowie mit seinem Seminar in engem Kontakt verbleiben.

Die *zweite Phase* der Probezeit stellt mehr eine unmittelbare praktische Vorbereitung auf das Apostolat dar. Ihr Ziel ist, die Zusammenarbeit mit anderen Priestern und Laien einzuüben, die verschiedenen Seelsorgsaufgaben mit ihren spezifischen Schwierigkeiten in der Praxis kennenzulernen, zu sehen und zu erfahren, wie Gott in den Menschen, Gläubigen und Ungläubigen, wirkt, und das geistliche Leben unter seelsorglichen Bedingungen ausreifen zu lassen. Vermieden werden soll dabei eine zu große Spezialisierung. In dieser zweiten Probezeit haben die Bedürfnisse der Kirche gegenüber denen des Kandidaten den Vorrang. Während die erste Erprobungszeit nach dem Grundkurs absolviert wird, kann die zweite vor dem Subdiakonat oder nach dem Diakonat eingeschoben werden. Der für beide Probezeiten von den Bischöfen verabschiedete „pastorale Leitfaden" wird ab Oktober 1968 für zwei Jahre *ad experimentum* in Kraft treten (vgl. „Interséminaires", März 1968, S. 21 ff.).

Auch das Gemeinschaftsleben in den Seminaren soll neu geordnet werden. In Anlehnung an die allgemeine Tendenz, Priester in kleinere Gemeinschaften aufzugruppieren, sollen die Seminaristen bereits von Anfang an in den Seminaren zu sog. „équipes" zusammengeschlossen werden. Jede dieser „équipes" von Seminaristen wird von einem Dozenten betreut. Das Gemeinschaftsleben spielt sich dann in erster Linie in einer solchen Gruppe ab. Besonderer Wert müsse darauf gelegt werden, daß die heute so bedeutsame Verbindung von Autorität und Freiheit genau verstanden werde, wobei Gehorsam als Tugend des Erwachsenen, als Folge der Mitverantwortung und des Dialogs dargestellt werden müsse.

Die *dritte Etappe* der Seminarausbildung, der sog. zweite Zyklus, ist noch nicht eingeführt, sondern wird z. Z. noch in jeder apostolischen Region von den verantwortlichen Theologieprofessoren diskutiert. Es bestehen darüber nur einige allgemeine Vorstellungen: die Zahl der Vorlesungen soll stark reduziert, das gesamte Studium vornehmlich pastoral ausgerichtet werden, das Schwergewicht soll, wie auch im Grundkurs, vor allem auf der Gruppenarbeit unter Leitung und Anregung eines Professors liegen. Besondere Probleme sind die Koordinierung des zweiten Zyklus mit dem Grundkurs sowie die Herstellung eines sachgerechten Verhältnisses zwischen Vorlesungen, Gruppenarbeit und persönlichem Studium. Als vordringlich wird jedoch die Gründung eines Instituts zur Ausbildung der Seminarleiter angesehen, die für Oktober 1968 geplant ist. Die Mission de France wie das Erwachsenenseminar von Marsang werden ihre Sonderstatute weiter behalten.

Zusammenlegung von Seminaren

Der Grundkurs wird gegenwärtig von den Diözesan- und Regionalseminaren unter Anpassung an ihre je besonderen Verhältnisse durchgeführt. Erste Ergebnisse liegen noch nicht vor, da die gemachten Erfahrungen erst im Laufe dieses Sommers und Herbstes ausgewertet werden. Der zweite Grundgedanke der Seminarreform zielt auf eine progressive Zusammenlegung der Seminare nach rationalen Gesichtspunkten, letztlich auf einen neuen Typ von Seminar ab. Dabei ist z. B. — ein Aspekt — die Zahl der Priesterberufe einer Diözese zu berücksichtigen. Ist diese groß genug, um ein Diözesanseminar zu rechtfertigen, bleibt es bestehen. So gibt es augenblicklich in Frankreich 15 Diözesanseminare, die sich auf fünf apostolische Regionen verteilen, sieben auf die Ostregion (Angers, Luçon, Nantes, Quimper, Rennes, Saint-Breuc, Vannes); vier auf die Nordregion (Arras, Cambrai, Lille [2]); zwei auf die Südwestregion (Poitiers, Périgueux); eines auf die Ostregion (Straßburg) und eines auf die Mittelostregion (Le Puy). Eine Diözese mit wenigen Priesterberufen dagegen schickt ihre Kandidaten in die Seminare anderer Diözesen. So nehmen gegenwärtig neun Diözesanseminare die Theologiestudenten von weiteren 26 Diözesen auf, d. h., ein Seminar beherbergt im Schnitt die Seminaristen von drei Diözesen. Bis Oktober 1968 rechnet man mit einem Rückgang dieses Verhältnisses auf sieben Seminare für 21 Diözesen. Doch soll diese Form des Notbehelfs allmählich abgeschafft werden, um dem sog. „Konsortium" Platz zu machen. Bei diesem „Konsortium" handelt es sich um eine grundlegende Neugruppierung bzw. Zusammenlegung von Seminaren, welche auf die Bildung eines interdiözesanen Professorenkollegiums, ein dem Alter der Seminaristen angepaßtes Gemeinschaftsleben, einen besseren Austausch von Erfahrungen und eine sachgerechtere Aufgabenverteilung abzielt.

Zu einem Konsortium schließen sich zwei oder mehrere Diözesen oder auch Orden zusammen. Sie stellen gemeinsam das erforderliche Lehrpersonal für Philosophie und Theologie. Philosophische und theologische „Fakultät" werden dann — jeweils getrennt — in einem der früheren Seminargebäude untergebracht. So arbeiten z. B. im Augenblick die Diözesen Saint Dié und Nancy zusammen: der Grundkurs findet für die Seminaristen beider Diözesen in Saint Dié, der zweite Zyklus, ebenfalls für beide, in Nancy statt.

Der Übergang zu dieser Art von Seminar geht gegenwärtig sehr rasch vor sich. So gab es im Oktober 1965 noch sechs Konsortien für neun Diözesen, im Oktober 1966 11 für 19, ein Jahr später 20 für 48, gegenwärtig sind es 21 Konsortien für 50 und bis Oktober 1968 nimmt man 22 Konsortien für 56 Diözesen an. Dies bedeutet, daß sich bereits mehr als die Hälfte der Diözesen Frankreichs für diesen neuen Seminartyp entschieden hat. Weiter bestehen zur Zeit noch sechs interdiözesane Seminare, die den theologischen Fakultäten von Paris, Lille, Angers, Toulouse, Lyon und Straßburg angeschlossen sind.

Der spanische Episkopat zur Syndikatsfrage

Zum Abschluß einer außerordentlichen Vollversammlung der spanischen Bischöfe in Madrid wurde am Sonntag, dem 21. Juli, ein Kommuniqué veröffentlicht (Text in „ABC", 23. 7. 68), in dem unter anderem die „erneuerte Evangelisation der Arbeiterwelt" zu einer der vordringlichsten Aufgaben der Pastoral in Spanien erklärt wird. Eine eigens dafür berufene Kommission soll Vorschläge ausarbeiten, die auf der nächsten Vollversammlung behandelt werden. Bekanntlich ist gerade auch in Spanien die Arbeiterschaft die der Kirche am meisten entfremdete Bevölkerungsschicht (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 336). Im gleichen Kommuniqué wurde auch erwähnt, daß die Versammlung über „einige christliche Prinzipien für das Gewerkschaftswesen" beraten habe. Bevor jedoch das von den Bischöfen zu diesem Zeitpunkt bereits verabschiedete, unter Federführung des Weihbischofs von Valencia, Rafael González

Moralejo, verfaßte Dokument zu der in Spanien sehr heiklen Gewerkschaftsfrage der Öffentlichkeit übergeben und zu einer Sensation wurde, hatte der Vorsitzende der Bischofskonferenz und Erzbischof von Santiago, Kardinal Fernando Quiroga Palacios, am gleichen Sonntag eine Delegation von 55 Arbeitervertretern aus der Metallindustrie empfangen, die ihm einen Brief an die spanische Hierarchie übergaben, in dem sie die Bischöfe aufforderten, ihr „zur Gewohnheit gewordenes Schweigen" zu brechen und bezüglich der Arbeiter- und Gewerkschaftsfrage eindeutig für die kirchliche Soziallehre einzutreten, und zwar gegen ein Regime, das „Repressalien gegen die Arbeiter ausübt, die die Rechte dieser Lehre praktizieren wollen". Die Delegation wies ferner darauf hin, daß allein in Madrid in mehr als fünfzig metallverarbeitenden Betrieben die Arbeiterdelegierten, wie die meisten von ihnen selbst, entweder als Gewerkschaftler abgesetzt oder von den Unternehmern entlassen oder von einem Gericht wegen ihrer Tätigkeit verurteilt worden seien. Die Arbeitervertreter richteten vor allem an jene Mitglieder des Episkopats, die im Franco-Regime politische Funktionen ausüben, die Forderung, sich gegen die Unterdrückungsmaßnahmen gegen die Arbeiter, die für „ein demokratisches Arbeitersyndikat zur Verteidigung ihrer legitimen Interessen" wirken, einzusetzen (nach „Le Monde", 24. 7. 68).

Revision der Syndikatsbewegung?

Bereits am Dienstag, dem 23. Juli, wurde das Dokument der Bischofskonferenz über die Grundsätze der christlichen Soziallehre zur Gewerkschaftsfrage veröffentlicht, das trotz einiger Formulierungen, die wohl das Ergebnis eines Kompromisses zwischen den Bischöfen selbst darstellen, nach Inhalt und Formulierung trotz der üblichen Kautelen eine kritische Haltung des Episkopats erkennen läßt. Die Erklärung, die sich in ihren wichtigsten Aussagen auf die bekannten Sozialenzykliken, einige Botschaften aus dem Pontifikat Pius' XII. sowie *Gaudium et spes* stützt, wurde von mehreren Zeitungen im vollen Wortlaut (so „ABC", 24. 7. 68 und „Ya", 25. 7. 68) oder in wichtigen Auszügen wiedergegeben.

Die „tiefgreifende Entwicklung" in der spanischen Gesellschaft der letzten Jahre, heißt es einleitend, habe die „Notwendigkeit einer Revision der alten Syndikatsgesetzgebung" immer deutlicher gemacht. Die Regierung selbst habe durch das Referendum von 1966 den Weg für die Reform freigegeben. Die Bischöfe wollen nun angesichts der zu erwartenden Neuregelungen (gegenwärtig sind noch die Declaración XIII, 1 des Fuero del Trabajo von 1938 und das Gesetz der Bases de la Organización Sindical von 1940 gültig) die kirchliche Lehre zur Gewerkschaftsfrage zur Geltung bringen.

Die freiheitliche Arbeitervertretung sei „eines der grundlegenden Rechte der menschlichen Person" (*Gaudium et spes*, Abschnitt 68, 2). Die Grundsätze dieser Vertretung werden durch die Zitation entsprechender lehramtlicher Äußerungen bekräftigt. Die Freiheit wird staatlicher Willkür gegenübergestellt. Auch die Satzung einer Gewerkschaft könne nicht oktroyiert werden, sondern müsse von den Mitgliedern frei, auf die Verhältnisse der Nation zugeschnitten, erarbeitet werden. Berufsvertretungen dürften, wenn sie frei bleiben wollten, nicht zu einem „administrativen oder politischen Mechanismus des Staates" werden und auch nicht, „ausgestattet durch übermäßige Privilegien", eine „Monopolstellung genießen". Der Staat habe in seiner Verantwortung für das Gemeinwohl „das Recht und die Pflicht, die Entwicklung von rein gewerkschaftlichen Vereinigungen anzuregen". Einschränkend heißt es jedoch, es gebe den Fall, daß sich der Staat „aufgrund außerordentlicher Umstände verpflichtet gesehen hat oder sieht, einschließlich der Überwachung direkt zu intervenieren, und zwar aus Gründen des Gemeinwohls". Die katholische Soziallehre sehe Situationen vor, in denen der Staat das Recht habe, selbst eine Gewerkschaftsbewegung zu schaffen. Trotzdem müsse diese unabhängig und repräsentativ sein. Katholische Gewerkschaftler sind über diesen Passus enttäuscht, da sie sich durch die Bischöfe eher eine Bestätigung erhofft hatten, daß in Spanien der Ausnahmezustand, „der nun schon über dreißig Jahre andauert", nicht mehr gerechtfertigt sei.

Die Bischöfe fassen ihre Forderungen für eine Neufassung der Syndikatsgesetzgebung in sechs Punkten zusammen. Die gewerkschaftliche Struktur müsse 1. in ihrer Gesamtheit „Autonomie genießen, unbeschadet der notwendigen Unterordnung unter das Gemeinwohl, für das der Staat der Erstverantwortliche ist". Alle gewerkschaftlichen und beruflichen Vereinigungen müßten 2. „auf allen Ebenen wirklich repräsentativ sein". Der Staat dürfe 3. nicht „unnötigerweise" durch seine Intervention „die freie Tätigkeit" der Organisationen ersetzen. 4. dürfe keine Vertretung der Sozialpartner der anderen untergeordnet oder „ausgeliefert" sein. Für den Konfliktsfall müßten 5. „wirksame Mittel" zu einer gerechten und friedlichen Lösung vorgesehen werden, damit die „Verteidigung der legitimen Rechte" durch „versöhnenden Dialog, Verhandlung und Schiedsspruch" ermöglicht werde. Es bleibe 6. als „letzter Behelf" der Streik, der, wenn alle anderen Mittel versagten, „unentbehrlich" sei, um „Rechte der Arbeiter zu verteidigen oder berechtigte Forderungen durchzusetzen" (*Gaudium et spes*, Abschnitt 68, Absatz 3). Die Bischöfe schränken jedoch ein: „Wohlverstanden, der politische und revolutionäre Streik bleibt ausgeschlossen." Das Dokument schließt mit der allgemeinen Forderung, daß die „aktive Teilnahme aller an der Führung der Betriebe" gefördert werden möge. Darüber hinaus müsse aber „mittels einer echten Vertretung" die Teilhabe auch an den „großen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Entscheidungen in den höheren Organismen" gewährleistet sein.

In der gegenwärtigen Praxis, die sich auf die zum Teil schon dreißig Jahre alten Gesetze stützt, ist ein jeder spanische Arbeitnehmer wie auch Arbeitgeber verpflichtet, der gleichen Einheitsgewerkschaft, die von der Regierung gelenkt wird und eines der Fundamente des Franco-Regimes darstellt, anzugehören. Alle anderen gewerkschaftlichen Organisationen, wie zum Beispiel die comisiones obreras, gelten als illegale Vereinigungen, und die Prozesse gegen ihre Mitglieder sind schon zu einer alltäglichen Erscheinung geworden. Zwar sehen auch die spanischen Gesetze aus arbeitsrechtlichen Gründen den Streik vor, verbieten jedoch den politischen. Allerdings bestimmt das Regime, wann es sich um einen Streik politischen Charakters handelt.

Negative Reaktion der Falange

Bei den Vertretern des Staatssyndikalismus hat diese Erklärung der Bischöfe kein Gefallen gefunden. Erst vor einigen Monaten hatte sich der IV. Syndikatskongreß in Tarragona zu Grundsatzfragen des Gewerkschaftswesens

geäußert und dabei weitgehend die bisherige Politik bekräftigt. Nach einer Stellungnahme zum Dokument der Bischofskonferenz befragt, äußerte sich der Generalsekretär der Falange, der gleichzeitig Nationaldelegierter der Gewerkschaftsbewegung ist, Minister José Solís Ruiz, die Bischöfe hätten das Recht auf freie Meinungsäußerung. Aber: der Syndikalismus habe in Tarragona gesprochen. Dem gebe es nichts hinzuzufügen. In gleicher Weise äußerte sich der Generalsekretär der Gewerkschaftsorganisation, Arturo Espinosa Poveda (nach „ABC", 25. 7. 68).

Ob die Bischofserklärung die künftige Gesetzgebung und, was entscheidender ist, die Praxis beeinflussen wird, ist noch unentschieden. Es ist nicht ausgeschlossen, daß Solís Ruiz, der gegenwärtig als einer der mächtigsten Männer in Spanien gilt, die Weisungen des Episkopats für unvereinbar mit der konkreten Situation erklärt, ebenso wie sich Franco über die Forderung nach einem Parteienpluralismus hinwegsetzt, mit dem Argument, durch die Zulassung von Parteien sei die Zukunft Spaniens gefährdet. Aufgrund solcher Erfahrungen hat die Jesuitenzeitschrift „Razón y Fe" in Hinblick auf die bevorstehende Gesetzgebung zur Neuordnung des Gewerkschaftswesens die Falange aufgefordert, ihren eigenen Prinzipien gegenüber konsequent zu sein, in denen es unter anderem heißt (Gesetz vom 7. Mai 1958), „die Lehre der Heiligen Katholischen Kirche ... wird unsere Gesetzgebung inspirieren" (V. Ortega, Ante la Ley Sindical, „Razón y Fe", Juli/August 1968, S. 15—22). Es läßt sich aber auch denken, daß die fällige Neuregelung einfach auf die lange Bank geschoben wird, um einen offenen Affront gegen den Episkopat zu vermeiden.

Die spanische Wirklichkeit

Daß die Interessen der Arbeiterschaft bereits im Bereich der sozialen Sicherheit vielfach unzureichend geschützt sind, geht beispielsweise aus einem Hirtenschreiben des Weihbischofs von Murcia, Miguel Roca Cabanellas, hervor, der jüngst zur Situation in der Konservenindustrie der Provinz Stellung genommen hat (vgl. „Ya", 12. 7. 68), die vom „menschlichen und christlichen Standpunkt gesehen unerträglich" sei. In zahlreichen Betrieben müßte 14 Stunden lang und mehr stehende Arbeit verrichtet werden, es fehle an den einfachsten Erfordernissen der Hygiene und des Arbeitsschutzes, die tariflichen Bestimmungen würden mißachtet und die Vorschriften der Sozialgesetzgebung übergangen. Die Arbeiter seien willkürlicher Behandlung ausgesetzt. Es fehle an jeder Achtung vor der Würde der Frau. Mädchen unter 12 Jahren müßten Erwachsenenarbeiten verrichten.

Mit der eingangs erwähnten Errichtung einer bischöflichen Kommission für die Pastoral der Arbeiterschaft wird wohl auch die Frage nach den Arbeiterpriestern wieder zur Sprache kommen. Bekanntlich hat sich vor einigen Monaten der einflußreiche Erzbischof von Madrid, Casimiro Morcillo González, erneut negativ über die etwa 50 spanischen Arbeiterpriester in Madrid, Barcelona und Bilbao ausgesprochen: „Ich toleriere sie, aber ich bin nicht für diese einsamen Heckenschützen" (nach NC News Service, 26. 3. 68). Die Zurückhaltung der meisten Bischöfe gegenüber dem Engagement von Arbeiterpriestern wird von der Befürchtung motiviert, daß sich ihre Priester in die politischen und sozialen Auseinandersetzungen des Landes verwickeln könnten. Gegen ihre Tätigkeit sind auch die meisten Führungskräfte in Wirtschaft und Politik, da sie vermeiden wollen, daß die soziale Frage, das Hauptproblem Spaniens, durch ein zusätzliches, religiös orientiertes Motiv verschärft wird.

Aufsehen erregte eine Stellungnahme des vor kurzem zurückgetretenen Erzbischofs von Pamplona, Enrique Delgado Gómez, der seinen Priestern jede Arbeit verbot, die nach seinen Worten „nicht in Übereinstimmung mit dem priesterlichen Amt steht" (vgl. NC News Service, 6. 7. 68). Zwar ging dieser Äußerung voraus, daß zwei Priester und ein Seminarist ohne Erlaubnis und ohne Wissen des Bischofs die Arbeit in Fabriken aufgenommen hatten, dennoch löste die Äußerung Delgados einen scharfen Protest zahlreicher Priester, Theologen und Seminaristen aus. In einem Schreiben an den Bischof betonten sie, Christus sei nicht weniger Priester gewesen, weil er als Zimmermann arbeitete, es gebe überhaupt kein theologisches Argument gegen die Handarbeit des Priesters. Vielmehr sei es endlich an der Zeit, angesichts der wachsenden Industrialisierung Spaniens den Schwerpunkt der pastoralen Arbeit vom Land in die Fabriken zu verlegen.

Ökumenisches Echo zu „Humanae vitae"

Die Enzyklika *Humanae vitae* ist in ökumenischen Kreisen — ausgenommen bei Orthodoxen — wenn nicht als Provokation, so als unbegreifliche Entscheidung empfunden worden, da sie in einem Augenblick erlassen wurde, als die Kirchen in Uppsala um den Entschluß vereint waren, der „Dritten Welt" wirksam zu helfen und in erster Linie an die Armen zu denken, an deren Möglichkeiten zur Erfüllung der päpstlichen Weisungen die Enzyklika nicht gedacht hat. Was die zunächst gemeinte Anglican Communion erklärt hat, ist hier an anderer Stelle berichtet (vgl. ds. Heft, S. 408).

Schon unmittelbar nach Erscheinen der Enzyklika äußerte Generalsekretär Eugen C. Blake sein Befremden, daß die vor vier Jahren ergriffenen Initiativen zur Überprüfung der traditionellen Ablehnung einer Familienplanung wieder dort enden, wo sie begonnen haben, bei den alten Vorstellungen des Naturrechts, das den Menschen des 20. Jahrhunderts nicht mehr überzeugen könne (epd, 31. 7. 68). Ein Experte der „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten" des Weltkirchenrates in New York, Richard M. Fakley, Pfarrer der Vereinten Kirche Christi in den USA, erklärte, man werde sich im ökumenischen Gespräch ernstlich mit der negativen Haltung des Papstes auseinandersetzen müssen. Alle Kirchen stünden heute vor der Aufgabe, die teilweise nicht mehr anwendbaren biblischen Grundsätze über die Ehe in christlicher Verantwortung weiterzuentwickeln. Es sei allerdings die Frage, ob dies unbedingt auf der Basis des römisch-katholischen Naturrechts geschehen müsse. Die entscheidende Schwäche der Enzyklika sei die Aufforderung des Papstes an staatliche Autoritäten, dem Einbruch gegen göttliches Recht bzw. das Naturrecht gerichteter Praktiken in der Ehe zu wehren. Dies entspreche nicht dem Dekret des Konzils über die Religionsfreiheit (epd, 2. 8. 68).

Furcht vor dem verantwortlichen Menschen

Diese Stellungnahmen verantwortlicher ökumenischer Persönlichkeiten, die im Gespräch mit Rom stehen, sind noch maßvoll. Scharf dagegen sind die Kommentatoren der kirchlichen Presse. Albert Finet von „Réforme"

(10. 8. 68), sonst ein eifriger Förderer des ökumenischen Dialogs, der oftmals römisch-katholischen Theologen das Wort erteilt, hat seinen Leitartikel über „La vie humaine" zu einer Diatribe geistvollen Hohns geschliffen, auf deren Zitierung wir hier lieber verzichten. Er geißelt den antiken Naturbegriff, die offensichtliche Furcht des Papstes vor dem verantwortlichen Menschen und tröstet die Leser: wenn man nach dem Konzil gesagt habe, der Protestantismus werde verschwinden, weil die römisch-katholische Kirche protestantisch werde, so sei das eine falsche Prognose: „So bald jedenfalls nicht!" Alexander Dumas, einer der Hauptredner in Uppsala zum Thema Entwicklungshilfe, stimmt seinen Kommentar in derselben Ausgabe ganz ab auf die Furcht des Papstes, mit einer falschen augustinischen Tradition der Leibfeindlichkeit endlich zu brechen.

Die einschlägigen Wochenzeitungen des deutschen Protestantismus sind nicht weniger scharf und pointiert. Im „Sonntagsblatt" (11. 8. 68) heißt es: „Rom hat gesprochen — die Sache geht weiter", d. h., ein Spruch des Papstes wird nicht mehr respektiert. Es werden Bibelworte zitiert wie: „Ihr beladet die Menschen mit unerträglichen Lasten, und ihr selbst rühret sie nicht mit einem Finger an" (Luk. 11, 46), oder: „Der Sabbat ist für den Menschen da und nicht der Mensch für den Sabbat" (Mark. 2, 26). Der Papst handhabe das Naturrecht so starr wie weiland die Rabbinen ihre Thora. So sei „aus der Frage der Geburtenkontrolle die Frage nach der Autorität des Papstes geworden". Vielleicht werde man eines Tages der göttlichen Vorsehung dafür danken, daß sie im Interesse der Wiedervereinigung diesen Autoritätsverlust des Papstes gewirkt habe.

„Christ und Welt" (2. 8. 68) anerkennt zwar die Sorge des Papstes vor den Leichtfertigkeiten, die der Gebrauch der Pille nach sich zieht, meint dann aber: „Anstatt dem Menschen zu helfen, jenes souveräne Individuum zu werden, hält er ihn nach wie vor unmündig, sperrt ihn in einen Käfig, vollgespickt mit vielerlei Anordnungen, und sondert ihn von der Welt ab." In den kirchlich interessierten Tageszeitungen klingt ebenfalls ständig das Motiv durch, die Berufung auf das antike Naturrecht sei ein Irrtum, richtig gewesen wäre eine Anleitung der Gläubigen zum verantwortlichen Handeln im Sinne liebevoller Mitmenschlichkeit, wie es nüchtern der Apostel Paulus in 1. Korinther 7, 1—6 getan habe, ohne sich in biologische Kasuistik einzulassen. Von den Bischöfen wird erwartet, daß sie ihre Pflicht tun und die eigene Autorität kollegial neben die des Papstes setzen, nicht aber die Laien im Stich lassen.

Athenagoras stimmt zu

Eine einzige Ausnahme bildet eine Botschaft des Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. von Konstantinopel, in der es u. a. heißt: „Ich gehe ganz einig mit dem Papst. Paul VI. konnte sich nicht anders äußern. Er hat das Evangelium in den Händen und will das Moralgesetz, das Dasein der Familie und der Völker retten. Ich bin mit dem Papst an seiner Seite in allen seinen Akten, seinen Worten und seinem Programm." Diese vereinzelte Stellungnahme hat in dem fast einmütigen Chor der westlichen Ablehnung, der aus der Entscheidung des Papstes Honig für die ökumenische Entwicklung saugen zu können glaubt, wenig Gewicht, ausgenommen für den ganzen Bereich der Orthodoxie, die schon in Uppsala einer Geburtenregelung widersprach.

Religiöse Gegensätze in Israel

Seit der Eroberung Ostjerusalems im Juni 1967 ist keine einzige Klage über Behinderungen oder Streitigkeiten an den heiligen Stätten Palästinas bekanntgeworden. Es ist nicht ohne Ironie des Schicksals, daß der erste Streitfall zwischen orthodoxen Juden und einer Besuchergruppe amerikanischer Reformjuden entstehen mußte. Die Aufsicht über die jüdischen Kultstätten in Israel und damit auch über die Klagemauer obliegt dem Religionsministerium und indirekt auch dem (orthodoxen) Rabbinat. Neben der amtlichen Aufsicht wachen aber auch privatim observante Juden an der Klagemauer darüber, daß einige (nach jüdisch-orthodoxer Ansicht) elementare Vorschriften der Sitte und des Anstandes von den Besuchern eingehalten werden. Hierzu gehört vor allem die Trennung der Geschlechter, die auch in orthodoxen Synagogen streng gehandhabt wird, und die Vorschrift, nicht ohne Kopfbedeckung zu beten. Das Verhalten der Besucher ist durch kein Gesetz vorgeschrieben und wird faktisch ohne gesetzliche Grundlage von den ständig an der Klagemauer anwesenden orthodoxen Betern erzwungen.

Obgleich diese Umstände schon des öfteren Gegenstand öffentlicher Kritik gewesen sind, kam es doch erst im Juli anläßlich der 15. Internationalen Konferenz der „World Union of Progressive Judaism" in Jerusalem zu einem Eklat zwischen Reformjuden und Orthodoxie. Als die Teilnehmer der Konferenz, die einen großen Teil des liberalen Judentums repräsentieren, ankündigten, daß sie einen Reformgottesdienst an der Klagemauer abhalten wollten (d. h. ohne Kopfbedeckung und ohne Trennung der Geschlechter), drohten einige militante orthodoxe Gruppen in Jerusalem, daß sie dies nicht dulden und im äußersten Fall mit Gewalt verhindern würden. Nicht zuletzt auf Drängen von Ministerpräsident Eschkol nahmen die Teilnehmer von ihrem Vorhaben Abstand, „bis eine ungestörte Ausübung der Religions- und Gewissensfreiheit möglich sein werde" („Jerusalem Post Weekly", 8. 7. 1968).

Demonstration religiöser Unduldsamkeit

Der Fall hat in Israel und mehr noch unter den in Amerika sehr zahlreichen und einflußreichen Reformjuden großes Aufsehen und heftige Kontroversen erregt. Er wurde faktisch zu einer Demonstration religiöser Unduldsamkeit — nicht nur der jüdischen Orthodoxie in Israel, sondern in mancher Hinsicht auch des Reformjudentums. Die Veranstalter des geplanten Reformgottesdienstes an der Klagemauer haben sehr wohl gewußt, daß sie mit ihrem Vorhaben die Gefühle der orthodoxen Juden verletzten und daß sie bei diesen auf erbitterten Widerstand stoßen würden, um so mehr, da es keineswegs ein Dogma ist, daß Reformjuden ohne Kopfbedekkung beten. Es ist zudem fraglich, was die Klagemauer, die zweifellos ein Heiligtum des ganzen jüdischen Volkes ist, den Reformjuden bedeutet. Jedenfalls bedeutet sie ihnen nicht so viel, daß sie dort einen Reformgottesdienst abhalten müßten.

Vermutlich lag den Teilnehmern der Konferenz auch weniger an dem Gottesdienst selber; es ging ihnen vielmehr um ihre Anerkennung als (jüdische) Religionsgemeinschaft in Israel, die bis heute noch nicht erfolgt ist. In Israel ist immer noch das Milletsystem in Kraft, welches den Religionsgemeinschaften in Fragen der Religion und des Personenstandes fast unbeschränkte Autonomie gewährt. Diese Autonomie wird jedoch nur den vom

Staat anerkannten Religionsgemeinschaften gewährt. Während mit Ausnahme einiger kleinerer Sekten fast alle christlichen Kirchen anerkannt sind, hat die Reformsynagoge diese Anerkennung noch nicht erhalten können. Die Reformsynagoge zählt heute in Israel zwar schon 2000 Mitglieder in sieben Synagogengemeinden, doch werden die Amtshandlungen von Reformrabbinern vom Staat nicht anerkannt.

Die Konferenz hat denn auch drei unmittelbare Forderungen an die Regierung gestellt, welche noch vor der endgültigen Anerkennung der Reformsynagoge als Religionsgemeinschaft erfüllt werden sollen: 1. Reformrabbiner sollen das Recht erhalten, Ehen zwischen solchen Personen zu schließen, die vom Rabbinat als nach jüdischem Recht ehefähig anerkannt sind. 2. Der Staat Israel soll auch diejenigen Personen, die von Reformrabbinern in die jüdische Religionsgemeinschaft aufgenommen wurden, als Juden anerkennen und auf Grund des Heimkehrergesetzes in Israel einwandern lassen. (Dieses Gesetz gewährt allen Juden das Recht auf Niederlassung in Israel; vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 230.) 3. Gleiche Unterstützung der Reformsynagogen durch das Religionsministerium wie der orthodoxen Synagogengemeinden.

Während die Erfüllung der ersten und dritten Forderung keine grundsätzlichen Schwierigkeiten bereitet, stellt die zweite Forderung die Regierung vor ein im Moment kaum zu lösendes Problem. Der Oberste Gerichtshof in Israel hat zwar entschieden, daß die Anerkennung als Jude im Sinne des Heimkehrergesetzes nicht von der Auslegung des Religionsgesetzes abhängig gemacht werden darf, das orthodoxe Rabbinat in Israel kann aber nur mit größten Vorbehalten solche Personen als Juden anerkennen, die durch Reformrabbiner in den Bund aufgenommen wurden, da nicht gewährleistet ist, daß hierbei wenigstens die religionsgesetzlich vorgeschriebenen Formen gewahrt wurden und zudem mit Gewißheit angenommen werden kann, daß solche Proselyten nicht die Absicht haben, nach den Vorschriften des jüdischen Religionsgesetzes zu leben. (Wie aktuell die Frage ist, zeigt der Unterschied zwischen dem orthodoxen Rabbinat in England, welches bei Mischehen ca. 90% der Konversionsgesuche zurückweist, und den liberalen und Reformsynagogen in Amerika, welche noch mehr als ungefähr 10% abschlagen.)

Die Anerkennung der Reformsynagoge als offizielle Religionsgemeinschaft könnte in Israel zu einem faktischen Schisma führen. Sie würde das orthodoxe Rabbinat zwingen, Eheschließungen mit Reformjuden zu erschweren und in jedem einzelnen Fall zu prüfen, ob die betroffenen Reformjuden als Juden im Sinne des jüdischen Religionsgesetzes gelten. Alle israelischen Regierungen sind denn auch solchen Entscheidungen mit sehr viel Geschick aus dem Weg gegangen.

Die Bedeutung der Reformsynagoge in Israel

Die Reformsynagoge ist ein Produkt des 19. Jahrhunderts, ein Ergebnis der jüdischen Assimilation. Sie ist vor allem der Versuch, das Judentum zu konfessionalisieren, d. h. ihm die Gestalt einer Konfession zu geben, was nur möglich ist, wenn man den Gedanken des konkreten Bundesvolkes aufgibt. Zugleich hat das Reformjudentum die beschwerlichen Religionsgesetze aufgehoben oder relativiert, den Gottesdienst stark reformiert und unter dem Einfluß des Protestantismus auch eine jüdische Theologie geschaffen, so daß das Reformjudentum heute in seinen Formen und Glaubensinhalten dem Protestantismus fast nähersteht als etwa dem orthodoxen Judentum. Erst nach der Gründung des Staates Israel gewann der Zionismus auch für das Reformjudentum an Interesse — eine späte Rückkehr zum Gedanken des irdischen Bundesvolkes.

Während in den Vereinigten Staaten die Reformsynagoge einen beachtlichen und (an der wirtschaftlichen Potenz gemessen) den gewichtigsten Platz einnimmt, hat sie in Israel wegen ihrer assimilatorischen Tendenzen verständlicherweise kaum Anhänger finden können. Ihre 2000 Mitglieder in Israel dürften sich überwiegend aus jüdischen Einwanderern aus den USA und (zu einem geringen Teil) aus Deutschland zusammensetzen. Erst in der jüngsten Zeit, da viele israelische Juden nach neuen religiösen Formen suchen, findet auch die Reformsynagoge ein wenigstens theoretisches Interesse. Die Situation könnte sich allerdings ändern, wenn sich mehr amerikanische Mitglieder der Reformsynagogen in Israel niederlassen. Die Regierung könnte ihnen dann die Anerkennung als offizielle Kultusgemeinschaft nicht mehr verwehren, es sei denn um den Preis der Sympathien dieser sehr bedeutenden Gemeinschaft.

Noch kein Ende des Nigeriakonfliktes

Am 5. August begann in Addis Abeba unter Vorsitz von Kaiser Haile Selassie unter der Schirmherrschaft des Konsultativkomitees der Organisation für afrikanische Einheit (OAU) die Nigeria-Konferenz. Nach der Londoner „Times" (5. 8. 68) stehen drei Punkte, die in der vergangenen Juli-Konferenz von Niamey ausgearbeitet worden waren, auf der Tagesordnung der Friedensverhandlungen zwischen Nigeria und Biafra: Einstellung der Feindseligkeiten, Möglichkeiten für einen dauerhaften Frieden und Maßnahmen zur Hilfe für die Kriegsopfer.

Die nigerianische Delegation führte in der ersten Phase Chief Anthony Enahoro, der seine Regierung dieses Jahr bereits auf der erfolglosen Konferenz in Kampala vertrat. An der Spitze der biafranischen Abordnung stand Staatschef Oberstleutnant Ojukwu selbst. Ojukwu reiste aber nach der Eröffnung der Konferenz und nach einer zweieinhalbstündigen Rede nach Biafra zurück und überließ die Verhandlungen seiner Delegation. Enahoro äußerte sich nach „The Times" (5. 8. 68) dahin, daß dies die letzte Chance zur friedlichen Schlichtung des „Bruderzwistes" sei. Allerdings gebe es überhaupt keine Lösung, wenn Biafra nicht die schon in Kampala gestellten Bedingungen zur Kenntnis nehme: Aufhebung der Sezession und Rückgliederung in die Zwölf-Staaten-Föderation Nigerias (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 136 ff.). Diesen Forderungen will aber Biafra nicht nachkommen, weil dies einer Kapitulation gleichkäme und das Volk der Ibos wieder recht- und schutzlos den Stämmen der Föderation ausliefern würde. Die Gegenforderungen Biafras sind: sofortige Feuereinstellung, Aufhebung der Blockade und Rückzug der Truppen hinter die Vorkriegsgrenzen. Laut „Times" (8. 8. 68) kann Lagos auf diese Bedingungen nicht eingehen, weil dies entgegen allen Fakten hieße, den Krieg verloren zu haben und die Idee eines einheitlichen Nigeria endgültig fallenzulassen. So bildeten sich auch in Addis Abeba zu Beginn starre Fronten, die durch das Elend und das Massensterben im Kriegsgebiet kaum erschüttert oder aufgelockert schienen.

Versteifte Fronten

Sowohl der Generalsekretär des Weltrates der Kirchen (epd, 9. 8. 68) wie der Papst (nach KNA, 12. 8. 68) haben an die Konferenz von Addis Abeba und an Kaiser Haile Selassie als deren Moderator appelliert, die humanitären Interessen über die politischen zu stellen. Doch stehen die Zeichen, von der Schwäche einer solchen Konferenz einmal abgesehen, nicht gut. Die Vorrangigkeit des humanitären Problems scheint zwar nach europäischer Sicht wenigstens dann einzuleuchten, wenn keine massiven politischen Interessen entgegenstehen, aber die afrikanischen Politiker folgen, auch wenn sie westlich geschult sind, noch einer harten traditionellen Buschlogik. Nigeria weigerte sich auch in Addis Abeba wieder, der Errichtung eines Luftkorridors zwischen Biafra und Nigeria zuzustimmen, um die eingeschlossene Bevölkerung mit Lebensmitteln zu versorgen.

Für beide kämpfenden Parteien geben nach wie vor die militärischen Überlegungen den Ausschlag. Auf nigerianischer Seite wird dies von den Militärs auch offen eingeräumt. So berichtet die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (30. 7. 68) eine Äußerung des Eroberers von Port Harcourt, Kommandeur Andenkole, eines Yoruba, der erklärte, humanitäre Hilfsmaßnahmen würden sich erübrigen, wenn der Krieg erst einmal gewonnen und Biafra erobert sei. Der Oberbefehlshaber des Heeres, Katsina, ließ sich ähnlich vernehmen, und wenn auf biafranischer Seite das Elend im Lande und die Grausamkeiten des Krieges beschworen werden und seine Führer wegen der Massaker an den Ibos an das Weltgewissen appellieren, so ist bisher doch auch auf ihrer Seite trotz der ausweglosen militärischen Lage wenig echter Friedenswille erkennbar. Die „Neue Zürcher Zeitung" (8. 8. 68) zitiert eine Äußerung des biafranischen Informationsministeriums: Munition sei wichtiger als Milchpulver. „Jedes Gewehr, jeder Schuß Munition erhält das Ibo-Volk ein paar Stunden länger am Leben." Auch wurden bisher die humanitären „Piratenflüge" erst dann geflogen, wenn die Waffentransporte erschöpft waren. Man ist jedenfalls zu keiner bedingungslosen Kapitulation bereit und rüstet sich bereits auf Guerrilla-Aktionen, um über das Ende des Krieges hinaus weiterzukämpfen. Oberstleutnant Ojukwu hat jedenfalls in diesem Sinne erst jüngst wieder an seine Stammesgenossen appelliert (vgl. „Sunday Telegraph", 4. 8. 68). Durch die ursprüngliche „Polizeiaktion" Nigerias mit Hilfe der Waffenlieferung Englands und Rußlands wurden die Ibos nun auf ein Gebiet von 25 000 Quadratkilometern, das etwa der Größe Hessens entspricht, zusammengedrängt. Vier Millionen Flüchtlinge und sechs Millionen ansässige Ibos wohnen gegenwärtig in diesem Gebiet, von einem rücksichtslosen Feind umzingelt und mit der Außenwelt nur noch durch Behelfslandepisten verbunden, seitdem am 17. Mai Port Harcourt gefallen ist. Das biafranische Ölgebiet ist bereits in den Händen der Bundestruppen. Die von den Ibos unterjochten Minderheiten sind „befreit" worden. So ist in der Tat, ohne daß der Krieg zu Ende wäre, aus dem militärisch-politischen ein caritativ-politisches Problem geworden.

Die internationalen Verflechtungen

Einer humanen Lösung steht auch in der letzten Stunde des aussichtslosen Konflikts noch ein „Geflecht machtpolitischer und wirtschaftspolitischer Interessen" entgegen. Darauf wurde in dieser Zeitschrift bereits hingewiesen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 140 f.). Von den Weltmächten unterstützen Großbritannien und Rußland Nigeria, während sich die USA mehr oder weniger neutral verhalten. Frankreich hatte indirekt immer Biafra unterstützt. Die OAU hat Biafra nie als selbständiges Land anerkannt, suchte bisher aber auch ergebnislos zu vermitteln. Sie ist ein „schwaches Instrument, wenn es darum geht, zwei Streithähne zu trennen, von denen jeder behauptet, das Recht auf seiner Seite zu haben" („Neue Zürcher Zeitung", 17. 7. 68). General Gowon hatte während der Biafra-Konferenz in Niamey versucht, auf die vier Staaten, die Biafra anerkannt haben: Tansania, Elfenbeinküste, Sambia und Togo, einzuwirken, daß sie Biafra zur Rückgliederung in die Föderation bewegen möchten. Während der Konferenz von Kampala unterstützten die Anrainerstaaten die Föderation. Obwohl die fünf Staatschefs des Konsultativausschusses der OAU an der Konferenz von Addis Abeba hätten teilnehmen sollen, entschuldigten sie sich und delegierten dafür ihren Präsidenten, Kaiser Haile Selassie.

Daß die vier genannten afrikanischen Staaten Biafra anerkannt haben, hat den Ibos nur wenig politisches Prestige in der Weltöffentlichkeit eingebracht. Hinter ihrem Entschluß hat wenigstens nach englischer Darstellung französischer Druck gestanden.

Frankreich möchte, so glaubt der „Sunday Telegraph" schließen zu können (4. 8. 68), unter allen Umständen versuchen, das anglophone Afrika zu „desintegrieren". Die rege Tätigkeit der Russen mag die Chinesen in Dar-es-Salaam ihrerseits veranlaßt haben, Tansania zur Anerkennung Biafras zu bewegen, um über Tansania indirekten Einfluß auf die künftige Entwicklung zu wahren (vgl. „Afrika-Forum", Mai 1968, S. 254). Eine weitere Macht, die die Föderation unterstützt, stellt Kairo dar. Die VAR unterhält enge Beziehungen mit dem islamischen Norden Nigerias. Dieses Bündnis zwingt die antikommunistischen Feudalherren, sowjetische Hilfe zu akzeptieren.

Druck und Gegendruck

Im außerafrikanischen Raum, in den USA und in Europa, ist die öffentliche Meinung über das Ausmaß der nigerianischen Vernichtungsaktion gegen die Ibos erst seit kurzem wachgerüttelt worden. „Beschuldigt", das Weltgewissen geweckt zu haben, werden (nach „Sunday Telegraph", 4. 8. 68) Frankreich und die Kirchen. Frankreich hat durch seine Sympathieerklärung für Biafra von Ende Juli, die die Aufforderung enthielt, seine territoriale Selbständigkeit zu akzeptieren, in Nigeria Bestürzung ausgelöst. Ob Frankreich dabei wirklich nur nach den Prinzipien des Selbstbestimmungsrechtes der Völker gehandelt hat, kann nach Meinung der „Neuen Zürcher Zeitung" (3. 8. 68) bezweifelt werden. Daß es großes Interesse an der Erdölförderung in der ehemaligen Ostregion hatte, war bekannt. Doch weiß man nicht, wie weit heute noch diese wirtschaftlichen Interessen den Ausschlag geben, nachdem die Ölfelder von Föderationstruppen besetzt sind und Paris vor einem Vierteljahr sämtliche Waffenlieferungen an beide streitende Parteien verboten hat. Die englische Presse bezichtigt Frankreich allerdings weiterhin des Versuchs, britischen Interessen entgegenzuwirken und seinen Einfluß auch in gewissen anglophonen Zonen zu

verstärken. Auf jeden Fall übt Frankreich Druck auf die frankophonen Länder Afrikas zugunsten Biafras aus.
Sonderbar erscheint, daß in der Tagespresse (auch in Deutschland) meist nur England beschuldigt wird, Waffen an Nigeria zu liefern. Kaum einmal wird die andere Weltmacht, die UdSSR, die sich in Nigeria so stark engagiert hatte, angegriffen. Obwohl die Russen bis kurz vor der Sezession hauptsächlich mit der Ostregion Beziehungen unterhielten, weil sich dort mehr Ansatzpunkte als in den anderen Regionen ergaben, sah sich Gowon aus militärischen Gründen gezwungen, sich an die Sowjetunion zu wenden, als er die Polizeiaktion gegen Biafra startete (vgl. „Afrika-Forum", Mai 1968, S. 252). Die wirtschaftliche Abhängigkeit Nigerias von der Sowjetunion ist inzwischen gewachsen. Gegenwärtig bemüht sich Moskau u. a. um den ursprünglich vom Westen geplanten Bau eines Stahlwerkes, eines 50-Millionen-Pfund-Sterling-Projekts. Moskau ist auch im kulturellen und im Gewerkschaftssektor aktiv geworden. Es sucht, nachdem es in Ghana Boden verloren hat, offenbar in Nigeria eine neue Einflußzone. Dabei folgt Moskau einer sehr pragmatischen und flexiblen Taktik.

Die Haltung Englands

England scheint mehr denn je überzeugt zu sein, daß Nigeria als politische Einheit erhalten bleiben muß. Dies geht auch aus einem Bericht zweier britischer Parlamentarier hervor, die kürzlich Nigeria bereisten („Sunday Times", 11. 8. 68). Sie zeigten sich entsetzt über die Ibo-Tragödie, äußerten aber: der einzige Weg zum Frieden sei, Biafra militärisch zu schlagen, weil dann wohl Ibo-Soldaten ums Leben kämen, aber der „Rest" der Bevölkerung gerettet werde. Mit einer ähnlichen Überzeugung kam Lord Shepherd, Staatsminister im Commonwealth-Office, Anfang Juli aus Lagos zurück. Laut „Neuer Zürcher Zeitung" (6. 7. 68) wurde er im Glauben bestärkt, daß England keine finanziellen Kürzungen für Nigeria planen könne, auch keine Kürzung der Waffenlieferungen. Allerdings müsse England auch humanitäre Hilfe leisten. Diese Position, die England dazu veranlaßt, weiterhin an der „Liquidierung" eines Volkes mitzuwirken, wurde in der englischen Öffentlichkeit in letzter Zeit besonders von den Kirchen scharf kritisiert. Sie erklärt sich aber nicht zuletzt aus den wirtschaftlichen Interessen Englands bzw. seiner Ölgesellschaften Shell/BP. Zudem zwingt der wachsende Einfluß Moskaus England zu verstärkter Präsenz. Verbunden ist damit wohl auch ein gewisser Druck der USA, die den Rückgang westlichen Einflusses in Afrika verhindern wollen.
Die Haltung Englands wird nicht nur in England von den Kirchen öffentlich kritisiert. Auch die Bundesrepublik versuchte in letzter Zeit neben Gewährung humanitärer Hilfe für die Notgebiete, England auf diplomatischem Wege stärker für Friedensbemühungen zu erwärmen. Weswegen Lagos auch die Haltung der Bundesrepublik tadelt. Aufschlußreich ist, daß Biafra kaum gegen die Waffenlieferungen Englands an das Weltgewissen appelliert, sondern lediglich sein einseitiges Verhalten kritisiert. Danach könnte man einer kürzlich erschienenen Zeitungsnotiz Glauben schenken, in der Biafraner behauptet hatten, die britischen Waffenlieferungen dürften auf keinen Fall eingestellt werden, weil sie selber davon viel profitierten, indem sie Gegenaktionen herausforderten.

So ist der Nigeriakonflikt zum grausamen Musterbeispiel dafür geworden, wie nicht gezähmte Rassen- und Stammeskonflikte in einem Entwicklungsland zu einem mörderischen Bürgerkrieg führen, in dem ein ganzes Volk an den Rand der Vernichtung gerät, der aber auch noch im Stadium des Genozids nicht nur von zwei verfeindeten Völkerschaften weitergeführt wird, sondern der Eigengesetzlichkeit internationaler Interessenverquickungen folgt. Jede militärische Unterstützung auf der einen ruft ebensolche auf der anderen Seite hervor und verhindert, daß die kämpfenden Parteien mit Argumenten am Verhandlungstisch gehalten werden.
Für die christlichen Missionen in Nigeria dürfte der Krieg nicht ohne nachhaltige Folgen bleiben. Zwar konnten die Missionen bisher ihre Tätigkeit im ganzen Gebiet auch unter den erschwerten Bedingungen des Sezessionskrieges relativ unbehelligt fortsetzen. Die engagierte Parteinahme der Kirchenleitungen sowohl des Vatikans wie des Ökumenischen Rates der Kirchen zugunsten Biafras, die Mobilisierung der öffentlichen Meinung in den europäischen Ländern und in den Vereinigten Staaten gegen das Vorgehen der Föderationstruppen und die unkontrollierbaren Racheakte gegen die Zivilbevölkerung haben jedoch die Stellung der Missionen vor allem in dem vorwiegend islamischen Norden nicht erleichtert. Schon jetzt hört man die wohl nicht unbegründete Befürchtung äußern, die ausländischen Missionare könnten nach dem militärischen Ende des Konfliktes des Landes verwiesen werden.

Warum die Verhandlungen scheitern

Inzwischen geht das große Sterben der Zivilbevölkerung weiter. Nach „Sunday Times" (4. 8. 68) sterben täglich 3000 Menschen. Die Zahlen sind schwer nachzuprüfen, doch ändern Schwankungen kaum etwas an den Proportionen. Laut „Times" (30. 7. 68) benötigte man nach Berechnung des UNICEF (Weltkinderhilfsfond) täglich 1000 Tonnen Lebensmittel, um die fünf Millionen dem Hunger ausgesetzten Frauen und Kinder in dem jetzt noch von den Ibos gehaltenen Gebiet mit dem Notwendigsten zu versorgen. In den rückeroberten Gebieten erscheint die Gesamtsituation nicht hoffnungsvoller. Ganz offensichtlich gibt es innerhalb des nigerianischen Heeres auch Bestrebungen, die vor einer totalen Ausrottung der Ibobevölkerung nicht zurückschrecken. Anderseits scheinen zahlreiche Ibos Nahrungsmittel, die ihnen über nigerianische Stellen zugeleitet werden, aus nicht ganz unbegründeter Angst vor Massenvergiftung abzulehnen. Dabei spielt natürlich auch das magische Unheils- und Feindverständnis der Einheimischen eine Rolle. Neutralen Stellen bleiben aber geringe Hilfsmöglichkeiten. Die kirchlichen Missionen können hier noch am ehesten Hilfe leisten. Doch fehlt es auch dabei, von der Kargheit der Mittel und den Schwierigkeiten des Transports abgesehen, an der notwendigen Koordination. Daß in letzter Zeit dennoch die Flüchtlingszahlen aus den von den Ibos besetzten Gebieten zunehmen — „Le Monde" (7. 7. 68) nennt, allerdings aus nigerianischer Quelle, die Zahl von 280 000 —, ist ein weiteres Indiz für die ausweglose Lage der Bevölkerung innerhalb Biafras. Dennoch ließen die bisherigen Verhandlungen keine allzu großen Hoffnungen aufkommen. Eher scheint sich allmählich die Äußerung des Chefdelegierten Nigerias bei den Vereinten Nationen, Obgebe Ogwu, zu bewahrheiten: „Der Krieg werde nötigenfalls bis zur völligen Ausrottung der abtrünnigen Volksteile weitergeführt

werden" (Neue Zürcher Zeitung", 1. 8. 68). Von seiten der Regierungstruppen wurde noch während der Besprechungen in Addis Abeba die Offensive verstärkt, und auf seiten der Ibos scheint man trotz der militärisch ausweglosen Lage im Weiterkämpfen mehr Überlebenschancen zu sehen als in einer vorbehaltlosen Wiedereingliederung in das nigerianische Staatsgebiet. Die von den beiden kämpfenden Parteien in Addis Abeba vorgetragenen Friedensvorschläge, eine weitgehende mehrheitlich von den Ibos getragene Autonomie der Ostprovinz auf der einen und eine „enge Assoziation" Biafras mit Gesamtnigeria bei autonomer Sicherung der Verwaltung und der Lebensrechte der Ibos auf der anderen Seite, sind sehr viel weiter voneinander entfernt, als selbst eine nüchterne Einschätzung der Verhältnisse glauben macht. Die Frage des ehemaligen die Partei Ojukwus unterstützenden nigerianischen Präsidenten, N. Azikiwe, drückt das eigentliche Problem aus: „Wie ist es nach dem mörderischen Krieg möglich, daß Nigerianer und Biafraner Seite an Seite und freundlich miteinander leben können?" („Le Monde", 10. 8. 68). Unter diesen Umständen scheint es verständlich, daß die Ibos weiterhin zu kämpfen bereit sind, um so mehr, als bisher eine wirksam vermittelnde und das Überleben der Ibos garantierende übernationale Instanz nicht gefunden wurde. Die UN halten sich, gestützt auf ihr Statut und die völkerrechtlichen Bestimmungen, aus dem Krieg heraus, der für sie offiziell nur eine interne Angelegenheit Nigerias ist. Das hat auch Auswirkungen auf die Flüchtlingsbetreuung, da nigerianische Flüchtlinge, weil es sich bei Biafra ja nicht um ein völkerrechtlich unabhängiges Land handelt, nicht unter die Genfer Konvention von 1951 fallen.

In den letzten Monaten haben die verschiedenen Wohlfahrtsorganisationen große Unterstützungskampagnen gestartet. Der Deutsche Caritasverband hat beispielsweise über die Caritas Internationalis bis zum 27. Juli 1968 nahezu vier Millionen DM Spenden aufgebracht. Die über das IRK zur Verfügung gestellten Hilfsmittel beliefen sich laut „Times" bis zum 30. 7. 1963 auf 800 000 Pfund. Die Deutsche Bundesregierung beteiligte sich bisher mit sieben Millionen DM. Trotz der Erweiterung der Hilfsquellen stößt die technische Durchführung der Hilfen auf nigerianischer Seite auf fast unüberwindbare Schwierigkeiten.

Durchführung der Hilfsaktionen erschwert

In Lissabon, in São Tomé, in Fernando Po und in Lagos haben sich Tausende von Tonnen Stockfisch und Milchpulver, proteinhaltige Nahrungsmittel, angehäuft, die auf den Abtransport in die Hungergebiete warten. Die kirchlichen Wohlfahrtsorganisationen und das internationale Komitee vom Roten Kreuz versuchen zwar ihre Hilfsaktionen zu koordinieren. Aber während die kirchlichen Organisationen seit einigen Wochen von São Tomé aus über eigene Flugzeuge verfügen, die allerdings von der gleichen privaten Fluggesellschaft geflogen werden, die auch Waffen nach Biafra liefert, steht das RK vor bedeutend größeren Schwierigkeiten. Das IRK mußte es bisher ablehnen, den Weg über São Tomé zu benutzen, angeblich weil man mit dem „faschistischen" System Salazars sich nicht die Hände schmutzig machen wollte. Bisher wurde das offenbar nicht als „faschistisch" klassifizierte (spanische) Fernando Po vom IRK als Zubringerflughafen benutzt. Dieser Flughafen wird jedoch von nigerianischem Bodenpersonal betreut, das mit Ursache zahlreicher Sabotageakte war, die (vorübergehend) zur Einstellung der Flüge führten. Hier wäre es wohl an der Zeit, sich über internationale politische Rücksichten hinwegzusetzen, will man sich des Vorwurfs erwehren, es machten sich in diesem Konflikt selbst jene Organisationen mitschuldig, die zum Helfen ins Leben gerufen wurden.

Vorgänge und Entwicklungen

Vor dem Ende der Anglican Communion?

Über Verlauf und Ergebnisse der Zehnten Lambethkonferenz der Anglican Communion (25. Juli bis 25. August 1968) kann erst später berichtet werden. Aber da es gleich zu Beginn den Zusammenstoß mit der päpstlichen Enzyklika *Humanae vitae* gab, die vielleicht mit Bedacht auf den 25. Juli datiert wurde, so wie seinerzeit *Casti connubii* von Pius XI. auf die Lambethkonferenz von 1930 gezielt war, als diese erstmalig die Geburtenregelung zuließ, ist es sinnvoll, grundsätzliche Bemerkungen über die schwer faßbare Eigenart der Anglican Communion vorauszuschicken. Es tauchen dabei viele theologische Probleme auf, die auch das katholische Nachdenken angehen, zumal in der gegenwärtigen Autoritätskrise der Kirche.

Bekanntlich sind ökumenisch interessierte Katholiken seit Kardinal Merciers Mechelner Unionsgesprächen von 1921 in die Idee verliebt, durch zweckvolle kirchenpolitische Maßnahmen und Weichenstellungen, etwa in der Frage der anglikanischen Weihen, der Kirche von England, Mutter aller anglikanischen Kirchen in der Welt, den Anschluß an Rom zu ermöglichen. Unter diesem Aspekt wurde auch in der endgültigen Fassung des Ökumenismusdekretes der anglikanischen Kirche zwischen den Ostkirchen und den Reformationskirchen eine akzentuierte Sonderstellung zuerkannt und ihr gleichsam neues Leben eingehaucht. Doch selbst diese Perspektive ist vom römisch-katholischen Standpunkt aus einseitig und fast zu sehr von theologischen Prädilektionen bestimmt. Sie wird der monströsen historischen Eigenart der 1867 auf der Ersten Lambethkonferenz gegründeten Anglican Communion nicht gerecht.

„Weiterleben oder sterben?"

Diese entstand als Korrespondenz zum Britischen Empire und war im Grunde nie etwas anderes als die Repräsentation des kirchlichen und gesellschaftlichen Establishments dieses Empires. Was andere „Volkskirche" nennen, hatten die anglikanischen Kirchen längst den „Sekten" überlassen, d. h. den Freikirchen der Kongregationalisten, Presbyterianer, Baptisten, Methodisten usw., die im Laufe der Geschichte aus der Staatskirche ausgebrochen waren, aber ihr Teil zur Fundamentierung des Empire beitrugen. Für diese Freikirchen ist die Kirche von Eng-

land — schon weil sie noch Staatskirche ist — und demzufolge ihre anglikanischen Ableger, die ihre Autonomie wahren, ein schwer erträgliches Ärgernis. Man beseitigt es am besten, indem man die einstige Mutterkirche mit ihrem inzwischen als ökumenisch wertvoll erkannten „historischen Episkopat" in die Synthese mit den Freikirchen einbezieht, wie es musterhaft 1947 in der „Kirche von Südindien" geschah: seitdem das Vorbild der heute 19 Unionsprojekte, die anglikanische Kirchen in den USA und auf dem ehemaligen Kolonialboden vorbereiten. So huldigt eine einflußreiche Gruppe im anglikanischen Episkopat der Meinung, der größte Dienst, den die anglikanischen Kirchen heute der ökumenischen Sache leisten könnten, wäre das Verschwinden der Anglican Communion und die Auflösung ihrer Gliedkirchen in andere „Großkirchen", angefangen mit der Kirche von England, die ja bereits vor der Entscheidung einer Union mit den Methodisten steht (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 363 f.) und die größere „Vision" einer Vereinigung aller nicht-römisch-katholischen Kirchen in Großbritannien für das Jahr 1980 ins Auge gefaßt hat. Das ist eine, wie es scheint, logische und gesunde Entwicklung, wenn sie auch auf theologischem Gebiet nur mit einem unlogischen englischen Pragmatismus geleistet werden kann. Insofern ist sie auch ein Ärgernis für die römisch-katholische Theologie, die selbst bei hohem Verständnis für einen kirchlichen Pluralismus gewisser einheitlicher dogmatischer Prinzipien nicht entraten möchte.

So mag es uns schwer verständlich sein, daß die Wochenzeitung der gastgebenden Kirche von England ihre Eröffnungsausgabe zur Zehnten Lambethkonferenz mit einem Leitartikel ausstattete, der die Überschrift trägt: „Weiterleben oder sterben?" („To Live or Die", in: „Church Times", 19. 7. 68). Nun ist gerade die „Kirche von Rom", an deren Anerkennung einem Teil der Anglikaner, vor allem der sog. Hochkirche, gelegen ist, durch ihr Verhalten in den letzten Jahren Grund und Ursache, daß die Anglican Communion nicht zum Sterben kommt, sondern sogar ernste Versuche macht, sich als „Kirche" zu formieren und dem ökumenischen Sog zu Unionen im Weltrat der Kirchen standzuhalten. Ursprünglich geschah das mehr mit Rücksicht auf eine Annäherung an die Ostkirchen. So beschloß die Neunte Lambethkonferenz von 1958, die Anglican Communion durch Hinzuziehung anderer bischöflich verfaßter Kirchen zu erweitern (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 133). Damals lebte Pius XII. noch. Auf dieser Lambethkonferenz wurde dann erstmalig ein formeller Beschluß zugunsten einer Geburtenregelung gefaßt, der unter dem ökumenischen Stichwort lief: „Verantwortliche Elternschaft". Man gab dem sog. „zweiten Zweck" der Ehe gleichen Rang mit der Kinderzeugung, anerkannte die Verantwortlichkeit der Eltern, selber zu entscheiden, wie sie die Geburtenzahl beschränken, und stellte nur bestimmte Praktiken auf die Verbotsliste, z. B. einseitige Enthaltsamkeit des einen Ehepartners, coitus interruptus, Abtreibung, künstliche Befruchtung und freiwillige Sterilisation, wie sie von einigen Regierungen Indiens propagiert wurden.

Kurswechsel in Toronto 1963

Während die eigentlichen Lambethkonferenzen nur etwa alle zehn Jahre zusammentreten, hat man die Gelegenheit einer freieren Zusammenkunft nach jeweils fünf Jahren geschaffen. So trat im August 1963, also schon während des Zweiten Vatikanischen Konzils und bald nach dem beklagten Tode Papst Johannes' XXIII., der Dritte Weltkongreß der Anglican Communion in Toronto zusammen (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 66 f.). Dieser Kongreß wurde von dem neuen Erzbischof von Canterbury, Michael A. Ramsey, präsidiert, und da zeigte es sich, daß dem Primas der Kirche von England ohne viel theologisches Aufhebens eine gewisse Vorrangstellung zuerkannt wurde, von der er selber es ablehnte, sie als eine Art „Patriarchat" zu verstehen. Die Versammlung erhob sich, sobald der Erzbischof von Canterbury erschien oder aufstand, und zwar nur bei ihm. An einem anglikanischen Weltkongreß nehmen auch Laien teil im Unterschied zur Lambethkonferenz, die ein beratendes Gremium nur der Bischöfe, diesmal auch der Suffraganbischöfe, ist. In Toronto wurde der Faden einer erweiterten Episkopalgemeinschaft unter Einbeziehung selbst der lutherischen Kirchen von Schweden und Finnland, denen eine Sukzession zuerkannt wird, weitergesponnen. Es nahmen erstmalig auch römisch-katholische Beobachter teil. Aber noch war der organisatorische Ausbau einer missionarischen Handlungsfähigkeit der Anglican Communion der Hauptgesichtspunkt. Dazu wurde auch die Schaffung einer gemeinsamen Zentrale ins Auge gefaßt und ein Jahr später Bischof Ralph Bain von Cariboo, Kanada, als Executive-Officer berufen, um den Zusammenhalt der Communion auszubauen.

Ein ständiger Konsultativrat?

Doch erst im Programm für die Zehnte Lambethkonferenz taucht neben den Themen der drei Sektionen der Gedanke auf, durch kanonisches Recht einen ständigen Rat der Anglican Communion zu schaffen, um diese ebenso handlungsfähig zu machen „wie den Lutherischen Weltbund oder die römisch-katholische Kirche". Diese eigentümliche Zusammenstellung, die beträchtliche Ahnungslosigkeit über den Unterschied der römisch-katholischen Kirche zum Lutherischen Weltbund verrät (der eben noch keine Kirche ist), stammt aus der Feder des Bischofs von Edmundsburg und Ipswich, Leslie Brown, in seinem programmatischen Aufsatz in der Lambethkonferenz-Beilage der „Church Times" (19. 7. 68) über „Die heutige Aufgabe des Anglikanismus". Er verrät dort auch, daß ein Schema für einen „Konsultativrat" erarbeitet worden ist, und als Begründung dafür wird ein Wort des Erzbischofs Michael A. Ramsey zitiert, das er unlängst vor der Synode von Canterbury geäußert hatte: „In den anglikanischen Beziehungen mit der Kirche von Rom oder der Heiligen Orthodoxen Kirche ist es unvermeidlich, daß — unbeschadet der Fragen, die von den örtlichen Hierarchien entschieden werden können — auch im Namen der Anglican Communion als ganzer gehandelt werden muß." Das ist gesagt, obwohl Papst Paul VI. es beim Besuch des Erzbischofs Ramsey in Rom im März 1966 vermied, diesen anders anzureden denn als Inhaber des Bischofsstuhles von Canterbury. Weder der Primas der Kirche von England noch der Vorsitzende der Anglican Communion erschien im Protokoll.

Vermutlich ist dies mehr ein theologischer und kirchenrechtlicher als ein politischer Realismus. Es läßt sich aber nicht übersehen, daß ohne die „unvermeidliche" Notwendigkeit eines gemeinsamen anglikanischen Organs für interkonfessionelle Gespräche auf höchster Ebene die

Anglican Communion denselben Weg der Selbstauflösung des Britischen Empire in das Commonwealth und vom Commonwealth noch einen Schritt weiter in die der UN ähnliche Gemeinschaft des Weltrates der Kirchen bzw. regionaler Unionskirchen gehen würde — und vielleicht trotzdem noch gehen wird.

Neue Chancen für und wider

Wenn es die Absicht bestimmter am Ausbau regionaler Unionen in Übersee interessierter anglikanischer Bischöfe war, auf der Zehnten Lambethkonferenz die Bildung eines Zentralorgans zu verhindern, dann sind zwei kirchenpolitische Ereignisse dazwischengetreten, die eine solche Absicht teils förderten, teils aber ihr entgegenstanden. Auf der einen Seite waren es das „Credo" des Papstes und seine Enzyklika *Humanae vitae,* beides Kundgebungen in einem für anglikanische Begriffe übersteigerten praekonziliaren Primatsstil, so daß sofort die Rede umging: Mit diesem römischen Absolutismus sind theologische Gespräche zwecklos! Es war eigentlich nur der Bischof von Ripon, John Moorman, ehemals Konzilsbeobachter und Anglokatholik, der dieser Ansicht widersprach. Wenn also Rom uninteressant für die anglikanische Konzentrationspolitik wird, wachsen die Aussichten der „Ökumeniker", die eine Selbstpreisgabe der Anglican Communion befürworten.
Ihnen kann nach der Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirche wiederum entgegengehalten werden: Rom hat eine Strukturveränderung des Ökumenischen Rates durchgedrückt, Stellung und Einfluß der konfessionellen Weltbünde im Weltrat werden erhöht, also müssen die Anglikaner zusammenstehen und wie eh und je die verbindende Mitte zwischen den Orthodoxen und den Reformationskirchen bilden. Ob dieses Argument sticht, muß man abwarten. Jedenfalls steht die Anglican Communion vor der Frage, ob ihr Fortbestand überhaupt noch sinnvoll ist. Diese Frage stellen sich die Freikirchen anders als die anglikanischen Bischöfe, die sich vielfach dessen noch nicht bewußt geworden sind, daß sie im Grunde nur die Relikte eines Empire-Establishment verwalten, eine sog. „Tradition" mit vielen Zöpfen und Perücken, aber keine kirchliche Dynamik, es sei denn die einer Vereinigung mit den englischen Freikirchen. Wenn sogar der erwähnte Leitartikel der „Church Times" davon spricht, der Druck im Sinne einer Selbstauflösung sei sehr stark, und es sei wohl möglich, daß dies die letzte Lambethkonferenz ist, so wird man das nicht als eine radikale Meinung registrieren dürfen.

Zusammenarbeit mit Rom

In der Beilage anläßlich der Lambethkonferenz wurde sogar der Opposition das Wort gegeben, vertreten durch Miß Valerie Pitt, Mitglied der Kirchenversammlung. Sie schüttete ihren bissigen Hohn über die Bischöfe aus, die es wahrscheinlich nicht verstehen würden, daß man mit der technischen Revolution Schritt halten muß. Sie sollten ihr vorbereitetes Programm „niedertrampeln", ohne dem theologischen Radikalismus nachzulaufen, wie manche es wünschen. Wenn die Bischöfe wenigstens lernen würden, ordentlich Englisch zu schreiben ... Eine freundliche Begrüßung in dem kirchenoffiziösen Organ der Church of England, sicher ein dort nur selten gehörter Ton.
Als der Erzbischof von Canterbury am 25. Juli die Konferenz der 460 Bischöfe aus aller Welt eröffnete, war sein Zorn über das „Credo" des Papstes, den er in Uppsala geäußert hatte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 385), bereits verraucht. Von der bevorstehenden Veröffentlichung der Enzyklika und ihrem Inhalt dürfte er noch nichts gewußt haben. Denn seine Predigt war beinahe tendenziös auf die römisch-katholische Herkunft der Anglican Communion abgestellt. Dreimal erwähnte er die Entsendung des hl. Augustinus (von Canterbury) durch Papst Gregor den Großen zu den Angeln. Canterbury sei ein Symbol und ein Band mit der universalen Kirche (vgl. „Church Times", 26. 7. 68). Diese Symbolik war nicht gerade den Befürwortern einer Auflösung der Anglican Communion nach dem Sinn gesprochen. Der zweite Teil der Predigt war von dem frischen Wind von Uppsala erfüllt und beschwor die schweren revolutionären Erschütterungen in der Welt, die einige Bischöfe der Episkopalkirche in den USA veranlaßt hatten, wegen des zu erwartenden heißen Sommers daheim zu bleiben. Erzbischof Ramsey mahnte, die „alte Selbstgefälligkeit" aufzugeben und „wie das Zweite Vatikanische Konzil" die Einheit in der Reform und Erneuerung zu suchen, wie das Tagungsprogramm mit seinen drei Sektionen vorsah: 1. Glauben, 2. Amt und 3. Einheit.
Aber da kam wenige Tage später die Überraschung aus Rom, die Enzyklika *Humanae vitae.* Im Church House, London, wo die Lambethkonferenz diesmal tagte, war man sich nach früheren Erfahrungen dessen bewußt, daß auch die Anglican Communion gemeint und für die laufenden theologischen Gespräche ein neues Hindernis aufgerichtet worden war. Außerhalb der Tagesordnung nahm die Konferenz sofort die Herausforderung des Papstes an und bereitete die Antwort vor, aus dem Echo der Weltpresse darauf hingewiesen, daß es diesmal weniger um die „Pille" als vielmehr um die Autorität und Kontinuität des Lehramtes und den Erweis gehe, wo der Heilige Geist präsent ist und wo nicht. Daß es auf dieses theologische Prestige ankam, hatte schon im Minderheitsgutachten der päpstlichen Kommission deutlich gestanden (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 436 f.), und Msgr. Lambruschini versäumte es nicht, als er die Enzyklika der Presse erläuterte, auf den Zusammenhang mit der Lambethkonferenz von 1930 eigens hinzuweisen.

Zurückweisung der Enzyklika

Schon am Tage nach der Veröffentlichung der Enzyklika in Rom gab Erzbischof Ramsey eine erste Stellungnahme und berief sofort das Leitungsgremium der Konferenz ein, um eine offizielle Kundgebung auszuarbeiten, die eine Woche später, am 6. August, bekannt gegeben wurde. Die vom Konferenzsekretär Bischof Dean verlesene Erklärung des Erzbischofs selber besagt sehr ausführlich, und zwar ebenfalls auf die Kontroverse mit der Lambethkonferenz von 1930 Bezug nehmend: er habe natürlich noch nicht Gelegenheit gehabt, das päpstliche Dokument im Ganzen zu studieren, aber er könne sich auf die bekannte Resolution 115 der Neunten Lambethkonferenz von 1958 zur Geburtenregelung beziehen und sagen, was der Papst unter „künstlichen" Mitteln der Kontrazeption verstehe, unterscheide sich wesentlich von der anglikanischen Auffassung. Er wiederholte dann den Inhalt der Resolution von 1958 und nannte das Urteil des Papstes eine „große Enttäuschung" für viele Christen, auch römische Katholiken. Er versicherte dem katholischen Klerus wie den katholischen Laien sein Mit-

gefühl und meinte, die Laien hätten in dieser Frage bereits entschieden — eine Anspielung auf die Petition des Laienweltkongresses in Rom —, und sie würden sich durch die Enzyklika schwerlich von ihrem eingeschlagenen Wege abbringen lassen. Für die theologischen Gespräche mit Rom sehe er kein Hindernis, zumal es ja durchaus möglich sei, daß dieser oder ein künftiger Papst seine Meinung ändere. Aber er beklagte es bitter, daß die Enzyklika neue Schwierigkeiten in der Mischehenfrage bringen werde (vgl. „Church Times", 2. 8. 68). Zu dieser Erklärung ist zu bemerken, daß sie bei aller Deutlichkeit doch maßvoll blieb. Der Erzbischof von Canterbury wollte offensichtlich nicht seine Politik der Annäherung an die „Kirche von Rom" für die ganze Anglican Communion in Frage gestellt sehen.

Die Kundgebung der folgenden Woche seitens der Zehnten Lambethkonferenz als solcher hat folgenden Wortlaut, der einstimmig angenommen wurde: Bei Anerkennung der Sorge, die Papst Paul VI. für die Institution der Ehe und die Integrität des ehelichen Lebens habe, „weiß sich die Konferenz dennoch nicht in der Lage, mit der Folgerung des Papstes übereinzustimmen, daß alle Methoden der Empfängniskontrolle außer der vollen Enthaltsamkeit oder der Wahl der unfruchtbaren Tage gegen die von Gott gesetzte Ordnung" verstoßen. Sodann wird die Resolution von 1958 ausdrücklich bestätigt und nochmals die ihr zugrundeliegende Schrift „Die Familie in der heutigen Gesellschaft" zum Studium empfohlen. Ein Pressekommentar gesteht, daß es schwer war, einen Wortlaut zu finden, dem alle Bischöfe zustimmen konnten. Daher erklärt sich die überaus zurückhaltende Form. Der Text wurde auf der Frontseite der „Church Times" (9. 8. 68) mit der Überschrift versehen: „Enzyklika von Lambeth abgelehnt". Um so schärfer sind die Zuschriften in der Briefspalte der Ausgabe, ebenfalls der — römisch-katholische — Kommentar von Desmond Fisher, dem dazu das Wort gegeben wurde.

Immerhin ist zu verzeichnen, daß die Lambethkonferenz wenige Tage später einen bedeutsamen Beschluß gefaßt hat, der erkennen läßt, daß die Anglican Communion ihre Beziehungen zu Rom festigen will. Der bisherige persönliche Vertreter des Erzbischofs von Canterbury beim Einheitssekretariat, Kanonikus John Findlow, wurde bestätigt und zum Leiter eines „Anglikanischen Instituts" ernannt sowie zum offiziellen Vertreter der Lambethkonferenz beim Heiligen Stuhl. Damit ist das Ergebnis der Konferenz, was die Aufrechterhaltung einer anglikanischen Gesamtorganisation betrifft, wenigstens in diesem Punkt präjudiziert (epd, 9. 8. 68).

Zur kirchlichen Entwicklung in der CSSR

Überraschend schnell kamen die Fragen eines Zusammenlebens von Kirche und Staat in der ČSSR während der letzten Wochen wiederum in Bewegung, so daß der Eindruck entsteht, es ist der Prager Regierung sehr viel daran gelegen, die kirchenpolitische Lage in der von ihr neu ausgerichteten sozialistischen Gesellschaft auf einen für beide Seiten gangbaren Weg zu bringen. Allgemein wird auch erwartet, daß die im Sommer 1967 unterbrochenen Verhandlungen zwischen der Prager Regierung und dem Heiligen Stuhl im Herbst dieses Jahres wieder aufgenommen werden. Dr. Hranicka, der die katholischen Angelegenheiten im Kirchensekretariat des Kultur- und Informationsministeriums bearbeitet, hat sich in diesem Sinne bereits geäußert. Vom Vatikan selbst ist eine positive Stellungnahme noch nicht bekannt geworden; daß jedoch auch von vatikanischer Seite ein weiterer Schritt in Richtung auf eine Normalisierung erwartet wird, kann auch daraus geschlossen werden, daß im Gebäude der Päpstlichen Nuntiatur in Prag bereits Ordensschwestern tätig sind, die das Haus wiederum in einen bewohnbaren Zustand versetzt haben, nachdem es lange Jahre unbewohnt war (ein geistlicher Beamter aus dem Päpstlichen Staatssekretariat hat es bereits besichtigt).

Wiederherstellung diplomatischer Beziehungen

Wird es zur Wiederherstellung diplomatischer Beziehungen mit Prag kommen? Diese gerade auch in diesem Land so ungemein delikate Frage wagt heute noch niemand zu beantworten. Einerseits scheint die Regierung daran wirklich interessiert zu sein. Doch kann sich eine kommunistische Regierung Prags diesen Schritt erlauben? Wohl sind die geäußerten Befürchtungen, bei den Verhandlungen in der Ostslowakei hätte die Sowjetunion auch einen Rückzug Prags auf dem beschrittenen Weg zu einer Lösung der kirchlich-religiösen Probleme gefordert, unberechtigt, da Prag weiterhin das Recht beansprucht, seine internen Angelegenheiten ohne Einmischung von außen zu regeln. Eine Rückkehr zum früheren Zustand, nämlich zum Austausch diplomatischer Vertreter zwischen Prag und dem Vatikan, könnte zunächst nur schwer vorstellbar sein, wenn ihn auch das gerade heute in Prag so hoch in Kurs stehende Beispiel Jugoslawiens nicht völlig unmöglich erscheinen läßt.

Bei dieser Frage will der geschichtliche Hintergrund gebührend eingeschätzt werden. Wohl ist die aus nationaler Emotion entsprungene Abneigung gegen die katholische Kirche weithin geschwunden oder doch infolge der Unterdrückung durch das kommunistische Regime der vergangenen Ära sehr weit zurückgegangen, so daß heute — von den Anhängern der abgesetzten Machthaber abgesehen — eine volle Regelung in den breitesten Volksschichten keineswegs auf eine innere Ablehnung stoßen müßte. Aber es soll doch nicht übersehen werden, daß gerade bei der älteren Generation der Gedanke an eine Trennung von Kirche und Staat alte Ressentiments gegen den „Vatikan" auslösen könnte.

Was am meisten für eine Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen mit dem Heiligen Stuhl spricht, ist das alte (österreichische) Erbe, das sich die Kirche ohne staatliche Einflußnahme auf sie nicht vorstellen kann; diese Sicht scheint auch heute in Prag nicht gänzlich aus dem Horizont der führenden Männer, auch der derzeitigen Leiterin des Kirchensekretariates, Frau E. Kadlecová, entschwunden zu sein. Nur so ist erklärlich, daß das DKO (Werk der konziliaren Erneuerung) seine Statuten zur Genehmigung vorlegen mußte; eher verständlich ist das Ansinnen der Kirchenabteilung, ihren Einfluß auf die katholische Caritas nicht gänzlich schwinden zu lassen; das betrifft nicht nur deren Statuten, die gleichfalls der staatlichen Genehmigung bedürfen, sondern auch personale Angelegenheiten innerhalb der Leitung der Caritas. Dieses Ansinnen einer staatlichen Behörde zeigt sich jedoch in einem milderen Licht, wenn bedacht wird, daß der Staat zu 90% derzeit für den Etat der Caritas aufkommen muß, weil die Kirche selbst gänzlich mittellos ist.

So bleibt der Weg Prags in kirchenpolitischer Zu-

kunft wohl noch undurchsichtig. Alles läßt jedoch hoffen, daß er nicht so schwierig sein wird wie anfangs der zwanziger Jahre. Es hat den berechtigten Anschein, daß nicht nur der Ressortminister, in dessen Haus auch die Abteilung für kirchliche Angelegenheiten eingegliedert ist, Galuška (Absolvent des heute nicht mehr existierenden, von Jesuiten geleiteten Bischöflichen Gymnasiums in Prag), an einer baldigen Regelung aller kirchenpolitischen Fragen sehr interessiert ist. Partei und Regierung dürfte inzwischen bekannt sein, welch gewaltigen Widerhall der Erste Parteisekretär der KPČ, A. Dubček, auch und gerade beim einfachen gläubigen Kirchenvolk überall im Land gefunden hat. Es darf nicht überraschen, wenn auch ein bischöfliches Hirtenwort eine wohl keineswegs überschwengliche, eher reservierte, aber im Grunde durchaus positive Stellungnahme zu dem neuen gesellschaftspolitischen Kurs im Lande einnimmt: Die hoffnungsvolle und aufmunternde Haltung des Apostolischen Administrators in Prag, Bischof F. Tomášek, während der ruhigen, aber doch gespannt erwartungsvollen Tage jener Verhandlungen an der russisch-slowakischen Grenze bei Kaschau ist überall von den Katholiken mit Zustimmung aufgenommen worden.

Kontakte verdichten sich

Alle Kontakte zwischen Kirche und Staat in Prag gehen heute zunächst über die Abteilung für kirchliche Angelegenheiten, an deren Spitze — entgegen anders lautenden Meldungen — immer noch Frau Kadlecová steht; nur in Dr. Novák, der den Minister in dieser Abteilung vertritt, hat sie einen männlichen Gehilfen erhalten. Beide Persönlichkeiten sind selbstverständlich Mitglieder der KPČ und von deren Spitze für diese Stellung eigens ausgesucht worden. Eines muß man ihnen zubilligen: beide bemühen sich um ein gutes Auskommen mit der Kirche, bleiben sachlichen Argumenten zugänglich und sind bestrebt, das der Kirche in der vergangenen Ära widerfahrene Unrecht gutzumachen und der Kirche innerhalb eines neu erstellten Rahmens echte Anerkennung und volle Wirkmöglichkeit zu gewähren. Frau Kadlecová wird wohl demnächst in ihr früheres Tätigkeitsfeld bei der Tschechischen Akademie der Wissenschaften zurückkehren, um dort ihre auch für das Ausland interessante und überlegenswerte religions-soziologische Arbeit wieder aufzunehmen; eigentlich müßte man dies im Interesse der Kirche und des Landes bedauern, doch besteht berechtigte Hoffnung, daß es in ihrer Nachfolge zu keiner Kursänderung kommt.

Die Rückkehr der Bischöfe

Auf diesem Hintergrund kam es also in den letzten Wochen zu einem neuerlichen Szenenwechsel. Am 26. Juli dieses Jahres hat K. Matoušek den Treue-Eid auf die Verfassung des Staates abgelegt und erhielt damit die gesetzlich immer noch vorgeschriebene Zustimmung zur Ausübung seines Amtes als Weihbischof von Prag. Er war 1949 von dem verstorbenen Weihbischof Eltschkner konsekriert worden, erhielt jedoch, nachdem er wenige Wochen sein Amt ausgeübt hatte, nicht die inzwischen durch Gesetz notwendig gewordene Zustimmung des Staates für dieses Amt, wurde zunächst Kaplan und dann Pfarrverweser von St. Adalbert in Prag. Während der schlimmsten Unterdrückung in den vergangenen Jahren blieb Bischof Matoušek für zahlreiche Priester und Gläubige ein Symbol der Treue; öfters wurde versucht, ihn zur Aufgabe seines passiven Widerstandes zu überreden, sogar die Ausübung seines bischöflichen Amtes wurde ihm zugesichert und sogar unter Androhung einer neunjährigen Kerkerstrafe von ihm gefordert, doch weigerte er sich, weil er in keiner Weise mit den Männern der „Friedensbewegung" zusammenarbeiten wollte, die sich ganz in den Dienst des damaligen Regimes gestellt hatten. Er lehnte es sogar ab, von der ihm eröffneten Möglichkeit Gebrauch zu machen, als einziger tschechischer Bischof an der ersten Sitzungs-Periode des Konzils teilzunehmen. Vorläufig bleibt Bischof Matoušek auch weiterhin bei St. Adalbert, wo er nach wie vor die Seelsorge ausübt. Im Mai dieses Jahres übernahm Weihbischof Matoušek bereits die Leitung der katholischen Caritas für die böhmischen und mährischen Diözesen und auch den Vorsitz der kirchlichen Rehabilitierungs-Kommission für diese Bistümer.

Ein weiteres Ereignis, das bereits seit Wochen erwartet wurde, ist die Zustimmung des Staates dazu, daß Bischof Stephan Trochta sein Amt in Leitmeritz wiederum aufnehmen kann; am 2. August dieses Jahres brachte die Lidova demokracie eine erste kurze Nachricht, die auch außerhalb dieses durch die Aussiedlung der Deutschen so schwer betroffenen Bistums mit Genugtuung und Freude aufgenommen worden ist. Er war am 16. Januar 1953 verhaftet und am 23. Juli des nächsten Jahres zu 25 Jahren Kerkerhaft verurteilt worden; nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis 1960 wurde er Hilfsarbeiter, erhielt dann eine kleine Rente und lebte seither in einem Altersheim in Radvanov, das für Bischöfe, Äbte und führende Ordensleute eingerichtet worden war; auch Erzbischof Beran verbrachte die letzte Zeit vor seiner erzwungenen Ausreise nach Rom in diesem Haus. Am 1. September dieses Jahres übernahm Bischof Trochta, von den Gläubigen festlich empfangen, wiederum die Leitung seines Bistums.

Weihbischof Očenášek, der insgeheim für das Bistum Königgrätz konsekriert worden war, wurde die verhängte Kerkerstrafe erlassen. Er konnte die ihm zugewiesene Pfarrei Türmitz bei Aussig (Bistum Leitmeritz) verlassen und lebt derzeit als Pfarrverweser in einer Gemeinde seiner eigenen Diözese. Ob er jedoch aufgrund einer einfachen Verwaltungs-Entscheidung die Erlaubnis erhält, sein bischöfliches Amt, dazu noch als Diözesanbischof von Königgrätz, auszuüben, ist sehr zweifelhaft; wahrscheinlich will die Regierung diese Angelegenheit direkt mit dem Heiligen Stuhl aushandeln.

Immer noch verwaist ist die Erzdiözese Olmütz, deren Erzbischof Matocha verstorben ist. Der Weihbischof von Olmütz, Stanislav Zéla, war ebenfalls eingekerkert, wurde dann begnadigt und lebt heute noch in Radvanov. Das gleiche gilt von einem insgeheim geweihten Weihbischof, Msgr. Hlad, der in einem Altersheim für Priester, Senohraby bei Prag, lebt.

Erfreulich ist auch die Nachricht, daß die Kirchenabteilung einige Ordenspriester die Tätigkeit in ehemaligen Ordenskirchen aufnehmen ließ. So wirken bereits zwei Priester und ein Laienbruder aus der Gesellschaft Jesu bei St. Ignaz in Prag; auch in Mariaschein, einem bekannten Wallfahrtsort am Fuße des Erzgebirges in Teplitz-Schönau, hat ein Mitglied des Jesuitenordens die Seelsorge und die Betreuung der Basilika übernommen. (Noch immer ist das Gebäude des Bischöflichen Knabenseminars und Gymnasiums von Militär besetzt; auf eine Rückgabe besteht derzeit keinerlei Hoffnung.)

So ist das Tor in die Zukunft für die Kirche in der ČSSR wiederum ein Stück geöffnet worden. Geblieben sind der Kirche immense Aufgaben in diesem religiös so komplexen und doch auch erwartungsvollen Land. Unter ihnen sind besonders zwei zu beachten.

Ein Kernproblem: theologische Erneuerung

Die erste ergibt sich aus der Sorge, wie das fast unüberschaubare Vakuum theologischer und allgemein religiöser Bildung im Klerus, insbesondere der jüngeren Generation, wie auch des Kirchenvolkes, hier wiederum in erschreckendem Ausmaß bei der heranwachsenden Jugend, möglichst schnell ausgefüllt werden kann.
Ein kurzer Rückblick in die Geschichte theologischer Entwicklung innerhalb des tschechischen Katholizismus läßt den Umfang dieser Schwierigkeiten in seiner ganzen Bedeutung erkennen, den Anschluß zu erreichen an die Theologie der Kirche. Vor mehr als 100 Jahren begann der tschechische katholische Klerus sich äußerst aktiv in das nationale Geschehen im eigenen Volk einzuschalten; es war die Zeit der „Priester-Erwecker", worunter jene Männer aus dem Klerus verstanden werden, die mit ganzer Kraft als Seelsorger in ihren Gemeinden und darüber hinaus für die wirtschaftlichen, gesellschaftlichen und insbesondere für die nationalen Anliegen ihres Volkes, dem sie sich auch als Priester ganz verpflichtet fühlten, eingesetzt haben. Leider bemühte sich der tschechische Klerus nicht mit gleicher Intensität auf dem theologischen Feld. Hier gab man sich mit dem zufrieden, was aus dem alten Erbe tradiert und übernommen wurde. Der tschechische Klerus brachte es, von einigen Ausnahmen abgesehen, zu denen etwa der Dogmatiker Franz Sanda und der tiefgläubige und dabei so modern denkende Bibliker Johann Nepomuk Hejcl zählten, zu keiner eigenen namhaften Vertretung innerhalb der Theologie.
Das theologische Interesse wurde zunächst aus der deutschen Fachliteratur, insbesondere aus Zeitschriften befriedigt. Nach dem Ersten Weltkrieg, als bei der nachkommenden Priestergeneration die Einsicht in deutschsprachige Publikationen aus einer nationalistischen Enge heraus unterblieb und auch die Kenntnis der deutschen Sprache abnahm, suchte wenigstens die Elite aus der katholischen Geistlichkeit Ersatz in der französischen theologischen Literatur. Der Zweite Weltkrieg und was sich dann nach 1945 so schnell ereignete, hinterließ beim tschechischen Klerus auf der Übersichtskarte seines theologischen Bewußtseins sehr viele weiße Flecken. Die Folge dieser aus der Notsituation sich ergebenden theologischen Abstinenz mußte bewirken, daß „uns die gegenwärtige ungestüme Entwicklung der Theologie unvorbereitet angetroffen hat: Uns fehlt nicht nur eine theologische Literatur, bei uns ist auch kein theologisches Denken vorhanden ... Das ist nicht Pessimismus, sondern realistische Einschätzung der Situation" (Via, Heft 1, S. 1).
Die neue theologische Zeitschrift „Via", die Nachfolge-Publikation des wenig rühmlichen „Geistlichen Hirten", bekennt sich in ihrem Einführungsartikel ausdrücklich zu der Aufgabe, diesem Mangel abzuhelfen. Doch kann der gute Wille allein dazu ausreichen? Angesichts der gegenwärtigen Situation der Kirche wie auch aufgrund der theologischen Entwicklung der letzten drei Jahrzehnte sind Zweifel berechtigt, ob zu einer Erneuerung der Theologie in der ČSSR die dazu nötigen und fähigen Männer zur Verfügung stehen. Auf die verhältnismäßig große Anzahl theologisch gut ausgebildeter Priester, die nach ihrem Theologiestudium zumeist an einer kirchlichen Hochschule Italiens dozieren, wird man kaum zurückgreifen können, da ihnen die so dringend nötige Nähe zur kirchlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit in der ČSSR fehlt.
Man kennt in Prag diese Schwierigkeiten und ist dennoch fest entschlossen, ihnen zu begegnen, und zwar zunächst durch Übersetzungen guter theologischer Publikationen des Auslandes. Doch auch dieser Versuch, der gewagt und unter Zurückstellung scheinbar wichtigerer und drängender Tagesaufgaben irgendwie zu einem Erfolg werden muß, wird nicht so leicht durchzuhalten sein, weil eben anstürmende Augenblicksforderungen die Kräfte der dafür befähigten Geistlichen immer wieder in Beschlag legen und eine intensive Beschäftigung mit der Sichtung und Übersetzung theologischer Literatur erschweren müssen. Die Druckgenehmigung dürfte von den staatlichen Stellen heute leichter zu erhalten sein als die Beschaffung und Zuteilung des Papiers; daß die rechtlichen Fragen schnell und in einer für die tschechische Seite annehmbaren Weise mit den ausländischen Verlagsanstalten geregelt werden, soll erhofft werden.

Entwicklung steuern, nicht bremsen

Angesichts der Unruhe und Unsicherheit, die selbst dort herrschen, wo die Entwicklung zum heutigen theologischen Denken langsamer vorangekommen ist, darf mit Recht die Frage gestellt werden, wie der tschechische Klerus so plötzlich und ohne Einsicht in die Entwicklungsgeschichte der neueren Theologie mit dieser nun konfrontiert werden kann. Es wird einer behutsamen Einführung bedürfen, um jede Überforderung zu verhindern und eine geistige Auseinandersetzung und echte Verarbeitung zu ermöglichen. Hier muß eine Gefahr gesehen werden, weil einerseits mit der eingetretenen Lockerung im Lande der Zugang zur Theologie des Auslandes leichter geworden ist und begierig aufgegriffen wird — anderseits es jedoch nicht möglich ist, in einer so kurzen Zeit all das geistig zu verarbeiten, was in der Theologie der Kirche in den letzten Jahrzehnten aufgebrochen ist oder zur Diskussion gestellt wird.
Es wäre jedoch ebenso falsch und nicht weniger gefährlich, den Strom der theologischen Fragestellung und Diskussion vor den Grenzpfählen im Bayerischen Wald aufhalten zu wollen. Es muß davon ausgegangen werden, daß die geistige Stoßkraft des neueren theologischen Denkens mit voller Wucht auch in diesen Raum vordringen wird; es kann nur vorgesorgt werden, ihn in brauchbare Kanäle zu leiten.
Die Sorge um eine theologische Neuorientierung des Klerus zeigt jedoch nur eine mehr im innerkirchlichen Raum vorhandene Aufgabe. Nicht minder problematisch muß sich der für europäische Verhältnisse unvorstellbare Priestermangel in der heutigen ČSSR auswirken. Nach einer Meldung aus der ČSSR selbst (vgl. KNA Nr. 26/1968) ist die Zahl der katholischen Priester im ganzen Staat seit Beginn der Unterdrückung der Kirche, also in nur 20 Jahren, von 7042 auf 3107 gesunken; Böhmen zählt derzeit 896 (nach einer anderen Zusammenstellung aus Prag 925) Priester; in Mähren ist in der gleichen Zeit die Zahl von 2141 auf 1001 gesunken, und in der Slowakei ging sie von 2465 auf 1210 zurück. Was diese Aufstellung besagt, wird noch deutlicher, sobald die vier Bistümer der Prager Kirchenprovinz überblickt und die Zahl der Priester in ganz Böhmen mit der Anzahl der dortigen

Pfarrstellen verglichen werden. Wenn die Anzahl jener dort heute tätigen Priester genommen wird, die seit 1930 ordiniert worden sind, und in Relation gesetzt wird zur Anzahl der Pfarreien, so ergeben sich folgende Zahlen: In der Erzdiözese Prag mit 614 Pfarrstellen wirken nur 332 nach 1930 ordinierte Priester; in Königgrätz mit 477 Pfarrstellen 270, in Budweis mit 432 Pfarreien sind nur 196 Priester vorhanden, und in dem von der Austreibung am schwersten betroffenen Bistum Leitmeritz mit seinen 445 Pfarrgemeinden wirken nur 129 Geistliche. Bei dieser Zusammenstellung muß aber auch das Alter der jetzt noch aktiven Priester berücksichtigt werden. Über die Hälfte von ihnen ist über 60 Jahre alt; nur ein Sechstel ist jünger als 40 Jahre, und nur 9 % aller aktiven Seelsorger in Böhmen ist jünger als 30 Jahre; im Erzbistum Prag beträgt ihre Anzahl gar nur 6 %. Es muß also in den nächsten Jahren mit einer größeren Sterblichkeit der Geistlichen gerechnet werden. Und auch wenn, wie vorgeschlagen wurde, die Zahl der Pfarrsprengel von 1969 auf 1270 reduziert würde, ergäbe sich ein Manko von mindestens 450 Geistlichen, wenn man in Betracht zieht, daß in jedem Bistum 30 bis 50 Geistliche als Kapläne und für Verwaltung, Priesterseminar und Hochschule benötigt werden. Andere Zahlen, die in letzter Zeit genannt wurden, sind so hoch gegriffen, daß sie als reine Utopie zu betrachten sind. Nun ließen sich wohl nicht wenige Priester noch gewinnen, die heute immer noch ohne die gesetzlich erforderliche Zustimmung staatlicher Stellen zur Ausübung des Priestertums als Arbeiter irgendwo tätig sind; ihre Zahl dürfte 1500 betragen. Unter ihnen befinden sich etwa 500 Ordenspriester.

Sonderstellung der Orden

Gerade aber mit Rücksicht auf die Ordenspriester muß bei allen diesen Überlegungen darauf Bedacht genommen werden, daß diese ihr Gemeinschaftsleben erneuern wollen. Doch wird sie die Not dazu zwingen, bei diesem Vorhaben Wege zu finden, um dennoch weiterhin voll und ganz der ordentlichen Seelsorge in den Gemeinden dienen zu können; die Orden in der ČSSR müßten jedoch ganz neue Versuche eines religiösen Gemeinschaftslebens überdenken und auch wagen, um die Ideale und Aufgaben klösterlicher Gemeinschaften den Gegebenheiten einer anders strukturierten Zeit und insbesondere innerhalb einer sozialistischen Gesellschaftsordnung zu verwirklichen; sie könnten dadurch wirkliche Pionierleistungen in der Kirche schaffen und auch eine große Notlage der Kirche dieses Landes beseitigen. So wird es notwendig sein, zahlreiche Kirchen vor dem Verfall zu retten und zu restaurieren; auch sehr zahlreiche Pfarrgebäude warten seit langem auf Erneuerung und Pflege. Sollte nicht der Versuch gemacht werden, jene Priester und Ordensleute, die in der ihnen aufgezwungenen Loslösung von allen priesterlichen Arbeiten einen anderen Beruf erlernt und ausgeübt haben, zu sammeln und aus ihren Reihen, in denen Bauingenieure und verschiedene Handwerker anzutreffen sind, ein bautechnisches Kollektiv auf der Grundlage einer genossenschaftlichen Kooperation der Pfarreien zu schaffen? Damit wäre der Kirche ein Instrument gegeben, mit dem sie die notwendigen Bauarbeiten selbst ausführen könnte; zugleich böte die genossenschaftliche Basis das Fundament für eine Existenzberechtigung in einer sozialistischen Gesellschaftsordnung.

Die Hoffnung auf einen quantitativ sehr zahlreichen und haltungsmäßig ausgezeichneten Nachwuchs in den Priesterseminaren ist derzeit so vielversprechend wie lange nicht zuvor. Für die böhmischen und mährischen Diözesen sind 150 Alumnen aufgenommen. Wenn auch in den Ferienwochen das Gebäude der Domdechantei in Leitmeritz neben der Kathedrale (in der Dompropstei ist bereits seit Herbst 1967 die Fakultät mit den Hörsälen und der Bibliothek untergebracht) für die Aufnahme einer größeren Anzahl von Alumnen in freiwilligem Arbeitseinsatz der Theologen vorbereitet wurde, so bereitet es doch sehr große Sorgen, alle Bewerber auch aufnehmen und unterbringen zu können. Die Suche nach einem geeigneten Gebäude für Alumnat und Fakultät in Prag blieb bisher ohne Erfolg; es ist mit Bestimmtheit damit zu rechnen, daß eine Übersiedlung von Leitmeritz nach Prag im kommenden akademischen Jahr nicht erfolgen kann. Sicher wird bereits im Herbst die Theologische Fakultät der alten Universität in Olmütz neu errichtet, wenn auch zunächst der Lehrbetrieb Lücken aufweisen wird und nicht sofort alle Alumnen der beiden Diözesen Olmütz und Brünn, die die mährische Kirchenprovinz bilden, dorthin übersiedeln können.

Aus Österreich liegen von zwei Priesterseminaren und aus Bayern von einem Regens eines Klerikerseminars Angebote vor, Alumnen aus der ČSSR in die dortigen Häuser aufzunehmen. Davon kann vorläufig kein Gebrauch gemacht werden, weil die staatliche Ausreisegenehmigung noch kaum erteilt werden dürfte, doch kann auch hier mit einer Lockerung aufgrund der neuen Paßvorschriften gerechnet werden. Aber es wären damit die öffentlichen Schwierigkeiten nicht überwunden, die sich aus dem Fehlen ausreichender Räumlichkeiten für Priesterseminare und Hochschulen ergeben.

Ein Eingehen des Staates auf berechtigte Wünsche der Kirche ist unverkennbar und ebenso eine Verlebendigung kirchlicher Gesinnung unter Priestern und Kirchenvolk. Es bleibt zu hoffen, daß diese ersten Früchte eines neuen Reifungsprozesses nicht durch ein politisches Ereignis vernichtet oder durch Uneinigkeit und Zwist innerhalb der Kirche selbst, insbesondere des Klerus, am weiteren Wachstum behindert werden.

Nachwirkende Gegensätze

Hier besteht Anlaß zu einiger Sorge, weil die Wunden, die während der Zeit der Verfolgung aufgelassen wurden, noch zu unmittelbar nachwirken, so daß alles getan werden muß, um die schwelenden Konflikte zu beheben, vor allem zwischen jenen, die durchzuhalten versuchten und deswegen mit der Friedenspriesterbewegung paktierten oder paktieren mußten, und den anderen, die wegen ihrer kompromißlosen Haltung ins Gefängnis wanderten oder als Arbeiter oder in anderen beruflichen Stellungen ihren Lebensunterhalt verdienen mußten.

Nicht zu übersehen ist auch das Nachwirken einer staatskirchlichen Tradition aus der Zeit vor 1918, die noch die Mentalität mancher Gruppen trägt, die aber Gefahr läuft, den nüchternen Blick auf die Möglichkeit der Kirche in einem sozialistischen Land für die Zukunft zu verstellen.

Besonders schwierig zeigt sich die Entwicklung im innerkirchlichen Raum den Beobachtern in der Slowakei. Es ist für die Kirche in diesem Landesteil ein Unglück, daß Erzbischof Neczey vor wenigen Wochen verstorben ist. Er hätte trotz seines Alters Energie und Klugheit aufgebracht, um den Einfluß der „Friedenspriester" zurückzudämmen und auch hier einem hoffnungsvollen Neubeginn den Weg in die Zukunft zu weisen.

Innerkirchliche Spannungen in Brasilien

Der Versuch einer Regierungsintervention anläßlich der neunten Vollversammlung der Brasilianischen Bischofskonferenz sollte nicht an die Öffentlichkeit gelangen. Er wurde dann doch bekannt. Die Regierung hatte mit dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, Kardinal A. Rossi, verhandelt mit dem Ziel, den Bischöfen den nationalen Entwicklungsplan vorzutragen. Die Bischofskonferenz stimmte zu. Planungsminister Helio Beltrao nahm an der Vollversammlung teil und bat um Stillschweigen über seine Anwesenheit. Schon nach 15 Minuten seiner Ausführungen verließen 20 Bischöfe demonstrativ den Saal. Eine Reihe der prominenten Erzbischöfe wie Dom Helder Camara (Recife), Cándido Padim (Lorena) und José V. Tavora (Aracaju) erklärten offen ihr Mißfallen an den Regierungsplänen. Die Mehrheit der Bischöfe soll applaudiert haben (vgl. „Noticias Aliadas", 27. 7. 68).
Diese Randerscheinung innerhalb der diesjährigen Vollversammlung der größten Bischofskonferenz Lateinamerikas, deren 232 Mitglieder sich keine besondere Mühe mehr geben, dort Einheit vorzutäuschen, wo der Prozeß der Auseinandersetzung von Monat zu Monat dramatischer wird, ist deutliches Symptom für eine sich mehr und mehr zuspitzende Krise innerhalb der Kirche und im Verhältnis eines Teils der Katholiken zur Regierung. Anstoß der offen geführten Streitgespräche im brasilianischen Episkopat ist die Zentralfrage, mit der sich auch die Vollversammlung vom 15. bis 20. Juli 1968 befaßte: die Haltung der Kirche in der Evolution bzw. in der revolutionären Situation Brasiliens. Fast überrascht es, daß sich die Bischöfe trotz ihrer unterschiedlichen, oft konträren Sicht der Situation und der Lösungsmöglichkeiten auf ein gemeinsames Schlußkommuniqué einigen konnten. Die betont national gehaltene Erklärung bringt dann auch nicht viel mehr an Analyse und Appell, als bereits das Arbeitsdokument für die zweite Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Medellin (Kolumbien) im Anschluß an den Eucharistischen Weltkongreß enthält.

Nonkonformismus statt Radikalismus

Es werden „dringende und mutige Reformen der Mentalität und Strukturen" für Brasilien gefordert, um „eine bewußte, freie und solidarische Teilnahme des ganzen Volkes am Entwicklungsprozeß sicherzustellen". Es wird Stellung bezogen gegen „die Mißachtung fundamentaler Menschenrechte" im Land, Mißachtung des „Rechtes auf Versammlungsfreiheit, freie Meinungsäußerung, Verteidigung und gerechten Lohn". Die mit Spannung erwartete Stellungnahme zur Frage der Gewalt als Mittel der politischen, sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Umwälzung — in den Augen einer starken Minderheit Voraussetzung der Entwicklung — wird kurz gestreift. Wörtlich heißt es: „Wir können nicht gewisse Situationen der Gewalt übersehen, die sich zunehmend ausdehnen und vertiefen. Die subversive oder repressive Gewalt erscheint vielen Gruppen als die einzige Lösung. An jene richten wir einen Appell im Herrn: Wägt die Konsequenzen Eurer Haltung ab. Der Radikalismus ideologischer Positionen, der den konstruktiven Dialog und die solidarische Suche nach Lösungen verhindert, widerspricht dem Evangelium." Im lateinamerikanischen Kontext heißt es weiter, es müsse sich Gewaltlosigkeit durch eine nonkonformistische Haltung offenbaren angesichts der unter verschiedenen Formen und Vorwänden herrschenden Ungerechtigkeit. Außerdem müsse sich der Nonkonformismus in einer mutigen und beständigen Aktion behaupten, um die tiefgreifenden, dringenden und kühnen Strukturreformen so rasch wie möglich zu erreichen.
Eine Reform des Bildungswesens, ausgerichtet auf die Entwicklung des ganzen Menschen und der Gesellschaft, die Grundbildung der gesellschaftlichen Randsiedler und die Intensivierung der gewerkschaftlichen Arbeit werden in der gemeinsamen Abschlußerklärung als vordringliche Mittel zur nationalen Entwicklung genannt. Die Verantwortlichen in den Massenmedien werden aufgefordert, „den Übergriffen des bestehenden Wirtschaftssystems zu widerstehen" und „treu gegenüber der Wahrheit ihre entscheidende Aufgabe in der Erziehung des Volkes zu erfüllen".
Die für die zukünftige Arbeit der brasilianischen Kirche wichtigste Aussage der Bischöfe findet sich in dem Absatz „Glaube und Gebot der Entwicklung". In ihm proklamiert der Episkopat „den Imperativ der Entwicklung als Forderung des Evangeliums selbst". Die Verpflichtung zur Mitarbeit am Fortschritt aller Brasilianer wird als Verpflichtung aus dem Glauben in das Heilsverständnis der Kirche gestellt. Wörtlich heißt es weiter: „Diese Glaubensforderungen betreffen das ganze Volk Gottes. Die Kirche ist verantwortlich für die Inkarnation des Glaubens in den Dienst zur Entwicklung der Völker" (Wortlaut der Erklärung in „Telepax", Nr. 146, 1968). Als praktische Konsequenz wurde von der Vollversammlung die Gründung eines Nationalinstitutes für Entwicklung beschlossen.

Intellektuelle Befreiungsbewegung gegründet

Neben dieser offiziellen Verlautbarung wurden Mitte Juli in Rio de Janeiro sehr viel schärfere Stimmen gehört. Sie sind es, die die Regierung beunruhigen, weil sie vor allem Widerhall in den einflußreichen, rebellischen Bevölkerungsteilen finden, besonders in der politisierten Studentenschaft, doch auch unter den aufstrebenden Industrie- und Landarbeitern und nicht zuletzt in der Weltöffentlichkeit. 39 Bischöfe — nach anderen Quellen 33 — (vgl. Noticias Aliadas 27.7., „Le Monde" 23.7.68) schlossen sich unter der Führung von Dom Helder Camara spontan zu einer noch namenlosen „Befreiungsbewegung" zusammen. Sie will mit „intellektuellen" Druckmitteln für die Errichtung einer „neuen Gesellschaft in Brasilien" kämpfen. Dom Helder erklärte vor der Presse ausdrücklich, daß die Bewegung sich zum Geist der Gewaltlosigkeit bekenne, doch sich entschieden für wirtschaftliche, politische und soziale Strukturreformen und für die Entwicklung der Erziehung, des Gewerkschafts- und Genossenschaftswesens einsetzen wolle.
Eine andere „Koalition" innerhalb der Bischofskonferenz, geleitet von Dom Cándido Padim, legte während der Vollversammlung der Öffentlichkeit ein Dokument vor, in dem die brasilianische Regierungspolitik „der nationalen Sicherheit" mit dem deutschen Naziregime verglichen wird. Wie in Deutschland zur Zeit des Dritten Reiches, heißt es darin, würden auch in Brasilien heute viele Christen die Doktrin der nationalen Sicherheit akzeptieren, ohne sich Rechenschaft zu geben, daß sie in der Militärakademie erarbeitet worden sei und den

grundlegenden Überzeugungen des Christentums widerspreche (vgl. „Le Monde", 23. 7. 68).
Was diesem unmittelbar gegen das Militärregime gerichteten Dokument Gewicht verleiht, ist die Tatsache, daß Erzbischof Padim zu den angesehensten Bischöfen Lateinamerikas zählt. Er ist Vorsitzender der Abteilung für Erziehungsfragen im Lateinamerikanischen Bischofsrat CELAM, Mitglied der CELAM-Abteilung für Studentenseelsorge, war bis zur Neuwahl während der neunten Vollversammlung Leiter des Nationalsekretariates für Erziehung in der Brasilianischen Bischofskonferenz, ist Konsultor der Vatikanischen Kongregation für Katholischen Unterricht und Mitglied der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika (CAL).

Bischöfe unterstützen Studenten

Zweifellos ist gerade das von ihm redigierte Dokument vor allem auf dem Hintergrund der jüngsten brasilianischen Universitätspolitik zu sehen. Das brutale Vorgehen von Polizei und Militär gegen Studentendemonstrationen schreckte selbst konservative Kirchenführer auf. Am 21. Juni 1968 hatte — nach einem gescheiterten Versuch von Studentenführern, mit dem Erziehungsminister zu sprechen — eine Demonstration vor dem Kultusministerium mit drei Todesopfern, 150 Verletzten und 400 Verhafteten geendet. Die Vermittlungsversuche seitens des Episkopates zwischen der Regierung und den rebellierenden Schülern und Hochschülern, im Frühjahr begonnen, zeigten bislang wenig Erfolge. So hatte am 26. April 1968 der Weihbischof und Generalvikar von Rio de Janeiro, José de Castro Pinto, dem Staatspräsidenten Costa e Silva persönlich 90 Fotos überreicht, auf denen die Gewalttaten der Polizei gegen Studenten festgehalten waren. Zum Polizeieinsatz mit Säbeln und Schußwaffen war es damals im Anschluß an eine von Bischof Pinto mit 12 Priestern konzelebrierte Gedenkmesse für einen erschossenen Studenten gekommen. Nur durch das mutige Einschreiten der Kleriker, die sich als lebende Mauer vor die 3000 studentischen Meßbesucher gegen die Polizei stellten, konnte weiteres Blutvergießen verhindert werden. Damals erklärten 30 Priester: „Wir müssen endlich einsehen, daß Brasilien mehr Studenten braucht als Soldaten, mehr Universitäten als Militärlager, mehr Bücher als Waffen, mehr Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden als Gewalt, Furcht und Unterdrückung." Die Regierung blieb offensichtlich anderer Meinung. Bislang folgt sie dem Kurs der Härte gegen studentische Forderungen nach Demokratisierung des politischen Lebens, nach einer authentischen Erziehungsreform, angemessenen Subventionen für die Universitäten (die hoffnungslos überfüllt sind, da für 100 000 Abiturienten pro Jahr nur 20 000 Studienplätze zur Verfügung stehen), nach Aufhebung der Film- und Theaterzensur, nach der Freilassung der inhaftierten Studenten und die Aufhebung des Verbots der Nationalen Studentenunion. Der Regierungskurs: „Waffen statt Dialog", war den Brasilianern als Neujahrsüberraschung präsentiert worden. Anfang Januar hatte Marschall Costa e Silva ein Amt gegen studentische Umtriebe geschaffen, von diesem „Studentenministerium" getauft. Es trägt den offiziellen Titel: „Sonderkommission zur Überwachung und Koordinierung der Regierungsrichtlinien auf dem studentischen Sektor im Auftrag des Erziehungsministers". Ihr Präsident, Oberst C. de Meira Matos, befehligte 1966 die Elitetruppe des Standorts Brasilia, die nach dem Willen des damaligen Präsidenten Castelo Branco den Kongreß in Zwangsurlaub schickte.
Der Episkopat dagegen solidarisiert sich immer offener mit den studentischen Forderungen. Am 26. Juni 1968 hatten 150 Priester und Ordensfrauen mit Bischof de Castro Pinto mit ausdrücklicher Erlaubnis des Erzbischofs von Rio an einem Teach-in der Studenten mit etwa 100 000 Teilnehmern auf dem größten Versammlungsplatz von Rio teilgenommen. Zwei Wochen später gab als Sprecher des Episkopates der Generalsekretär der Brasilianischen Bischofskonferenz bekannt, der Episkopat unterstütze die Forderungen der Studenten, wenngleich er Priester warne, sich zu „nützlichen Idioten" von Führern machen zu lassen, die keine christliche Lösung der brasilianischen Probleme anstrebten (Noticias Aliadas, 13. 7. 68).
Heftige Reaktionen, vor allem in der konservativen Presse des Südens, riefen auch einzelne Statements von Bischöfen während der Vollversammlung der Bischofskonferenz hervor. So protestierte der brasilianische Innenminister gegen die Meinung des Bischofs von Crateus, Antonio Fragoso, daß eine soziale Revolution Voraussetzung der Entwicklung in Brasilien sei (vgl. NC News Service, 22. 7. 68). Bischof Valdir Calheiro, über die Landesgrenzen bekannt geworden durch die Ausweisung des französischen Diakons Thibault, für den er sich besonders eingesetzt hatte, vermerkte jetzt in Rio: „Wenn das gegenwärtige politische System unsere Probleme nicht lösen kann, müssen wir ein sozialistisches Regime einrichten mit brasilianischen Charakterzügen." Der Import kubanischer, sowjetischer oder chinesischer Lösungen könne freilich Brasilien ebensowenig nützen wie ein einfacher Präsidentenwechsel, weil das ganze politische System gewandelt werden müsse (vgl. AFP, 18. 7. 68).

Ein umstrittenes Dokument

Zu einer weiteren Anspannung des ohnehin gespannten Klimas zwischen Episkopat und Regierung und innerhalb des Episkopates hatte rechtzeitig vor der diesjährigen Vollversammlung der Bischofskonferenz ein Dokument des belgischen Theologen José Comblin geführt. Comblin wird unter die führenden Theologen in Brasilien gezählt, ist theologischer Berater Dom Helder Camaras und Theologieprofessor am Seminar von Recife. Durch eine — vermutlich gezielte — Indiskretion waren die wesentlichen Thesen seiner im Auftrag des Erzbischofs erarbeiteten „Anmerkungen zum Basisdokument für die zweite CELAM-Vollversammlung" veröffentlicht worden. Comblin versucht eine Analyse der lateinamerikanischen Situation sowie der Rolle der Kirche in ihr. Er macht dann konkrete Vorschläge zur Umorientierung der kirchlichen Arbeit. Ausgangspunkt ist die These, daß nur in Mexiko und Kuba die Vorbedingungen der Entwicklung verwirklicht seien: die Sozialrevolution. In allen anderen lateinamerikanischen Staaten, folgert Comblin, müßten zunächst die aristokratischen, feudalistischen Machtstrukturen abgeschafft werden, da sich in ihnen keine Entwicklungsgrundlage bietet. Die Arbeit der Kirche für die Entwicklung setzt nach Comblin eine grundlegende Kirchenreform voraus, da ihre Strukturen gleichfalls unterentwickelt seien.
Comblin zählt zwölf „Elemente der kirchlichen Unterentwicklung" auf: 1. Das Fehlen der Assistenz für die

Masse der Landbevölkerung und der städtischen Randsiedler. Die Campesionas wurden als Christen zweiter Klasse behandelt. Nie war in der Kirche eine so große Zahl Getaufter so von ihr verlassen. Die Einrichtung der „Desobriga" sei einer der größten „Bluffs" der Kirchengeschichte. (Desobriga bezeichnet die übliche Form der geistlichen Assistenz in den priesterarmen Gegenden Lateinamerikas, wo der Seelsorger nur ein- bis zweimal jährlich die Gläubigen zur Sakramentenspendung besucht.) Somit hat die Kirche sich die Haltung der Großgrundbesitzer zu eigen gemacht. Wie jene sich nicht um die menschlichen Bedürfnisse ihrer Landarbeiter sorgten und nichts für deren Bildung taten, so hat die Kirche deren religiöse Bedürfnisse nicht respektiert. 2. Die Solidarität mit den herrschenden Gruppen, die selbst in den Reformen der Kirche anhält. Die Erneuerung der Liturgie, Katechese und institutionelle Reformen entsprechen höchstens den Bedürfnissen der Mittelklasse und blieben Imitationen der europäischen Initiativen. 3. Die Unfähigkeit zur Organisation, die dazu führe, daß die wenigen Mittel und Kräfte der lateinamerikanischen Kirche in traditionellen europäischen Kirchenstrukturen verbraucht werden, die für Lateinamerika nicht geeignet seien. Das Denken und Handeln in Diözesan- und Pfarrgrenzen, die Vollbeschäftigung innerhalb einer partiellen „Kirchenpolitik" bringe gegenwärtig alle Pläne grundlegender Erneuerung zum Scheitern. 4. Koloniale Strukturen. Man habe neue Instrumente kirchlicher Arbeit geschaffen, die nur mit ausländischer Hilfe unterhalten werden können. Dadurch entstünden neue Abhängigkeiten und im Klerus eine „Bettlermentalität". Der Klerus gewöhne sich an künstliche Lösungen — gefördert mit ausländischem Geld —, statt nach eigenen Lösungen mit eigenen Mitteln zu suchen. 5. Schlechte Güterverwaltung. Das betreffe sowohl den unproduktiven kirchlichen Landbesitz als auch die Investition in fehlgeplante und schlecht genutzte Bauten. 6. Paternalistische Hilfsstrukturen, z. B. die Caritas, deren Arbeitsweise nicht die der Förderung und Entwicklung der Selbsthilfe sei. 7. Klassengebundene Erziehung. Das katholische Erziehungswesen bleibe noch hinter dem staatlichen zurück. Ohne Hilfe der Kirche, die ihre Personalkräfte dafür anbietet, könne die Oberschicht sich kein „geschlossenes Netz eigener Erziehungsinstitutionen leisten". Somit unterstütze die Kirche die traditionellen Oberschichtklassen in ihrem Wunsch, Klassencharakter zu wahren. 8. Schlechte Behandlung der Angestellten: Hierin gebe die Kirche ein „gutes" Beispiel, da sie ihre Arbeiter und Angestellten wie die Oberschicht zu behandeln verstehe. Ungerechte Löhne und die Unterbringung der Organisation ihrer Angestellten in Interessenverbänden sind dafür exemplarisch. 9. Die neue Kirchenbürokratie sei getreues Abbild der Verwaltung in unterentwickelten Ländern. Unnütze und unfähige Funktionäre in den kirchlichen Apparaten, gewonnen über persönliche Freundschaften, schafften Pläne, die nicht realisiert werden können. 10. Flucht der Fachleute. Was im Zivilleben zu beobachten sei: die Abwanderung der akademischen Fachkräfte ins Ausland, treffe auch für die Kirche zu. Priester, besonders die besser gebildeten, gingen für Jahre unter dem Vorwand des Weiterstudiums nach Europa. Wirklich ist das eine Flucht in ein Milieu, mit dem sie sich besser verstehen als mit dem eigenen Volk. 11. Die Primitivität der Religionslehre, die durchschnittlich noch keinen Bezug zur Entwicklung hat. 12. Laien der Unterschicht ist grundsätzlich die Emanzipation in der kirchlichen Struktur verweigert. Das führe zur Abwanderung in protestantische Sekten und spiritistische oder afrikanische Kultgemeinschaften, die den Laien der Unterschicht in Kult und Gemeindearbeit durch Ämterübertragung besser gerecht werden.

Theologische Rezepte zur Machtpolitik

Kenner der lateinamerikanischen Kirchensituation werden einer Reihe der Thesen Comblins, mögen sie noch so undifferenziert sein, zustimmen. Was auch „progressive" Kritiker herausforderte, ist einerseits die reine Negation, auch dort, wo bereits unter erheblichen Anstrengungen der einheimischen Kirche Mentalitäts- und Strukturwandlungen sich anbahnen. Das trifft zum Beispiel für die von Comblin im ganzen Dokument geschmähte ausländische Hilfe zu, speziell für die personelle Hilfe, die größtenteils gerade dort wirksam wird, wo der belgische Theologe kirchlichen Assistenzmangel beklagt: unter den Landarbeitern und den städtischen Randsiedlern. Das gilt ferner für die Caritas, die in vielen Ländern Lateinamerikas ihre Arbeitsmethodik auf das Prinzip „Brot für Arbeit" umstrukturierte und zum Teil beachtliche Selbsthilfeorganisationen aufbaute. Das gilt auch für das recht erfolgreiche kirchliche Engagement auf dem Bildungssektor. In nicht wenigen Ländern Lateinamerikas sind es ausschließlich Diözesen und Ordensgemeinschaften, die das Volksschul- und Erwachsenenbildungswesen aufbauten und auch heute noch unterhalten.

Andererseits fordern die Lösungsvorschläge, die Comblin anbietet, eine weitaus schärfere kritische Durchleuchtung, und zwar gerade durch progressive Gruppierungen. Sie sind nicht nur in sich widersprüchlich, sie zeigen, wie gefährlich es werden kann, wenn Theologen machtpolitische Rezepte ausbrüten. Was schlägt Comblin vor? Wenn Guerrilla-Kämpfe eine reale Hoffnung wären für die Umstrukturierung der Macht, so meint er, dann wäre es „das wirtschaftlichste und einfachste Mittel", die Kirche schulte Guerrilla-Truppen. Doch da das höchstens für die kleinen mittelamerikanischen Republiken ein Weg zur Sozialrevolution sei, lehnt Comblin ihn immerhin als romantisch und illusorisch ab. Er plädiert dagegen für die systematische Heranbildung von „charismatischen Führern" durch die Kirche, von kleinen zur Machtergreifung entschiedenen Gruppen. Die politische Berufung sei in diesen Zeitumständen die höchste. So müsse die Kirche in ihrer Lehre von den „Haustugenden zu politischen Prioritäten" kommen, sich wenn nötig auch die Hände schmutzig machen im politischen Handeln, politische Strategie und Taktik studieren. Comblin erspart es sich dabei völlig, das politische Charisma zu charakterisieren. Nach seinem Konzept: gut ist, was dem Volk nützt, kann es gleichermaßen auf Hitler, Stalin und Castro, Mao und Ulbricht zutreffen. Den von der Kirche mitherangebildeten Charismatikern gesteht Comblin großzügig die Machtergreifung mit allen nützlichen Mitteln zu, auch illegalen, zum Beispiel einem Militärputsch. Einziges Kriterium ist die Wirksamkeit. Für die Charismatiker an der Macht sind auch alle diktatorischen Mittel recht. Die „justicia" und die Legislative sind Comblin „zu langsam". Gefordert wird ein starker Staat. Zentralisierung und Disziplin sind oberste Richtlinien. Folglich wird von Comblin nach der Macht-

ergreifung die „Zentralisierung der Propaganda, Pressekontrolle, Verstaatlichung von Industrie und Bildungswesen als Weg zur Entwicklung gefordert.

Für innerkirchliche Mitsprache

Es ist bedauerlich, daß die Brasilianische Bischofskonferenz — wohl unter dem Zeitdruck — keine Auseinandersetzung mit dem Dokument Comblins versuchte oder wenigstens dieser opportunistischen (zumindest höchst mißverständlichen) Sicht eine konkrete Alternative entgegensetzte. Indirekt freilich nahm sie Stellung: Dom Helder Camara wurde nicht mehr zum Vorsitzenden des Nationalsekretariates für Soziale Aktion gewählt. In das Amt wurde mit 121 Stimmen der Gründer der Natal-Bewegung und Praktiker der Sozialreform, Don Eugenio Sales, Sao Salvador de Bahia, berufen. Eine andere Erwartung an die tagende Bischofskonferenz wurde nicht erfüllt. Die Schreiben der 350 Priester aus dem ganzen Land und der 110 Priester aus Rio de Janeiro fanden durch die Bischofskonferenz zwar wohlwollende Aufnahme, doch nur eine freundlich-unverbindliche Antwort. Dabei waren die Forderungen der Priester sehr konkret und (allerdings) sehr weitreichend. Sie baten um die Freiheit für die Priester zur Eheschließung, zur Ausübung eines zivilen Berufes und um das Recht, von Erwerbstätigkeit leben zu dürfen. Sie wünschten die Errichtung regionaler und nationaler Priestergewerkschaften und die Beteiligung von Klerikern und Laien bei der Bischofswahl (vgl. Noticias Aliadas, 17. 7. 68). Die Bischöfe dankten den Seelsorgern für ihren „Freimut" und ihre Mitsorge um die kirchliche Erneuerung. Sie versprachen, die Bitten und ihre Meinung dazu in einem Umlauf allen Geistlichen zugänglich zu machen zu Analyse und Reflexion, „damit wir gemeinsam die angemessene Antwort finden für die Ausübung des Priesteramtes und das priesterliche Leben". Dem Nationalsekretariat für Amtsfragen ist die Koordinierung aller Studien übertragen worden (vgl. Telepax, Nr. 146).

Die Wahlergebnisse der Vollversammlung für die Leitung der Bischofskonferenz und die Nationalsekretariate (den Kommissionen der Deutschen Bischofskonferenz vergleichbar) lassen erkennen, daß der brasilianische Episkopat in die Praktiker der kirchlichen Neuorientierung mehr Vertrauen setzt als in die Theoretiker. Wiedergewählt zum Vorsitzenden der Bischofskonferenz wurde Kardinal Rossi, São Paulo, bekannt als geschickter Kirchenpolitiker und hervorragender Organisator. Erster Vizepräsident wurde mit 125 Stimmen gegen 51 Stimmen anstelle des CELAM-Präsidenten Dom Avelar Branadao, der als Widersacher zu Dom Helder mehrfach hervorgetretene Erzbischof von Porto Alegre, Alfredo Scherer. Zum Generalsekretär wählte die Bischofskonferenz den 44jährigen Bischof von Santo Angelo, Aloisio Lorscheider, versierter Theologe und wiedergewählter Vorsitzender der Theologischen Kommission. Schatzmeister wurde mit 193 von 206 Stimmen Bischof de Castro Pinto. Als Nationalsekretär für das Laienapostolat löste der Weihbischof von São Paulo, Moreira Neves, Erzbischof Scherer ab. Beachtet wurde, daß der CELAM-Präsident Avelar Brandao bei fünfmaliger Kandidatur nur einmal gewählt wurde, zum Vorsitzenden des Nationalsekretariats für Öffentliche Meinung.

Brasilien, das jedenfalls läßt der Rückblick auf die letzte Bischofskonferenz erwarten, wird seine führende Rolle im nachkonziliaren Aggiornamento der lateinamerikanischen Kirche behalten. Und sie wird voraussichtlich nicht immer mit den römischen Wünschen zur Erneuerung identisch sein.

Dokumentation

Enzyklika Papst Pauls VI. über die Geburtenregelung

Am Montag, den 29. Juli 1968 wurde durch den Moraltheologen Msgr. F. Lambruschini von der Lateranuniversität die neue Enzyklika Papst Pauls VI. über die Geburtenregelung der Öffentlichkeit übergeben. Sie beginnt mit den Worten „Humanae vitae" *und ist, wie schon die vorausgehende Enzyklika* Populorum progressio, *nicht nur an die Glieder der katholischen Kirche, sondern an „alle Menschen guten Willens" gerichtet. Mit ihr hat Paul VI. sein Schweigen seit Beendigung der Beratungen der Päpstlichen Kommission für Familien- und Bevölkerungsfragen und Geburtenregelung im Juni 1966 gebrochen und die traditionelle Lehre der Kirche bekräftigt. Als Ergebnis der Beratungen dieser Kommission wurden damals — da man sich nicht auf ein einziges Dokument einigen konnte — dem Papst zwei verschiedene Gutachten, ein Mehrheits- und ein Minderheitsgutachten, überreicht, deren Wortlaut wir ebenfalls veröffentlicht haben (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg. [1967], S. 422 bis 439). Über das bisherige Echo, das die Enzyklika hervorrief, berichten wir auf S. 395 dieses Heftes. Es ist zu erwarten, daß durch die Enzyklika die Diskussion über die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes in Fragen des Naturrechtes, über den Verbindlichkeitsgrad lehramtlicher Aussagen sowie über den Naturbegriff intensiviert wird. Eine detaillierte „Textgeschichte" der Enzyklika bringen wir im folgenden Heft der Herder-Korrespondenz. Der anschließend abgedruckte Text ist die Wiedergabe der vom päpstlichen Staatssekretariat herausgegebenen und von der KNA verbreiteten deutschen Übersetzung, die jedoch anhand des lateinischen Textes überarbeitet wurde.*

1. Jene überaus schwerwiegende Verpflichtung, das menschliche Leben weiterzugeben, durch die die Eheleute die freien und verantwortlichen Mitarbeiter des Schöpfergottes sind, ist für sie immer eine Quelle großer Freude, wenn diese auch bisweilen mit nicht geringen Schwierigkeiten und Ängsten verbunden war.

Zu allen Zeiten schon hat die Erfüllung dieser Aufgabe dem Gewissen der Eheleute ernste Probleme aufgegeben, aber mit der jüngsten Entwicklung der Gesellschaft haben sich derartige Veränderungen angebahnt, die neue Fragen aufwerfen, denen die Kirche nicht aus dem Weg gehen kann; handelt es sich doch um Fragen, die menschliches Leben und Glück zutiefst berühren.

I. Neue Gesichtspunkte des Problems und die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes

Neue Problemstellung

2. Die eingetretenen Veränderungen sind in der Tat sehr bedeutsam und ganz verschiedener Art. Es handelt sich vor allem um die rasche Bevölkerungszunahme. Bei vielen wird die Befürchtung laut, daß die Bevölkerung der Erde schneller zunimmt, als Hilfsquellen zur Verfügung stehen; gleichzeitig wächst die Not in vielen Familien und Entwicklungsländern, so daß auf seiten der staatlichen Behörden die Versuchung groß ist, dieser Gefahr mit radikalen Maßnahmen zu begegnen. Zudem erschweren heute die Arbeits- und Wohnungsverhältnisse sowie die gesteigerten Ansprüche im Bereich der Wirtschaft und der Erziehung den angemessenen Unterhalt einer größeren Kinderzahl.
Außerdem ist ein Wandel zu beobachten sowohl in der Betrachtungsweise der Persönlichkeit der Frau und ihrer Stellung in der Gesellschaft als auch in der Bewertung der ehelichen Liebe in der Ehe sowie im Urteil über die Bedeutung der eheliche Akte im Zusammenhang mit dieser Liebe.
Schließlich und vor allem hat der Mensch erstaunliche Fortschritte in der Beherrschung sowie der Durchdringung und Ordnung der Naturkräfte durch die Vernunft erzielt, und zwar derart, daß er diese Beherrschung auf das eigene Sein in seiner Gesamtheit auszuweiten strebt, d. h. auf seinen Körper, auf sein Seelenleben, auf den sozialen Lebensbereich, bis hin zu den Gesetzen, die die Weitergabe des Lebens bestimmen.
3. Dieser neue Tatbestand wirft neue Fragen auf. Wäre nicht bei den heutigen Lebensverhältnissen und bei der Bedeutung, die die ehelichen Beziehungen für ein harmonisches Verhältnis der Eheleute zueinander und für die gegenseitige Treue haben, eine Überprüfung der bisher geltenden sittlichen Normen angezeigt; zumal wenn man bedenkt, daß diese nicht ohne bisweilen heroische Opfer beobachtet werden können?
Weiterhin: Könnte man nicht die Anwendung des sogenannten „Ganzheitsprinzips" auf diesen Bereich ausdehnen und damit der Auffassung stattgeben, daß die Absicht zu einer Verminderung der Fruchtbarkeit und ihrer Regelung durch die Vernunft den materiell unfruchtbarmachenden Eingriff in eine erlaubte und weitblickende Geburtenkontrolle umwandelt? Könnte man nicht auch die Auffassung zulassen, daß die Zeugungsfinalität vielmehr zum ehelichen Leben in seiner Gesamtheit gehört als zu seinen einzelnen Akten? Man stellt zudem die Frage, ob bei dem erhöhten Verantwortungsbewußtsein des modernen Menschen nicht der Augenblick gekommen sei, die Weitergabe des Lebens eher der Vernunft und dem Willen als den biologischen Gesetzmäßigkeiten des Organismus zu überlassen.

Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes

4. Diese Fragen erforderten vom Lehramt der Kirche neue und vertiefte Überlegungen über die Prinzipien der Ehemoral, eine Lehre, die sich auf das Naturgesetz gründet und durch die göttliche Offenbarung erleuchtet und bereichert wird.
Kein gläubiger Mensch wird bestreiten wollen, daß es Aufgabe des kirchlichen Lehramtes ist, das Naturgesetz auszulegen. Es ist nämlich eine unangefochtene Tatsache, wie es unsere Vorgänger[1] mehrmals erklärt haben, daß Jesus Christus dem Petrus und den Aposteln seine göttliche Autorität mitgeteilt hat, sie ausgesandt hat, allen Völkern seine Gebote zu verkündigen[2], und sie so dazu bestellt hat, das gesamte Sittengesetz zu bewahren und authentisch auszulegen, das heißt nicht nur das Gesetz des Evangeliums, sondern auch das natürliche Sittengesetz, das ebenso Ausdruck des göttlichen Willens ist und dessen Erfüllung gleichermaßen zum Heile notwendig ist[3].
In Übereinstimmung mit ihrem Auftrag hat sich die Kirche zu aller Zeit — in jüngerer Zeit in noch umfassenderer Weise — durch eine sich immer gleichbleibende Lehre über das Wesen der Ehe, über den vernünftigen Gebrauch der ehelichen Rechte und über die Pflichten der Ehegatten geäußert[4].

Spezielle Studien

5. Das Wissen um diesen Auftrag hat uns veranlaßt, die Studienkommission, die unser Vorgänger Johannes XXIII. im März 1963 eingesetzt hatte, zu bestätigen und zu erweitern.
Diese Kommission umfaßte außer zahlreichen Gelehrten der verschiedenen einschlägigen Disziplinen auch Eheleute und hatte zur Aufgabe, Auffassungen über die neuen, das eheliche Leben und besonders die Geburtenregelung betreffenden Fragen zu sammeln und geeignetes Informationsmaterial zusammenzustellen, damit das kirchliche Lehramt eine Antwort geben konnte, die nicht nur der Erwartung der Gläubigen, sondern auch der Meinung der Weltöffentlichkeit angemessen ist[5].
Die Arbeiten dieser Fachleute, die Urteile und Ratschläge, die in der Folgezeit spontan oder auf unsere Bitten hin von nicht wenigen unserer Brüder im Bischofsamt vorgelegt wurden, haben uns gestattet, alle Gesichtspunkte des Fragenkomplexes besser abzuwägen. Wir möchten deshalb allen von ganzem Herzen unsere aufrichtige Dankbarkeit zum Ausdruck bringen.

Die Antwort des Lehramtes

6. Die Ergebnisse, zu denen die Kommission gelangt war, konnten von uns jedoch weder als endgültig betrachtet werden, noch konnten sie uns davon entbinden, die schwerwiegende Frage persönlich zu untersuchen; schon deshalb, weil es innerhalb der Kommission nicht zu einer vollen Übereinstimmung in der Beurteilung der vorzulegenden sittlichen Normen gekommen war, und vor allem, weil einige Lösungskriterien aufgetaucht waren, die von der Sittenlehre über die Ehe, wie sie mit steter Festigkeit vom Lehramt der Kirche vorgelegt wird, abweichen.
Deshalb tragen wir uns nun mit der Absicht, nachdem wir die uns übergebenen Dokumente aufmerksam geprüft haben, nach reiflicher Überlegung und inständigem Gebet, kraft des uns von Christus übertragenen Amtes, unsere Antwort auf diese schwerwiegenden Probleme zu geben.

II. Prinzipien der kirchlichen Lehre

Gesamtschau des Menschen

7. Das Geburtenproblem wird, wie jedes andere Problem des menschlichen Lebens, jenseits aller Teilperspektiven — seien sie biologischer, psychologischer, demographischer oder soziologischer Natur — im Lichte einer ganzheitlichen Schau des Menschen und seiner Berufung, seiner natürlichen und irdischen wie auch seiner übernatürlichen und ewigen Berufung gesehen. Da viele sich bei dem Versuch einer Rechtfertigung der künstlichen Methode der Geburtenkontrolle auf die Forderungen der ehelichen Liebe und einer „verantwortlichen Elternschaft" berufen haben, ist es tunlich, die richtige Auffassung von diesen beiden bedeutsamen Wirklichkeiten ehelichen Lebens klar zu umreißen, wobei wir uns in erster Linie auf das stützen, was das Zweite Vatikanische Konzil mit höchster Zuständigkeit in der Pastoral-Konstitution *Gaudium et spes* dargelegt hat.

Die eheliche Liebe

8. Die eheliche Liebe offenbart ihre wahre Natur und ihren Adel, wenn sie in ihrem letzten Ursprung gesehen wird, in Gott, der Liebe ist[6], „dem Vater, von dem jede Vaterschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat"[7].
Die Ehe ist deshalb nicht das Ergebnis des Zufalles oder das Entwicklungsprodukt unbewußter Naturkräfte, sie ist vielmehr eine weise Einrichtung des Schöpfers, um den Plan seiner Liebe in der Menschheit zu verwirklichen. Durch die gegenseitige Hingabe, die den Eheleuten ausschließlich eigen ist, streben sie nach jener personalen Gemeinschaft, in der sie sich gegenseitig vervollkommnen, um mit Gott an der Zeugung und Erziehung neuen Lebens mitzuwirken. Für die getauften Christen hat die Ehe die Würde eines sakramentalen Gnadenzeichens, insofern sie die Einheit Christi mit seiner Kirche darstellt.

Wesensmerkmale der Liebe

9. In diesem Lichte treten die Wesensmerkmale und Forderungen ehelicher Liebe klar hervor. Es ist von höchster Bedeutung, hiervon einen genauen Begriff zu haben. In erster Linie ist eheliche Liebe im Vollsinn menschliche Liebe, d. h. gleichzeitig sinnenhafte und geistige Liebe. Sie ist nicht einfach nur Trieb und Gefühlsausdruck, sondern auch und in erster Linie freier Willensakt, der die Bestimmung hat, sich durch Freuden und Schmerzen des täglichen Lebens zu bewähren und zu wachsen, und zwar derart, daß die Eheleute ein Herz und eine Seele werden und miteinander ihre menschliche Vollendung erlangen.
Eheliche Liebe ist ganzheitliche Liebe, d. h. eine ganz eigene Form personaler Freundschaft, in der die Eheleute großmütig alles miteinander teilen, ohne ungebührliche Vorbehalte und selbstsüchtige Berechnung. Wer seinen Ehegatten wirklich liebt, liebt ihn nicht nur, insofern er etwas von ihm empfängt, sondern liebt ihn um seiner selbst willen, in der Freude, ihn durch sein Sichschenken reicher machen zu können.
Weiterhin ist eheliche Liebe treue und ausschließliche Liebe bis zum Tode. In dieser Weise verstehen sie Braut und Bräutigam an dem Tag, an dem sie frei und vollbewußt die Verpflichtung ehelicher Bindung auf sich nehmen. Eine Treue, die zuweilen schwer werden kann, die aber immer möglich, immer edel und verdienstvoll ist; niemand kann dies bestreiten. Das Beispiel, das so viele Ehepaare im Laufe der Jahrhunderte gegeben haben, beweist nicht nur, daß die Treue dem Wesen der Ehe entspricht, sondern daß sie außerdem Quelle tiefen und dauerhaften Glückes ist.
Schließlich ist eheliche Liebe mit Fruchtbarkeit gesegnete Liebe, die sich nicht in der Gemeinschaft der Eheleute erschöpft, sondern dazu bestimmt ist, sich fortzusetzen und neues Leben hervorzurufen. „Ehe und eheliche Liebe sind ihrem Wesen nach auf die Zeugung und Erziehung der Nachkommenschaft ausgerichtet. Die Kinder sind gewiß die vorzüglichste Gabe für die Ehe und tragen zum Wohl der Eltern selbst sehr viel bei.“ [8]

Verantwortliche Elternschaft

10. Deshalb verlangt die eheliche Liebe von den Ehegatten die rechte Kenntnis ihrer Aufgabe zu „verantwortlicher Elternschaft“.
Auf sie legt man heute mit gutem Recht ganz besonderen Wert. Auch sie muß richtig verstanden werden. Verantwortliche Elternschaft wird deshalb unter verschiedenen berechtigten und miteinander in Beziehung stehenden Gesichtspunkten betrachtet werden müssen.
Im Zusammenhang mit den biologischen Abläufen besagt verantwortliche Elternschaft Kenntnis dieser Abläufe und deren Beachtung. Der Verstand entdeckt im Vermögen, das Leben zu geben, biologische Gesetze, die zur menschlichen Person gehören [9].
In Hinsicht auf die angeborenen Triebe und Leidenschaften bedeutet verantwortliche Elternschaft die notwendige Beherrschung, die Vernunft und Wille über sie ausüben müssen.
Im Hinblick auf die physischen, wirtschaftlichen, psychologischen und sozialen Verhältnisse wird verantwortliche Elternschaft sowohl in dem abgewogenen und großherzigen Entschluß ausgeübt, eine kinderreiche Familie aufzuziehen, als auch in der aus schwerwiegenden Motiven und unter Beobachtung des Sittengesetzes getroffenen Entscheidung, zeitweise oder auf unbegrenzte Zeit die Geburt weiterer Kinder zu vermeiden.
Verantwortliche Elternschaft bringt zudem und vor allem eine noch tiefere Beziehung zur objektiven Sittenordnung mit sich, die von Gott gesetzt ist und deren wahrer (vera) Interpret das rechte (recta) Gewissen ist. Die Ausübung verantwortlicher Elternschaft schließt demnach mit ein, daß die Ehegatten ihre Pflichten gegenüber Gott, sich selbst, ihrer Familie und der Gesellschaft voll und ganz in einer richtigen Rangordnung der Werte anerkennen.
Bei der Aufgabe, das Leben weiterzugeben, haben die Eheleute daher nicht die Freiheit, nach eigenem Gutdünken vorzugehen, als ob sie in ganz eigenständiger Weise die zu beschreitenden, sittlich erlaubten Wege festlegen könnten. Sie müssen vielmehr in ihrem Handeln mit dem göttlichen Schöpferwillen übereinstimmen, der durch das Wesen der Ehe und ihrer Akte zum Ausdruck kommt und sich in der stets gleichbleibenden Lehrverkündigung der Kirche kundtut [10].

Achtung vor dem Wesen und der Zielsetzung der ehelichen Akte

11. Jene Akte, durch die sich die Eheleute in keuscher Liebe vereinen und das menschliche Leben weitergegeben wird, sind, wie das Konzil in Erinnerung gebracht hat, „sittlich erlaubt und der Würde des Menschen entsprechend“ [11] und verlieren auch nicht ihre Berechtigung, wenn sie, infolge von Ursachen, die vom Willen der Ehegatten unabhängig sind, voraussichtlich unfruchtbar sein werden, da sie auf die Bekundung und Festigung ihrer Liebe hingeordnet bleiben. Tatsächlich zeigt die Erfahrung, daß nicht durch jede eheliche Begegnung neues Leben entsteht. Gott hat in seiner Weisheit natürliche Gesetze und Zeiten für die Fruchtbarkeit grundgelegt, die schon aus sich heraus Abstände in der Aufeinanderfolge der Geburten schaffen. Indem die Kirche den Menschen die Beobachtung der Normen des Naturgesetzes einschärft, das sie durch ihre stets gleichbleibende Lehre auslegt, lehrt sie, daß jeder eheliche Akt (quilibet matrimonii usus) an sich (per se) für die Weitergabe des Lebens bestimmt bleiben muß [12].

Untrennbarkeit der beiden Gesichtspunkte: liebende Vereinigung und Fortpflanzung

12. Diese Lehre, die vom kirchlichen Lehramt oft dargelegt wurde, beruht auf der untrennbaren Verbindung der zweifachen Bedeutung des ehelichen Aktes, die von Gott gewollt ist und die der Mensch nicht eigenmächtig aufheben kann, nämlich die liebende Vereinigung und die Fortpflanzung.
Während der eheliche Akt die Gatten aufs innigste vereint, macht er sie gemäß seiner innersten Struktur zur Zeugung neuen Lebens fähig entsprechend den Gesetzen, die in die Natur des Mannes und der Frau selbst eingeschrieben sind. Durch die Bewahrung dieser beiden wesentlichen Gesichtspunkte, nämlich der liebenden Vereinigung und der Fortpflanzung, behält der eheliche Akt voll und ganz den Sinngehalt gegenseitiger und wahrer Liebe sowie seine Hinordnung auf die hohe Berufung des Menschen zur Elternschaft. Wir sind der Ansicht, daß vor allem die Menschen unserer Tage in der Lage sind, den zutiefst vernunftgemäßen Charakter dieser Lehre zu erfassen.

Treue zum Schöpfungsplan Gottes

13. Man weist nämlich zu Recht darauf hin, daß der eheliche Akt, der dem Partner ohne Rücksicht auf seinen Zustand und seine berechtigten Wünsche angetragen wird, kein wahrer Liebesakt ist und damit der Forderung der rechten sittlichen Ordnung in den Beziehungen der Eheleute zueinander widerspricht. So wird, wer mehr darüber nachdenkt, auch anerkennen müssen, daß der Akt gegenseitiger Liebe, der die Fähigkeit zur Weitergabe des Lebens, die der Schöpfergott gemäß besonderer Gesetze in ihn hineingelegt hat, beeinträchtigt, in Widerspruch steht zur inneren Wesensstruktur der Ehe und zum Willen des Urhebers des Lebens. Der Gebrauch dieses göttlichen Geschenkes, der, wenn auch nur teilweise, dessen Sinngehalt und Zielsetzung aufhebt, besagt nichts anderes, als daß man sich dadurch in Widerspruch zum Wesen des Mannes und der Frau sowie ihrer innigsten Beziehungen setzt und damit auch in Widerspruch zum göttlichen Schöpfungsplan und Willen. Wenn man hingegen von dem Geschenk der ehelichen Liebe Gebrauch macht und dabei die Gesetze der Zeugung achtet, bedeutet das, daß man sich nicht als Herr über den Ur-

sprung des menschlichen Lebens betrachtet, sondern vielmehr als Diener des vom Schöpfer grundgelegten Planes.
Wie nämlich der Mensch über seinen Körper im allgemeinen kein unbeschränktes Verfügungsrecht hat, so hat er dieses aus besonderen Gründen auch nicht über die Zeugungsfähigkeit als solche wegen ihrer inneren Hinordnung auf die Weckung des Lebens, dessen Seinsgrund Gott ist. „Das menschliche Leben ist heilig", erinnert Johannes XXIII., „von seinem Aufkeimen an verlangt es das unmittelbare schöpferische Eingreifen Gottes." [13]

Unerlaubte Wege der Geburtenregelung

14. In Übereinstimmung mit diesen Leitsätzen der menschlichen und christlichen Auffassung über die Ehe müssen wir erneut erklären, daß die direkte Unterbrechung des bereits eingeleiteten Zeugungsvorganges und vor allem die direkte Schwangerschaftsunterbrechung, aus welchem Grund auch immer, als erlaubte Wege der Geburtenregelung absolut auszuschließen sind [14]. Gleichermaßen ist, wie es das Lehramt schon wiederholt erklärt hat, die direkte, dauernde oder zeitweilig begrenzte Sterilisation des Mannes wie der Frau [15] zu verurteilen; außerdem ist auch jede Handlung abzulehnen, die sich entweder in Voraussicht oder während des Vollzuges des ehelichen Aktes oder darauf folgend beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen die Verhinderung der Fortpflanzung zum Ziel oder Mittel zum Ziel setzt [16].
Weder kann man zur Rechtfertigung der absichtlich unfruchtbar gemachten ehelichen Akte das Prinzip des geringeren Übels anführen noch die Auffassung, daß diese ehelichen Akte mit den vorausgehenden oder nachfolgenden fruchtbaren ehelichen Akten ein Ganzes bilden und von daher an deren einziger und identischer sittlichen Gutheit teilhaben. Wenn es auch in der Tat zuweilen erlaubt ist, ein sittliches Übel hinzunehmen, in der Absicht, damit ein größeres Übel zu verhindern oder ein höheres sittliches Gut [17] zu fördern, ist es doch nicht erlaubt, nicht einmal aus sehr schwerwiegenden Gründen, das sittlich Schlechte zu tun, damit daraus das Gute hervorgehe [18], d. h. etwas zum Gegenstand eines positiven Willensaktes zu machen, was seiner Natur nach die sittliche Ordnung verletzt und daher der menschlichen Person unwürdig ist, auch wenn es in der Absicht geschieht, Güter der Person, der Familie oder der Gesellschaft zu schützen oder zu fördern. Es ist daher ein Irrtum zu glauben, daß ein ehelicher Akt, der willentlich unfruchtbar gemacht und deshalb von seinem Wesen her (intrinsece) unsittlich ist, durch das in seiner Gesamtheit auf Fruchtbarkeit ausgerichtete eheliche Leben zum sittlich erlaubten Akt werden könne.

Erlaubtheit therapeutischer Mittel

15. Die Kirche sieht hingegen die Anwendung therapeutischer Mittel, die zur Heilung von Krankheiten des Organismus notwendig sind, durchaus nicht als unerlaubt an, auch dann nicht, wenn sich dabei aller Voraussicht nach ein Hindernis für die Fortpflanzung ergeben sollte, solange dieses Hindernis nicht aus irgendeinem Grunde direkt gewollt wird [19].

Erlaubte Inanspruchnahme der unfruchtbaren Perioden

16. Gegen diese Lehre der Kirche über die Sittlichkeit der Ehe macht man heute geltend, worauf wir bereits oben (Nr. 3) hingewiesen haben, daß den geistigen Kräften des Menschen das Vorrecht zukomme, die von der Natur angebotenen Energien zu beherrschen und auf ein Ziel hinzuordnen, das dem Wohl des Menschen entspricht. Nun stellt man sich verschiedentlich die Frage, ob es im vorliegenden Fall etwa vernünftig wäre, bei vielen Gelegenheiten auf eine künstliche Geburtenkontrolle zurückzugreifen, wenn man damit Harmonie und Frieden in der Familie und bessere Bedingungen für die bereits geborenen Kinder erreicht. Auf diese Frage muß eine klare Antwort gegeben werden: Die Kirche ist die erste, wenn es gilt, das Mitwirken der geistigen Kräfte bei einer Tätigkeit hervorzuheben und zu empfehlen, die das vernunftbegabte Geschöpf so eng mit dem Schöpfer verbindet, aber sie stellt mit aller Klarheit fest, daß dies nur in Ehrfurcht vor der von Gott festgelegten Ordnung geschehen darf.
Wenn also ernsthafte Beweggründe, die der körperlichen oder seelischen Verfassung der Ehegatten oder äußeren Umständen entspringen, dafür vorliegen, zwischen den Geburten der einzelnen Kinder Abstände eintreten zu lassen, ist es nach kirchlicher Lehre erlaubt, sich für den Gebrauch der Ehe in den unfruchtbaren Perioden an die natürliche, den Zeugungsfunktionen innewohnende Gesetzmäßigkeit zu halten und so eine Geburtenregelung vorzunehmen, ohne dabei aber die sittlichen Grundsätze zu verletzen, die wir bei dieser Gelegenheit in Erinnerung gerufen haben [20].
Die Kirche bleibt sich durchaus in ihrer Lehre treu, wenn sie die Inanspruchnahme der unfruchtbaren Perioden für erlaubt erachtet, während sie den Gebrauch von Mitteln, die sich direkt gegen die Fruchtbarkeit richten, als unerlaubt verurteilt — wie sie es immer schon getan hat —, auch dann, wenn dieser Gebrauch von Gründen nahegelegt wird, die sittlich erlaubt und ernsthaft erscheinen können. In Wirklichkeit bestehen nämlich zwischen beiden Fällen wesentliche Unterschiede. Im ersten Fall benützen die Ehegatten eine Anlage der Natur; im andern Fall verhindern sie den Ablauf der natürlichen Vorgänge. Es ist richtig, daß die Ehegatten im einen wie im andern Fall durch einen positiven Willensentschluß übereinkommen, die Nachkommenschaft aus einleuchtenden Gründen auszuschließen, indem sie nach einem sicheren Mittel suchen, ihr Ausbleiben herbeizuführen. Andererseits aber ist es ebenso richtig, daß die Ehegatten nur im ersten Fall auf den Gebrauch der Ehe in den fruchtbaren Perioden verzichten wollen, wenn die Fortpflanzung aus berechtigten Gründen nicht erwünscht ist, wobei sie dann in den unfruchtbaren Perioden die ehelichen Akte zur Bekundung ihrer Liebe und zur Bewahrung ihrer Treue vollziehen. Durch diese Verhaltensweise liefern sie den Beweis einer wahrhaft sittlich vollkommenen Liebe.

Schwerwiegende Folgen der Methoden einer künstlichen Geburtenregelung

17. Alle Menschen mit aufrichtiger Gesinnung werden sich noch besser davon überzeugen können, wie begründet die kirchliche Lehre auf diesem Gebiet ist, wenn sie über die Folgen der Methoden künstlicher Geburtenregelung nachzudenken bereit sind. In erster Linie mögen sie erwägen, welche bequeme und breite Straße sich so der ehelichen Untreue und einer allgemeinen Verflachung der Sittlichkeit auftun würde. Es braucht nicht viel Erfahrung, um die menschliche Schwachheit zu kennen und zu begreifen, daß der Mensch — vor allem der junge Mensch, der in diesem Punkt besonders verwundbar ist — ein Wort der Ermutigung und des Ansporns braucht, um dem Sittengesetz die Treue zu halten, und es darf ihm keinesfalls irgendeine leichte Handhabe gegeben werden, seine Beobachtung zu umgehen. Man kann die Befürchtung haben, daß der Mann, wenn er sich an die Anwendung empfängnisverhütender Mittel gewöhnt hat, die Achtung vor der Frau verliert und, ohne sich weiter um ihr physisches und psychisches Gleichgewicht Sorge zu machen, dahin verirrt, sie einfach als Werkzeug selbstsüchtiger Befriedigung und nicht mehr als seine Gefährtin zu betrachten, der er Achtung und Liebe schuldet.
Man möge auch bedenken, welch gefährliche Handhabe man auf diese Weise in die Hände jener staatlichen Behörden geben würde, die sich nicht weiter um sittliche Forderungen kümmern. Wer könnte einer Regierung einen Vorwurf daraus machen, wenn sie zur Lösung der Probleme der Allgemeinheit das anwenden wollte, was den Ehegatten zur Regelung ihrer familiären Angelegenheiten erlaubterweise zugestanden würde? Wer würde die Regierungen hindern können, diejenige Methode der Empfängnisverhütung zu begünstigen, die nach ihrem Urteil die wirksamste ist und sie, falls es nach ihrer Auffassung notwendig wäre, ihren Völkern geradezu zur Pflicht zu machen? Auf diese Weise würde man, um persönliche, fami-

liäre oder gesellschaftliche Schwierigkeiten zu vermeiden, die man bei der Beobachtung des göttlichen Gesetzes in Kauf nehmen muß, dahin gelangen, die persönlichste und intimste Sphäre ehelicher Liebe dem autoritären Zugriff staatlicher Stellen zu überlassen.

Wenn man deshalb die Aufgabe, Leben zu zeugen, nicht menschlicher Willkür preisgeben will, muß man notwendigerweise der möglichen Verfügungsgewalt des Menschen über seinen Körper und dessen Funktionen unübertretbare Grenzen setzen; Grenzen, die von keinem Menschen, ob Privatperson oder mit Autorität ausgestattet, verletzt werden dürfen. Diese Grenzen können allein von der der Integrität des menschlichen Leibes und seiner Funktionen geschuldeten Achtung bestimmt werden, gemäß den von uns oben in Erinnerung gerufenen Grundsätzen und entsprechend dem rechten Verständnis „des Ganzheitsprinzips", das unser Vorgänger Pius XII. mit aller Klarheit dargelegt hat[21].

Die Kirche als Garant der wahren Werte des Menschen

18. Es ist vorauszusehen, daß diese Lehre vielleicht nicht von allen mit leichtem Herzen aufgenommen wird. Es gibt zu viele Stimmen — sie werden durch die heutigen Propagandamittel noch vermehrt —, die im Widerspruch zur Stimme der Kirche stehen. Um die Wahrheit zu sagen, es überrascht die Kirche nicht, wenn sie wie ihr göttlicher Stifter „zum Zeichen des Widerspruches"[22] wird. Sie läßt sich aber dadurch in keiner Weise davon abbringen, mit Demut und Festigkeit das ganze Sittengesetz, sowohl das natürliche wie das des Evangeliums, zu verkünden. Die Kirche ist weder Urheberin des einen wie des andern und kann infolgedessen nicht darüber entscheiden; sie bewahrt das Gesetz lediglich und legt es aus, ohne dabei jemals für erlaubt erklären zu können, was wegen seines inneren Widerspruchs zum wahren Gut des Menschen niemals erlaubt ist.

Bei der Verteidigung der Ehemoral in ihrer Gesamtheit ist sich die Kirche bewußt, zur Widerherstellung einer wahrhaft menschenwürdigen Kultur beizutragen. Sie verpflichtet den Menschen dazu, sich nicht der eigenen Verantwortung zu entziehen, um sich technischen Mitteln zu überlassen; sie verteidigt damit die Würde der Ehegatten. In der Treue zur Lehre wie zum Vorbild des Erlösers erweist sich die Kirche als wahre und selbstlose Freundin der Menschen, die ihnen helfen will, von Anfang ihrer irdischen Pilgerschaft an, „als Kinder am Leben des lebendigen Gottes, des Vaters aller Menschen, teilzuhaben"[23].

III. Seelsorgliche Richtlinien

Die Kirche als Mutter und Lehrerin

19. Unser Wort wäre nicht der angemessene Ausdruck unserer Gedanken und der Hirtensorge der Kirche, der Mutter und Lehrerin aller Völker, wenn es nicht die Menschen, nachdem es ihnen die Achtung und Beobachtung des göttlichen Gesetzes über die Ehe eingeschärft hat, auf dem Wege einer sittlich erlaubten Geburtenregelung, vor allem mitten in den schwierigen Verhältnissen, die die Familien und Völker in der heutigen Zeit durchstehen müssen, stärken und ermutigen würde. Die Kirche kann nämlich den Menschen niemals in anderer Weise begegnen als unser Herr und Erlöser: sie kennt ihre Schwachheit, hat Mitleid mit den Volksscharen, nimmt sich der Sünder an, kann aber niemals darauf verzichten, jenes Gesetz zu verkünden, das in Wirklichkeit das Gesetz des menschlichen Lebens ist, das in seiner ursprünglichen Wahrheit wiederhergestellt und vom Geiste Gottes geleitet wird[24].

Möglichkeit der Beobachtung des göttlichen Gesetzes

20. Es kann leicht geschehen, daß die Verwirklichung der Lehre der Kirche über die Geburtenregelung, die das göttliche Gesetz selbst promulgiert, vielen Menschen schwierig oder geradezu unmöglich erscheint. Sicherlich verlangt sie, wie alle großen und segensreichen Taten, ernsthaften Einsatz und viele Anstrengungen auf seiten des einzelnen, der Familie und der Gesellschaft. Ja, ihre Verwirklichung wäre ohne die Hilfe Gottes, der den guten Willen des Menschen stützt und stärkt, nicht möglich. Wer aber tiefer darüber nachdenkt, wird diese Anstrengungen nur als etwas sehen können, was dem Menschen Würde verleiht und der menschlichen Gemeinschaft zum Segen gereicht.

Selbstbeherrschung

21. Eine sittlich erlaubte Anwendung der Geburtenregelung verlangt vor allem von den Eheleuten, daß sie eine feste Einstellung zu den wahren Werten des Lebens und der Familie erwerben und besitzen und daß sie nach der Erlangung einer vollkommenen Selbstbeherrschung streben. Die Beherrschung des Trieblebens durch die Vernunft und den freien Willen verlangt zweifelsohne eine gewisse Aszese, damit sich die Bekundung ehelicher Liebe bei den Gatten in der rechten Ordnung vollzieht, besonders bei Einhaltung der periodischen Enthaltsamkeit. Diese zur ehelichen Keuschheit gehörende Zucht und Ordnung tut der ehelichen Liebe in keiner Weise Abbruch, sondern verleiht ihr vielmehr einen hohen menschlichen Wert. Sie verlangt zwar eine ständige Anstrengung, aber dank ihres segensreichen Einflusses entfalten die Eheleute ihre Persönlichkeit voll und ganz, indem sie sich an geistlichen Gütern bereichern. Als Früchte bringt sie in das Leben der Familie Frieden und Glück und erleichtert die Lösung der übrigen Probleme. Sie fördert die Aufmerksamkeit gegenüber dem Ehepartner, hilft den Eheleuten die Selbstsucht, die Feindin wahrer Liebe, zu überwinden und vertieft das Gefühl der Verantwortung. Die Eltern werden durch sie fähig, einen noch tieferen und wirksameren Einfluß auf die Erziehung der Kinder zu nehmen; Kinder und Jugendliche wachsen in der rechten Einschätzung der menschlichen Werte und in einer ebenso glücklichen wie harmonischen Entfaltung ihrer geistigen und seelischen Fähigkeiten heran.

Schaffung einer für die Keuschheit gedeihlichen Atmosphäre

22. Bei dieser Gelegenheit wollen wir die Erzieher und all jene, die für das Gemeinwohl der menschlichen Gesellschaft Verantwortung tragen, an die Notwendigkeit erinnern, ein der Erziehung zur Keuschheit günstiges Klima zu schaffen, so daß durch die Beobachtung der sittlichen Normen wahre Freiheit über die Hemmungslosigkeit siege. Alles, was bei den modernen sozialen Kommunikationsmitteln zur Überreizung der Sinne und zur Zügellosigkeit der Sitten führt, wie auch jede Form der Pornographie oder sittenloser Darbietung muß den offenen und einstimmigen Widerspruch all derer hervorrufen, die sich um den kulturellen Fortschritt und die Verteidigung der höchsten Güter menschlichen Geistes sorgen. Vergeblich würde der Versuch sein, diese sittliche Entartung durch angebliche Erfordernisse der Kunst oder der Wissenschaft zu rechtfertigen[25] oder mit der Freiheit zu argumentieren, die auf diesem Gebiet von staatlichen Stellen zugestanden wird.

Appell an die staatlichen Behörden

23. Den Regierungen, die für das Gemeinwohl hauptverantwortlich und imstande sind, sehr viel für den Schutz der Sittlichkeit zu tun, möchten wir nahelegen: Laßt nicht zu, daß die Sittlichkeit eurer Völker abgleitet; nehmt es nicht einfach hin, daß sich auf legale Weise in jene Urzelle, die die Familie ist, Praktiken eindrängen, die im Gegensatz zum Naturgesetz und zum göttlichen Gesetz stehen. Ein ganz anderer Weg ist es, auf dem die staatlichen Behörden zur Lösung des Bevölkerungsproblems beitragen sollen und müssen: es ist der Weg einer vorausschauenden Familienpolitik, einer weitblickenden Erziehung des Volkes, die das Sittengesetz und die Freiheit der Bürger achtet.

Wir sind uns der großen Schwierigkeiten voll bewußt, in denen sich die staatlichen Behörden diesbezüglich vor allem in den Entwicklungsländern befinden. Ihren berechtigten Sorgen haben wir unser Rundschreiben *Populorum progressio* gewidmet. Mit unserem Vorgänger Johannes XXIII. möchten wir wiederholen: „Diese Schwierigkeiten werden nicht dadurch überwunden, daß man auf Methoden und Mittel zurückgreift, die des Menschen unwürdig sind und ihre Erklärung nur in einer rein materialistischen Auffassung vom Menschen selbst und seinem Leben finden. Die wahre Lösung bietet sich uns nur in der wirtschaftlichen Entwicklung und im sozialen Fortschritt, die die echten menschlichen Werte der Person und der Gesellschaft achten und fördern." [26] Man kann auch nicht ohne großes Unrecht die göttliche Vorsehung für das verantwortlich machen, was seinen Grund hat im Mangel an Weitblick auf seiten der Regierungen, im ungenügenden sozialen Gerechtigkeitssinn, in egoistischer Raffgier oder auch in einer zu mißbilligenden Trägheit, Anstrengungen und Opfer auf sich zu nehmen, die notwendig sind, um eine Hebung des Lebensstandards des Volkes in seiner Gesamtheit wie aller seiner Bürger zu gewährleisten [27]. Daß doch alle verantwortlichen staatlichen Stellen — wie es von gewisser Seite schon so lobenswert geschieht — in hochherziger Weise diese Anstrengungen von neuem aufnehmen möchten! Man möge nicht aufhören, die gegenseitigen Hilfeleistungen auf alle Mitglieder der großen Menschheitsfamilie auszuweiten. Es ist ein geradezu unbegrenztes Tätigkeitsfeld, das sich hier für die Wirksamkeit der großen internationalen Organisationen öffnet.

An die Männer der Wissenschaft

24. Wir möchten an dieser Stelle mit unserem Wort die Männer der Wissenschaft ermutigen, die „dem Wohl von Ehe und Familie und dem Frieden des Gewissens sehr dienen können, wenn sie durch ihre gemeinsame wissenschaftliche Arbeit die Voraussetzungen für eine sittlich einwandfreie Geburtenregelung genauer zu klären suchen" [28]. Es ist besonders wünschenswert, wie es schon Pius XII. ausgesprochen hat, daß es der medizinischen Wissenschaft gelingen möge, der Geburtenregelung eine hinreichend sichere Grundlage zu geben, die sich auf die Beobachtung der natürlichen periodischen Gesetzmäßigkeiten stützt [29]. So werden die Männer der Wissenschaft, vor allem aber die katholischen Wissenschaftler, durch ihren Beitrag beweisen, daß, wie es die Kirche lehrt, „kein wirklicher Widerspruch zwischen den göttlichen Gesetzen hinsichtlich der Weitergabe des Lebens und jenen, die die echte eheliche Liebe fördern, bestehen kann" [30].

An die christlichen Eheleute

25. Und nun richten wir unser Wort unmittelbar an unsere Söhne und Töchter, vor allem an jene, die Gott dazu beruft, ihm in der Ehe zu dienen. Während die Kirche die unwandelbaren Forderungen des göttlichen Gesetzes lehrt, verkündet sie das Heil und öffnet in den Sakramenten die Wege der Gnade, die aus dem Menschen ein neues Geschöpf macht, das fähig ist, dem Plan seines Schöpfers und Erlösers in Liebe und Freiheit zu entsprechen und das Joch Christi angenehm zu finden [31].
Die christlichen Eheleute sollen daher auf ihre Stimme hören und sich daran erinnern, daß ihre christliche Berufung, die mit der Taufe ihren Anfang genommen hat, durch das Ehesakrament eine weitere Bestimmung und Stärkung erfahren hat. Durch dieses Sakrament wird den Ehegatten Kraft verliehen, und sie werden gleichsam für die treue Erfüllung ihrer Pflichten sowie für die Verwirklichung ihrer eigenen Berufung bis hin zur Vollkommenheit und für ihr christliches Zeugnis vor der Welt geweiht [32]. Ihnen übergibt der Herr die Aufgabe, die Heiligkeit und Milde jenes Gesetzes den Menschen sichtbar zu machen, das die gegenseitige Liebe der Eheleute und ihr Zusammenwirken mit der Liebe Gottes, des Urhebers des menschlichen Lebens, vereint.
Wir haben keineswegs die Absicht, die bisweilen großen Schwierigkeiten zu verschweigen, die mit dem Leben der christlichen Eheleute verbunden sind. Für sie wie für jeden „ist die Pforte eng und der Weg schmal, der zum Leben führt" [33]. Doch muß die Hoffnung auf dieses Leben ihren Weg erhellen, während sie sich mutig anstrengen, in Besonnenheit, Gerechtigkeit und Frömmigkeit in der heutigen Zeit zu leben [34], wohl wissend, daß die Gestalt dieser Welt vergeht [35].
Die Eheleute mögen daher die notwendigen Anstrengungen auf sich nehmen, im Innern aufgerichtet und gestärkt vom Glauben und von der Hoffnung, welche „nicht enttäuscht, denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch seinen Heiligen Geist, der uns gegeben worden ist" [36]. Sie mögen in inständigem Gebet die Hilfe Gottes erflehen; vor allem aber mögen sie in der Eucharistie aus der Quelle der Gnade und Liebe schöpfen. Und wenn sie sich wieder in Sünden verstricken sollten, so seien sie nicht entmutigt, sondern mögen in Demut und Beharrlichkeit ihre Zuflucht zur Barmherzigkeit Gottes nehmen, die sich ihnen im Bußsakrament öffnet. Sie werden auf diese Weise die Fülle des ehelichen Lebens verwirklichen können, wie es der Apostel veranschaulicht: „Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt hat . . ., die Männer sollen ihre Frauen lieben wie ihren eigenen Leib. Seine Frau lieben, heißt das nicht sich selbst lieben? Kein Mensch hat je sein eigenes Fleisch gehaßt, sondern im Gegenteil, er hegt es und pflegt es, wie auch Christus die Kirche . . . Groß ist das Geheimnis, ich meine im Hinblick auf Christus und seine Kirche. Aber was euch betrifft, so soll ein jeder seine Frau lieben wie sich selbst. Die Frau aber habe Ehrfurcht vor ihrem Manne." [37]

Familienapostolat

26. Unter den Früchten, die durch hochherziges Bemühen und die Treue gegenüber dem göttlichen Gesetz zur Reife gelangen, ist eine der besonders wertvollen, daß die Eheleute nicht selten den Wunsch verspüren, anderen ihre Erfahrungen mitzuteilen. Auf diese Weise gliedert sich in den weiten Rahmen der Berufung der Laien eine neue, höchst bemerkenswerte Form des Apostolates der Gleichen unter Gleichen ein. Es sind die Eheleute selbst, die sich zu Aposteln der übrigen Eheleute machen und sie führen. Dies ist wirklich eine unter so vielen Formen des Apostolates, die heute besonders aktuell erscheinen [38].

An die Ärzte und das Pflegepersonal

27. Höchste Achtung haben wir vor den Ärzten und dem Pflegepersonal, denen bei der Ausführung ihres Berufes mehr als jedes menschliche Interesse die übergeordneten Forderungen ihrer christlichen Berufung am Herzen liegen. Sie mögen daher weiterhin bei jeder Gelegenheit die Lösungen fördern, die ihnen Glauben und Vernunft eingeben, und sie mögen sich bemühen, in ihrem Berufskreis dafür Überzeugung und Ehrfurcht zu wecken. Sie mögen es schließlich als ihre Berufspflicht betrachten, sich auf diesem heiklen Gebiet alle notwendigen wissenschaftlichen Kenntnisse anzueignen, um den Eheleuten, die sie aufsuchen, richtige Ratschläge geben und den rechten Weg zeigen zu können, wie man es mit Recht von ihnen erwartet.

An die Priester

28. Liebe Priester, geliebte Söhne! Durch eure Berufung seid ihr die Berater und geistlichen Führer der einzelnen Gläubigen und der Familien. An euch wenden wir uns vertrauensvoll. Eure erste Aufgabe ist es — dies gilt vor allem für diejenigen, die Moraltheologie lehren —, die Lehre der Kirche über die Ehe klar und unverkürzt darzulegen. In der Ausübung eures Amtes sollt ihr die ersten sein, die das Beispiel eines inneren und äußeren loyalen Gehorsams gegenüber dem Lehramt der Kirche geben. Dieser Gehorsam verpflichtet, wie ihr wohl wißt, nicht nur wegen der angeführten Beweise und Gründe, sondern vielmehr wegen der Erleuchtung des Heiligen Geistes, mit der in besonderer Weise die Hirten der Kirche zur klaren Auslegung der Wahrheit begnadet sind [39]. Ihr wißt auch, daß es von höchster Wichtigkeit ist, daß um des Herzensfriedens und

der Einheit des christlichen Volkes willen alle auf dem Gebiet der Glaubens- und Sittenlehre auf das kirchliche Lehramt hören und die gleiche Sprache sprechen sollen. Daher legen wir euch von ganzem Herzen erneut den eindringlichen Mahnruf des großen Völkerapostels Paulus nahe: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, beim Namen unseres Herrn Jesus Christus, seid alle untereinander einig. Laßt keine Spaltungen unter euch aufkommen, sondern seid eines Sinnes und einer Meinung." [40]

29. Es ist eine hervorragende Form der Liebe zu den unsterblichen Seelen, wenn man in keiner Weise Abstriche an der heilsamen Lehre Christi macht. Dies jedoch muß immer von Verständnis und Liebe begleitet sein, für die der Herr selbst in seinem Umgang mit den Menschen ein Beispiel gegeben hat. Er ist gekommen, nicht um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten [41], ganz sicher war er unversöhnlich gegenüber der Sünde, aber er war geduldig und barmherzig mit dem Sünder.

In ihren Schwierigkeiten mögen die Eheleute stets im Wort und im Herzen des Priesters den Widerhall der Stimme und der Liebe des Erlösers finden. Sprecht mit Vertrauen, geliebte Söhne, fest überzeugt, daß der Geist Gottes, der dem Lehramt der Kirche bei der Vorlage der Glaubenswahrheiten beisteht, die Herzen der Gläubigen innerlich erleuchtet und sie einlädt, ihre Zustimmung zu geben. Lehrt die Gläubigen den notwendigen Weg des Gebetes, leitet sie dazu an, gläubig in den Sakramenten der Buße und Eucharistie Zuflucht zu suchen und sich niemals von ihrer Schwachheit entmutigen zu lassen.

An die Bischöfe

30. Liebe und Ehrwürdige Brüder im Bischofsamt! Mit euch teilen wir noch unmittelbar die Hirtensorge für das geistliche Wohl des Gottesvolkes. Euch wendet sich unser Gedanke voll Verehrung und Liebe zum Schlusse dieses Rundschreibens zu. An euch alle ergeht unsere dringliche Aufforderung. An der Spitze der Priester, eurer Mitarbeiter, und eurer Gläubigen arbeitet ihr mit brennendem Eifer und unablässig für die Bewahrung und Heiligkeit der Ehe, damit sie immer mehr in ihrem ganzen menschlichen und christlichen Vollsein gelebt werde. Betrachtet diese Sendung als eine der dringendsten Aufgaben, die euch die heutige Zeit ans Herz legt. Diese Sendung bringt, wie ihr wißt, eine seelsorgerliche Wirksamkeit auf allen Gebieten menschlicher, wirtschaftlicher und sozialer Tätigkeit mit sich. Nur ein gleichzeitiger Aufschwung auf diesen verschiedenen Gebieten wird es erlauben, das Leben der Eltern und Kinder im Schoße der Familie nicht nur erträglicher, sondern angenehmer und freudvoller zu gestalten und das Zusammenleben in der menschlichen Gesellschaft brüderlicher und friedvoller zu machen, getreu dem Schöpfungsplan Gottes von der Welt.

Schlußwort

31. Ehrwürdige Brüder, geliebte Söhne und Töchter sowie alle Menschen guten Willens!

Groß ist das Werk der Erziehung, des Fortschrittes und der Liebe, zu dem wir euch aufrufen auf der Grundlage der kirchlichen Lehre, die der Nachfolger des heiligen Petrus zusammen mit seinen Brüdern im Bischofsamt bewahrt und auslegt. Es ist wahrhaftig ein großes Werk für die Welt und für die Kirche, davon sind wir zutiefst überzeugt, denn der Mensch kann das wahre Glück, das er mit allen Fasern seines Seins anstrebt, nur finden in der Ehrfurcht vor den Gesetzen, die Gott in die Natur eingeschrieben hat und die der Mensch mit den Kräften seines Verstandes und seiner Liebe beobachten muß. Auf dieses Werk wie auf euch alle, im besonderen auf die Eheleute, rufen wir die Fülle göttlicher Gnade der Heiligkeit und der Barmherzigkeit herab, als deren Unterpfand wir euch unseren Apostolischen Segen erteilen.

Gegeben zu Rom bei St. Peter am Fest des heiligen Apostels Jakobus, am 25. Juli des Jahres 1968, im sechsten Jahre Unseres Pontifikates.

Papst Paul VI

[1] Vgl. Pius IX., *Qui Pluribus*, 9. Nov. 1846, Pii IX. P. M. Acta, Bd. 1, S. 9—10; S. Pius X., *Singulari Quadam*, 24. Sept. 1912, AAS 4 (1912), S. 658; Pius XI., *Casti Connubii*, 31. Dez. 1930, AAS 22 (1930), S. 579 bis 581; Pius XII., Anspr. *Magnificate Dominum* an den katholischen Weltepiskopat, 2. Nov. 1954, AAS 46 (1954), S. 671—672; Enz. *Mater et Magistra*, 15. Mai 1961, AAS 53 (1961), S. 457. [2] Vgl. Matth. 28, 18—19. [3] Vgl. Matth. 7, 21. [4] Vgl. Catechismus Romanus Concilii Tridentini, II. Teil, c. CIII; Leo XIII., *Arcanum*, 10. Febr. 1880, Acta Leonis XIII., 2 (1881), S. 26—29; Pius XI., *Divini Illius Magistri*, 31. Dez. 1929, AAS 22 (1930), S. 58—61; *Casti Connubii*, AAS 22 (1930), S. 545—546; Pius XII., Anspr. An die italienische medizinisch-biologische Vereinigung vom hl. Lukas, 12. Nov. 1944, Anspr. und Radiobotschaften, VI, S. 191 bis 192; An die katholische Vereinigung der Hebammen Italiens, 29. Okt. 1951, AAS 43 (1951), S. 835—854; An den Kongreß des Fronte della Famiglia und der Vereinigung der kinderreichen Familien, 28. Nov. 1951, AAS 43 (1951), S. 857—859; An den 7. Kongreß der internationalen Gesellschaft für Hämatologie, 12. Sept. 1958, AAS 50 (1958), S. 734—735; *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961), S. 446—447; CIC c. 1067; c. 1068, § 1; c. 1076, §§ 1—2; *Gaudium et Spes*, Abschnitt 47—52. [5] Vgl. Anspr. Paul VI., An das Kardinalskollegium, 23. Juni 1964, AAS 56 (1964), S. 588; An die Kommission zum Studium der Probleme der Bevölkerung, der Familie und der Geburten, 27. März 1965, AAS 57 (1965), S. 388; An den Nationalkongreß der italienischen Vereinigung der Hebammen und Gynäkologen, 29. Okt. 1966, AAS 58 (1966), S. 1168. [6] Vgl. 1 Joh. 4, 8. [7] Vgl. Eph. 3, 15. [8] Vgl. *Gaudium et Spes*, Abschnitt 50. [9] Vgl. S. Thom. Aqu., S. Th., I—II, q. 94, a 2. [10] Vgl. *Gaudium et Spes*, Abschnitt 50 und 51. [11] Vgl. *Gaudium et Spes*, Abschnitt 49. [12] Vgl. Pius XI. *Casti Connubii*, AAS 22 (1930), S. 560; Pius XII., AAS 43 (1951), S. 843. [13] Vgl. *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961), S. 447. [14] Vgl. Catechismus Romanus Concilii Tridentini, II. Teil, c. VIII; Pius XI., *Casti Connubii*, AAS 22 (1930), S. 562—564; Pius XII., Anspr. und Radiobotschaften, VI (1944), S. 191—192; AAS 43 (1951), S. 842—843; S. 857—859; *Pacem in Terris*, 11. April 1963, AAS 55 (1963), S. 259—260; *Gaudium et Spes*, Abschnitt 51. [15] Vgl. Pius XI., *Casti Connubii*, AAS 22 (1930), S. 565; Dekret d. Hl. Off., 22. Febr. 1940, AAS 32 (1940), S. 73; Pius XII., AAS 43 (1951), S. 843—844; AAS 50 (1958), S. 734—735. [16] Vgl. Catechismus Romanus Concilii Tridentini, II. Teil, c. VIII; Pius XI., *Casti Connubii*, AAS 22 (1930), S. 559—561; Pius XII., AAS 43 (1951), S. 843; AAS 50 (1958), S. 734—735; *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961), S. 447. [17] Vgl. Pius XII., Anspr. an den Nationalkongreß der Vereinigung kath. Juristen Italiens, 6. Dez. 1953, AAS 45 (1953), S. 798—799. [18] Vgl. Röm 3, 8. [19] Vgl. Pius XII., Anspr. an die Teilnehmer des Kongresses der italien. Gesellschaft für Urologie. 8. 7. 1953, AAS 45 (1953), S. 674—675; AAS 50 (1958), S. 734—735. [20] Vgl. Pius XII., AAS 43 (1951), S. 846. [21] Vgl. AAS 45 (1953), S. 674—675; AAS 48 (1956), S. 461—462. [22] Vgl. Luk. 2, 34. [23] Vgl. *Populorum Progressio*, 26. März 1967, Nr. 21. [24] Vgl. Röm. 8. [25] Vgl. Zweites Vat. Konzil, Dekret *Inter Mirifica*, Über die sozialen Kommunikationsmittel, Abschnitt 6—7. [26] Vgl. *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961), S. 447. [27] Vgl. *Populorum Progressio*, Abschnitt 48—55. [28] Vgl. *Gaudium et Spes*, Abschnitt 52. [29] Vgl. AAS 43 (1951), S. 859. [30] Vgl. *Gaudium et Spes*, Abschnitt 51. [31] Vgl. Matth. 11, 30. [32] Vgl. *Gaudium et Spes*, Abschnitt 48; *Lumen Gentium*, Abschnitt 35. [33] Matth. 7, 14; vgl. Hebr. 12, 11. [34] Vgl. Tit. 2, 12. [35] Vgl. 1 Kor. 7, 31. [36] Vgl. Röm. 5, 5. [37] Eph. 5, 25, 28—29, 32—33. [38] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitt 35 und 41; *Gaudium et Spes*, Abschnitt 48—49; Decretum *Apostolicam Actuositatem*, Abschnitt 11. [39] Vgl. *Lumen Gentium*, Abschnitt 25. [40] Vgl. 1 Kor. 1, 10. [41] Vgl. Joh. 3, 17.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Das theologische Ergebnis von Uppsala

Worin liegt der theologische Ertrag der „Uppsalalia", der Sprachverwirrung auf der Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen, wie ein Beobachter mit geistreicher Ironie bemerkte? Man kann ihn zusammenfassen in die Leitbegriffe Katholizität und Gerechtigkeit, mit einer deutlichen Tendenz auf Katholizität durch Gerechtigkeit.

Viele haben sich gefragt, wo eigentlich in Uppsala die Theologie zum Tragen gekommen sei. Sie war tatsächlich durch eine kirchenpolitische Entscheidung von Generalsekretär Blake, die sich schon angesichts der Gefahren am Horizont in Heraklion ankündigte (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 467 f.), weitgehend ausgeklammert

worden. Eine für diese Riesenversammlung nicht zweckmäßige Erörterung der brennenden Probleme von biblischer Hermeneutik und Bekenntnistradition (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 25 f.) sollte die Orthodoxen nicht in die Verteidigung abdrängen, eine intensivere Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche nicht gefährden und schließlich den noch nicht dem Weltrat beigetretenen „Evangelikalen" oder Fundamentalisten verschiedener Konfession den Weg nicht verlegen. So blieb es bei den sechs Sektionsentwürfen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 187 f.).

Die Angst vor dem Kreuz

Zum theologischen Gehalt im ganzen sind folgende Äußerungen kennzeichnend. Während sich z. B. der orthodoxe Theologe John Meyendorf darüber beklagte, daß die eigentlich theologischen Themen so wenig Interesse gefunden hätten und man sich fragen müsse, ob wir noch Christen sind, erklärte Landesbischof Dietzfelbinger, sicher kein sozialer Aktivist, verständnisvoller, die Theologie sei diesmal zwar zurückgetreten, aber sie habe in der ganz neuen Erfahrung gemeinsamer Verpflichtung für die Werke der Gerechtigkeit gewirkt: „Vielleicht ist das eine Theologie im tieferen Sinne, eine Theologie des Heiligen Geistes gewesen" (epd, 17. 7. 68). Der Berichterstatter von „Réforme" (27. 7. 68) drückte es noch treffender aus: „Die Angst vor dem Kreuz angesichts einer vom Untergang bedrohten Welt", in der ein Drittel der Menschheit vor Langeweile an ihren Reichtümern stirbt, habe die Delegierten auf die Stimme Christi hören gelehrt und zu einer gemeinsamen Anstrengung für die Dritte Welt angetrieben.
Nüchterner begrüßte der als langjähriger Mitarbeiter von Faith and Order erfahrene Heidelberger Ökumeniker Edmund Schlink die „synodale Handlungsfähigkeit" einer Gemeinschaft von über 200 Kirchen, die ihm den stärksten Eindruck gemacht habe. Die Sektionsberichte selber seien nur „Momentaufnahmen inmitten einer Bewegung". Man dürfe ihre Aussagen nicht isolieren, sondern müsse sie im Zusammenhang der ganzen ökumenischen Entwicklung sehen. Die Nachwirkung von Uppsala werde sicher sein, „daß die Kirchen sich noch entschiedener von einer unerlaubten Introvertiertheit und allem falschen Provinzialismus abwenden" (epd, 17. 7. 68). Als besonders wertvoll beurteilte er den Ertrag der Ersten Sektion über „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche". Es sei gelungen, den Begriff der „Katholizität" aus der konfessionalistischen Enge zu befreien, die ihn bisher belastet und in einen, wie er meinte, unbegründeten Gegensatz zum Protestantismus gebracht habe. Anders als beim Zweiten Vatikanischen Konzil, das den Begriff „katholisch" ausschließlich auf die römisch-katholische Kirche angewandt habe [?], sei er in Uppsala für die ganze Christenheit gebraucht worden. Man habe sich anfechtbarer Tendenzen einer modernistischen „Theologie nach dem Tode Gottes" enthalten und damit Brücken zu den „Konservativen Evangelikalen" geschlagen.

Katholizität und Heiliger Geist

Zu solcher Vorsicht mahnt auch ein Antrag, den die Mitglieder von Sektion I mit ihrem Bericht an den Zentralausschuß weitergeleitet haben. Darin wird unumwunden verlangt, „daß keine Sektion einer Vollversammlung je wieder aufgefordert werden sollte, ein theologisches Dokument ähnlich dem von Uppsala unter Bedingungen hervorzubringen, wie sie bei den ersten vier Vollversammlungen herrschten". Es wurde eine Änderung der Verfahrensweise verlangt, der Gedanke von Schlink und vielen anderen (Ökpd, 24. 7. 68). Es wiegt demgegenüber gering, daß der römisch-katholische Beobachter J. Schütte SVD sagte, „daß auch uns Katholiken sehr viel theologisch Wertvolles gesagt worden ist" (epd, 19. 7. 68). Trotz römisch-katholischer und orthodoxer Mitarbeit in den Ausschüssen der Sektion I ist der Abschlußbericht so vage gefaßt, daß man den Schlußabsatz fast verstehen kann, in dem es u. a. heißt: „Wir sehen ein, wie hohl und leer unser Reden über Katholizität klingen mag und wie weit wir hinter dem Ruf des Heiligen Geistes zurückbleiben ..."
Dennoch dürfte Schlink recht haben, daß das Dokument eine weite Schau der Katholizität entwickelt, ausgehend von der Einheit der Menschheit, wie sie Visser 't Hooft in seinem Leitreferat verkündet hatte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 384), und von der Solidarität, die in der grenzenlosen Liebe Christi zu allen Menschen gründet, einer Welt, „wo Gott bereits am Werk ist, alles neu zu machen, und wo er uns auffordert, mit ihm zusammenzuarbeiten". Eine Schau, die wohl nicht ganz ohne Berührung mit der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums ist. Es heißt sodann: „Das Engagement in solcher Arbeit läßt uns neue Implikationen des Einsseins, der Heiligkeit, der Katholizität und Apostolizität sehen ... Das Einssein in dem gleichen Leibe durch den gleichen Geist wird sichtbar in der Verkündigung des Evangeliums, in der Taufe und der Feier des Heiligen Abendmahles. Aber eben dieses Einssein wird entstellt durch unsere sündhaften Spaltungen ... Die Apostolizität der Kirche beruht auf der Sendung der Apostel durch den Herrn, das Evangelium allen Menschen zu verkünden. Doch die Kirche, die in der Autorität der Apostel deren Sendung weiterführt, hat ihre Gesandtschaft der Versöhnung an den Kampffronten der Welt nicht in vollem Umfang erfüllt... Doch gerade in dieser Welt läßt Gott die Menschen durch den Dienst Christi in der Kirche Katholizität empfangen. Der Plan Christi ist, Menschen aller Zeiten, aller Rassen, aller Orte unter allen Verhältnissen durch den Heiligen Geist unter die universale Vaterschaft Gottes in eine organische und lebendige Einheit in Christus zu führen..., aber sie erreicht ihre Vollendung erst, wenn am Ende erfüllt wird, was Gott in der Geschichte begonnen hat. Da Christus für alle Menschen lebte, starb und auferstand, ist Katholizität allen Formen des Egoismus und Partikularismus entgegengesetzt ..."

Die Suche nach dem anerkannten Amt

Diese Gabe wie Aufgabe der Katholizität wird als Werk des Heiligen Geistes beschrieben und im einzelnen geschildert, auch die Leugnung dieser Katholizität durch Diskriminierungen, Verweigerung der Zusammenarbeit, staatlichen Nationalismus, auch durch eine Verzerrung, die die Vielfalt der Gaben und die Sendung vereitelt. Diese wird dämonisch genannt! Zusammenfassend wird schließlich die Katholizität als „das durch die Jahrhunderte hindurch fortdauernde Leben des Volkes Gottes" erkannt. Sie wird aktualisiert:
1. im Glauben, der ein für allemal den Heiligen übergeben ist, in der Schrift bezeugt, in der Kirche bekannt und der Welt verkündet wird;
2. im liturgischen Leben der Kirche, in ihrem Gottesdienst

und ihren Sakramenten (ein Gedanke, der durch das ganze Dokument hindurchgeht);
3. in der „kontinuierlichen Sukzession des apostolischen Amtes von Wort und Sakrament" — die eigentliche Formel der Zusammenfassung der „katholischen" (= orthodoxen und anglikanischen) wie der protestantischen Gemeinschaften im Weltrat der Kirchen, die von einigen Berichterstattern als die wesentliche Leistung des Dokumentes herausgestellt wurde, die aber die römisch-katholische Komponente vermissen läßt;
4. in der ständigen Vorbereitung des Volkes Gottes, in die Welt zu gehen und menschlichen Nöten zu begegnen;
5. im ununterbrochenen Zeugnis des Lebens der Propheten, Märtyrer und Heiligen.
Apostolizität ist danach die Herkunft von den Aposteln und die Weitergabe ihres Evangeliums. Es wird aber zugegeben, daß weiter zu suchen ist nach einem Amt, das von der ganzen Kirche anerkannt wird, und nach einem Verständnis des Amtes, das dem Neuen Testament, der Kirche und den Bedürfnissen unserer Zeit angemessen ist. „Wir bemühen uns, den apostolischen Glauben uneingeschränkt darzustellen: wir müssen uns in unseren eigenen Reihen hüten vor einer Verkehrung der Katholizität in einer Rechtfertigung und einer blinden Verteidigung politischer und religiöser Establishments wie auch vor der Verzerrung des apostolischen Glaubens durch diejenigen, die das Neuartige mit dem Neuen verwechseln."
Ein eigener Abschnitt vom „Ringen um die Einheit der ganzen Kirche" endet mit dem Vorsatz der Kirchen, sie sollten „auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann".
Wer sich der Mühe unterzieht, den Bericht der Sektion I mit dem gedruckten Entwurf und seinen überreichen kritischen Anregungen zu vergleichen, erkennt zwar die vorgeschlagene Konzeption wieder, aber auch das Werk der Abschleifung in den Diskussionen der fünf Unterkommissionen. Nur ein Beispiel: der Satz im Entwurf I, 9 „Keine Kirche kann beanspruchen, katholisch zu sein, wenn sie von der Ganzheit der Sendung Christi an die Menschheit isoliert ist . . .", fehlt in dieser Schärfe. Auch wurde der säkularen Gesellschaft und dem einigenden Werk der Technik weniger Weihrauch gestreut; und die harte Frage, was die Kirchen ohne gemeinsame Eucharistie der Welt zu sagen hätten, ist verschwunden. Auch konnte die im „Kommentar" IV, 8 gestellte Aufgabe, keine Repristination der neutestamentlichen Mannigfaltigkeit zu suchen, sondern hinter die neutestamentlichen Aussagen zurückzufragen nach den elementaren und bleibenden Grundstrukturen der Kirche, nicht gelöst werden. Dies hätte eine exegetische Revolution erfordert. In dem „Mut zur Lücke", den Generalsekretär Blake forderte, lag wenigstens die Chance, ein Dokument mit einem gewissen Gleichklang herzustellen.

Erneuerung in der Mission

Im Dokument der Sektion II „Erneuerung in der Mission" mußten zwei Tendenzen zum Ausgleich gebracht werden: das „Evangelium der Bekehrung" mit dem „Evangelium der sozialen Verantwortung", das die „Tagesordnung der Welt" beachtet, ohne in einen bloßen Humanismus zu geraten, ein Konflikt, den die von Löffler herausgegebene Schrift „Der säkulare Mensch und die christliche Mission" aufgedeckt hatte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 309 f.). Es kam zunächst zu einer allgemeinen Konfusion, in der die evangelistisch-fundamentalistischen Tendenzen mit dogmatisch-theologischen Vorstellungen und Forderungen aufeinanderprallten. Was schließlich herauskam, war mehr ein Katalog von Anregungen, kein Konzept aus einem Guß. Der missionarische Auftrag im Teil I versucht eine Synthese der Kontroversen, die natürlich blaß ausfiel. Im Teil II wurden die Bereiche der Mission umschrieben, die heute Priorität beanspruchen, und die Kirche als „Kirche für andere" verstanden, mit viel Aufmerksamkeit für die revolutionären Bewegungen und die sozialen Umschichtungen vom Land zur Stadt in den Missionsgebieten, auch mit starker Hervorhebung des Auftrags der Kirche, sich auf die Seite der Armen zu stellen. Teil III handelt von der Befreiung der Mission von den hemmenden Strukturen in der Kirche, einer neuen theologischen Ausbildung nach den örtlichen sozialen Erfordernissen und Förderung der Entwicklungshilfe, auch von der Einheit der Mission über die ganze Welt hin. Ein notdürftiger Arbeitsplan, dessen Wirksamkeit bezweifelt werden muß. Auch hier war die Konferenz überfordert.
Der gewollte Schwerpunkt der Weltkirchenkonferenz lag von vornherein auf dem Programm von Sektion III über „Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung", zumal da hier die Ratifizierung der in Beirut im März 1968 begonnenen institutionellen Zusammenarbeit der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" mit der Kommission des Weltrates „Kirche und Gesellschaft" zu vollziehen war, was denn auch gelang. Man kann sagen, daß dieser Sektionsbericht die einzigen konkreten Thesen erbrachte, die sicher weiterwirken, falls und soweit die Mitgliedskirchen sie übernehmen, was keineswegs ganz sicher ist. Denn ein Delegierter aus den USA jammerte, er könne nicht mit einem „kommunistischen Manifest" in seine Heimat zurückkehren. Die im gedruckten Entwurf zusammengefaßten Ergebnisse der Genfer Weltkonferenz „Kirche und Gesellschaft" von 1966 wurden weitgehend legitimiert angesichts der vorausgeschickten Anklagereferate von Präsident Kaunda, Barbara Ward, James Baldwin und Alexander Dumas, die „unter die Haut" gegangen waren.

Ein Ja zur Umwandlung der Welt

„Wir leben in einer Welt, in der Menschen andere Menschen ausbeuten . . . Die politischen und wirtschaftlichen Strukturen stöhnen unter der Last schwerer Ungerechtigkeit . . . In Christus aber ist Gott in unsere Welt mit allen ihren Strukturen eingegangen und hat schon den Sieg über ‚alle Fürstentümer und Gewalten' errungen . . ." Dieser Einsatz fand in der Vollversammlung manchen Widerspruch, weil der theologische Beweis nicht erbracht sei, daß „der Kampf von Millionen Menschen um größere Gerechtigkeit und um Weltentwicklung unter der Führung Christi" stehe. Aber man blieb dabei und zog die Verbindung zur Enzyklika *Populorum progressio* mit der Forderung: „Jede wirksame Ausrichtung auf die Weltentwicklung verlangt radikale Veränderung der Institutionen und Strukturen auf drei Ebenen: innerhalb der Entwicklungsländer, innerhalb der entwickelten Länder und in der internationalen Wirtschaft." Da dies nicht geschehe, müßten die Kirchen auf allen drei Ebenen soziale und wirtschaftliche Prozesse durch die Dynamik menschlicher Solidarität und Gerechtigkeit erneut anregen, einschließlich einer revolutionären Neugestaltung der Sozialstrukturen. „Die Kirchen haben die besondere Möglich-

keit, zur Entwicklung einer gewaltlosen Strategie von Revolution und sozialem Umbruch beizutragen."
Zunächst werden die Probleme der Entwicklungsländer, der internationalen politischen Strukturen, des weißen Rassismus und der erforderlichen Neuverteilung der Macht noch einmal vor Augen geführt, einschließlich der befürworteten (von den Orthodoxen freilich abgelehnten) Familienplanung und Geburtenkontrolle. Kernstück des Berichtes ist Teil V „Die Aufgabe der Christen, der Kirchen und des Weltrates der Kirchen". Er beginnt mit dem Aufruf zur Reue, einer Anprangerung der von Visser 't Hooft formulierten Häresie gegen die Einheit des Menschengeschlechts, und geht dann die Aufgaben der Reihe nach durch: Predigt und Unterricht mit theologischer Ausbildung in der biblischen Sicht der Einheit der Menschheit, Prioritäten der den Missionen zur Verfügung gestellten Mittel für Pionier- und Modellprojekte der Entwicklung, vor allem „ein wirkliches Opfer" der Kirchen für Entwicklungshilfe. Die vorgesehenen 5 Prozent vom kirchlichen Steueraufkommen wurden gestrichen, weil sie für die armen Kirchen zuviel, für die reichen dagegen, z. B. die deutsche, zuwenig seien.

Prophetische Kritik

Aber das Gewicht lag doch angesichts der Beschränktheit der kirchlichen Mittel und Möglichkeiten auf der prophetischen Kritik und der Mobilisierung der öffentlichen Meinung. Dazu gehört Druck auf die politischen Parteien — in der Biafrahilfe hierzulande deutlich spürbar —, Bedrängung der Regierungen, internationale Entwicklungsmaßnahmen in Übereinstimmung mit den Wünschen der Entwicklungsländer zu ergreifen und den jährlichen Prozentsatz des Bruttosozialproduktes für die finanzielle Entwicklungshilfe bis 1971 auf mindestens 1 v. H. zu erhöhen, Abkommen zur Stabilisierung der internationalen Rohstoffpreise zu schließen und die Beschlüsse der UN für das zweite Entwicklungsjahrzehnt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 278 ff.) zu übernehmen. Konkreter ging es nicht.
In Ergänzung zu diesen Vorschlägen, bei denen die Orthodoxen dafür eintraten, daß die Regierungen der kommunistischen Länder ausgeklammert würden, heißt es, die Kirchen sollen sich auf verantwortliche Weise „an Bewegungen für radikale strukturelle Wandlungen beteiligen", so in Lateinamerika und in Südostasien. Die besonderen Aufgaben des Weltrates der Kirchen werden ausdrücklich in Übereinstimmung mit *Populorum progressio* gekennzeichnet, und es wird verlangt, daß bei der Umstrukturierung des Weltkirchenrates darauf zu dringen sei, ein gemeinsames Vorgehen mit Rom in Fragen wirtschaftlicher und sozialer Entwicklung zur vorrangigen Aufgabe zu machen, d. h. praktisch die auf drei Jahre befristete Bestätigung für die gemeinsame Kommission unter George Dunn SJ als Sekretär zum bleibenden Gremium ökumenischer und römisch-katholischer Zusammenarbeit zu erheben, kein unerreichbares Ziel.
Der Bericht schließt mit Auflagen für den Einzelnen, darunter der, eine Selbstbesteuerung für die Entwicklungshilfe vorzunehmen, ja sogar bei Berufsentscheidungen den Anspruch der Entwicklungshilfe zu berücksichtigen, sicher nicht nur eine Konzession an die wartende unzufriedene ökumenische Jugend, der ein Teil der Verantwortung zugeschoben wurde. Es wird am Schluß auf den „Ton der Verzweiflung" hingewiesen, der den Bericht erfüllt, und die Theologen werden ermahnt, den Herausforderungen der Technologie dadurch zu entsprechen, daß sie sich endlich mit den verantwortlichen Männern von Verwaltung, Industrie und Technik zusammensetzen, genau wie 1966 in Genf geplant. Aber würde dieser Bericht isoliert werden von den Erwägungen der anderen Sektionen, die tiefer zu schürfen versuchten, so könnte er fruchtlos bleiben.
Dies gilt nicht von dem Bericht der Sektion IV „Auf dem Wege zu Gerechtigkeit und Frieden". Der Leiter, Prof. Ludwig Raiser, Tübingen, meinte, in dieser Arbeitsgruppe sei eine befriedigende Lösung nicht erreichbar gewesen. Die immer noch wirksamen Gegensätze zwischen West und Ost haben es nur möglich gemacht, die Auffasungen der wesentlich westlichen Mehrheit zum Ausdruck zu bringen, und auch da wurden radikale Standpunkte entfernt, um eine gewisse Gemeinsamkeit darzustellen. Sie deckt sich mit den seit 20 Jahren wohlbekannten Ansichten der „Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten" hinsichtlich der Schaffung eines internationalen Rechtes, einer übernationalen Autorität, Sicherheit vor dem Atomkrieg und Anerkennung der Menschenrechte, der Minderheiten und des persönlichen Gewissens, natürlich auch Vermeidung von Rassendiskriminierungen. In keiner Frage wird das effektive Unvermögen der Kirche so deutlich wie hier. Für Uppsala ergab sich kein weiterführender neuer Gesichtspunkt.

Gottesdienst im säkularen Zeitalter

Sehr schwierig waren die Verhandlungen in der Sektion V mit dem reizvollen, durch den gedruckten Entwurf mit seinem vielseitigen Kommentar gut vorbereiteten Thema „Gottesdienst in einem säkularen Zeitalter". Aber naturgemäß machte sich hier der tiefe Gegensatz der konfessionellen Gruppen bemerkbar, von denen die Orthodoxen vielfach das Problem gar nicht verstehen konnten, wieso diese Welt neue Gottesdienstformen verlangt und warum die Afrikaner und Asiaten sich bei der vom Westen importierten Liturgie frustriert fühlen. Gemeinsam war, wie schon in Sektion I erkennbar wurde, die Bejahung des Gottesdienstes überhaupt angesichts der auftauchenden Fragen, wozu er noch einen Sinn habe. Gemeinsam war auch, wie festgestellt wurde, die bemerkenswerte Übereinstimmung im Verständnis der Taufe, worüber seit vielen Jahren in Arbeitskonferenzen von Faith and Order wieder und wieder nachgedacht worden war. Gemeinsam schließlich war das Bekenntnis zur Eucharistie, die eigentlich gemeinsam begangen werden sollte.
So wurde vereinbart, daß der Gottesdienst keiner Rechtfertigung bedürfe, er sei kein Problem, sondern ein Vorrecht des Volkes Gottes, an den Geheimnissen der Erlösung teilzunehmen und Gottes Taten zu gedenken. Im Gottesdienst wird die Kirche der Erlösung ebenso gewiß wie in der Verkündigung des Evangeliums, und sie tritt — dieser Gedanke des Entwurfs wurde stark herausgearbeitet — mit dem Gottesdienst ein „in Gottes Kampf gegen die dämonischen Mächte dieser Welt, die den Menschen von seinem Schöpfer und von seinen Mitmenschen entfremden".
Da die Krise des Gottesdienstes eine Folge der Säkularisierung sei, wird dieser Säkularisierung gebührende Aufmerksamkeit geschenkt und ihre negativen wie ihre positiven Wirkungen umschrieben: „Die Säkularisierung kann uns zum wahren Gottesdienst zurückrufen", indem sie von falschen Sakralitäten befreit. Breiten Raum nimmt

das Problem der Kontinuität im Gottesdienst ein. Es wird weitgehend in Übereinstimmung mit dem Dokument der Sektion I gesehen, aber es werden Experimente in neuen Formen befürwortet, wo sie am Platze sind, Teamarbeit zwischen Pfarrer und Gemeinde, Dialog usw., die auch im katholischen Bereich bekannten Ideen. Aber über den Hintergrund der Krise des Gottesdienstes, die Krise des Glaubens, wurde zuwenig nachgedacht und nichts Hilfreiches gesagt.

Keine Abendmahlsgemeinschaft

In einer gemeinsamen Theologie des Abendmahles weiterzukommen wurde nicht versucht, es wäre auch an der ungeklärten Frage des gemeinsam anerkannten Amtes gescheitert, die die Sektion I offenlassen mußte. Daher wurde wie auf früheren Vollversammlungen kein Versuch gemacht, eine Abendmahlsgemeinschaft zu erzwingen. Es blieb traditionsgemäß bei einer „offenen Kommunion" der einladenden, in diesem Fall der lutherischen Staatskirche, an der die Orthodoxen und im wesentlichen auch die Katholiken bis auf bekannte Ausnahmen nicht aktiv teilnahmen. Die Orthodoxen feierten ihre eigene geschlossene Eucharistie. Der Sektionsbericht geht nur insofern über frühere Ergebnisse hinaus, als er Einzelprobleme zur Abendmahlsfrage aufwarf, z. B. mit der Frage, ob man nicht zur frühchristlichen Tradition zurückkehren sollte, das Abendmahl jeden Sonntag zu begehen. Gemeint ist damit nicht etwa die Abschaffung der täglichen Eucharistie in den katholischen Kirchen, sondern die Vermehrung der meist nur auf hohe Feiertage beschränkten Abendmahlsfeiern bei den Reformationskirchen und ihren freikirchlichen Ablegern. Gefragt wird auch, ob die gewohnten liturgischen Symbole heute noch geistliche Wirklichkeiten vermitteln können, und es wird angeregt, im Rahmen der Arbeit von Faith and Order möge eine neue Kommission prüfen, welche eigenen Symbole sich heute in unserer technischen Zivilisation anbieten. Zum Schluß mündet der Bericht in den Leitgedanken der Gesamtplanung der Konferenz ein, im Gottesdienst die Versöhnung aller Rassen- und Klassenschranken herbeizuführen: „Unser Abendmahl muß zeigen, daß wir unser Brot mit den hungrigen Brüdern Christi in der Welt teilen."
Viele hatten wohl gehofft, die Arbeit der Sektion VI „Auf der Suche nach einem neuen Lebensstil" werde reichere Früchte tragen. Aber schon die Anregungen des gedruckten Entwurfes ließen erkennen, daß solche Fragen nicht auf einer Mammutkonferenz geklärt oder weitergeführt werden können. Wertvoll war, daß viele sich darüber haben aussprechen können und darüber nachdachten, wie der Christ heute in dieser Gesellschaft, deren „Konsumexplosion" gefährlicher sei als die Bevölkerungsexplosion (Dumas), ein Leben führen kann, das in sich ein Glaubenszeugnis darstellt. Zu den im Bericht festgehaltenen Gedanken gehört u. a., künftig den Jugenddelegierten Stimmrecht zu geben, sich überall der Ausbeutung von Menschen durch Menschen zu widersetzen, die Solidarität mit den Unterprivilegierten zur Basis der Existenz zu machen und dem kollektiven Übel, dem die Christen konfrontiert sind, auch kollektive Lebensformen entgegenzustellen. Dazu werden einige konkrete Anregungen gegeben, die sich wesentlich im Rahmen der Gedanken des Berichtes von Sektion III halten. Breiter Raum wird im Abschnitt „Schöpferische Partnerschaft" zwischen Mann und Frau den modernen Methoden der Empfängnisverhütung gewidmet mit Begründungen, die weitgehend dem sog. Mehrheitsgutachten der päpstlichen Kommission über diese Frage entsprechen. Aber nachdem nun mit der Enzyklika *Humanae vitae* eine entgegengesetzte Entscheidung des päpstlichen Lehramtes gefällt wurde, muß man damit rechnen, daß für die geplante Weltkonferenz evangelischer und katholischer Laien beträchtliche Schwierigkeiten aufgetaucht sind.

Botschaft an die Weltchristenheit

Zum Ausklang der Vierten Vollversammlung wurde in einem feierlichen liturgischen Gottesdienst am 19. Juli eine zusammenfassende Schlußbotschaft verkündet. Sie geht aus von den „aufsehenerregenden Schritten in wissenschaftliches Neuland, dem Protest revoltierender Studenten, dem Erschrecken über politische Morde und kriegerische Zusammenstöße, den Zeichen des Jahres 1968" und fährt fort:
„Wir hörten den Schrei derer, die sich nach Frieden sehnen. Die Hungernden und Ausgebeuteten rufen nach Gerechtigkeit. Die Verachteten und Benachteiligten verlangen Menschenwürde. Millionen suchen nach einem Sinn ihres Lebens. Gott hört diese Rufe und richtet uns... Er spricht das befreiende Wort: ‚Siehe, ich mache alles neu'. Im Vertrauen auf Gottes erneuernde Kraft rufen wir euch auf: Beteiligt euch an dieser Vorwegnahme des Reiches Gottes und laßt heute schon etwas von der Neuschöpfung sichtbar werden, die Christus an seinem Tag vollenden wird."
Vier Thesen stellen einander gegenüber, was als Aufgabe ansteht und was wir versäumen, „aber Gott erneuert":
1. Jeder ist jedermanns Nachbar, „deshalb werden wir Christen die Einheit, die wir in Christus haben, dadurch bezeugen, daß wir, jeder an seinem Platz, in die Gemeinschaft der Menschen anderer Rassen, Klassen, Altersgruppen oder religiöser und politischer Überzeugungen eintreten. Vor allem werden wir die Rassendiskriminierung zu überwinden versuchen."
2. „Die wissenschaftlichen Entdeckungen und revolutionären Bewegungen unserer Zeit stellen den Menschen vor neue Möglichkeiten und Gefahren. Der Mensch hat die Orientierung verloren. Er weiß nicht mehr, wer er ist. Aber Gott erneuert. Die biblische Botschaft antwortet auf die Frage nach dem Menschen: Er ist Gottes Treuhänder für die ganze Schöpfung; und in Christus kann man den ‚neuen Menschen' sehen. Deshalb nehmen wir unseren Auftrag als die Treuhänder für die Schöpfung an ..."
3. Die Entscheidungen fallen heute bei der immer breiter werdenden Kluft zwischen arm und reich, die durch das Wettrüsten ständig weiter aufgerissen wird. „Aber Gott erneuert ... Deshalb wollen wir Christen gemeinsam mit Menschen jeder Überzeugung für die Sicherung der Menschenrechte eintreten in einer gerechten Weltgemeinschaft", für Abrüstung, für Handelsabkommen, die allen Beteiligten gerecht werden, „und uns selbst eine Aufgabe auferlegen, um damit ein weltweites Steuersystem vorzubereiten".
4. „Diese Verpflichtungen setzen Anbetung, Selbstbeherrschung und gegenseitige Berichtigung voraus... Die Ökumenische Bewegung muß mutiger werden. Deshalb bestätigen wir aufs neue unsere Verpflichtung, uns gegenseitig zu helfen und einander den rechten Weg zu zeigen. Die gegenwärtigen Pläne, die auf die Einheit der Kirche zulaufen, verlangen Entscheidung. Wir suchen vollkommenere Gemeinschaft mit den Kirchen, die noch nicht mit uns verbunden sind ... Wir sind froh, daß wir mit unse-

rem Gottesdienst jetzt schon die Zeit vorwegnehmen können, in der Gott uns selbst, alle Menschen und alle Dinge erneuert." Den Abschluß bildet ein Gebet um den Heiligen Geist.
Fragt man, wozu wieder zehn Tonnen hektographierter Konferenzpapiere, wozu diese vielen Diskussionen . . .? Man sollte der Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen gerecht werden. Sie hat sich zusammengerissen, um einige theologisch sehr tiefe, keineswegs nur humanitäre Gedanken zu konkretisieren und zu aktualisieren, um schließlich doch zu einer elementaren selbstverständlichen Haltung zu gelangen, die sich sogar im Verzicht auf die bisherigen Strukturen bekundet und bereit ist, zu neuen Ufern vorzustoßen. Für einen Teil der Ergebnisse gebührt wohl auch dem Manne Anerkennung, dessen Tatkraft, Regie und pastorale Einfalt allen Schwierigkeiten zum Trotz den Weg und die Weichenstellung für eine neue Konzeption kirchlicher Kommunio gebahnt hat, dem Generalsekretär Eugene C. Blake mit seinen Ratgebern. Selbst die zurückbleibende Enttäuschung der Jugend und der Delegierten der „Dritten Welt" wird sich als Triebkraft zum Vollzug der kommenden Entscheidungen erweisen. Uppsala war doch wohl eine ökumenische Wende.

Schwaches Echo

Naturgemäß ist ein abschließendes Urteil über Uppsala noch nicht möglich. Das Echo in urteilsfähigen Zeitungen ist wie eh und je unterschiedlich. „Church Times" (26. 7. 68), nicht daran interessiert, angesichts der unmittelbar folgenden Zehnten Lambethkonferenz den Weltrat der Kirchen unnötig hoch zu bewerten, beginnt ihren diesbezüglichen Leitartikel mit einem Zitat aus Shakespeares „Hamlet": „Worte, Worte, Worte...", viel zu viele und viel zu lange Referate, eine barmherzig kurze Schlußbotschaft, die leider zu allgemein geraten sei, beachtlich die Entschlossenheit, endlich mit dem weißen Rassismus aufzuräumen. Aber den unbestrittenen Wert der Konferenz von Uppsala sieht das Blatt der Kirche von England in der Wahl römisch-katholischer Theologen in die Faith-and-Order-Kommission. Das sei ein Schritt vorwärts. Der von Generalsekretär Blake so hoch bewertete Beschluß, Rom zum Beitritt einzuladen, findet keinerlei Beachtung. Auch das ist eine Nuance!
Die „Neue Zürcher Zeitung" betitelt ihre Gesamtwürdigung „Zwischen Ernte und Krise" und findet, daß manche Aktivitäten ihre Grenze erreicht haben und es gut sei, endlich durch Strukturveränderungen die eigene Institution in Frage zu stellen. „Einheit" und „Abendmahlsgemeinschaft" bleibe das Thema, und die Einübung gehe weiter. Auch hier wird die Weichenstellung zur Herbeiholung der „Kirche von Rom" übergangen (28. 7. 68). Die Pariser „Réforme" (20. 7. 68), kalvinistisch orientiert, ist im ganzen mehr auf einen Ton der Enttäuschung gestimmt, weil die Versammlung das enorme Risiko nicht gewagt habe, die soziale Revolution etwa in Lateinamerika entschlossen zu bejahen. Die Gefahr einer bloßen Anrufung des Heiligen Geistes sei, daß man sie als Alibi verwende und effektiv zu den gegebenen Anforderungen der Zeit nein sage. „Le Monde" (21./22. 7. 68) meint, die Enzyklika „Populorum progressio" habe seinerzeit mehr Schlagzeilen gemacht als die Kundgebungen der Vierten Vollversammlung des Weltkirchenrates, der in seiner Aktionsunfähigkeit immer mehr den Vereinten Nationen ähnlich werde. Nur der fortdauernde Druck der jungen Generation berechtige zu Hoffnungen.
„Christ und Welt" (26. 7. 68), nie besonders weltratsfreudig, kritisiert die Überfütterung mit Programmen und Papieren und die dilettantischen Resolutionen zu weltpolitischen Fragen. Blakes Pragmatismus sei geeignet, durch Dilettantismus dieser Konferenz der Kirchen die moralische Potenz zu nehmen und eine „Bumerang-Situation" zu schaffen, so daß die Halbheiten der Entscheidungen auf den Weltrat zurückfallen. Der „Rheinische Merkur" (26. 7. 68) freut sich an dem Wachsen eines theologischen Konsensus und dem Erfolg von Roberto Tucci SJ. Die Utopie einer Ökumene rücke näher. So kann man es auch sehen. Zum Schluß ein volles Lob durch den Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, André Appel (LWB-Pressedienst, 31. 7. 68). Vorsichtig streift er die Beschlüsse der Sektion III, sieht aber neue Hoffnung in dem geplanten Einbau der konfessionellen Weltbünde.

Ist Revolution eine christliche Alternative?

Innerhalb kurzer Zeit ist das Thema Revolution zu einem beherrschenden und, wie es scheint, akuten Diskussionsgegenstand geworden. Die theoretische wie die tagespolitische Auseinandersetzung darüber spielt sich bereits in weltweitem Rahmen ab, phrasenhaft zwar und, dem Gegenstand entsprechend, sehr emotional, in den theoretischen Grundlagen noch weitgehend ungesichert und trotz des rationalen, vor allem wissenssoziologischen und ideologiekritischen Anspruchs von lokalen Situationen und ideologischen Vor-urteilen abhängig und kaum schon überzeugend artikuliert. Sie ist aber auf jeden Fall von nicht geringerer Tragweite als der sie mitinspirierende oder begleitende Aufruhr in den „Subkulturen des Protests" (Jürgen Habermas) in den sog. spätkapitalistischen und spätmarxistischen Gesellschaften oder der neu erwachenden Eliten unter den jungen Völkern der Entwicklungsländer. Wohl steht ihr Vokabular mit vehement aufklärerischem Pathos in erster Linie auf den der Massenkommunikation zugänglichen Schlagwortmärkten hoch im Kurs. Doch schiene es wenig angemessen, sie als modischen sozialen Protest oder als Ausdruck psycho-sozialer Pubertät abzutun. Wer, auf bestimmte Erscheinungsformen unter der europäischen, vorab studentischen Jugend fixiert, meinte, revolutionäres Vokabular und Handlungsschemata seien nichts anderes als eine Sammlung von aus dem Reich Mao Tse-tungs in die Schrebergärten westlicher revolutionärer Klubs verpflanzter exotischer Gewächse, übersähe nicht nur die dahinterstehenden Absichten, sondern auch die gesellschaftliche bzw. zeitgeschichtliche Realität, aus der solche Diskussion kommt. „In einer Mischung von Erfahrung und Spekulation verbinden sich Nachrichten aus Vietnam, aus den Entwicklungsländern, besonders Afrika und Südamerika, von der Kulturrevolution in China über die Protestbewegungen in den Vereinigten Staaten mit den Akzenten, die in der Öffentlichkeit hierzulande durch die Radikalisierung der

hochschulpolitischen Diskussion mit all ihren Begleiterscheinungen gesetzt worden sind. Was dem Kenner der Frömmigkeitsgeschichte zunächst als eine an verschiedenen Orten aufflackernde Erweckungsbewegung erscheinen mag, tritt mit einem prinzipiellen Anspruch auf, wo diese Nachrichten und Bewegungen theoretisch gesteigert werden zu einem revolutionären Bewußtsein, das aufs Ganze geht" (T. Rendtorff, Ethik und Revolution. Eine kritische Konfrontation, in: T. Rendtorff / H. E. Tödt, Theologie der Revolution, Analysen und Materialien, Edition Suhrkamp 258, Frankfurt a. M. 1968, S. 99).

Sozialethische Herausforderung der Kirchen

Die Kirchen, deren Aufgabe es ist, Glaubensdienst in der je konkreten Gesellschaft zu leisten und so an der ständigen Humanisierung der sich entwickelnden Geschichtswelt mitzuwirken, können sich gegenüber diesen Bewegungen nicht so verhalten, als wären sie nicht angesprochen, als lägen sie völlig außerhalb ihrer Reichweite. Es kann deswegen auch kaum überraschen, daß gerade eine Form von Theologie, die sich (wohl in einer gewissen Ambivalenz) „ständig ihrer Übereinstimmung mit dem revolutionären Prozeß der Geschichte zu versichern sucht" (Rendtorff, ebd., S. 53), sich in steigendem Maße und mit Vorliebe dieser Situation und Bewegung in Gestalt einer „Theologie der Revolution" annimmt. Die Echtheit der Aufgabe kann kaum bestritten werden, denn gerade „die Erfahrungen, Enttäuschungen und Leiden, die sich im revolutionären Pathos Ausdruck verschaffen, sind schwer durchschaubar und verlangen geradezu danach, in ein bestimmtes zielbewußtes Denken aufgenommen zu werden, das den Bewegungen einen Nenner gibt" (Rendtorff, ebd., S. 99). In den letzten Jahren taucht nun jedenfalls das Thema Revolution auch in der theologischen Literatur in kirchlichen Dokumenten und in Zeitschriftenbeiträgen mit steigender Frequenz auf, zunächst mehr im evangelischen Schrifttum, besonders seit der Genfer Konferenz Kirche und Gesellschaft, jetzt aber auch immer stärker im katholischen Bereich, sei es in theologisch inspirierten sozialkritischen Analysen, sei es mehr im Zusammenhang mit den Bemühungen um die sog. politisch-eschatologische Theologie (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 345 ff.), während die orthodoxen Theologen, von wenigen Beiträgen abgesehen, abseits stehen oder sie betont kritisch beurteilen (vgl. dazu etwa die Ausführungen von V. Borovoj in „Neues Forum", 1967, S. 347 ff.). Dabei spielt nicht nur das traditionsgemäß schwächere Engagement der orthodoxen Kirchen in sozialethischen Fragen eine Rolle, sondern noch mehr die spezifischen politischen Bedingungen, denen die Orthodoxen in den kommunistisch regierten Ländern unterworfen sind. Das sozialethische Pathos, das die revolutionären Akzente im Selbstverständnis der christlichen Kirchen neu zu entdecken sucht, erlaubt vor allem den russischen Orthodoxen eine Sprachregelung, die sie ohne Selbstaufgabe in einen versöhnlichen Bezug zum politischen System bringt, in dem sie leben. Dieser Sprachregelung bediente sich V. Borovoj auch in seinem Genfer Referat, wenn er etwa das „seiner Natur nach revolutionäre Wesen" des Christentums hervorhob. Aber er ging dann doch in orthodoxer Tradition auf deutliche Distanz von den Theologen der Revolution, wenn er die „Revolution zur Erneuerung und für ein neues Leben" primär in kollektiver und sozialer Buße realisiert sehen wollte (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 581) und im übrigen seinen ökumenischen Partnern deutlich zu machen suchte, daß es etwas anderes sei, eine theologische Theorie der Revolution zu entwickeln oder selbst unter den Bedingungen der Revolution zu leben.

Nicht weniger nüchtern hören sich übrigens manche evangelische Stimmen aus den kommunistischen Ländern an. So etwa, wenn G. Krusche (Dresden) in einer Analyse der revolutionstheologischen Referate der Genfer Konferenz meinte, „man müsse sich wohl von der ökumenischen Theologie sagen lassen, daß der Ort der Christen gerade bei denen sein müßte, die das Beste für den Menschen und seine Zukunft wollen", dem aber hinzufügte, „vielleicht können wir den ökumenischen Brüdern den Dienst der ‚Enttäuschung' tun, indem man sie darauf hinweist, daß das Neue nicht der Neuheit halber den Vorrang vor dem Alten habe" (vgl. „Ökumenische Rundschau", April 1968, S. 165).

Auf der Suche nach einem Konzept

Dennoch bedeutet die Frage nach dem revolutionären Charakter des Christlichen, wie es von den Vertretern einer diffusen Theologie der Revolution verkündet wird, gerade für die ökumenische Sozialethik einen gewissen Einschnitt, ja die Ablösung des bisherigen sozialethischen Programms der „verantwortlichen Gesellschaft", wie es bereits auf der Ersten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen im Amsterdam 1948 geprägt und insbesondere auf der Vollversammlung in Evanston 1954 speziell im Blick auf die Dritte Welt erläutert wurde. Dieses Konzept zielte in seinem Kern auf eine fundamentale Demokratisierung der Gesellschaft, „in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen, und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind". Dieses noch auf amerikanischem Naturrechtsdenken aufbauende Programm verstand sich nicht als ein „Alternativ-System", sondern als ein „Maßstab" zur Beurteilung aller bestehenden Ordnungen und als „Richtlinie" für spezifische Entscheidungen (hier zit. nach H.-D. Wendland, Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht, Bachem, Köln 1965, S. 173).

Die entscheidende Wende brachte die Genfer Studienkonferenz „Kirche und Gesellschaft". Sie bot den Verfechtern einer „Theologie der Revolution" zum erstenmal eine Gelegenheit, ihre Postulate vor einem gesamtökumenischen Forum vorzutragen. Auf dieser Konferenz wurde das Konzept der „verantwortlichen Gesellschaft" gerade von den Vertretern aus den Entwicklungsländern, vor allem Lateinamerika, und ihren nordamerikanischen und europäischen Fürsprechern in Frage gestellt. Der sich zuspitzende Konflikt zwischen Entwicklungsländern und Industriestaaten lieferte das Grundmotiv: Angesichts der Umwälzungserscheinungen in aller Welt und angesichts der immer breiteren Kluft zwischen reichen und armen Ländern reiche dieses Konzept nicht mehr aus. Es bleibe der Wirklichkeit nicht mehr an den Fersen. Man drängte ungestüm von den Maßstäben und Richtlinien zur Aktion. Man sah in der Systemneutralität der „verantwortlichen Gesellschaft" kein brauchbares Handlungsmodell und plädierte für klare Alternativen, konkret für eine „revolutionäre" Gesellschaft und ihre christliche Inspirierung. Man hatte sich dabei wohl nicht nur von der Situation in Lateinamerika, sondern nicht weniger von Erfahrungen

mit der Bürgerrechtsbewegung in den USA und den bereits damals aufbrechenden Studentenunruhen sowie von kubanisch-chinesischen Handlungsmodellen leiten lassen. (Einen gerafften Überblick über diese Motivationsketten bietet H. E. Tödt, a. a. O., S. 14 ff.).

Der Christ an die Front der Revolution?

Am nachdrücklichsten verfochten wurde diese „revolutionäre" Richtung von dem USA-Theologen Prof. R. Shaull (Princeton University), der seither zu den meistdiskutierten Autoren dieser Richtung geworden ist. Bereits in einem in den Vorbereitungsbänden für die Genfer Konferenz erschienenen Beitrag hatte Shaull erklärt: „Die ungeheure Konzentration von wirtschaftlicher und politischer Macht in wenigen Händen, wie sie sich in unserer modernen technischen Gesellschaft findet, wird früher oder später zu revolutionären Forderungen bei vielen Bevölkerungsgruppen führen. Es gibt Zeichen, daß dies schon in einigen kommunistischen Ländern der Fall ist; in Westeuropa und Amerika wird es nicht mehr lange auf sich warten lassen. Überall in der Welt brodelt eine Art Revolution unter den jungen Leuten, die in den kommenden Jahren wichtig und bedeutsam werden kann." An den Fronten der Revolution würden sich „viele Hauptprobleme der Humanisierung oder Entmenschlichung in unserer modernen Welt" entscheiden. Deswegen müßten sich an diesen Fronten jene am stärksten einsetzen, „die sich am meisten mit der Wohlfahrt und der Zukunft des Menschen befassen" (hier zit. nach dem bei Rendtorff-Tödt abgedruckten deutschen Wortlaut, S. 119). Drei biblische Tatsachen lieferten für Shaull die Basis dafür, daß „wir uns in der Mitte der Revolution wie zu Hause fühlen": der eschatologische Charakter des Christentums, dessen Sicht „unsere moderne Revolution zugleich möglich und unvermeidlich gemacht habe"; der revolutionäre Charakter des biblischen Messianismus: die biblische Botschaft meine einen „revolutionären Gott", der die Niedergeschlagenen aufrichtet und die Unterdrücker demütigt (vgl. Luk. 1, 52; Ps. 147, 6). In dieser „Atmosphäre der Revolution" sei der Messias aber die zentrale Figur. Schließlich der dynamisch-geschichtliche Charakter von Gottes Handeln. Durch das Kommen Christi und das Werk des Heiligen Geistes seien neue und beunruhigende Kräfte in der Geschichte festgesetzt worden. Indem diese Kräfte wüchsen, würden alte Ordnungen hinweggefegt, führe der Kampf um die Humanisierung zu neuen Ufern. Also eine Art politischer Pneumatologie als Schlußlicht, das den etwas ungefügen revolutionären Rahmen noch einmal christlich erhellen soll. Nach den Ausführungen von Shaull und anderen Referenten beibt kein Zweifel, daß die so verstandene Revolution, konkret durchgeführt, Gewaltanwendung einschließt. Man weigert sich, daraus ein besonderes moralisches Problem zu machen, mit dem bemerkenswerten, aber durchaus traditionellen Argument: Gewalt geschehe ohnehin, und revolutionäre Gewaltanwendung dürfe deswegen nicht grundsätzlich anders beurteilt werden.

Wie wir noch sehen werden und aus den Konferenzberichten hervorgeht (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 387 ff. und S. 432 ff.), legte sich die Genfer Konferenz zwar keineswegs einhellig in dieser Richtung fest, aber seither ist das Thema Revolution für die sozialethische Diskussion im Weltrat beherrschend geworden. Die Weiterführung der Diskussion bot freilich auch, ohne die zugrunde liegenden sozialen und politischen Fakten zu verkennen, Gelegenheit, die Postulate einer Theologie der Revolution kritisch zu reflektieren, auf ihre theologische Aussagbarkeit zu prüfen und zu entschärfen und in eine Globalsicht der Gesellschaft einzuordnen. Die Erklärung der Konsultation von Sagorsk (vgl. auch ds. Jhg., S. 359), die die Genfer Materialien theologisch vertiefte und zusammenfaßte, läßt neben grundsätzlich positiver Würdigung des Problems Ernüchterung erkennen, die einer theologischen Gesundschrumpfung gleichkommt.

Im Vergleich zur Ökumene sind die Ansätze für eine christliche Deutung revolutionärer. Zudem sind im evangelischen Raum gerade in letzter Zeit und gerade in Deutschland neben engagierten Stellungnahmen zugunsten einer revolutionären Aktivierung des Christentums (vgl. Weltfrieden und Revolution. Neun politisch-theologische Analysen. Herausgegeben von H.-E. Bahr, Rowohlt, Paperback, Reinbek bei Hamburg 1968) oder gar der Kirchen (vgl. H.-J. Benedikt und H.-E. Bahr, Kirchen als Träger der Revolution. Ein politisches Handlungsmodell am Beispiel der USA, Furche-Verlag, Hamburg 1968) im gesellschaftlichen Wandel auch mehrere Referate (vgl. Christliche Eschatologie und Revolutionäres Bewußtsein, Vortrag von W. D. Marsch auf der Tagung der Ev. Akademie Bad Boll vom 9. bis 11. Februar 1968, Tagungsprotokoll, S. 1—15) und Publikationen erschienen (die umfassendste und gründlichste das bereits genannte Suhrkamp-Bändchen von Rendtorff und Tödt), die die Denkansätze dieser Richtung theologisch weiterzuentwickeln suchen oder bei aller Würdigung der Bedeutung dieser Strömungen für das gesellschaftliche Handeln des Christen ihren Ertrag distanziert prüfen. W.-D. Marsch steht eher für die ersteren, Rendtorff entschieden für die letzteren.

Beiträge katholischer Theologen

Im katholischen Bereich sind im Vergleich zur Ökumene Ansätze für eine Theologie der Revolution noch schwächer entwickelt. Hinweise für die Problematik finden sich in verschiedenen Veröffentlichungen der politisch-eschatologischen Theologie (vor allem bei J. B. Metz), in Gesprächskreisen zwischen Christen und Marxisten und, parallel zu den Schwergewichten in der Ökumene, bei Lateinamerikanern oder solchen theologischen Autoren, die sich mit der lateinamerikanischen Situation auseinandersetzen. Das Anliegen einer Theologie der Revolution klingt bei Metz an in einem zentralen Postulat der politischen Theologie. In der Forderung nach gesellschaftlicher Mobilisierung der Liebe als „unbedingter Wille zur Gerechtigkeit und zur Freiheit für die anderen", wobei diese Liebe, auf die revolutionäre Situation etwa Lateinamerikas zugespitzt, selbst den „Nichtfrieden" gebieten könne. Aber die Argumentation bleibt auf die Rechtfertigung einer unmittelbar revolutionären Aktion beschränkt und kreist um die vorsichtige Handhabung eines sehr traditionellen Prinzips: „Wo etwa ein gesellschaftlicher status quo ebensoviel Ungerechtigkeit erhält, wie eventuell entsteht, wenn er revolutionär abgeschafft wird, da kann eine Revolution ... auch im Namen der christlichen Liebe nicht schlechthin unerlaubt sein. Gegen eine konservative bzw. mit sozialkonservativen Systemen liierte Kirche richtet er den Vorwurf Merleau-Pontys, man habe noch nie eine Kirche gesehen, „die für eine Revolution eingetreten ist allein deswegen, weil sie gerecht war". Er betont aber, anders als die meisten Anhänger eines revolutionären Engagements der Christen, die Kritik der „reinen Gewalt" als eine vorrangige gesellschaftskritische Aufgabe der

Kirche unter Einbeziehung der Feindesliebe, „die zwar nicht fordert, daß wir den Gegner ernster nehmen als uns selbst, die aber doch verlangt, daß wir ihn, auch ihn in die Hoffnung auf eine gemeinsame Zukunft einzubeziehen versuchen" (Friede und Gerechtigkeit. Überlegungen zu einer „politischen Theologie", in: Civitas. Jahrbuch für christliche Gesellschaftsordnung 1967, Pesch-Haus Verlag, Mannheim, S. 18). Gerade die situationsbezogene Literatur einiger lateinamerikanischer Autoren bleibt auf diese unmittelbare Fragestellung beschränkt. Andere Autoren, wie der Franzose E. Planchart, sehen in einer reflektierten Theologie keine Lösung für die zugrunde liegenden sozialen Konflikte. Ihr traut er in einer säkularisierten Gesellschaft, in der der Gott der Theologie nicht vorkommt, keine Chance zu. Er gibt sich dennoch nicht mit einer „schizoiden" Haltung zwischen Glaube und Revolution zufrieden. Das revolutionäre Engagement, das für ihn außer Diskussion steht, gründet in der Liebe, in der Gott allein sich zeigt. Da aber bei ihm mit der theologischen Argumentation zugleich deren kritische Funktion ausgeschaltet wird, folgt eine merkwürdige Divinisierung der Revolution, als deren rationales Medium das Marxsche Element fungiert: „Da die Revolution die Art und Weise ist, in der dieser Mensch [der Revolutionär] die Liebe lebt, ist sie Ort seines Lebens mit Gott, wohnt in ihr der Glaube." Dem folgt die Umkehrung: „Er ist nicht Revolutionär, weil er Christ ist, aber sein revolutionäres Dasein ist seine Art Christ zu sein" (Foi Chrétienne et Révolution, in: A la recherche d'une théologie de la violence, Ed. du Cerf, Paris 1968, S. 148). Trotzdem ist Planchart auf katholischer Seite einer der ersten, der sich mit der Frage Glaube und Revolution systematisch auseinandersetzt. Neben ihm verdient unter systematischen Gesichtspunkten eigentlich nur der Beitrag von G. Girardi, Philosophie der Revolution und Atheismus, erwähnt zu werden, der im wesentlichen der Frage nach der geschichtlichen und weltbildhaften Verwandtschaft zwischen Revolution und Atheismus im Gegensatz zum geschichtlichen Christentum gilt (Concilium, Juni/Juli 1968, S. 455 ff). Die Beiträge lateinamerikanischer Autoren, wie G. Perez-Ramírez, Direktor des kolumbianischen Instituts für soziale Entwicklung, Die Kirche und die soziale Revolution in Lateinamerika („Concilium", ebd., S. 463 ff.) und A. Bezera de Melo, Revolution und Gewalt (ido-c, Nr. 68/28 vom 14. 7. 68), behandeln mehr den lateinamerikanischen Hintergrund (Ramírez) oder deuten das Postulat nach revolutionärer Aktion, unter Einschluß politischer und physischer Gewalt (de Melo), auf diesem Hintergrund.

... und der lateinamerikanische Hintergrund

Ist der gedankliche Ertrag dieser Beiträge sowohl unter theologischen wie soziologischen Gesichtspunkten auch nicht groß, so illustrieren sie doch die Motive, die zur Forderung einer Theologie der Revolution oder, wissenschaftlich weniger anspruchsvoll, eines revolutionären Engagements der Christen in der Sozialstruktur Lateinamerikas geführt haben. Sie verweisen auf jene sozialen Gewissenskonflikte, die die Bewegung erst ausgelöst oder ihr Geltung verschafft haben: Der Fall von Camillo Torres, der sein geistliches Amt aufgab und sich den kolumbianischen Guerrilleros anschloß und im Kampf von Regierungstruppen erschossen wurde, kennzeichnet eine ganze Situation oder wurde wenigstens innerhalb dieser Situation zum Modell hochgespielt. Das Problem ist nur auf die rein praktische, aber um so akutere Frage konzentriert: Ist die revolutionäre Anwendung von Gewalt erlaubt oder sogar geboten, wenn das etablierte System anders keine Möglichkeit der Durchsetzung oder Wiederherstellung der fundamentalen individuellen und kollektiven Rechte zuläßt als durch seine gewaltsame Beseitigung.

Dom Helder Câmara, der Erzbischof von Olinda und Recife, machte seinerseits diesen Konflikt offenbar, als er vor wenigen Monaten in Paris erklärte, er wolle zwar tausendmal lieber getötet werden als selbst töten, aber er respektiere diejenigen, die sich im Gewissen verpflichtet haben, sich für die Gewalt zu entscheiden, „nicht für die allzu billige Gewalt der Salon-Guerrilleros, sondern derer, die ihre Aufrichtigkeit durch das Opfer ihres Lebens unter Beweis gestellt haben". Camillo Torres und Che Guevara, so meinte der Erzbischof, verdienten ebensoviel Respekt wie Martin Luther King (nach „Informations catholiques internationales", 15. 5. 68, S. 7). Dem könnte man aus ökumenischer Perspektive die Sätze von Generalsekretär E. C. Blake im Dokumentenband über die Genfer Konferenz (Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1967, S. 105) an die Seite stellen. Diese verwirklichen zugleich den Weg von den „Richtlinien" der „verantwortlichen Gesellschaft" zur Option für Alternativlösungen (wenn schon nicht für Alternativsysteme). „Die Kirche muß als Kirche handeln, einen Standpunkt einnehmen und mit denjenigen in der Gesellschaft zusammengehen, die ihren Kampf für Gerechtigkeit, Freiheit und Gleichheit nicht allein gewinnen können. Ich bin überzeugt, daß der Einsatz des eigenen Körpers am rechten Ort und zur rechten Zeit oft die einzige Form ist, in der ein Christ seiner Kirche helfen kann, an der Umformung der Gesellschaft teilzunehmen."

Die Wirkung von Populorum progressio

Im Vergleich dazu sind die amtlichen katholischen Stimmen sehr viel zurückhaltender, nüchterner; auch die Enzyklika *Populorum progressio,* die an sozialethischer Wirkung eher mit der Genfer Konferenz verglichen werden könnte als die Pastoralkonstitution des Konzils und die ähnlich wie die Genfer Konferenz für die Ökumene das Thema Revolution in der kirchlichen Diskussion gewissermaßen amtlich legimitiert hat, von der aber G. Nenning („Neues Forum", Heft 160/161, 1967, S. 315) wohl etwas verfrüht folgerte: Von nun an könnten „die von der Kirche bisher abgelehnten modernen Revolutionen, von der französischen über die russische und chinesische bis zu etwa noch kommenden in Afrika, Asien, Lateinamerika, kirchlich gerechtfertigt werden". (Warum übrigens schon wieder der Ruf nach kirchlicher Rechtfertigung?) Der Papst spricht nur in zwei Abschnitten (31 und 32) zum Gegenstand, nachdem er im vorhergehenden Abschnitt vor den „Versuchungen zur Gewalt" gewarnt hat. Und im Abschnitt 31 nimmt er zwar den Fall „der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft" von einem Umsturzverdikt aus, erklärt aber eindringlich, man dürfe nicht ein Übel mit einem noch größeren Übel vertreiben.

J. Schmauch sieht zwar wohl mit Recht in der „Rationalisierung der Gemeinwohlgerechtigkeit durch die Einführung der Grundrechte der menschlichen Person als der entscheidenden Kriterien für die sittliche Erlaubtheit der Revolution" („Seelsorger", November 1967, S. 366) den eigentlichen Beitrag der Enzyklika zur sozialethischen

Durchleuchtung der Revolution, dennoch scheint der Papst (wie übrigens mit anderer Motivierung auch die meisten Theologen der Revolution) über die klassische Regel kasuistischer Güterabwägung nicht hinauszugehen. Die Schwergewichtsverschiebung bei der Erläuterung der Vorbedingungen — von einer statischen Ordnungsethik zu den personalen Grundrechten — ist allerdings beträchtlich. Dies hebt Schmauch etwa gegenüber dem Kommentar von H. Kraus (Herderbücherei, Nr. 286) zu Recht hervor.

Wie wird Revolution verstanden?

Die Theologie der Revolution, ebenso wie die revolutionäres Engagement fordernden christlichen Sozialethiker, sehen ihren Gegenstand aber in einem breiteren Horizont. Der gewaltsame Umsturz ist der äußerste, zugespitzte casus innerhalb einer revolutionären Sicht des gesellschaftlichen Wandels oder, im Modus der Aktion ausgedrückt, innerhalb des revolutionären Engagements zur Veränderung des (jeweiligen) gesellschaftlichen status quo. Auch die Elemente der klassischen Umschreibung: gewaltsame Veränderung der Herrschaft, von einer Massenbewegung getragen und auf ein gemeinsames ideologisches Programm gestützt, reichen zur Fixierung des revolutionären Geschehens, wie es innerhalb gegenwärtiger Revolutionstheorie sowohl im christlichen wie im neomarxistischen Bereich verstanden wird, nicht aus. Eher könnte man sagen, es handle sich bei Revolution in diesem Verständnis um ein politisches, unter Umständen auf gewaltsamen Umsturz zugespitztes Synonym für eine diskontinuierliche Umformung einer Gesellschaft, soweit global verstanden, der Gesamtgesellschaft.

Die Konsultation von Sagorsk gibt drei verschiedene Umschreibungen. 1. Im Kontext sozialer Gerechtigkeit bedeutet Revolution „die Umwandlung der Gesellschaftsklasse, die die wirtschaftliche und politische Macht innehat, und zwar in erster Linie durch die Umformung der Eigentumsstruktur, und in Folge davon die Ersetzung politischer Führer durch andere". 2. wird mit Revolution jeder Wandel bezeichnet, „der durch seine Geschwindigkeit, seine umfassende Wirkung und seine Stärke alte gesellschaftliche Strukturen und Gewohnheiten zerbricht". Diese Art von Revolution erschüttert den status quo bis auf den Grund. Die durch sie verursachten Brutalitäten und Leiden sind nicht beabsichtigt, sondern ihr Nebenprodukt. Gemünzt ist diese Definition vor allem auf die technische Revolution. Ausdrücklich wird gesagt — und hierin liegt ein häufiges Motiv christlich geforderten revolutionären Einsatzes, das die „christliche" Revolutionstheorie mit allen sozialrevolutionären Strömungen der Gegenwart teilt —, die Wirkungen der Technik könnten auch zur weiteren Verarmung des Volkes beitragen, „wenn sie im Rahmen der etablierten Machtstruktur und Ideologie zum Zwecke weiterer Ausbeutung verwendet wird". 3. Revolution wird auch verstanden als „Protest von Gruppen gegen ihren Ausschluß aus der Gesellschaft, in der sie leben, gegen die Nichtbeteiligung entweder an den Früchten der Entwicklung oder an der Verantwortung für die Entscheidungen oder an der Gesetzgebung dieser Gesellschaft". Revolution bedeutet dann „Opposition gegen den bestehenden Konformismus, die Weigerung, sich mit vorläufigen Zielen, wie der Produktivitätssteigerung oder der sozialen Anpassung, zufriedenzugeben". Manchmal sei diese Opposition mit utopischen Elementen vermischt und tendiere zum Umsturz, um die geistig-kulturelle Fortentwicklung nicht im bloßen Genuß des Überflusses ersticken zu lassen. Trotz möglicher Gewaltanwendung sollte man hier aber eher von revolutionärem Protest sprechen.

Eine anthropologisch-ethische Kategorie

In diesen Definitionsversuchen einer ökumenisch domestizierten Revolutionstheorie scheint jedoch eine Dimension zu fehlen, die aber allen gegenwärtig engagierten Revolutionstheoretikern von Ernst Bloch über H. Marcuse bis zu Richard Shaull eigen ist und die das revolutionäre Denken auf die Spitze und zugleich in seine Krisis treibt, weil sie Revolution zur Weltanschauung macht. Man könnte sie die anthropologische Dimension nennen. Am deutlichsten formuliert diesen Aspekt im kritischen Vergleich zwischen christlichem und atheistischem Revolutionsverständnis Girardi: Die revolutionäre Aktion erstreckt sich nicht nur auf die Welt (technische) und auf die Gesellschaft (politisch-soziale Revolution), sondern auf das Individuum selbst. „Der Mensch wird so gewissermaßen zur Ursache seiner selbst, zum Urheber seiner Wirklichkeit und seines Schicksals" (a. a. O., S. 458). In einer solchen revolutionären Perspektive könne das Denken nicht mehr bloßer Widerschein des Seins sein; es müsse schöpferisch werden, müsse vorwegnehmen, was nicht ist. Anders könnte er seine schöpferische Freiheit nicht ins Werk setzen. Man könne deshalb den Menschen als „revolutionäres Wesen" definieren. Man wird die Positivität solcher Definition kaum verkennen. Sie interpretiert zunächst ja nur die nicht nur zufällige und äußerliche, sondern radikale Veränderbarkeit des Menschen und sein Vermögen, diese Veränderungen selbst herbeizuführen, Geschichte zu „machen", in Kontinuität oder Diskontinuität zu gestalten. Insofern wird in der Kennzeichnung des Menschen als eines revolutionären Wesens nur die volle Geschichtsdynamik sichtbar gemacht, die der Menschheit aufgegeben ist. Das „Revolutionäre" wäre ein weiteres Glied in der langen Evolutionskette von einem statischen (numinisierten und naturgebundenen) zu einem dynamischen (anthropozentrischen) Welt- und Menschenbild, das seine Sinnspitze nicht im Vorgegebenen, nicht im Gewordenen, sondern im Kommenden oder Herbeizuführenden, in der Zukunft findet. Das „Prinzip Hoffnung" als revolutionierendes Movens kommt damit im Raum des Politisch-Gesellschaftlichen voll zur Geltung. So gesehen, erscheint eine Philosophie oder Theologie der Revolution als letztes Glied einer Kette, über die sich der Kreis um die politische und theologische Futurologie schließt. Das Futurum ist auch hier das Beherrschende. Die Parole von der „permanenten Revolution" läßt ihren maoistischen Ursprung und Zweck, die Erhaltung eines Systems (des maoistischen), vergessen und wird zu einem Konstitutiv zukunftsgerichteter menschlicher Geschichte. Ist die Angst vor der Technokratie und ihren Zwangswirkungen auf die Gesellschaft eines der treibenden Motive sozial-revolutionärer Strömungen, so paßt anderseits das Bild von der anthropologisch verstandenen „permanenten Revolution" durchaus in die Zukunftsvorstellungen vom naturwissenschaftlichen und technischen Fortschritt, der immer mehr Raum zur Selbstbestimmung, aber auch zur kollektiven Selbstmanipulation läßt.

Das anthropologisch gemeinte und gesellschaftlich praktizierte Interpretament von der revolutionären Bestimmt-

heit des Menschen und der „permanenten Revolution" als ihrer globalgesellschaftlichen Entsprechung konvergiert durchwegs mit dem (notwendig) operativen Selbstverständnis einer Geschichtsperiode mit beschleunigten und sprunghaften technischen und ökonomischen Veränderungen. Es verhilft zum theoretischen Rüstzeug und liefert die situations- und zeitspezifischen Imperative, die zur Beherrschung der laufenden und kommenden technischen Prozesse durch Gestaltung und Anpassung notwendig sind. Doch gerät solche Revolutionstheorie in eine dreifache Gefahr: 1. Sie hypostastiert das revolutionäre Element; 2. sie rechtfertigt (ungeschichtlich) Revolution um der Revolution willen; 3. sie totalisiert Revolution politisch (von der Veränderung der Institution her) und verkennt (entgegen ihrem eigenen Ansatz) die subjektive Bedingtheit objektiver geschichtlich-politischer Prozesse.
Sie hypostasiert das revolutionäre Element im Menschen und in der Geschichte, indem sie die Anthropologie in reine Futurologie und die Geschichte in Revolution auflöst, geschichtlichen Fortschritt allein nach revolutionären Maßstäben mißt, um zu einer Zukunftvision jenseits aller ökonomischen und politischen Wahrheit zu kommen. „Was auf dem Spiele steht", so heißt es in einer der neuesten Schriften von Marcuse (Psychoanalyse und Politik, Europa-Verlag, Wien-Frankfurt 1968, S. 73), „ist die Idee einer neuen Anthropologie, nicht nur als Theorie, sondern auch als Existenzweise, die Entstehung und Entwicklung eines vitalen Bedürfnisses nach Freiheit — und zwar einer Freiheit, die nicht mehr in Kargheit und der Notwendigkeit entfremdeter Arbeit begründet und begrenzt ist."

Ethos verabsolutierter Freiheit

Am Anfang dieser für Herbert Marcuse erfüllbaren und deshalb „beendbaren" Utopie steht ein Ethos verabsolutierter Freiheit. Sie rechtfertigt Revolution um der Revolution willen und erhebt Revolution zum Selbstzweck, der keiner Begründung und Rechtfertigung mehr bedarf. Aus dieser Haltung heraus mißt man der gegenwärtigen Gesellschaft keine positive Funktion mehr bei, außer die der Selbstauflösung, um einer neuen Gesellschaft (und Moral) Platz zu machen. Auf diese Weise wird die gegenwärtige Gesellschaft zu reiner Repression. Für Marcuse sind „alle materiellen und intellektuellen Kräfte da, die für die Realisierung einer freien Gesellschaft eingesetzt werden können". Daß sie dennoch nicht eingesetzt werden können, ist offensichtlich nicht der Bedingtheit geschichtlicher Entwicklung zuzuschreiben, sondern allein „der totalen Mobilisierung der bestehenden Gesellschaft gegen ihre eigene Möglichkeit der Befreiung". Was heute geschehe, sei (nur) „der globalen Politik einer repressiven Gesellschaft" zuzuschreiben.
Diese negative „Eindeutigkeit" stammt aber „aus dem Postulat einer Welt, die jenseits der bestehenden liegt . . . und schon deshalb als Lösung erscheint, auch wenn sie nicht formuliert werden kann. Das revolutionäre Bewußtsein verleiht der bestehenden Welt eine Eindeutigkeit des Elends, weil und insofern es das Versprechen einer Welt mit sich führt, in der das jedenfalls alles nicht so ist" (Rendtdorff, a. a. O., S. 99). Damit gerät aber die Idee der „permanenten Revolution" selbst in den Zwiespalt des Übergangs von einer heillosen in eine „heile" Gesellschaft. Sie lokalisiert schließlich die „Repression" einseitig im institutionellen Rahmen der Gesellschaft, was notwendig zu einer globalen Politisierung aller Strukturen führen muß. Sie verkennt die subjektive Bedingtheit geschichtlich-gesellschaftlicher Prozesse, die Bedeutung des Elements der Anpassung und damit zugleich der Veränderungsbereitschaft des Individuums und der nach ihm geformten Strukturen. Sie übersieht, daß soziales Elend und gesellschaftliche Repression nicht nur das Ergebnis einer feudal oder technologisch verhärteten Gesellschaft sind, sondern daß diese Gesellschaft auch Produkt ihrer „subjektiven" Voraussetzungen ist und ihre Überwindung von der subjektiven Veränderungsbereitschaft selbst abhängig ist. Dieser Aspekt verliert in einer hochtechnisierten Gesellschaft nicht an Gewicht, ja wird um so akuter, als der technische Fortschritt gerade auch operative Anpassung fordert.

Vorkritische Theologie

Bei den verschiedenen Versuchen einer theologischen Untermauerung dieses Revolutionsschemas kommen sodann noch nicht zu übersehende theologische Bedenken dazu: Zunächst das geschichtstheologische Pathos, das den Vertretern einer Theologie der Revolution gemeinsam ist, die darin gipfelt, daß man das revolutionäre Geschehen theologisiert, d. h. es zur Sache Gottes erklärt und damit in Gefahr gerät, dieses auch theologisch zu hypostasieren, es nicht nur in jedem Fall als gottgewirkt auszugeben, sondern mit der Sache Gottes selbst gleichzusetzen. Die Intentionen Shaulls, die sich durchaus im Rahmen einer christlichen Theologie der Hoffnung verstehen lassen, weisen zwar einen dynamischen, eschatologisch orientierten, geschichtstheologisch gangbaren Weg. Gottes Souveränität unterminiert in der Tat alle Autoritätsstrukturen und relativiert alle gesellschaftlichen Normen und Traditionen. (Vgl. dazu auch das soeben ins Deutsche übersetzte Buch von H. Cox, Stirb nicht im Warteraum der Zukunft. Aufforderung zur Weltverantwortung, Kreuz Verlag, Stuttgart - Berlin 1968, bes. S. 141 ff.)
Wenn aber die Sache Gottes, wie Shaull meint, einfach und schlechthin immer dort zu finden sei, wo die geschichtliche Entwicklung sich am dynamischsten zeigt, so muß eine solche These doch zu denken geben. Besonders in ihrer revolutionären Konkretisierung, die da lautet: Der Ort, wo Gottes Handeln am dynamischsten ist, ist eben die Revolution. Von dieser Lokalisierung von Gottes Handeln in den revolutionären Umwälzungen der Geschichte bis zur Rechtfertigung einer revolutionären Guerrillataktik durch gezielten Druck auf bestimmte Schaltstellen im gesellschaftlichen Apparat führt ein durchaus nicht unlogischer Weg. Ein ins Politische gewendeter (aber unkritischer) Messianismus gibt solcher Untermauerung dann noch ihren christologischen und eschatologischen Bestand. Zugleich erweist sich aber darin das durchaus unkritische Verhältnis zur Bibel und ein politisch gefärbter Offenbarungspositivismus, der die biblischen Begründungen liefert, wie sie zur Rechtfertigung revolutionärer Aktion gerade gebraucht werden. Schließlich wird das fundamentale ethische Dilemma der Gewaltanwendung fast einheitlich nur kasuistisch gelöst. Das Christliche im Verständnis revolutionärer Umformung des Gesellschaftlichen, die gewaltlose „Unterminierung" der Strukturen durch die „Revolutionierung der Gewissen", kommt nicht angemessen zum Zuge. Das Verhältnis zur Gewaltlosigkeit bleibt zum mindesten ambivalent. So bleibt die Theologie trotz ihres Aufklärungspathos in ihrem Habitus vorkritisch.

Indonesiens permanente Krise

Während die mittlerweile illegale Kommunistische Partei Indonesiens am 23. Mai 1968 des 48. Jahrestages ihrer Gründung gedachte, feierte das Land am 17. August den 23. Jahrestag seiner Unabhängigkeit. Beide Gedenktage mußten den Eindruck hinterlassen, daß man sich lediglich auf die Ursprungsdaten besann, die Zwischenzeit jedoch lieber unbeachtet ließ, stand doch unübersehbar über beiden das einschneidende Datum, das sich nun bereits zum dritten Male jährt: der 30. September 1965. Der damals mißglückte kommunistische Putsch beendete den großen Einfluß der Kommunisten Indonesiens ebenso wie die Epoche Sukarno.

Inzwischen haben die Kommunisten Selbstkritik geübt und begonnen, mit denjenigen, die dem grausamen Massaker nach dem Putschversuch entgangen und nun noch weiterhin zur Mitarbeit bereit sind, eine völlig neue Parteiorganisation und Guerillagruppen aufzubauen. Auf staatlicher Ebene wurde das von Sukarno geprägte Prinzip des „Nasakom", der Verbindung von Nationalismus, Religion und Kommunismus, aufgegeben. Doch erreichte man bisher durch die Ausschaltung der Kommunisten keineswegs Ruhe und Zufriedenheit im Volk. Ganz im Gegenteil scheinen jetzt radikale Elemente zu versuchen, die lange Zeit geübte Toleranz auf den Gebieten des Nationalen und der Religionen zu zerstören.

Unruhen dauern an

Manche Befürchtungen für Indonesien spiegelten sich in der Rede von General Suharto, dem Präsidenten der Republik, wider, die er am 12. Dezember 1967 vor dem Kabinett hielt. Damals erklärte er, „daß Enttäuschung und Mißtrauen des Volkes gegenüber der Regierung ein großes Unglück bedeuten, weil das Volk tatsächlich die Geduld zu verlieren beginnt, eine Folge der von der alten Regierung übernommenen Mißstände, so daß das Jahr 1968 als ein Jahr des Endes der Hoffnungen oder der Erschöpfung der Geduld des Volkes bezeichnet werden kann" (vgl. „Indonesien", Heft I, 1968, S. 4 ff.).

Die vielfältigen Auseinandersetzungen und Schwierigkeiten gerade des Jahres 1967 hatten sicherlich ebenso zu diesem nicht gerade aufmunternden Aufruf beigetragen wie die von der studentischen Wochenzeitung „Mahasiwa Indonesia" im November 1967 zum Ausdruck gebrachte Unzufriedenheit eines großen Teiles der Jugend: „Wir haben nie ‚normale Zeiten' erlebt, wir wurden im Krieg geboren, und wir wuchsen in einer Zeit endloser Aufstände, Wirren und Unterdrückungen auf, in elenden Verhältnissen. Wir sind seit 22 Jahren unabhängig, und wir sehen keine Veränderung, keine Verbesserung, keinen Ausweg . . ."

Große Veränderungen oder Verbesserungen lassen sich wahrscheinlich so kurz nach Übernahme eines dermaßen schwierigen und belasteten Erbes kaum verwirklichen. Immerhin muß man die Bemühungen der neuen Regierung um die Verbesserung der wirtschaftlichen Situation, um Beendigung von Arbeitslosigkeit und Korruption anerkennen. Die Konsolidierung der „Neuen Ordnung" wird noch geraume Zeit in Anspruch nehmen, da es unbedingt notwendig erscheint, gleichzeitig auf ideologisch-politischem Gebiet eine Neuordnung zu schaffen, von der Suharto in der gleichen Rede sagte, dieser Prozeß auf geistigem Gebiet sei noch keineswegs abgeschlossen, er sei „noch nicht zufriedenstellend, weil die geistige Umerziehung in der Tat einer der schwierigsten Aspekte ist und Beharrlichkeit und Zeit erfordert".

Chinesen, Moslems und Christen

Die bis heute andauernden Auseinandersetzungen zwischen der chinesischen Minderheit und Indonesiern sowie zwischen der christlichen Minderheit und Mohammedanern sind ein weiteres Beispiel für den noch lange nicht beendeten Prozeß der „geistigen Umerziehung". Beide Vorgänge gehören in gewisser Weise zusammen. Ganz vereinfacht und nur unter Berücksichtigung weniger Aspekte läßt sich diese Verbindung folgendermaßen zeigen: Nach dem Putschversuch richteten sich Haß und Rache besonders der Moslems gegen jeden, der im Verdacht stand, Anhänger des Kommunismus zu sein. Der Großteil der Christen hielt sich von dieser Verfolgung zurück — wenn man auch darauf hinweisen muß, daß sowohl unter den Putschisten als auch unter den späteren Verfolgern Christen anzutreffen waren —, ja unterstützte die Bedrängten und mahnte zur Zurückhaltung. Als dann in der zweiten Welle der Empörung plötzlich alle Chinesen irgendwie als verdächtig oder belastet hingestellt wurden, kam es zu einem unerwartet großen Zulauf besonders von chinesischer Seite zu den christlichen Kirchen. Daraus konstruierten extreme Moslemgruppen eine Zusammenarbeit der Christen mit den Kommunisten und begannen mit Angriffen gegen sie.

Viele weitere Anlässe haben das gesamte Problem jedoch noch erheblich erschwert. So hat es schon früher mehrfach Attacken gegen die Chinesen in Indonesien gegeben. Das am 1. Januar 1960 in Kraft getretene Präsidialdekret, das den Chinesen jeglichen Handel in den Landgebieten untersagte, führte beispielsweise dazu, daß rund 400 000 Chinesen bis 1962 das Land verließen, und zwar meistens in Richtung Volksrepublik China. Ca. 40 000 von ihnen sollen Katholiken gewesen sein, die trotz der zu erwartenden Schwierigkeiten bei der Ausübung ihrer Religion diesen Weg den Anfeindungen in Indonesien vorzogen.

Größere Unruhen gab es noch einmal 1963, die jedoch mit Hilfe starker Truppenverbände bald aufgelöst wurden. Inzwischen hatte Präsident Sukarno entgegen den alten indonesisch-chinesischen Differenzen engere Kontakte zu Peking geknüpft, von Formosa unterhaltene Schulen schließen lassen und sich immer stärker mit Peking eingelassen. Damit ruhten die inneren Streitigkeiten, ja viele Chinesen waren aktiv an der Arbeit der Kommunistischen Partei Indonesiens beteiligt, die bereits seit längerer Zeit ganz auf Peking-Kurs lag.

Nach dem 30. September änderte sich das Bild wieder vollkommen. Die KP mußte in den Untergrund gehen, und am 31. Oktober 1967 brach Djakarta die diplomatischen Beziehungen zu Peking schließlich ab.

Der Anteil der Auslandschinesen

Rund drei Millionen Chinesen leben heute wahrscheinlich unter den ca. 110 Millionen Indonesiern. Von diesen drei Millionen besitzt etwa die Hälfte die indonesische Staatsbürgerschaft und stammt zumeist aus Familien, die seit Generationen in Indonesien leben. Von dem

Rest haben mindestens 250 000 einen Pekinger Paß. Alle übrigen gelten als staatenlos, da sie sich entweder zwar zum Festland gehörig fühlen, jedoch keine entsprechenden Papiere haben, oder aber einen Ausweis Nationalchinas besitzen, der bisher jedoch nicht anerkannt wird. Unterteilt man nicht nach der Staatsbürgerschaft, sondern nach dem Geburtsland, so gibt es 70 % in Indonesien geborene Chinesen („Peranakan" genannt) gegenüber 30 % in China („Totok" genannt) oder im Ausland geborene Chinesen. Die Totok-Chinesen haben sich wenig assimiliert, meistens die chinesische Sprache beibehalten und sich hauptsächlich auf den Handel spezialisiert. Im übrigen unterhalten sie teilweise enge Bindungen an ihre Familien auf dem chinesischen Festland. Die Peranakan-Chinesen dagegen sprechen meistens die indonesische Sprache, haben sich fast ganz eingefügt, unterhalten kaum Kontakte zu China und haben die verschiedensten Berufe, u. a. in der Verwaltung, inne (vgl. „China Notes", Juli 1967).

Von den seit 1965 in vier größeren Wellen über das Land gegangenen Chinesen-Verfolgungen wurden alle Chinesen, ganz gleich, ob sie die indonesische Staatsangehörigkeit besitzen oder nicht, gleichermaßen erfaßt. Im Dezember 1965 lag der Schwerpunkt in Medan, Makassar und auf Bali, im August/September 1966 in Nord-Sumatra, im März/April 1967 in Ost-Java und Djakarta und im Oktober 1967 schließlich in Westkalimantan (Borneo). Die äußeren Anlässe variierten, doch standen zwei Vorwürfe oder Begründungen im Vordergrund: Verdacht kommunistischer Tätigkeit oder Sympathien sowie Unterstützung oder Schutz von Guerillas. Unausgesprochen spielte aber überall sicherlich auch jener schon so oft gefährlich gewordene Minderwertigkeitskomplex eine Rolle, den sich die Indonesier in langen Jahren der Kolonialherrschaft angewöhnt haben, in denen es die Chinesen am besten verstanden, eine Vormachtstellung zu erlangen und den Handel und die Finanzen in ihre Hände zu bekommen. Viele Indonesier können es außerdem bis heute nicht vergessen, daß die Chinesen die revolutionären Bemühungen Indonesiens um Erlangung der Selbständigkeit damals kaum unterstützten, ihnen teilweise sogar feindlich gegenüberstanden.

Ähnliche Probleme wie in Indonesien ergeben sich übrigens in vielen Ländern Ostasiens, wo Auslandschinesen häufig stark vertreten sind (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 47). Ihr Fleiß, ihre Ausdauer, ihre Geschäftstüchtigkeit und der daraus folgende Neid, die Mißgunst und schließlich sogar die Verfolgung von seiten der Nichtchinesen haben bereits dazu geführt, daß man sie als die „Juden des Fernen Ostens" bezeichnet.

Kommunisten im Untergrund

Der Regierung Suharto kann im Grunde nicht an Ausschreitungen gegen die Chinesen gelegen sein, da sie bei den schwierigen Wirtschaftsproblemen unbedingt auf die Erfahrung und das Kapital der Chinesen angewiesen ist. Sie bemüht sich deshalb, das Schlimmste zu verhindern, was jedoch nicht ausschließt, daß einzelne Militärs oder Bevölkerungsgruppen ihre Schikanen, Plünderungen, Boykotts und Morde fortsetzen. Erschwert wird die Situation durch ständige Wiederholungen angeblicher Erfolgsmeldungen von Spezialtruppen im Kampf gegen „auslandschinesische subversive Elemente" sowie durch die provokatorischen und anti-indonesisch aufhetzenden Propagandasendungen von Radio Peking. Nicht nur aus Meldungen Pekings und Veröffentlichungen der verbotenen KP, sondern auch aus Regierungsberichten läßt sich ablesen, daß die Kommunisten erhebliche Anstrengungen machen, um das Suharto-Regime zu zermürben. Speziell in Ost-Java sammeln sich die kommunistischen Guerillas, wo erst Anfang August 600 Partisanen gefangen und 30 getötet wurden. Bei einem der Gefechte soll auch der Führer der kommunistischen Untergrundbewegung, Oloan Hutapea, ums Leben gekommen sein. Von den 83 Mitgliedern des Zentralkomitees der KP sollen bisher erst 35 gefaßt worden sein, so daß damit zu rechnen ist, daß der Rest die neue Partei organisiert. In ihrer Selbstkritik hatte die Parteiführung 1966 erklärt, die indonesische Revolution müsse den Weg der chinesischen Revolution unbedingt einschlagen, d. h., „die indonesische Revolution muß ... den bewaffneten Kampf des Volkes gegen die bewaffnete Konterrevolution einschlagen, der nichts anderes als die bewaffnete Agrarrevolution der Bauern unter der Führung des Proletariats bedeutet". In einer zusätzlichen Erklärung vom Mai 1968 hieß es: „Aus Angst vor dem revolutionären Einfluß aus der großen Volksrepublik China entfesselte es (Suhartos Regime) eine beispiellose rassistische Kampagne gegen China und die chinesischen Staatsangehörigen" (zit. nach „Peking-Rundschau", 4. 6. 68).

Angesichts dieser offenkundigen Bedrohung hat die Regierung bisher doch größtenteils Zurückhaltung in allen die Chinesen betreffenden Fragen gezeigt. Die Haltung der Führung läßt sich aus einigen Veröffentlichungen und Dekreten ablesen. So heißt es beispielsweise in einem Erlaß vom 18. November 1966, daß „im Interesse der öffentlichen Sicherheit und Ordnung und gemäß der Philosophie unseres Staates, die auf dem Gesetz und den fünf Prinzipien begründet ist", folgende Punkte zu beachten seien: 1. Die Massenbewegung von Chinesen von einer Region zur anderen ist verboten; 2. Chinesen, die in ihr Land zurückkehren wollen, darf keine Schwierigkeit bereitet werden; 3. Gegen Chinesen, die sich krimineller oder subversiver Tätigkeit schuldig machen, muß legal vorgegangen werden; 4. Die Chinesen, die sich nicht an Tätigkeiten — wie unter 3. angeführt — beteiligen und die augenblicklich geltenden Maßnahmen beachten, sollen weiterhin jeglichen gewünschten Schutz erhalten.

Zwang zur Loyalität

Nach antichinesischen Ausschreitungen in Djakarta im April vorigen Jahres setzte General Suharto ein „Staatskomitee für chinesische Angelegenheiten" ein, das Vorschläge zur Lösung der Frage erarbeiten soll. Am 16. August 1967 bat er die „Bürger chinesischer Abstammung, nicht länger ihre Integration und Assimilisation in die indonesische Gesellschaft zu verzögern", und am 17. Dezember 1967 gab er einen Erlaß heraus, der alle Indonesier chinesischer Abstammung einlud, ihre chinesischen Namen gegen indonesische einzutauschen. Wahrscheinlich wollte er damit erreichen, daß zumindest dieser Teil der chinesischen Bevölkerung vor weiteren Angriffen und Verfolgungen gesichert ist. Den anderen wurde schon seit einiger Zeit angeraten, das Land zu verlassen, doch warten noch viele in den „Auswanderungszentren für Chinesen", da selbst Peking nur wenige von ihnen aufnehmen will (weil dann ja eine Möglichkeit zur Unruhestiftung in Indonesien wegfallen würde ...).

Alle chinesischen Schulen sind geschlossen, alle chinesischen Zeitungen verschwunden, und die für Ende 1965 vorgesehene Eröffnung einer chinesischen Universität in Medan dürfte wohl auf immer verschoben sein. Man erwartet also von offizieller Seite, daß die Chinesen ihre Eigenheiten und Traditionen aufgeben, sich „loyal" verhalten und in den Dienst Indonesiens stellen, um sich später ganz als Indonesier zu fühlen. Nur so glaubt man, auf die Dauer das Problem lösen zu können. Eine inzwischen gefaßte Entscheidung, die vorsieht, daß ab 1977 Investitionen im Bereich des Handels für Ausländer verboten sein sollen, wird ohnehin einen großen Teil der Chinesen zwingen, entweder das Land zu verlassen oder „indonesisch" zu werden.

Im Augenblick jedoch ist Hilfe dringend erforderlich für die Tausende von Chinesen, die besonders auf Borneo dem im Oktober 1967 begonnenen Wüten der einheimischen Stämme ausgesetzt waren und sind. Nachdem der Stamm der Dajaks in einem Dorf die Leichen mehrerer Stammesgenossen gefunden hatte, die von kommunistischen Partisanen ermordet worden waren, setzte unter dem Schlagwort „Alle Chinesen sind Kommunisten" eine Verfolgung der rund 300 000 dort lebenden Chinesen ein. Mehrere Hundert wurden getötet. 50 000—70 000 flohen in die Städte Singkawang und Pontianak, wo sie in Notlagern zusammengefaßt wurden. Dort fehlt es an Nahrung, Kleidung und Medikamenten. Rund 4000 sind bereits dort gestorben. Als erste Hilfe haben Ende Juli die australischen Bischöfe 20 000 DM zur Verfügung gestellt. Die gleiche Summe spendete das US Catholic Relief Service, und das Internationale Rote Kreuz lieferte Lebensmittel, Vitamine und Proteine. Doch reicht diese Hilfe bei weitem nicht aus. Durch die Duldung der Verfolgung und mangelnde Hilfeleistung für die Flüchtlinge liefert man Peking und den Kommunisten zudem neuen Zündstoff. So wies die „Peking-Rundschau" (5. 7. 68) u. a. darauf hin, durch die Jagd auf Chinesen und die grausame Behandlung in den „Konzentrationslagern" vergrößere sich die „Blutschuld" des „faschistisch-militaristischen Suharto-Regimes immer mehr.

Auch die „Neue Zürcher Zeitung" (30. 11. 67) spart in diesem Fall nicht mit Kritik an der indonesischen Regierung, der vorgeworfen wird, eine „militärische Kampagne angeordnet" zu haben, „die an die Schlächtereien gegen indonesische Kommunisten in Java und Bali erinnert ... Das Armeekommando Westborneos hat an die Urinstinkte der Dajak-Stämme appelliert ..., deren Männer mit Blasrohren, vergifteten Pfeilen und Speeren jagen und nun ihrem autochthonen Haß gegen die fremden, aber tüchtigen Siedler blutigen Ausdruck verleihen ... Die Regierung Suharto hat das Recht, Nester des Aufruhrs und des Widerstandes auszuheben. In diesem wie in früheren Fällen duldet sie jedoch eine gegen eine andere Rasse gerichtete Massenverfolgung und kümmert sich vorläufig weder um Schuld oder Unschuld noch um die verhärmten Menschen, die nach Tagen des Schreckens die Küstenorte überfluten und einem bangen, ungewissen Schicksal entgegensehen."

Vermittelnde Stellung der Kirchen

Sowohl die indonesische Bischofskonferenz als auch der Erzbischof von Semarang setzten sich seit 1965 unermüdlich für die verfolgten Chinesen ein und baten um Gerechtigkeit, Hilfe und Beendigung von Rache und Terror. Eine Stellungnahme des Zentralkomitees des indonesischen Rates der Kirchen, in der die Vertreter von 35 protestantischen Denominationen Indonesiens stellvertretend für mehr als vier Millionen Indonesier zu Wort kamen, wurde am 11. September 1966 unter dem Titel „Das Problem der Chinesen" veröffentlicht und enthielt u. a. die Empfehlung an die Regierung, dringendst eine klare Definition zur Unterscheidung von Auslandschinesen und indonesischen Staatsbürgern chinesischer Abstammung zu schaffen. Gegenüber den Auslandschinesen, die in Indonesien leben, solle die Regierung eine Politik verfolgen, die „auf humanitärer Grundlage, unserem nationalen Interesse sowie internationalen Konventionen" beruhe und „die unverzügliche Beendigung ihrer wirtschaftlichen Vorherrschaft über uns" zum Ziel habe (vgl. „China Notes", Juli 1967).

Auch im Zusammenhang mit der seit Ende 1965 zu beobachtenden Konversionsbewegung und den folgenden Angriffen von mohammedanischer Seite sahen sich die Kirchen verschiedentlich zu Stellungnahmen veranlaßt. Bei dieser verstärkten Hinwendung zu den christlichen Kirchen darf man nicht vergessen, daß auch vorher ein ständiger Zustrom zu verzeichnen war. Die enorme Steigerung im Anschluß an die Kommunistenverfolgung hat zu vielfältigen Spekulationen, aber auch zu begeisterten Berichten und sehr skeptischen Vorbehalten geführt. Als Gründe für die Zuwendung zum Christentum, wobei die protestantischen Kirchen und unter ihnen wiederum einige Sekten den stärksten Andrang zu verzeichnen haben, sind bisher folgende zu erkennen:

Unter dem geltenden Prinzip des „Nasakom" kam wegen kommunistischer Machtentfaltung und eines entsprechend ausgeübten Drucks das religiöse Moment vielfach zu kurz. Die Ereignisse am und nach dem 30. September 1965 beurteilten viele Indonesier als Zeichen Gottes und als Strafe für weitverbreitete Gottlosigkeit. Nach wie vor gilt das Prinzip der „Pantja Sila", der fünf Säulen, an deren erster Stelle der Glaube an Gott steht. Flores, die mit rund 74 % Katholiken „katholische Insel" Indonesiens, hatte ebenso wie Bali, wo der Hinduismus vorherrschend ist und die wenigen Christen bisher aus der Gemeinschaft ausschloß, einen Zuwachs an Konversionen zu verzeichnen. Am stärksten jedoch war die Bewegung auf Java, wo sich viele Anhänger der „javanischen Religion", einer Mischung aus Islam, Buddhismus, Hinduismus und uralten „Naturreligionen", dem Christentum zuwandten. Dies scheint man damit erklären zu können, daß „das Christentum immer dort, wo es in einer mystischen und modern-organisatorischen Gestalt" auftritt, Erfolg hat, weil es damit „die alt-javanische religiös-kulturelle Tradition mit der modern-revolutionären Entwicklung" verbindet.

Christen und Chinesen

Die Grausamkeiten bei der Kommunistenjagd, bei denen die Moslems und Hindus die Hauptrolle spielten, und die sich dagegen stark abhebende Haltung des Mitleids und der Unterstützung für die Verfolgten auf seiten der Christen haben sicherlich in großem Maße zu dem Umschwung vom Islam und anderen Religionen zum Christentum beigetragen. Anziehend wirkte bestimmt auch die enorme Tätigkeit und Ausbreitung der Kirche auf sozialem Gebiet, wovon Hospitäler, Apotheken und Schulen ein sichtbares Zeichen geben. Nicht zu unterschätzen ist ferner der von mohammedanischen Religionsführern, die oft zur Feudalschicht und zu den

Landbesitzern zählen, ausgeübte Druck auf die Landarbeiter. Mit Hilfe des Kommunismus kann man sie zur Zeit nicht beseitigen, deshalb versucht man, dem Druck zu entgehen, indem man sich dem Christentum zuwendet und vor allem in den Städten neue Arbeit sucht.

Ging man bisher von 1,5 bis zwei Millionen Katholiken und vier Millionen Protestanten aus, so spricht man heute bereits von rund zehn Millionen Christen, obwohl diese Zahl bisher kaum zu belegen ist. Zu den schon genannten Gründen für die Konversionen kommen durch den Zulauf aus den Reihen der Chinesen einige weitere hinzu. Anfang 1967 waren von den drei Millionen Chinesen Indonesiens 113 000 katholisch und ca. 150 000 protestantisch. (Von den 35 im Rat der Kirchen Indonesiens zusammengefaßten Kirchen bestehen sieben mit 100 000 Mitgliedern aus Indonesiern chinesischer Abstammung.) Iznwischen dürften sie sich erheblich vermehrt haben.

Nach einem Gesetz von Anfang 1967 *muß* sich jeder Indonesier zu einer der fünf Religionen Islam, Buddhismus, Katholizismus, Protestantismus oder (Bali-)Hinduismus bekennen. Da die kurz danach veröffentlichte Präsidial-Verordnung (Nr. 14) festlegte, daß die „chinesische Sitte der Ahnenverehrung" nur in „unauffälliger Art im Familienkreis" erlaubt sei (vgl. „Asian Survey", Februar 1968, S. 142), muß auch aus diesem Gesetz geschlossen werden, daß es außer dem kommunistischen Atheismus auch chinesische Tradition treffen sollte. Zwar bekennen sich viele der Chinesen zum Buddhismus, doch läßt sich die starke Anhängerschaft des Konfuzianismus und Taoismus nicht übersehen. Interessanterweise enthält selbst die Nr. 1/1968 der von der Botschaft Indonesiens in Bonn herausgegebenen Zeitschrift „Indonesien" in einer Überschrift unter „Welt-Religionen" in der Republik noch die Aufzählung: „Islam, Christentum, Bali-Hinduismus, Buddhismus, Konfuzianismus/Taoismus."

Wachsende Spannungen zwischen Christen und Moslems

Islam und Hinduismus kamen für die Chinesen wegen deren feindlicher Einstellung zu China nicht in Frage, und der Buddhismus hat sich in ihren Augen bisher zu wenig den Fragen der modernen Zeit gestellt und spielt außerdem in Indonesien eine zu unbedeutende Rolle. Beim Christentum dagegen fühlen sie sich sicherer und anerkannter, hier glauben sie vor kommunistischer Verdächtigung bewahrt zu sein. Diese Gründe sind häufig mit Eigeninteressen verknüpft und entbehren echter Überzeugung. Das gilt auch für die sich bietende Gelegenheit, die Kinder nun anstatt in eine staatliche Schule in eine der gut geführten katholischen Schulen zu schicken, da die chinesischen alle geschlossen sind. All dies muß zur Vorsicht und Zurückhaltung auf kirchlicher Seite führen, doch dürfte es schwerfallen, bei jedem Einzelnen die wirklichen Motive zu erkennen. „Mißtrauen gegenüber dem chinesischen Kommunismus, ja Enttäuschung besonders seit der Kulturrevolution, das Interesse, das die Kirche besonders seit dem Konzil für soziale, rassische und wirtschaftliche Probleme gezeigt hat, die Mängel der indonesischen Verfassung bezüglich menschlicher und religiöser Fragen und die Hochachtung für die strenge Organisation der katholischen Erzdiözese Pontianak" sind nach Meinung des Fides-Dienstes (7. 6. 67) ebenso ausschlaggebend für viele Chinesen gewesen. In manchen Pfarreien stellen die Chinesen inzwischen bereits mehr als die Hälfte aller Gläubigen.

Besonders von mohammedanischer Seite hat der Andrang der Chinesen den christlichen Kirchen den Vorwurf eingetragen, „Schlupfwinkel für kommunistische Elemente" zu sein. So ist nicht zu übersehen, daß nach den ersten größeren Attacken gegen die Christen nicht mehr so viele Chinesen um die Taufe bitten, müssen sie doch befürchten, daß sie erneut Zielscheibe von Angriffen seitens der Mohammedaner sein werden. Hauptgrund für die Aggressivität islamischer Extremisten dürfte jedoch die starke Konversion vom Islam zum Christentum selbst sein. Jahrelang hatte es eine verhältnismäßig gute Zusammenarbeit zwischen beiden Religionsgemeinschaften gegeben, die auch heute noch besonders in der Studentenorganisation Kami und in der Regierung zum Ausdruck kommt. Jetzt plötzlich mehren sich die Anzeichen für einen Kampf mit Worten und Taten. Während des vergangenen Ramadan wurden in vielen Moscheen Angriffe laut, und am 1. Oktober 1967 schließlich wurden in Makassar zehn protestantische und katholische Kirchen, das Theologische Kolleg, die katholische Schule sowie das Hauptquartier der indonesischen Christlichen Studenten-Vereinigung von Moslems zerstört. Ähnliche Vorfälle ereigneten sich in anderen Orten. General Suharto, selbst Moslem, traf sich sofort mit Vertretern der Kirchen und verurteilte das Vorgehen. Am 30. November 1967 berief er eine Konferenz zwischen Vertretern aller religiösen Gruppen ein, doch konnte keine endgültige Einigung erzielt werden. Suharto, der wegen seiner toleranten Haltung von den radikalen Kräften des Islams, die eine Staatsreligion fordern, heftig angegriffen wird, und der am 26. Mai 1967 ernannte erste indonesische Kardinal, Justin Darmajuwana, der mit 18 Jahren vom Islam zum Christentum übertrat, gelten heute als die wichtigsten Repräsentanten für einen Ausgleich in der gespannten Atmosphäre. Leider sind die Bedingungen für einen Dialog erst an wenigen Orten gegeben. So haben sich die Katholiken bisher auch noch nicht entschließen können, daß in ihren Schulen den mohammedanischen Kindern eigener Glaubensunterricht erteilt wird. Weiterhin werden die Christen angefeindet, weil sie im Verhältnis zu ihrer Zahl zu viele einflußreiche Stellungen innehaben (da sie eine bessere Ausbildung mitbringen!), weil sie sich arrogant gebärden und mit ihren Gebäuden prahlen sollen. Im Grunde läuft diese Anklage darauf hinaus, daß man voller Neid und Mißgunst sieht, wie die Christen sehr viel Geld — mit Unterstützung des Auslandes — in Entwicklungsprojekte stecken, während man sich selbst aus Mangel oder Unvermögen auf Polemik und traditionelle Frömmigkeitsübungen beschränken muß.

Die mohammedanische Zeitschrift „Yageen" rief deshalb in einem „Brief aus Indonesien" am 7. Dezember 1967 dringend zu internationaler islamischer Solidarität auf, um dem Aufgebot an Missionaren und Mitteln der Christen begegnen zu können.

Möglichkeiten für ein zukünftig besseres Miteinander weisen von katholischer Seite die Spitzen der „Partei Katolik" und der Tageszeitung „Kompas" auf, die u. a. manche Gründe für die augenblickliche Zwietracht auf der eigenen Seite sehen. So kann man im Augenblick nur hoffen, daß auch auf dem Gebiet der religiösen Auseinandersetzungen das Jahr 1968 schließlich nicht ein Jahr der „Erschöpfung der Geduld des Volkes", sondern ein Jahr des Beginns der Ruhe und der Zusammenarbeit genannt werden kann.

Kurzinformationen

Das **christliche Menschenbild** bildete in den letzten Wochen vornehmlich den Gegenstand der päpstlichen Mittwochansprachen („Osservatore Romano", 18. und 25. 7. 68). Der Papst setzte sich dabei mit der Tendenz der heutigen jungen Generation nach einem neuen Humanismus auseinander. Die von den Vätern geschaffene Gesellschaft werde von ihr als unakzeptabel abgelehnt, das von ihr geschaffene Gute gern vergessen. Dieser Tendenz nach einem neuen Humanismus stellte der Papst den Menschen gegenüber, der als echter Christ auch und gerade ein echter Mensch sein könne, der sich vollkommen und frei selbst verwirkliche, indem er die Menschlichkeit Jesu Christi zum Maßstab seines Handelns mache. In diesem Menschenbild nimmt jedoch, so führte der Papst weiter aus, die christliche Buße einen besonderen Platz ein. Einwände gegen diesen christlichen Humanismus (z. B. der katholische Glaube stelle dogmatische Lehren über das Gewissensurteil, er schwäche gerade in seinen Moralauffassungen das echte sittliche Empfinden u. a.) wies der Papst zurück, indem er klarstellte, daß der Glaube die wahre Freiheit des Menschen keineswegs beeinträchtige; vielmehr bringe er das echte Menschsein erst zur vollen Entfaltung, indem er ihn vom moralischen Indifferentismus frei mache und ihm die Erkenntnis von Gut und Böse vermittle. In einem christlichen Humanismus müsse den natürlich-menschlichen Tugenden größte Aufmerksamkeit geschenkt werden. Hier nennt der Papst neben dem Sinn für Gerechtigkeit Pflichtgefühl, Großmut vor allem die Aufrichtigkeit. Er verwirft die falsche Ansicht, daß der „Christ mit Gedanken und Worten ein doppeltes Spiel treibe". Indem er sich ein Wort von G. Bernanos zu eigen macht, sagte er, „Heuchelei wird nicht vom Mantel der Religion gedeckt". Diese Aussage des Papstes dürfte im Zusammenhang mit der von ihm von Priestern und Gläubigen geforderten Zustimmung zur Enzyklika *Humanae vitae* für diejenigen, welche ihre Gewissensüberzeugung nicht aufgrund einer reformablen Lehräußerung des Papstes aufgeben können, von Bedeutung sein, wenn es darum geht, päpstliche Autorität und Gewissen zu versöhnen.

Der **Arbeitsausschuß von Faith and Order** tagte nach der Vierten Vollversammlung des Weltkirchenrates vom 21. bis 24. Juli in Sigtuna, Schweden, um die Planung für die künftige Studienarbeit festzulegen. Der Arbeitsausschuß, früher nur aus 25 Delegierten bestehend, war gemäß der in Uppsala beschlossenen Vergrößerung der Kommission erweitert worden, ihm gehören jetzt von den neun römisch-katholischen Mitgliedern zwei an, Prof. *J. Medina* (Chile) und Dom *E. Lanne* (Rom). Zu den deutschen Teilnehmern gehören der lutherische Bischof *H.-H. Harms,* Oldenburg, und Prof. *H.-H. Wolf,* Bochum. Gemäß dem Beschluß der Vollversammlung, das Thema der Einheit der Christen in den Zusammenhang mit der Einheit der Schöpfung zu stellen, wurde beschlossen, das Thema „Einheit" weiter aufzufächern und auch Vertreter anderer wissenschaftlicher Disziplinen heranzuziehen. Es wurde ferner beschlossen, die Studienarbeit an folgenden Themen aufzunehmen bzw. fortzuführen: 1. Die Ordination und das Konzil von Chalkedon; 2. Die hermeneutische Arbeit zur Frage der Autorität der Schrift sowie „Der Mensch in Natur und Geschichte" (vgl. HK ds. Jhg., S. 25 f. und 69 f.). Die nächste Tagung der Gesamtkommission wurde für 1971 geplant. Besondere Studiengruppen sollen für die Diskussionen mit den römisch-katholischen Delegierten gebildet werden (epd, 25. 7. 68).

Die **Vierte Britische Konferenz Christlicher Jugend,** die vom 26. Juli bis 2. August 1968 in Edinburgh tagte, war so problematisch in ihrem Verlauf, daß einer ihrer Hauptakteure, *Albert van den Heuvel,* Leiter der Informationsabteilung des Ökumenischen Rates, sagte, sie sei „im Stil 68" abgelaufen. An die Stelle der „Guru-Manier", d. h. Vorträge von Experten an die zuhörende Jugend, war das Teach-in getreten, an dem auch die römisch-katholischen Delegierten teilnahmen. Themen waren „Demokratie, hat sie noch Zukunft?", „Weltarmut und wir", „Christus und Marx", „Die Kirche für andere", „Was ist der Mensch?" usw. Aber der Verlauf war etwas anders als die Planung. Es gab zunächst mehr Konfusion als erwartet und bei den Veranstaltern eine entsprechende Enttäuschung. Als ein etwas dramatischer Höhepunkt kam hinzu, daß die Enzyklika Papst Pauls VI. gegen die künstliche Geburtenkontrolle gerade während der Konferenz erschien und stürmischen Protest auslöste, der auch dem Papst in einem Brief mit Hunderten von Unterschriften zugeleitet wurde, obwohl anwesende katholische Priester ebenso wie van den Heuvel sich bemühten, der Sache ihre beste Seite abzugewinnen und wenigstens die Intentionen des Papstes zu respektieren. Als dann gegen Ende der Konferenz eine Abendmahlsfeier mit offener Kommunion in der St.-Cuthbert-Kirche abgehalten wurde, ließen zahlreiche römisch-katholische Delegierte es sich nicht nehmen, dem Verbot ihrer Bischöfe entgegen zum schottischen Abendmahl zu gehen. Hier zeigten sich die Folgen der etwas zu sehr „hochgespielten" Jugend auf der kurz vorher beendeten Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala. Man wurde die Geister des Protestes gegen die Kirchen, die sich nicht genug der Armen annehmen, nicht mehr los. Während die Zehnte Lambethkonferenz sich bemühte, einen maßvollen Kurs zu steuern (vgl. ds. Heft, S. 408), ging die christliche Jugend in Edinburgh entschlossen auf Revolutionskurs, so daß die Konferenz vorzeitig abgebrochen wurde (vgl. die Berichte in „Church Times", 26. 7. 68, 2. und 9. 8. 68).

Eine **Union der Anglikanischen Episkopalkirche in Kanada mit der United Church of Canada** (gegr. 1925) ist eines der 19 Unionsprojekte, die es der Anglican Communion erschweren, ihren eigenen Zusammenhalt auszubauen (vgl. ds. Heft, S. 408). Welche Verheißung wiederum auf dieser neuen Union liegen kann, zeigt eine Studie des anglikanischen Professors für Dogmatik in Vancouver, *W. R. Crockett,* über „Die Theologie der Offenbarung und die Prinzipien der Union" (veröffentlicht in: „the ecumenist" Vol. 6, Nr. 4, 1968, S. 152—156). Die „Prinzipien der Union", die den Verhandlungen zugrunde liegen, enthalten eine Art Bekenntnis: „Wir sind geeint im Glauben, den die Kirche immer an Jesus Christus, den Erlöser der Welt, hatte, in dem wir gerettet sind aus Gnade durch den Glauben, und in Übereinstimmung mit der Offenbarung Gottes, die er durch seine Fleischwerdung gegeben hat und die wir anbeten im Gottesdienst vor Gott dem Vater, Sohn und Heiligen Geist." Zu dieser Formel erklärt Crockett, sie sei zwar traditionell, wolle aber den Glauben nicht in archaischen Formeln einfrieren. Den Beweis dafür gibt er in einer Theologie der Offenbarung, die — ebenso wie die Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* — nicht mehr an Glaubenssätze, sondern an Gottes Selbstmitteilung anknüpft, um dann, *K. Rahner* folgend, die prinzipielle Offenheit des Menschen für die Offenbarung zu entwickeln, so daß diese nicht ganz von außen komme, sondern den Glauben ermögliche. Von dieser Voraussetzung geht er auch die Lösung des Problems der Säkularisation als eines historischen Prozesses an, mit dem die Kirchen fertig werden müssen, ohne sich hinter einer christlichen Ideologie zu verschanzen. Ebenso möchte er aus der Tatsache herausführen, daß der derzeitige liturgische Gottesdienst als unwirklich erfahren werde, weil er nicht die wirkliche Antwort des Menschen auf die wirkliche Anrede Gottes sei. Wenn unter solchen theologischen Aspekten eine Union der protestantischen Gemeinschaften mit einer anglikanischen Kirche entsteht, scheint die Fruchtbarkeit der Konzilstheologie erwiesen.

Über **zunehmende Spannungen zwischen russisch-orthodoxen und griechisch-katholischen Gemeinden und Gläubigen in der Ostslowakei** berichtet eine Reportage von *E. Pacajova-Kardosova* im Organ des slowakischen Jugendverbandes „Smena" (21. 7. 68). Die Autorin bereiste wochenlang die einzelnen

Rundfunkprogramm fehlte

Gemeinden, um sich ein Bild von der konkreten Lage zu machen. Wie bekannt, wurde die griechisch-katholische Kirche der Slowakei 1950 in die russisch-orthodoxe Kirchengemeinschaft zwangseingegliedert. Im Zuge der Liberalisierung wurde sie als eigene Religionsgemeinschaft offiziell wieder zugelassen. Seitdem spielt sich, fast unbeachtet, im Schatten der großen politisch-gesellschaftlichen Ereignisse zwischen den griechisch-katholischen und orthodoxen Gläubigen und Popen ein erbitterter Kampf ab, indem sich der Groll und Haß einer 18jährigen Unterdrückung der griechisch-katholischen Gläubigen durch die regimefreundliche russisch-orthodoxe Kirche entlädt. Die Mehrzahl der russisch-orthodoxen Geistlichen stehe, so erklärt die Autorin, immer noch zu ihren „religiösen und sozialistischen Überzeugungen, zur Freundschaft mit der Sowjetunion". Dafür seien viele bereit, „Agitation zu betreiben". Aufgrund dieser Tatsache sei zu erwarten, daß der Widerstand gegen diese Geistlichen sich in Zukunft noch versteifen und verschärfen werde. Hier wirke nach, daß im Jahre 1950 die griechisch-katholische Kirche durch einen einfachen Erlaß als nichtexistent erklärt und im ostslowakischen Bezirk 341 griechisch-katholische Geistliche in die Bergwerke oder Grenzgebiete verschickt wurden. Um die wirkliche Situation zu beleuchten, bringt *Pacajova-Kardosova* einige Beispiele. Im Bezirk Humenne liegt das früher rein griechisch-katholische Dorf Nagov. 411 Personen (Erwachsene über 18 Jahre) hätten nun ihre Rückkehr zu ihrer früheren griechisch-katholischen Konfession erklärt. Bei der orthodoxen Kirche verblieben nur 6 Personen — angeblich aus Sympathie für den dortigen orthodoxen Geistlichen. Damit sei die Kirche des Ortes — gemäß Regierungsbeschluß — der Mehrheit zugefallen. Daraufhin sei sie in einer Nacht von der orthodoxen Minderheit, der man allerdings den Zutritt verweigert hatte, vollständig zerstört worden. In Molcsanyi sei ein Pope blutiggeschlagen worden, weil er sich geweigert hatte, der Aufforderung der griechisch-katholischen Gläubigen, das Dorf zu verlassen, Folge zu leisten. In Cabiny würden die orthodoxen Geistlichen „wie Judasse" behandelt. Man gieße ihnen Petrolium in den Brunnen. Als einer von ihnen gestorben sei, konnte ihm erst nach Intervention der Behörde im Friedhof ein Platz zugewiesen werden. Obst und Gemüse in ihren Gärten würden vernichtet, sie selbst und ihre Familien boykottiert. Haß und Streit habe bereits zu einem Toten geführt.

Die ekuadorianische Bischofskonferenz hat bei ihrer jüngsten Zusammenkunft in Quito in bisher radikalsten Formulierungen zur Notwendigkeit einer **Sozialreform durch grundlegende Umwandlung der gesellschaftlichen Strukturen** Stellung genommen. Diese sei die conditio sine qua non einer integralen Entwicklung. „Unwissenheit, Unverantwortlichkeit, Ungerechtigkeit und Unterdrückung stehen in einem Wesensgegensatz zum Evangelium", erklären die Bischöfe. Das ständig wachsende Bewußtsein, daß unter dem gegenwärtigen Gesellschaftssystem ein Ausweg aus dem Zustand der Unterentwicklung unmöglich sei, führe immer mehr zu einer „unausweichlichen Situation der Gewalt" im Lande, die eine „umfassende, grundlegende, beschleunigte und planmäßige gesellschaftliche Strukturreform" erfordere. Der Wirtschaftsstruktur des Landes entsprechend müsse daher mit der Agrarreform begonnen werden. Die schwerwiegenden Mängel der Agrarstruktur hätten dazu geführt, daß zwei Drittel der Landarbeiter am Rande des gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Lebens existierten. Diese Mängel seien darüber hinaus die Ursache dafür, daß eine „schmale, der Armut ihrer Brüder gleichgültig gegenüberstehende Schicht in einem antichristlichen Egoismus über Güter verfügt, die ihr nur aufgrund der Privilegien ihrer sozialen Stellung zufallen". Dadurch versperre sie der Mehrzahl der Bevölkerung den Zugang zu den wirtschaftlichen, kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Vorteilen („Noticias Aliadas", 10. 8. 68). Der Staat habe die gegenwärtig stagnierende Agrarreform als ersten Schritt der Strukturreform in Angriff zu nehmen. Diese sei freilich — und damit übten sie Kritik an der Agrarreform — keine „simple Landübereignung", sondern müsse dem Recht der Bauern auf Eigentum Genüge tun, die Produktion und Arbeitsproduktivität steigern. Die Aufgabe der Kirche als Volk Gottes sei es, den von Christus erlösten Menschen auch von allen „übrigen Knechtschaften, unter denen er leidet, zu befreien". Die Kirche wende sich nicht nur an die herrschenden Kreise, indem sie diese auffordere, ihre Pflicht zu erfüllen, sondern helfe den am Rande des gesellschaftlichen, kulturellen, wirtschaftlichen Lebens Stehenden, indem sie sie ermutige, ihre Rechte zu fordern, sich ihrer Elendssituation und ihrer entsprechenden Verantwortung bewußt zu werden, indem sie die Gründung gesellschaftlicher Zwischengebilde empfehle, welche diesen Gruppen helfen sollen, ihre Not zu überwinden.

Einen erstaunlichen **Vorschlag zur Lösung der Palästinafrage** lancierte *Markus Barth* nach Rückkehr von einer Reise durch Israel in „Journal of Ecumenical Studies" (Vol. 5, Nr. 2, 1968, S. 346 f.). Im Gespräch mit bedeutenden Freunden von Martin Buber wie mit verständigen Arabern in Cis-Jordanien habe er erfahren, daß sich eine intelligente Minderheit beider Völker über die Schaffung eines aus Israel und Jordanien bestehenden Bundesstaates nach dem Vorbild der Schweiz verständige, eine Lösung, die den Namen „Palästina" tragen und trotz der arabischen Majorität der Bevölkerung der israelischen Minorität den größeren politischen Einfluß infolge ihres technologischen Know-how geben würde. Barth ist sich des utopischen Charakters der Idee bewußt, aber auf dem Hintergrund der Alternative endloser Kriege könnte sie an Realität gewinnen, wenn sich die rechten Vermittler einschalten, die ins Einvernehmen gekommenen Supermächte USA und UdSSR. Die Christen hätten leider die Möglichkeit einer Vermittlerrolle verspielt, der Papst ebenso wie der Weltkirchenrat, und doch seien sie verpflichtet, durch intensive Pflege des Dialogs sowohl mit den Israelis wie den Arabern etwas in dieser Richtung zu tun.

Über ein **Anwachsen der Kriminalität in der Sowjetunion** berichteten in letzter Zeit sowjetische Zeitungen und Zeitschriften. Während bisher die Jugendkriminalität eins der kritischsten gesellschaftlichen Probleme darstellte, häufen sich immer mehr Fälle von Korruption und Unterschlagung sozialistischen Eigentums, die von Erwachsenen begangen werden. Hinsichtlich der Jugendkriminalität haben neuere soziologische Untersuchungen (vgl. Sociologija na Ukraine, Kiew 1968) ergeben, daß Studenten und junge Arbeiter immer noch sehr stark an Rechtsverletzungen beteiligt sind. Fast 20 % der Gesamtzahl der jugendlichen Kriminellen seien Mitglieder des kommunistischen Jugendverbandes Komsomol; von ihnen gingen 38,5 % einer geregelten Beschäftigung nach, 36,5 % seien noch schulpflichtig und nur 25 % würden weder arbeiten noch in die Schule gehen. So gut wie alle kämen aus gutsituierten Familien, der überwiegende Teil sei mit dem Gehalt zur Zeit der Straftat zufrieden gewesen und kein einziger habe aus materieller Not gehandelt. Damit dürfte auch die offizielle These, daß kriminelle Handlungen nur von „gesellschaftlich unnützen Elementen" begangen würden und ein „Überbleibsel der Vergangenheit" seien, das auf den Einfluß der „imperialistischen Propaganda" zurückzuführen sei, sich als der Wirklichkeit widersprechend erwiesen haben. Jedenfalls wird sie kaum von den sowjetischen Pressemeldungen der jüngsten Zeit bestätigt. So berichtete z. B. die „Komsomolskaja Prawda" (5. 6. 68), daß in einem Kindergarten in Rostov sieben Frauen, welche führende Positionen in den Ortssowjets innehatten oder einen Lehrberuf ausübten, 40 000 für die Kinder bestimmte Rubel unterschlagen und mit dem Geld Orgien gefeiert hätten, während sich die Kinder mit verdünnter Milch und Porridge zufriedengeben mußten. Nach einem Bericht der „Sovetskaja Rossija" (12. 6. 68) seien in Moskau in einer homöopathischen Klinik Krebskranke gegen immense Honorare mit unwirksamen homöopathischen Methoden behandelt worden. Gewaltverbrechen würden immer mehr von Hochstapeleien abgelöst, die von ehrbaren Mitbürgern begangen würden. Besonders beliebt seinen Übervorteilungen ausländischer Touristen.

HERDER KORRESPONDENZ

Zehntes Heft
22. Jahrgang
Oktober 1968

Eine gewisse „Torheit" für die Welt, ein Paradox muß unser Kennzeichen sein! Wenn wir das aufgeben, wenn wir das einebnen, wenn wir kein „Eigenes" haben in unserer Verkündigung, dann sind wir uninteressant für die Welt . . .

Mario von Galli

Der 82. Deutsche Katholikentag in Essen

Dem 82. Deutschen Katholikentag, der vom 4. bis zum 8. September 1968 in Essen veranstaltet wurde, fehlte es nicht an aufregenden Attributen. Ein wenig hatte die Werbung dafür gesorgt. Man wollte bewußt einen „anderen", wenn möglich interessanteren und attraktiveren Katholikentag. Ein wenig verhalf auch das Thema „Mitten in dieser Welt" dazu, das endlich die konkreten Probleme des zweiten Teils der Pastoralkonstitution vor einem möglichst breiten und mehrschichtigen Forum zur Diskussion stellen wollte. Katholikentag der selbstkritischen Besinnung, der Umkehr, des Aufbruchs, der Unsicherheit hieß er, schon bevor er begann. Und solche Schlagworte blieben auch während seines Verlaufs in der Luft. Originelles besagten sie nicht. Schon in Stuttgart 1964 war von Umkehr und Aufbruch die Rede. Wie konnte es auf einem Katholikentag im Kielwasser des Konzils auch anders sein. Und in Bamberg 1966 hörte man dieselben Stichworte: Aufbruch, Umbau, Erneuerung . . . und auch damals schon: Verwirrung. Man hörte es auch in Essen wieder bis zum Überdruß. Man konnte diese Überproduktion an Klischees aus dem Eifer oder der Notwendigkeit erklären, sich über ein noch im Gang befindliches Ereignis zu äußern. Dieses erwies sich ja als so vielgesichtig, daß es Veranstaltern, Teilnehmern und Berichterstattern kaum Zeit und Distanz zu überlegter Beurteilung gewährte. Und selbst den Fernseher zu Hause, dem man zwar einprägsame Details, aber nicht den Überblick übers Ganze servierte, brachte es reichlich aus dem Konzept. Der Präsident des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, A. Beckel, meinte: „Bamberg . . . war der Versuch der ständig Mitwirkenden, die Meinungspluralität im Katholizismus zu sehen und herzustellen. Essen war der Versuch, dies auf die Menge der Katholiken zu übertragen" („Westdeutsche Allgemeine Zeitung", 8. 9. 68). Man könnte wohl auch anders formulieren: Der Unterschied zu Bamberg dürfte insbesondere darin gelegen haben, daß die damals bereits latent vorhandenen, aber in den „Arbeitsversammlungen" nur bedingt diskutierten Fragen in Essen offen durchbrachen (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 356 ff.). Das geschah offensichtlich, weil die innerkirchlichen Druckverhältnisse einen Zustand erreicht hatten, daß es nur eines Auslösers bedurfte, um einer sehr traditionsträchtigen Veranstaltung, der man schon keine echte Regenerationsfähigkeit mehr zutraute, ein erstaunlich neuartiges und aufregendes Gesicht zu geben.

Die ersten Reaktionen

Hört man aber auf die ersten Reaktionen, die dem Ereignis folgten, gewinnt man einen durchaus widersprüchlichen Eindruck. Unterscheiden sich schon die Stimmen der amtlich Beteiligten um mehr als um Nuancen, so ist das nach Interesse, Schwerpunkten, Qualität und Niveau unterschiedliche publizistische Echo nicht weniger gegensätzlich. Das wird nicht weiter verwundern. Es ist nur natürlich, daß solch umfängliche Diskussion mit so breiter Meinungsfächerung, ohne bewußt erzielten gemeinsamen Nenner in den Details, auch in ihrem publizistischen Echo nur jeweils wenige der vielen möglichen Reaktionen widerspiegelt. Festgehalten zu werden verdient es dennoch, weil trotz der Standortklischees sich darin bereits eine gewisse Differenzierung abzeichnet, die das tatsächliche Meinungsbild deutlicher widerspiegeln dürfte, als eine vehement ausgebrochene Diskussionseuphorie glauben machte.

Das Schlußwort des Katholikentagspräsidenten, Kultusminister B. Vogel, gipfelte noch in der zukunftsweisenden Feststellung: „Die deutschen Katholiken haben in Essen in Offenheit und Härte, aber fair miteinander diskutiert. Die Laien haben sich deutlich zu Wort gemeldet. Nun gilt es den selbstgestellten Anspruch in Pfarreien, Diözesen und Verbänden, unter Priestern und Laien, zu verwirklichen. Nicht nur die Teilnehmer von Essen, sondern alle deutschen Katholiken sind zum verstärkten Engagement aufgerufen." Aber schon aus dem Munde des gastgebenden Bischofs waren andere Töne zu vernehmen. Er meldete in einem Gespräch mit der „Neuen Ruhr-Zeitung" (8. 9. 68) „große Reserve" gegenüber manchen Stimmen an, die auf dem Katholikentag zu Wort gekommen seien. Manches sei „in der Form verletzend und unbrüderlich" gewesen. In seinem Grußwort auf der Abschlußkundgebung, sagte er es noch deutlicher: „Es war gewiß nicht alles gleich gut und nicht alles gut, einiges gar schmerzlich und schmerzend unkirchlich." In einem in der „offiziellen Berichtzeitung" veröffentlichten Leitartikel bedauerte der Chefredakteur der KNA, K. Krämer: Es sei nicht *ein* Ziel gesteckt und *ein* Weg gewiesen worden:

„Tausend Wege und kein Ziel, Unruhe ohne Richtung — das wäre ein treffenderes Bild." Sachgerechtigkeit habe man gefordert und mannigfach bewiesen, aber, obwohl unabdingbar als methodisches Prinzip, könne sie nicht Kern christlicher Existenz sein. Daraus ergibt sich für Krämer, die „schwerwiegende", wenn auch nicht „mit einem eindeutigen Ja beantwortbare Frage", ob das Volk Gottes, mitten in diese Welt gestellt, seine Mitte verloren habe. Andere weniger kirchenoffiziöse Kommentare mochten nicht so weit gehen. Aber es fehlte auch da nicht an skeptischen Rückfragen. Während die CDU-nahen „Ruhr-Nachrichten" (7. 9. 68) die deutschen Katholiken bereits „auf holländischen Wegen" vermuteten und als wichtigstes Ergebnis der Essener Tage den „nicht mehr umkehrbare(n) Durchbruch des Gewissens in der katholischen Kirche" registrierten, meinte die „Süddeutsche Zeitung" (9. 9. 68), die meisten der in Essen gestellten Forderungen seien „absolut realistisch, ihre Verwirklichung sei höchstens zu verzögern, jedoch nicht mehr aufzuhalten". Dagegen bestritt die „Frankfurter Neue Presse" (7. 9. 68) wieder einmal die — nicht beanspruchte — Repräsentativität des Katholikentags. Abgesehen von Teilnehmern der Podiumsgespräche und „einigen Funktionären unterschiedlicher Couleur" sei er „eine Angelegenheit des Industriereviers an Rhein und Ruhr" gewesen. Man solle diesen Menschen nicht eine Repräsentationsaufgabe andichten, „die sie weder wahrnehmen können noch dürfen". A. Kremp taxierte in der „Rheinischen Post" (7. 9. 68), die wie die „Welt" ein Schisma drohen sieht, das Essener Ereignis gar als ersten „protestantischen Katholikentag", sieht „Zeichen einer zutieftst verwirrten Kirche", beklagt „das allgemein zu beobachtende Nachlassen der Glaubenskraft und den Verfall des Sündenbewußtseins", fühlt, wie es nun auch in der katholischen Kirche „kälter" werde, meint, „während die gebildeten Patres und Professoren in einsamer Höhe die Amtskirche auseinandernehmen", sinke „der immer noch bedeutende Teil des Kirchenvolkes, der weder rebellieren noch argumentieren kann, in tiefe Ratlosigkeit", und schließt halb drohend, halb mahnend: „Der Mensch lebt nicht vom Intellekt allein; er braucht genauso Glaubensgewißheit und Wärme." Daran habe es in Essen gefehlt. Die katholische Kirche in Deutschland werde die Folgen zu spüren bekommen. Etwas gelassener reagierte B. Nellessen in der „Welt" (9. 9. 68): Gemessen „am massiven Druck einer Jahrhunderte hindurch auf blanken Gehorsam pochenden kirchlichen Autorität" hätten die „katholischen Protestanten" nun gewiß ein paar Punkte gut, sich irren oder zuviel fordern zu dürfen. Aber er befürchtet das „Absplittern kleiner, politisch fixierter Gruppen und Gemeinden, die mit einer revolutionären Theologie der alten Kirche die Fähigkeit glaubwürdiger Aktionen bestreiten". Bei allem lobenswerten Engagement der Laien habe der Katholikentag „viel oberflächliche Theologie" erkennen lassen. Die Diskussion verlor sich oft „im Nebel zwar gutgemeinter, aber theologisch nicht fundierter Reflexion". Man solle deshalb endlich aufhören, Diskussionen über alles und jedes anzubieten, „da es doch einfach nicht mehr stimmt, daß es auf alles und jedes katholische Antworten gibt..." Hingegen sah ein Essener Domkapitular den „großen Gewinn" des Katholikentages darin, daß „diejenigen, die bislang schon kritisch waren und sich von der Kirche zu entfernen drohten, merkten, daß sie zur Kirche gehören, und daß Kritik ein hohes Maß an Verantwortung bedingt" („Ruhr-Nachrichten", 11. 9. 68). Und das „Ruhr-Wort" (die Kirchenzeitung des Bistums Essen) konstatierte ausgleichend, selbst unter mancher schockierender Formulierung sei „noch ein im Ziel schon ziemlich klarer Aufbruch zu neuen Ufern" vollzogen worden.

Symptom eines Umbruchs

Was aber ist in Essen wirklich geschehen? Was war an ihm Tagesgeschehen? billiger Effekt? emotionale Kritik? Was kann an ihm von Dauer sein? Um ihm gerecht zu werden, bedarf es nicht nur der Vergegenwärtigung der wichtigsten Diskussionsinhalte, sondern auch der besonderen Voraussetzungen, unter denen dieser Katholikentag stand. Nur so läßt er sich ohne gewaltsame Harmonisierung, aber auch ohne Verzerrung seines sachlichen Ergebnisses in die gegenwärtige Vielfalt katholischer Entwicklung einordnen.

Welches waren diese besonderen Voraussetzungen? Zunächst der fortschreitende, aber keineswegs ungestörte und konfliktlose Aneignungsprozeß des Konzils. Er scheint mit dem Katholikentag in Essen in eine neue Phase getreten zu sein. Die treibenden Kräfte lagen ihm aber voraus. Dieser Aneignungsprozeß hat in der Breite der Thematik wie des Engagements verspätet eingesetzt. Lange Zeit schien der deutsche Katholizismus der Nachkonzilszeit auf gewisse institutionelle Veränderungen und auf die Weiterführung der Liturgiereform beschränkt. Man schien auf jeden Fall sehr mit sich selbst beschäftigt oder mit innerdeutschen Problemen, etwa mit der Schulfrage, ausgelastet. Es war bisher keine Zeit der großen Initiativen. Wohl spitzte sich die theologische Entwicklung noch während und nach dem Konzil zu. Aber eine eigentliche Begegnung zwischen den theologischen Strömungen und dem Drang nach praktischen Reformen fand nicht statt. Theologische Entwicklung und nachkonziliare Erneuerung schienen nebeneinander herzulaufen, fast in getrennten Prozessen. Der Bamberger Katholikentag — auch damals stand schon die Thematik der Pastoralkonstitution auf dem Programm — schien ein erster Versuch der vielzitierten und belächelten „Eindeutschung" des Konzils. In Essen fiel dieses Wort nur einmal, in den Eröffnungsworten des Katholikentagspräsidenten. Aber es schien jetzt besser zu passen. Erst hier hatte man sich zu breitester Diskussion freigeschwommen. Erst jetzt versuchte man innerkatholische Pluralität konkret zu praktizieren. Erst in Essen ist das Thema Autorität, theoretisch bereits vorher stereotyp traktiert, praktisch angesprochen und vorexerziert worden. Aus theoretischen Überlegungen wurde nun akute Praxis.

Dazu führten nicht nur innerkirchliche Vorgänge. Es fehlte nicht an Einflüssen von außen. Im letzten Jahr griff die Unruhe, eine betont politisierende Unruhe, unter der Jugend über die studentische Bewegung auf den kirchlichen Bereich über. Studentengemeinden wurden bald zu ihren Trägern. Sie vermengten Kirchliches und Politisches, sie drängten aber mehr als jede andere Gruppe auf fundamentale Veränderungen, auch in der Kirche. Diese Forderungen kamen und kommen vornehmlich im Gewande utopischer und zudem kirchenfremder Demokratisierungsmodelle. Sie forderten aber doch recht konkret zur Frage heraus, was kirchliche Autorität nun eigentlich sei, wie sie in einer unter egalitärem Anspruch stehenden Gesamtgesellschaft ausgeübt werden und wie sie ihre Funktionen erfüllen kann. Sollte diese Bewegung aufgefangen und fruchtbringend umgesetzt werden, mußte ihr der Katholikentag Rechnung tragen.

Unter der Decke hatten sich zudem innerkirchliche Gegensätze verschärft: zwischen den Gläubigen durch eine Polarisierung kirchlicher Positionen durch einzelne im Gewicht sehr unterschiedliche Gruppen im Kampf zwischen Getto und Aufbruch — oder auch nur zwischen der Flucht in die Tradition und dem Trend zu einer wenig reflektierten Anpassung. Lokale Konfliktsituationen zwischen Hierarchie und Gläubigen, etwa in der Frage der kirchlichen Zensur, brachen zunehmend offen durch, führten zu verbreiteter Mißstimmung. Diese mußte und hat sich auf dem Katholikentag zu einem guten Teil entladen, nicht nur beim sog. „Kritischen Katholizismus" lautstarker Jugendlicher, sondern in viel breiteren Schichten. Beim Klerus kamen dann noch andere Probleme dazu: die Zölibatsfrage, verschärft durch eine tiefer wirkende Krise geistlicher Existenz; die Frage innerhierarchischer Kollegialität. Von Rom her schienen sich deutlicher restriktive Tendenzen abzuzeichnen: in einer mehr formalen Bremsung als materialen Führung der Lehrentwicklung, oder — konkreter — in der Zölibatsfrage, in der Mischehenfrage. Schließlich kam das entscheidende Ereignis: die Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae vitae*. Sie gab Sprengstoff, viel mehr als die zahlenmäßig kleinen, wenn auch auf Diskussion und Agitation entschlossen vorbereiteten Gruppen um den „Kritischen Katholizismus" liefern konnten. Die Enzyklika wirkte auf breiterer Basis. Sie reizte gerade die kirchlich Engagierten. Und nicht zu vergessen: Wenn in einer in letzter Zeit kontroversen Frage in Deutschland unter den Theologen weitgehende Einmütigkeit herrschte, war es diese. Hier wie in keiner anderen Frage trafen sich, wenn man so will, theologischer Fortschritt und waches öffentliches Interesse. Mag man auch der Meinung sein, der Katholikentag hätte zentralere Themen verdient, so lieferte diese doch — verspätet — die Initialzündung oder verschärfte die Diskussion über den unmittelbaren Gegenstand hinaus. Kein Gremium im deutschen Katholizismus hätte dies zu verhindern vermocht. Die Bischofskonferenz hatte wenige Tage vorher in Königstein ein kluges und zukunftsweisendes Wort gesprochen. Aber selbst dieses war zunächst fast untergegangen. Zu sehr schien man mit der Autoritätskritik beschäftigt, zu der die Enzyklika auch den Besonneneren keineswegs der einzige, wohl aber der akuteste Anlaß war. Nicht zuletzt dieser klimatische Druck bewirkte, daß die Podien in der Diskussion nicht mehr oder weniger unter sich blieben, sondern durchwegs den Forderungen des Publikums nachgaben und sie der gesamten Teilnehmerschaft in den Foren öffneten. Aber noch andere Vorgänge sind der Diskussion förderlich gewesen. Die Wachablösung im Zentralkomitee, die breiteren Kontakte, die sich im Zuge seiner Reform und der Errichtung der diözesanen Laiengremien boten, das auffallend junge Präsidium, das sich unbeschwerter auf das Klima der Auseinandersetzung einspielte und die diskussionswürdigen Anliegen der jungen Generation aufzufangen verstand, prägten die Atmosphäre mit. Schließlich lag es am Thema: Ein sehr allgemeines, wenn auch auf Erneuerung zielendes Thema mit einer Unzahl konkreter Fragen konnte nur in breitester Diskussion entfaltet werden. Zählbare Ergebnisse waren weder intendiert noch erwartet. Und daß es bei den meisten Fragen bei einer Vielzahl von Wegen blieb, war eher selbstverständlich als überraschend. Man wollte ja gerade sichtbar machen, was an Fragestoff latent vorhanden war, wollte in aller Breite die Materialien sichten, aber keinen Fertigbau aufführen.

Die Delegiertenversammlung

Dem Katholikentag voraus ging die Delegiertenversammlung der katholischen Verbände Deutschlands. Sie wurde am 3. September nachmittags vom Präsidenten des Zentralkomitees der Katholiken *A. Beckel* eröffnet und endete am 4. September nachmittags kurz vor der offiziellen Eröffnung des Katholikentags mit der bereits anläßlich des Katholikentags in Bamberg geplanten Gründung einer „Arbeitsgemeinschaft der Katholischen Verbände". Im Unterschied zu früheren Delegiertenversammlungen verzichtete man diesmal auf Resolutionen zum innerkirchlichen Leben und zu gesellschaftspolitischen Fragen und hatte sich von vornherein auf zwei Themenstellungen beschränkt: Auf die „Bedeutung der außerparlamentarischen Opposition für das gesellschaftliche Wirken der katholischen Verbände" und auf die Diskussion und die Verabschiedung des Statuts der neuen Arbeitsgemeinschaft. Mit dem Thema „Außerparlamentarische Opposition" wollte man offenbar bewußt dem Vorwurf katholischer Introvertiertheit entgegenwirken und sich den Fragen aussetzen, die durch den gesellschaftlichen Wandel von außen auf sie zukommen. Es hatte dazu wohl kaum noch der Ermunterung des Predigers beim Delegiertengottesdienst, des Nationalkaplans der CAJ, *R. Mayer*, bedurft, der, die Perikope von der Tempelreinigung auslegend, den Delegierten ins Gewissen redete, sie möchten „hinter den Mauern aufgestellte Wände" abbauen und nicht meinen, „hinter diesen Mauern spiele sich alles ab, was Kirche ist".

Zum ersten Tagungspunkt, der Bedeutung der außerparlamentarischen Opposition, referierte der Vorsitzende der KDSE, Rechtsanwalt *W. G. Beitz* (Bonn). Beitz kritisierte, daß heute wichtige politische Entscheidungen in Gremien gefällt werden, deren Willensbildungsprozeß durch keine Norm offengelegt werden müsse, und bemängelte das „unkontrollierte" Wirken der Verbände. Diese hätten heute Kirche, Staat und Gesellschaft gegenüber eine kritische und sich selbst gegenüber eine selbstkritische Haltung einzunehmen, sich für die Wahrheit entgegen allen Manipulierungsversuchen einzusetzen, sich um alternative politische Ordnungskonzepte zu bemühen sowie die Demokratisierung von unten zu fordern. Die Diskussion erkannte im Grunde diese von Beitz geforderte kritische und selbstkritische Funktion der Verbände nach innen und außen an — vornehmlich in den Diskussionsbeiträgen der jüngeren Teilnehmer. Dagegen traten einige ältere Delegierte für eine Stützung der hierarchischen Autorität durch die Verbände, jedoch gegen eine Politisierung der Gesamtgesellschaft und die „Konstruierung" von Konflikten ein.

Ein vom BDKJ vorgelegter Resolutionsentwurf über gesellschaftliche und politische Neustrukturierungen forderte die katholischen Verbände auf, sich nicht an „herrschende Machtverhältnisse zu binden", sondern ihre eigenen „politischen und sozialen Ordnungsvorstellungen" zu entwickeln, gegenüber „allen Autoritäten in Staat und Kirche" ein „kritisches Bewußtsein", „selbstverantwortete gesellschaftspolitische Betätigung" zu fördern und „ideologische und institutionelle Erstarrungen" zu überwinden. Dieser Entwurf wurde jedoch von der Mehrheit der Delegiertenversammlung abgelehnt. Ebenfalls abgelehnt wurde der Vorschlag einiger Delegierter, über das Friedensproblem zu diskutieren, mit der Begründung, man sei mit dieser Thematik überfordert und nur ungenügend darauf vorbereitet. Dagegen wurde der Antrag der Kol-

pingfamilie, ein allen Verbänden zugängliches katholisches Dokumentations- und Informationszentrum einzurichten, das schnell, zuverlässig und gründlich informiere, zur weiteren Prüfung an den Ältestenrat überwiesen.
Am folgenden Tag wurde das Statut der neugegründeten „Arbeitsgemeinschaft der katholischen Verbände Deutschlands" von der Delegiertenversammlung diskutiert und nach mehreren Änderungen verabschiedet. Zum Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft wurde Rechtsanwalt *B. Servatius* (Hamburg), der auch die Delegiertenversammlung geleitet hatte, gewählt, zu seinen Stellvertretern Frau *M. Prümm,* Vorsitzende des Deutschen Frauenbundes, und *G. Ritzerfeld,* Generalsekretär des Deutschen Kolpingswerkes. Ferner wurde der Ältestenrat, bestehend aus 25 Mitgliedern, gewählt. Die Delegiertenversammlung tritt als oberstes Organ der Arbeitsgemeinschaft alle zwei Jahre zusammen, wenn auch nicht mehr notwendigerweise wie bisher in zeitlichem Zusammenhang mit dem Katholikentag. Die Geschäftsführung liegt beim Generalsekretariat des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken. Die Statuten sehen als Aufgaben der Arbeitsgemeinschaft vor: gemeinsame „Aufgaben der katholischen Verbände in Kirche, Staat und Gesellschaft" zu beraten, „gegebenenfalls gemeinsame Aktionen zur Erfüllung dieser Aufgaben zu beschließen", die vorgesehenen 60 leitenden Persönlichkeiten aus den Mitgliedsverbänden in das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken zu entsenden und den Gedanken- und Informationsaustausch zwischen dem Zentralkomitee und den Verbänden zu pflegen. Die Delegiertenversammlung beauftragte den Ältestenrat, Vorschläge zu einem verstärkten deutschen Beitrag zur Entwicklungshilfe auszuarbeiten und sie den zuständigen staatlichen und kirchlichen Stellen zuzuleiten (1—2 % der Kirchensteuereinnahmen, 1 % des Bruttosozialproduktes).
Das Abschlußkommuniqué betont als Ergebnis der Diskussion die selbstkritische Haltung der Delegierten gegenüber Strukturen, Methoden und Selbstverständnis der Verbände und deren Bereitschaft, „zur Weiterentwicklung unserer demokratischen Staats- und Gesellschaftsordnung Alternativen zu erarbeiten und notwendige Reformen voranzutreiben". Hier dürfte sich der Resolutionsentwurf des BDKJ konkret niedergeschlagen haben. Durch die Gründung der neuen Arbeitsgemeinschaft ist zwar eine Basis der Zusammenarbeit geschaffen, doch dürfte diese ihre Grenze sowohl in den verschiedenartigen Zielsetzungen wie in der unterschiedlichen fachlichen Kompetenz der einzelnen Verbände haben.

Pastoraler Priestertag

Traditionsgemäß wurde auch diesem Katholikentag ein „Pastoraler Priestertag" vorausgeschickt, der am 4. September von der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen veranstaltet wurde. „Das Moderne Priesterbild" war Thema der von etwa 1000 Priestern aller Altersstufen besuchten Tagung.
Die Tagung wurde durch eine Konzelebration des Bischofs von Essen, *F. Hengsbach,* mit sechs Geistlichen eröffnet. In der Homilie erläuterte der gastgebende Bischof die Fragestellung: Beim heutigen Ringen um ein neues Verständnis des geistlichen Berufes stünden nicht bloß exegetische und dogmatische Doktrinen zur Diskussion. „Es geht vor allem um die Entfachung jener Flamme der Geistesgabe, von der St. Paulus an Timotheus schreibt, und die uns durch die Handauflegung zuteil wurde. ‚Gott hat uns nicht einen Geist der Verzagtheit gegeben, sondern der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit' (2 Tim. 1, 6 und 7)."
Am Vormittag referierte Prof. *K. Rahner* (Münster) über „Das moderne Priesterbild, dogmatische Grundlagen des priesterlichen Selbstbewußtseins". Es ging ihm um die unmittelbare Frage nach der Mitte priesterlicher Existenz, die nicht durch peripherere Fragen verstellt werden darf, z. B. durch die Problematik des Zölibats oder durch die einseitige Betonung der sozial-caritativen Aufgaben des Priesters. Der Priester dürfe nicht als ein sakral drapierter Sozialarbeiter mißverstanden werden. Auch die Frage nach der sozialen Existenz und Zukunft des bürgerlichen Berufes „Priester" sei sekundär gegenüber der Frage nach der „Mitte priesterlicher Existenz".

Was ist ein Priester?

Die Antwort auf diese Frage habe vielmehr auszugehen von dem Satz: „Der Priester ist Verkündiger des Wortes Gottes, welches in Christus an uns erging." In dieser Verkündigung muß der Priester bezeugen, daß schlechthin alle Wirklichkeit durch Gottes Gnade radikalisiert ist, denn das Sakrale stellt nicht etwas Eigenes neben der profanen Welt dar, sondern ist deren Tiefe. Dieses Wort Gottes, welches durch die Tat des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu verkünden ist, ist ein „effizientes, exhibitives Wort", was in der Eucharistie am deutlichsten wird. Inhalt dieses Wortes ist das absolute Geheimnis Gottes selbst, in das hinein der Mensch sich schweigend verliert. Aufgabe des Priesters ist es demgemäß, die Unaussprechlichkeit Gottes, die am ehesten im Mitvollzug des Kreuzestodes erfahrbar und erfaßbar wird, auszusprechen. Dies kann der Priester nicht mit innerer Distanz, nur dozierend, nur dienstlich, sondern einzig aus der Mitte und Tiefe seiner eigenen Person tun.
Ist dazu aber ein eigener Stand erforderlich? Diese von Rahner gestellte Frage fand keine überzeugende positive Antwort. Sie wurde daher in der Diskussion sofort wieder aufgegriffen — zumal der Referent selbst angedeutet hatte, daß die Frage nach dem Priestertum letztlich mit der nach dem Christsein überhaupt identisch sei —, und zwar von einem Aspekt her, den Rahner bewußt ausgeklammert hatte: dem gemeinsamen Priestertum aller Christen. Dieses sei ja vom Konzil besonders hervorgehoben worden, während die Lehre vom Amtspriestertum nur tradiert worden sei. Wie verhält sich beides zueinander? Was fügt das Amtspriestertum dem allgemeinen Priestertum hinzu? Nichts. Denn Amts- und allgemeines Priestertum seien nicht zwei unterschiedliche Intensitätsgrade desselben, sondern liegen auf verschiedenen Ebenen. Aber wodurch unterscheiden sich diese Ebenen? Sie unterscheiden sich nicht durch eine unterschiedliche Nähe zu Gott, sondern durch etwas, was früher ontologisch ausgedrückt wurde, heute aber besser funktional verstanden werden kann. Dem Amtspriestertum komme nämlich eine eigene sakrale Funktion innerhalb der Gesellschaft der Kirche zu. Diese Funktion kennzeichnet den Amtspriester, ohne ihn zu einem bloßen Religionsfunktionär zu machen, denn von ihrem Inhalt her erhebe diese Funktion einen existentiellen Glaubensanspruch. Was aber ist präzis diejenige der vielen sakralen Funktionen innerhalb der Gesellschaft „Kirche", die das Amtspriestertum ausschließlich kennzeichnet? Die letztlich allein dem Amtspriester vorbehaltene Funktion sei die, der Eucharistiefeier vorzustehen.

Priester und Freiheit

Im letzten Drittel seines Vortrags wandte sich Rahner drei konkret-praktischen Einzelfragen zu, mit denen er offensichtlich lebhaft empfundene Nöte der priesterlichen Zuhörer ansprach, die bis dahin mehr andächtig als verstehend gelauscht hatten.

1. Priester und Theologie. Der Priester kann das „Wort" nur verkündigen, wenn er darüber reflektiert, d. h., wenn er Theologe ist. Das Bemühen um die Theologie, die wesentlich nicht durch Psychologie, Soziologie oder dergleichen ersetzt werden kann, darf nicht auf die Zeit vor der Priesterweihe beschränkt sein, sondern bleibt eine permanente Aufgabe. Die in dieser theologischen Reflexion fundierte Verkündigung darf weder eine bloße Übersetzung des Denzinger noch billige Effekthascherei betreiben, ebensowenig darf sie eigenes, subjektives Interesse zur höchsten Norm dessen machen, was in der Kirche verkündet werden soll. Die Theologie der „Schulmeister" hat es, aufs ganze gesehen, bisher nicht verstanden, den Priesteramtskandidaten auf diese Aufgaben vorzubereiten.

2. Priester und kirchliche Behörde. Obgleich nicht bestritten werden kann, daß sich in der kirchlichen Behörde feudal-autoritative Züge gehalten haben, handelt es sich bei diesem Verhältnis um eine theologische Frage. Auf beiden Seiten müßte man einsehen, daß allzuviel sündige Enge und Überempfindlichkeit vorliegen. Das Verhältnis sollte „entmystifiziert" und mehr als teamartige Partnerschaft verstanden werden, die zu einem guten, modernen „Betriebsklima" beitragen könnte.

Dieser Aspekt wurde in der Diskussion noch einmal aufgegriffen, indem ein (älterer) Teilnehmer, unter lebhaftem Beifall vieler anderer, bittere Klage führte über den hierarchischen Machtgebrauch, insbesondere über die Bücherzensur, die oft die Verkündigung bester Charismatiker zunichte mache. Rahners Zwischenbemerkung: Wenn man es in dieser Sache mit Rom zu tun habe, solle man nur nicht sagen: „Das sind ja alles Italiener", denn wenn man dort einem Deutschen in die Hände falle, sei es oft noch viel schlimmer. — Im ganzen solle man aber nicht vergessen, daß es sich hier um „Einzelfälle" handelt, auch wenn sie sehr zahlreich sind. Unsinn, Bürokratie und Lieblosigkeit werde es in der Kirche „oben und unten" immer geben. Es sei unvermeidbar, daß es einen gewissen Spielraum gebe, in welchem das kluge oder unkluge Ermessen des einzelnen zu entscheiden habe, denn das konkrete Leben einer Gesellschaft sei nie eine lückenlose Realisierung abstrakter Prinzipien, die eine ideale Wirklichkeit garantieren. Deshalb solle man „den Unsinn eindämmen, dosieren" in dem nüchternen Bewußtsein, daß man ihn nie ganz werde beseitigen können. Hier könne eine Solidarisierung der Priester gegenüber der Behörde von Nutzen sein. Man solle sie fördern, nicht so sehr durch Gründung einer „Priestergewerkschaft", sondern mehr dadurch, daß der eine für den anderen eintritt und, wenn Unrecht geschehen ist, bei seinem Bischof für seinen Mitbruder vorstellig wird. Eine ausdrückliche Forderung nach Abschaffung der Bücherzensur wurde hier noch nicht erhoben.

3. Der Priester und seine religiöse Erfahrung und Entwicklung (so statt des mißverständlich gewordenen Wortes „Spiritualität"). Der Priester, Verkündiger des Wortes Gottes, muß seine Botschaft nicht nur mit Worten aussagen, sondern auch durch sein Leben glaubhaft machen. Deshalb muß er ein betender Mensch sein. Eine gewisse Planung und Institutionalisierung des Gebetslebens sei dabei für den einzelnen Priester eine hilfreiche Stütze.

Das Amt von der Kirche her denken

Am Nachmittag sprach Prof. A. Müller, Freiburg/Schweiz, über „Das moderne Priesterbild, pastorale Einordnung des priesterlichen Dienstes". Er ging aus von der Feststellung, daß die Kirche heute in einer Epoche der Bewegung lebt, deren Höhepunkt noch längst nicht erreicht ist. Das Bild des Priesters ist in diese Bewegung hineingenommen, einschließlich aller damit zusammenhängenden Fragen der Dogmatik, der Exegese, der Spiritualität und der Praxis. Daß dabei manches Feste ins Wanken gerät, ist nicht so sehr eine Gefahr für die Kirche, sondern eher ein Segen und ein Gnadenangebot. Sich nur auf das Feste unserer eigenen Gewohnheiten und nicht auf die einzige Feste, die Christus ist, zu stützen, ist im Grunde Unglaube. Wir wollen daher „dankbar sein, daß Gott uns eine Bewegung im Priesterbild zugemutet hat", denn so unterliegen wir weniger „der Gefahr der Verabsolutierung menschlicher Strukturen".

„Funktionen im Leib Christi"

Mit dem Konzil müssen wir „unser Amt von der Kirche her denken, nicht umgekehrt die Kirche von unserem Amt her. Unsere Spiritualität muß ... ansetzen ... beim Geheimnis des Volkes Gottes ... Es muß unser ganzes Daseinsgefühl bestimmen, daß wir in erster Linie und bleibend Hörer des Wortes, Empfänger der Sakramente, Glieder des Volkes Gottes sind und erst in zweiter Linie darin ein Amt innehaben." Es treffe nicht zu, daß dem Priester durch die Handauflegung des Bischofs das Charisma des Laienstandes entzogen wurde. Das Gemeinbewußtsein der Kirche und ihrer Sendung müsse dem priesterlichen Sonderbewußtsein vorangehen. Das werde zu einer richtigeren Beurteilung und Behandlung der christlichen Gemeinde und zu einer bescheideneren Selbsteinschätzung des Priesters führen und das Gefühl des Überfordertseins beim Priester verringern können.

„Erfüllt von der richtigen Erkenntnis des Wesens der Gesamtkirche sind wir uns dann bewußt, daß wir in diesem Organismus bestimmte Funktionen zu erfüllen haben, welche wir sinnvollerweise die presbyteralen nennen." Im NT und im Frühchristentum wurde das Presbyterat als leitende Gemeindefunktion verstanden, d. h. Leitung in der Wortverkündigung, Liturgie, Liebesgemeinschaft und im Zeugnis. Vor dem Hintergrund des Petrusamtes hat die spätere Kirche hieraus eine Ämterhierarchie geschaffen. „Wir müssen aber mit dem Ursprung in Verbindung bleiben und gerade dadurch die Kraft zu neuer Entwicklung erhalten." Es ist weniger wichtig zu wissen, was ein Priester abstrakt-ontologisch ist, sondern wichtiger zu wissen, was die Kirche ist und daß der Priester in ihr engagiert und mit echten, zeitgerechten Leitungsfunktionen betraut ist. Freilich darf dieses Sprechen von Funktionen nicht in einen soziologischen Funktionalismus abgleiten; man muß sich bewußt bleiben, daß es sich um „Funktionen im Leibe Christi" handelt.

Als letztes Element einer Wandlung des Priesterbildes behandelte Müller, ausgehend von Abschnitt 28 der Kirchenkonstitution, das Verhältnis Priester—Bischof. Ohne die Unterordnung des Priesters unter den Bischof aufzuheben, betone dieser Text besonders „die Assoziation, die Gesellung zum Bischof, damit Bischof und Presbyterium an der gleichen Aufgabe gleichsinnig wirken können". Dieses neue Arbeitsverhältnis müsse von beiden Seiten erst noch gelernt werden. Für den Bischof besagt das, daß er die

Priester weniger als Organe zur Ausführung fertiger Befehle anspricht, sondern seine Erkenntnisse und Anordnungen im Dialog mit ihnen erarbeitet. „Sehr schmerzliche Erfahrungen mit isolierten Erkenntnis- und Entscheidungsvorgängen müßten uns alle von der Richtigkeit dieser Idee überzeugen." Der Priester hingegen müsse lernen, weder ohne eigene Verantwortung nur Befehle zu empfangen noch „als ruppiger Einzelgänger nach eigenem Gutdünken zu handeln" (was beides nur „eine Beleidigung der ganzen Kirche" wäre), sondern in Loyalität mit dem Gesamtpresbyterium, dem Bischof und der ganzen Kirche seine Verantwortung ins Spiel zu bringen. Dabei darf nicht vergessen werden, daß der Bischof, in dessen Amt „das Institutionelle der Kirche in seine volle Dichte eintritt", in seinen Entscheidungen und Erkenntnissen viel stärker gebunden ist als der Priester, sei er Exeget, Dogmatiker, Pastoraltheologe oder Pfarrer. Wenn daher Reformen anstehen, sind „die Hemmungen bei einem Bischof stärker ... als bei anderen Gliedern der Kirche. Das Presbyterkollegium muß ... durch eine ebenso offene, feste wie loyale Haltung es dem Bischof ... ermöglichen, die Schritte nach vorwärts zu tun, ohne daß er sich isoliert und in der Verantwortung allein gelassen fühlt".

Keine „heilige Herrschaft"

Nach diesem beifällig aufgenommenen Vortrag entspann sich eine rege Diskussion, deren Hauptgedanken noch kurz wiedergegeben werden sollen. Wir seien viel zu selbstverständlich in einem Zweiklassendenken, Klerus — Laien, befangen, für das das NT keine Grundlage biete. Der Begriff „Laie" solle daher „abgeschafft werden", zumindest müsse er auf alle Getauften ausgedehnt werden, denn jeder Christ habe Funktionen in der Kirche. Dies könne z. B. dazu führen, daß der Pfarrgemeinderat nicht ein untergeordnetes Gegenüber, sondern einen echten Dialogpartner des Pfarrers darstelle oder daß es auf Diözesanebene nur ein einziges Gremium für alle Stände gebe, welches im Dialog mit dem Bischof stehe. Eine „Priester"-tagung werde damit ebenfalls überflüssig. Die Vielheit der Funktionen in der Kirche werde in Zukunft sowieso den Unterschied zwischen Klerus und Laien nivellieren. Die entscheidende Frage werde nicht die sein, ob jemand Priester ist, sondern die, ob er überhaupt in der Kirche engagiert ist und innerkirchliche Funktionen erfüllt. — Aber was bedeutet dann die priesterliche Funktion der Leitung in der Kirche? Die Leitung verstehe das NT nicht als Herrschaft, sondern als Diakonie, was damals vorzüglich den Sklavendienst bezeichnete. Deshalb sei auch der Begriff „Hierarchie" „abzuschaffen", eine „heilige Herrschaft" gebe es im NT nicht. Auch der Begriff „ordo" entstamme nicht dem NT, sondern der Sprache der römischen Politik.

Gibt es eine Rangordnung der verschiedenen Aufgaben des Priesters? Ein Schwerpunkt priesterlicher Aufgaben sei die Verkündigung des Wortes an die Erwachsenen, die bei uns viel zu sehr durch die Kinder- und Jugendseelsorge verdrängt worden sei. Sicherlich sei auch die Spendung der Sakramente sehr wichtig, aber diese reiche trotz opus operatum allein nicht aus, wenn kein Glaube beim Empfänger des Sakramentes vorhanden sei. Auch die theologische Weiterbildung gehöre zu den Hauptaufgaben des Priesters. Ebenfalls müsse jeder Priester Zeit haben für individuelle Seelsorge und Lebenshilfe, er müsse bereit und fähig zum Einzelgespräch sein. Hierbei dürfe man jedoch nicht übersehen, daß die Gesamtheit der Funktionen nicht allein dem Priester zukommt (sonst würde dieser ja allein die ganze Kirche darstellen), sondern sich auf das gesamte Volk Gottes verteilt. Die Wiedereinführung des Diakonats sei in diesem Zusammenhang durchaus problematisch; das Diakonat könne nämlich auf falsche Weise wiedereingeführt werden, so daß es eine Re-Klerikalisierung einiger Laien zur Folge hätte und die wahre Pluralität innerkirchlicher Funktionen eher verdecke als sichtbar mache. Außerdem könne ja der Laie sowieso schon alles das tun, wozu man den Diakon evtl. weihen würde.

Ein Besucher erklärte, wenn die Verkündigung des Glaubens an die Erwachsenen so wichtig sei, dann sei es aber absolut unverständlich, daß Priestern der durchaus orthodoxe, „eigens für Erwachsene geschriebene und großartig gelungene Holländische Katechismus" vorenthalten wird. Enormer Beifall bekräftigte dieses Votum. Ein anderer Besucher meinte daraufhin, man solle aber nicht nur auf die Bischöfe schimpfen, wenn sie etwas falsch gemacht haben, sondern sie auch loben, wenn sie etwas richtig gemacht haben: die Königsteiner Erklärung der Bischöfe zur Enzyklika *Humanae vitae* verdiene Anerkennung und Dank seitens der Priester. Auch dieses Votum erhielt starken Beifall.

Der feierliche Auftakt

Der „offizielle" Katholikentag begann mit der Eröffnungsfeier am Mittwoch Abend in der Haupthalle der Gruga, auf deren Gelände auch die meisten Kundgebungen und zahlreiche Forumsgespräche stattfanden. Der Präsident des Lokalkomitees, Polizeipräsident *H. Kirchhoff* (Essen), begrüßte die Gäste, an der Spitze Bundespräsident *Lübke* und Ministerpräsident *Heinz Kühn,* den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal *Döpfner,* und aus Rom Kurienkardinal *Testa* sowie den Apostolischen Nuntius und die Vertreter der evangelischen Kirche und der jüdischen Religionsgemeinschaft. Bundeskanzler Kiesinger hatte seine Teilnahme wegen einer verlängerten Kabinettssitzung im letzten Augenblick abgesagt.

Worte zur Eröffnung sprachen der Präsident des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, Oberbürgermeister *A. Beckel* (Münster), und Katholikentagspräsident Kultusminister *B. Vogel* (Mainz). Präsident *Beckel* dankte den deutschen Bischöfen für die Königsteiner Erklärung zur jüngsten Enzyklika. „Die Katholikentage in Deutschland haben die Verbundenheit der katholischen Laien mit ihren Bischöfen je nach der Stunde in verschiedener Weise immer wieder zum Ausdruck gebracht. Heute besteht unsere Verbundenheit im Dank für ein wichtiges und unerläßliches Wort." Er gab das Stichwort, das den Essener Katholikentag charakterisierte: Diskussion. Diese sei nicht nur Zeichen von Lebendigkeit, wenn sie Übereinstimmung ausdrücke, sie sei um so notwendiger, „wenn die Meinungen hart aufeinanderstoßen und die Wahrheit nicht für jeden sichtbar vor uns steht". Kultusminister *Vogel* versicherte, dieser Katholikentag wolle keine Demonstration sein, er wolle auch nicht „die Meinungen und Absichten der vielen in wenige Sätze einer Resolution zwängen". Man wolle ehrlich sein und offen und fair miteinander umgehen.

Grußworte sprachen für die Landesregierung von Nordrhein-Westfalen Ministerpräsident *Heinz Kühn,* und für die Stadt Essen Oberbürgermeister *W. Nieswandt.* Auch da blieb es nicht bei höflicher Reverenz, sondern es wurden

Standpunkte auf die kommenden Beratungen hin konkretisiert. Ministerpräsident *Kühn* nannte die Tatsache, daß die Katholiken ihre Kirche den Problemen der Zeit gegenüber nicht als Fluchtburg verstanden wissen wollen, sei eine große Hoffnung für alle. Eine Kirche, die sich in jeder Bedrängnis und in jeder Sorge aller Mitmenschen engagiere, wolle nicht herrschen, sondern dienen. Hierin begegneten sich Kirche und Staat. Solange Staatsregierungen herrschen wollten und die Kirche auch, hätten sie sich abwechselnd gegenseitig mißbraucht. Seien aber „beide aufrichtig in dem Wissen, die Mündigkeit der Bürger zu respektieren und der ganzen Gesellschaft zu dienen", so sei das, „was uns unterscheidet, Verfassung und Evangelium, demokratische Solidarität und Gemeinschaft des Glaubens, nicht mehr, was sie gegenseitig mißtrauisch machen müßte". Er warnte vor dem Feinde, den Kirche und Demokratie gemeinsam hätten, denen, die nur ihre Schäfchen ins Trockne bringen möchten, „die sich durch Not und Unrecht in der Welt nicht herausgefordert fühlen".

Nach der Festansprache von *K. Hemmerle,* die wie schon die Ansprachen von Oberbürgermeister Beckel und Minister Vogel durch gelegentliche Mißfallensbekundungen der KAPO unterbrochen wurde, sprach als letzter der Bischof der gastgebenden Diözese. Bischof *Hengsbach* proklamierte das Essener Ereignis als einen „Katholikentag der Freiheit und Brüderlichkeit" und gab den Teilnehmern die Mahnung mit auf den Weg, es komme „bei den Gesprächen der kommenden Tage nicht so sehr darauf an, nur den innerkirchlichen Pluralismus zu demonstrieren und es dabei bewenden zu lassen, sondern in diesem Pluralismus die Einheit zu sehen und zu suchen".

Die Entfaltung des Themas

Zielten aber schon die Eröffnungsansprachen der Veranstalter auf offene Diskussion, auf die Praktizierung eines neuen kirchlichen Bewußtseins, in dem nicht das Amt das allein beherrschende Moment der Einheit ist, so galt dies für die großen Reden, die die Diskussion der folgenden Tage thematisch ergänzten, noch mehr. Dabei wurde wenig doziert. Es waren durchwegs engagierte Reden mit zeugnishaftem Charakter, auch wenn sie, sieht man vom Eröffnungsreferat ab, von Rednern vorgetragen wurden, die bereits zur Tradition kirchlicher Großveranstaltungen gehören: Klaus v. Bismarck, Mario v. Galli, August Vanistendael. Aber auch diese betont subjektiven Reden, die mit dem Referat von Prof. Engelmeier in der Schlußkundgebung ihren Höhepunkt erreichten, waren ein im Katholiken ungewohnt neues Moment.

Die Kirche muß sich verschweigen

Solche Rede war bereits in der Einführungsmeditation beim Eröffnungsakt des neuen Geistlichen Direktors des Zentralkomitees, des Freiburger Universitätsdozenten *Klaus Hemmerle,* zu vernehmen.

Die Perspektiven, in denen hier Kirche auf Welt hin gesehen wurde, zerstörten wenigstens für einen Augenblick die später wieder üppig wuchernden Klischees. Es gäbe da keine Anbiederung. Die Kirche könne sich an die Welt nicht heranmachen in dem Stil: „Komm, liebe Welt, und sag mir, ob ich auch bei dir sein darf, und wo du auch für mich noch Platz hast, damit ich dir ja nicht weh tue und doch ganz schön modern bin." Die Kirche könne nicht zur Litfaßsäule degradiert werden, „zur neutralen Mitte der Plakate ..., die man grell und beziehungslos rund um sie klebt". Aber weder Anbiederung noch krankhafte Selbstbespiegelung. Das Grundthema abwandelnd, präzisierte Hemmerle: „Die Kirche ist nicht die Mitte. Niemand von uns ist in der Mitte, weder der Papst, noch der Präsident der USA, noch Mao, noch Marcuse. Wo wirklich die Kraftlinien der Bewegungen in der Welt ihr geheimes Zentrum haben, wo wirklich die Ereignisse, Ideen und Entwicklungen sich verdichten in eine Achse, die dann alles in die große und entscheidende Schwingung der weltgeschichtlichen Stunde bringt, wer kann das sagen? Ein selbstsicherer Rückzug auf ein aus dogmatischen Gründen abgeleitetes Recht, die entscheidende Gewalt zu sein, welche die Welt bewegt, wie verhängnisvoll wäre das! Wir alle und zumal wir als Kirche, wir sind nicht in der Mitte der Welt, wir sind irgendwo in ihr." Aber es wäre ebenso verhängnisvoll, wenn wir uns um des Namens Christi und um der Wahrheit um Christi willen schon dessen sicher wären, daß auch wir in Bethlehem oder auf Golgatha unseren Stammplatz hätten. „Die Kirche muß immer wieder neu und immer wieder schmerzlich und immer wieder unabsehbar sich auf den Weg machen, um dort zu sein, wo Er ist, und Er ist überall und nur und immer: unterwegs in dieser Welt. Mitten in dieser Welt, das darf nichts anderes heißen als eben dies: unterwegs in dieser Welt." In diesem Unterwegs soll die Kirche sich verschweigen, „verschweigen in den Dienst, verschweigen ins Dasein, verschweigen ins Mitsein, verschweigen ins Unterwegssein". Sie brauche auf ihrem Weg heute „mit dieser Welt nicht auffälliger zu sein als weiland der Herr auf dem Weg der Emmausjünger. Wenn die Kirche die Menschen nicht frage nach dem, was sie im Herzen an Not und Trauer tragen, könne bei ihrem Wort das Herz der Menschen nicht brennen.

Was aber ist das unterscheidend Christliche in dem Unterwegs, im Mitsein mit menschlichem Geschick? Dieser Frage galt das Referat von *Mario v. Galli* (Zürich) in der ersten Großkundgebung auf dem Burgplatz am Donnerstagabend mit dem Thema „Unruhe in der Kirche — Gefahr oder Hoffnung". v. Galli, der, das Thema einleitend feststellte, alle „Fledermäuse" in der Kirche seien nun aufgeschreckt worden, auch diejenigen, die die Kirche als Steigbügel für ihre persönliche Karriere benützt hätten, meinte, man verstehe sich allerdings besser aufs Arrangieren als darauf, sich zu unterscheiden. Man habe es mit der weltlichen Macht versucht. Heute sei zwar die Verbindung Thron und Altar beendet, doch gäbe es noch viele „Throne". Und er gab den (fast nicht mehr notwendigen) Rat, an den man an den folgenden Tagen noch gelegentlich denken mußte, sie, die Throne, zwar nicht gewaltsam abzuschaffen, aber sie zu beschimpfen. Aber das maliziöse Wort galt nicht irgendwem, sondern allen. Er meinte die radikale Nachfolge im Zeugnis der Kirche. Wenn die Christen dem nicht nachkämen, „wird der Herr uns die weltlichen Dinge eines nach dem anderen aus der Hand nehmen und uns gewissermaßen nackt ausziehen". Seit vielen Jahren sei ein Prozeß im Gange, den Besitzstand der Kirche zu schmälern, der von zahlreichen Christen beklagt werde. Es sei aber notwendig, sich diese Dinge wegnehmen zu lassen. Denn erst dann würden die Christen zum Zeugnis für die anderen, zu Schafen unter Wölfen, denn beweisen lasse sich der Glaube an Christus nicht

Wie aber sieht die Welt aus, in der die Kirche sich verschweigend, des irdischen Besitzstandes ledig, im Zeugnis der Nachfolge sich bewähren soll. *Klaus v. Bismarck*

(Intendant des WDR, Köln) entwarf als evangelischer Sprecher auf der großen Abendveranstaltung des Donnerstags auf dem gleichen Platz eine bedrückende Skizze ihrer Realität. v. Bismarck beschwor am eindringlichsten die politische Katastrophe in der Tschechoslowakei. Er hätte vor 14 Tagen noch anders sprechen wollen, als er heute nach den Ereignissen in Prag könne. 1968 würde ein schweres Jahr für die Menschheit sein, das wisse man nun. Er zitierte aus einem der Sektionsberichte in Uppsala: „Im Jahr der großen Morde — der Massenkämpfe, — der Studentenunruhen — der ausweglos erscheinenden Kriege — ...“ Nach den Ereignissen in der Tschechoslowakei müsse man hinzufügen: Ein Jahr der brutalen Gewaltanwendung, ein Jahr der Angst: „Wie sollen Menschen ihr Schicksal in Disziplin und Besonnenheit ertragen?“ Ein Jahr der Furcht: „Vor dem Rückfall in den Stalinismus im Osten und in die Blockvorstellungen der fünfziger Jahre im Westen“. Er beschwor den Frieden: nur eine annähernd befriedete Welt könne die großen Menschheitsfragen lösen, aber wir wüßten seit den letzten Tagen noch klarer, daß der Weltfriede nicht nur in Vietnam bedroht ist. Er beschwor den Hunger: die Notwendigkeit der Solidarität zwischen den hungernden und den satten Völkern werde viel zu langsam eingesehen. Er sprach von den Bildungsaufgaben. Da nützten keine Methoden von gestern. Man müsse andere Wege gehen. Die großen politischen Probleme ließen sich nur lösen, „wenn die Bildungsanstrengungen entscheidend verstärkt und ihre Zielsetzung viel mehr auf humane Aufgaben ausgerichtet werden“. Er sprach von den Rassenunruhen, von der Unsicherheit im Beruf, von der Unsicherheit des Weltbildes, von der Unruhe der Jugend, die nicht mit dem üblichen Generationskonflikt ausreichend zu erklären sei. Es stehe fest, daß sie viel unmittelbarer und heftiger Kritik an den bestehenden Zuständen übt ... und daß sie viel entschiedener auf Abhilfe drängt. Er warnte vor dem „Heimweh nach dem Vorgestern“, einer „typisch bürgerlich-christliche(n) Versuchung“. Viele hätten das Gefühl, es dringe nicht nur Zugluft durch alle Ritzen, für sie schwanke schon der Boden unter den Füßen. „Da tut es auch vielen Christen wohl, den Blick zurück ins Gestern und Vorgestern schweifen zu lassen, als das Vaterwort noch galt, die Traditionen hochgehalten wurden, wo Kirche und Staat noch den Weg wiesen, wie man als Christ und Bürger seine Pflicht erfüllt, wo man noch wußte, wo oben und unten war, und außer ein paar Verrückten niemand war, der das ernsthaft in Zweifel zog. Es war und ist also in den christlichen Kirchen möglich, in einem ängstlich abgeschlossenen Garten vermeintlich ein frommer Mensch, und so gesinnt auch Kirchenführer, zu sein.“

„Sind wir bereit ...“

Ob das Heimweh nach einem solchen Vorgestern auch in Essen noch unter uns umgehe? Angesichts der Turbulenz des Gesprächs mochte man nicht auf den Gedanken kommen. Hatte aber die Frage nicht doch einen ganz präzisen, möglicherweise fatalen Sinn? Wie aber soll der Christ aus seiner Vorgestrigkeit erwachen, wie soll er angesichts der Unruhe in der Welt seine Verantwortung wahrnehmen. *A. Vanistendael* (Löwen) nannte als zweiter Redner des Abends einige Zielpunkte. Er sprach von der Verschärfung der Konflikte durch die Einswerdung der Welt: „Denn Bekannte die einander nicht begegnen, haben kaum die Möglichkeit, sich zu streiten.“ Drei Grundrechte stellten sich da als besondere Aufgabe: das Recht auf Leben, auf Freiheit, auf Menschenwürde. Noch nie sei sich die Menschheit dieser drei Grundrechte so bewußt geworden wie heute. Noch nie sei ihre Verletzung durch einzelne, durch Gruppen, durch Institutionen so bitter empfunden worden wie heute. Man kenne aber zugleich nur allzu gut die Grenzen ihrer Sicherung. Wir wissen, daß Menschen hungern, sich nicht menschenwürdig kleiden können, über keine Wohnung verfügen, die sie von den Tieren unterscheidet. Wir kennen die koloniale Vergangenheit der Entwicklungsländer und die Unsicherheiten und Gewaltausbrüche, die ihre neu erworbene Unabhängigkeit begleiten. Wir wissen um veraltete Strukturen, die die Würde des einzelnen gefährden, um Diktatur und Terror, um Analphabetentum, Unwissenheit und Aberglauben. Die Probleme sind bekannt. Aber, so fragte Vanistendael, regen uns diese Tatsachen auch zu verstärkter Solidarität an? „Sind wir bereit, die in unserer Lebensart verwurzelten Ursachen des Elendes der Mehrheit unserer Mitmenschen anzuerkennen und zu beseitigen?“ Hilfe allein führe da nicht weiter. Es bedürfe der Korrektur der internationalen Herrschaftsstrukturen. „Solange die jetzige Struktur des internationalen Handels, der industriellen und landwirtschaftlichen Erzeugung, des Rohstoffmarktes bleibt, wie sie ist, wird es unmöglich sein, das Problem der Gerechtigkeit zwischen den Nationen einer ... Lösung zuzuführen.“ Wie soll das geschehen? Rezepte gebe es nicht. Im Gegenteil. Die zwei besonders beeindruckenden Aspekte des Problems seien: die Ratlosigkeit der Verantwortlichen der Entwicklungsländer auf der einen und die Bitterkeit der Völker auf der anderen Seite. Dennoch, die Mittel seien da. „Es fehlt uns jedoch die wirkliche Überzeugung zum Handeln, der politische Wille zum Tun.“ Fehlt es aber nur an diesem Willen oder an der Fähigkeit, ihn zu aktivieren? Ist es nur ein moralisches oder nicht vielmehr ein Sachproblem, bei dem Verantwortungsbewußtsein zwar zum Engagement treibt, dessen „Moralisierung“ aber auch die sachlichen Details verdecken oder verbrämen kann. Auch im Forumsgespräch „Entwicklung — ein neuer Name für den Frieden“ wurde dies nicht deutlich genug. Man wollte und konnte wohl auch nicht. Immerhin wurde das Problem als Moment unserer persönlichen und kollektiven Existenz, als ein wesentlicher, unser Schicksal entscheidender Aspekt christlicher Weltverantwortung wie kaum einmal auf einer katholischen Massenveranstaltung in Deutschland vor Augen geführt: durch Referate und Diskussionen, durch Predigten, durch Ausstellungen von Misereor und Adveniat.

Die Forumsgespräche

Konnten die Referate in den Großveranstaltungen und parallel, aber mit anderen Zielsetzungen und anderen Mitteln, die Predigten nur Anstöße zum besseren Verständnis des Generalthemas geben — nach Art der „Einpeitscher“, wie man sie noch von der Vollversammlung des Weltkirchenrates in Uppsala in Erinnerung hat —, in die Mitte der 1770 vorbereiteten, in einer Broschüre zum Verkauf angebotenen Fragen stieß man erst in den Forumsgesprächen, auch wenn sich viele als unbrauchbar oder überflüssig erwiesen, manche umgestoßen und neu formuliert wurden. In den Reden blieb die Welt groß und eindrucksvoll, aber abstrakt und konventionell. Manches längst Gesagte wurde — auch in den Einleitungsreferaten zu den Foren — als neuester Pfiff verkauft, wieder ge-

sagt, vorgekaut, wiedergekaut — und war dann doch nicht verdaulich. Erst in den Forumsgesprächen selbst kam der Mikrokosmos zum Zug, die kleine, konkrete und eckige Welt der vielen Fragen, Proteste, Postulate, auch der Kümmernis und Ratlosigkeit. Ob sich die Veranstalter ein Bild machen konnten, was sie mit den 27 Forumsgesprächen angestellt hatten, die die Podiumsteilnehmer ebenso grausam überforderten wie das fragende oder schweigende Publikum, bei denen thematisch nicht allzuviel herauskam, bei denen oft mehr das Wie als das Was der Rede interessierten, durch die sie aber dennoch eine Meinungsschau produzierten, wie sie im deutschen Katholizismus bisher nicht gefunden wurde. Es war kein ansehnliches Arrangement, auch veranstalterisch nicht, trotz ausgeklügelter Organisation. Die Themen waren etwas unordentlich aneinandergereiht. Das Thema Mission suchte man unter Theologie, fand es aber im Forum VI als Schlußlicht hinter der Entwicklungshilfe. Man hatte nicht nur seine Not mit Themen, sondern auch mit Referenten und Podiumsteilnehmern. Nicht von ungefähr fiel in der Schlußbilanz der Satz: die Stimmen, die man auf der Galerie vermutete, hätten sich von den Podien her zu Wort gemeldet. Es gab Verlegenheiten und Ärgernisse und ziemlich viel Intoleranz. Es gab viele Details, aber wenig Überblick. Aber der Freiheit der Rede waren keine Grenzen gesetzt. Der intellektuelle Zuschnitt variierte und sank wie die Teilnehmerzahl von 4000 im Forum „Ehe = 2×1 — sonst nichts?" und „Ratlose Eltern — rebellische Jugend" auf 38 im Forum „Familienpolitik" — ein Stiefkind in der Tat. Es hätte nicht mehr der als Wahlrede deklarierten heftigen Intervention des ehemaligen Familienministers Wuermeling im Großforum bedurft, um es zu beweisen. Nur schienen da beide Elternteile nicht ganz in Ordnung. Expertenhaft sah sich das Ganze nicht an, auch auf manchen Podien nicht. Die von A. Kremp in der „Rheinischen Post" vermißte „katholische Wärme" war durchaus da. Überintellektuell, protestantisch kalt, das waren diese Gespräche nicht. Ein bißchen verwirrt schon, aber vor allem lebhaft. Das Präsidium war wohl beraten, dem Gespräch keine prinzipiellen Grenzen zu setzen, und die Leiter der Podien verstanden es durchwegs, das Publikum, das nach vorne drängte, mit einzubeziehen. Dem sachlichen Fortschritt der Debatte war damit nicht gedient, man erfuhr aber besser, was und wie gedacht, geglaubt, geurteilt wird. Die sechs Foren wurden am Vormittag des Donnerstag jeweils durch zwei Grundsatzreferate eingeleitet, dann gingen die Teilnehmer in die verschiedenen Gesprächsforen auseinander. Die Referenten konnten also nur von Fall zu Fall an den Diskussionen teilnehmen, die durch einen kurzen Themenaufriß nochmal eigens eingeleitet wurden.

Forum I: Diese Welt und Gottes Wort

„Diese Welt und Gottes Wort", so lautete das Thema des ersten Forums, das die biblischen Grundlagen zum modernen Weltverständnis legen sollte und von den Veranstaltern gleichsam als „Eingangshalle" zur Gesamtthematik bezeichnet wurde. Daß man von dieser Eingangshalle aus dann in manchen Gesprächsforen immer wieder in Nebenzimmer auswich, lag zum Teil an der qualitativ recht unterschiedlichen Zusammensetzung des Podiums, zum andern wohl auch an der bewußten Einbeziehung des zahlreichen und diskussionsfreudigen Publikums ins gemeinsame Gespräch. So kam es zu einer Fülle mehr oder weniger punktuell gestellter und auch so beantworteter Fragen, in denen kein roter Faden durchgezogen werden konnte. Inwieweit hier ein organisatorisches Versagen oder eine einkalkulierte oder gar gewünschte Offenheit des Fragens und Suchens zum Ausdruck kam, der es in erster Linie gar nicht um eine in der kurzen Zeit ohnehin unmögliche Klärung der Sachfragen ging, mag dahingestellt bleiben. Sicher hing aber die Unzufriedenheit vieler mit den Forumsgesprächen auch damit zusammen.

Diese selbst wurden am Vormittag von zwei grundlegenden Referaten eingeleitet. *O. Knoch,* Direktor des Katholischen Bibelwerkes (Stuttgart), sprach zum Thema „Die Welt im Wort der Bibel" und *N. Greinacher* (München) formulierte vor 3500 Zuhörern sein „Ja zur weltlichen Welt". Knoch, der in seinen Aussagen etwas vage blieb, stellte fest, daß das Gesamtzeugnis der Bibel „keine einseitige Weltabwertung vertritt". Das grundsätzliche Ja Gottes zur Welt und zum Menschen sei auch durch die Sünde nicht widerrufen worden. Dies werde in der „Einfleischung" des Schöpfungswortes Gottes, in der Tatoffenbarung in Christus, die zugleich Heilsoffenbarung sei, deutlich. Rettung und Vollendung des Schöpfungswerkes, nicht dessen Zerstörung bleibe das Ziel der Geschichte. Nach der Gesamtaussage der Schrift führe der Weg zu Gott über den Dienst an der Welt und den Menschen, nicht jedoch an ihnen vorbei. Dieser gesellschaftliche Aspekt sei jedoch — als das unterscheidend Christliche — von Christus her religiös motiviert. Dabei bleiben aber die Gefahren der Selbstvergötzung des Menschen und der Vergöttlichung der Welt bestehen. Nur auf diese gottverschlossene, selbstgenügsame, machtversessene Welt bezögen sich die weltkritischen Aussagen der Bibel. Die „positive" Weltsicht der Bibel sei jedoch schon im AT und NT durch Neuplatonismus und Manichäismus gefährdet und im Laufe der Geschichte nicht immer festgehalten worden. Welt, Leib, Geschlecht, Ehe, Kultur usw. seien so auch in der Kirche abgewertet, wenn nicht verketzert worden.

Suchte Knoch wenigstens in allgemeinen Formulierungen das Wort der Bibel zur Welt aufzuschließen, so ging es Greinacher darum, nach einem geschichtlichen Rückblick das heutige Verständnis einer hominisierten Welt aufzuzeigen. Der moderne Säkularisierungsprozeß bedeute die Entwicklung von Wissenschaft, Kultur, Technik, Wirtschaft zu autonomen eigengesetzlichen Sachbereichen hin und damit eine weitgehende „Entkirchlichung" dieser Bereiche. Diese sei durchaus schriftgemäß. Aber erst in den letzten Jahren fänden sich in der katholischen Theologie Ansätze, diesen Säkularisierungsprozeß als heilsame Krisis des Glaubensbewußtseins zu deuten. In dieser Sicht sei der Mensch die „anthropozentrische Spitze" der Welt, die grundsätzlich für ihn als Material seiner „geschichtlichen Menschwerdung" da sei. Inkarnation sei dann zu verstehen als die endgültige Annahme und Hineinnahme der Welt als der *andersartigen* in die Welt Gottes.

Aufgrund dieser Prämissen forderte Greinacher eine grundsätzliche Entsakralisierung im kirchlichen Bereich, so z. B. in der Liturgie und Verkündigung mit ihrer „isolierten Sprach- und Denkwelt"; die Beseitigung kirchlicher Sonderbezirke, angefangen vom „katholischen Sportverein bis zum katholischen Briefmarkenclub"; die Vertretung der Interessen der Menschheit und nicht die der Kirche; eine gesellschaftskritische Funktion der Kirche, so z. B. in einer „konkreten Sozialkritik", die auch die öffentliche Kritik an der politischen Macht nicht scheuen dürfe; das aktive Handeln für Friede, Versöh-

nung und Gerechtigkeit sowie die praktische Zusammenarbeit mit Nichtkatholiken und Nichtchrist (z. B. Humanisten, Marxisten).

In fünf Podiumsgesprächen sollte am Nachmittag das Thema des ersten Arbeitskreises „Diese Welt und Gottes Wort" entfaltet werden. Bereits die unerwartet hohe Teilnehmerzahl deutete auf das große Interesse an den biblischen Grundlagen dieser Frage hin. Zum ersten Podiumsgespräch mit dem Thema *„Ist das Neue Testament weltfeindlich?"* fanden sich — nach den vom Pressezentrum herausgegebenen Angaben — rund 600 Zuhörer ein. Offensichtlich wurde aber die Frage in dieser Formulierung als bereits im Referat von O. Knoch — und zwar mit negativ — beantwortet angesehen, so daß man gleich zu Beginn zu der Frage überging, weshalb man erst jetzt wieder erkannt habe, daß sich die Weltfeindlichkeit in der Kirche nicht auf das Neue Testament berufen könne. Das recht unergiebige Hin und Her der Diskussion führte schließlich zu der allgemeinen Feststellung, daß es kein geschichtsenthobenes Verständnis der Schrift geben könne und die jeweiligen personalen und kulturgeschichtlichen Voraussetzungen der Schriftinterpretation zu berücksichtigen seien. Dies suchte man anhand einiger Beispiele zu verdeutlichen, so der Wüstenväter, „an deren Verdrängungen wir heute noch leiden" (*M. Plate,* Freiburg) und deren weltabgewandtes Leben man als den damaligen Zeiten entsprechenden gesellschaftlichen Protest gegen die Vergötzung des Wohlstandes deutete, weiter am Beispiel der Stellung Pauli zur Frau in der Liturgie oder auch am Gebot der Nächstenliebe, die heute weltweit und gesellschaftsumformend zu verstehen sei. Die Diskussion dieses nur im Gesprächsleiter (*R. Baumann,* Stuttgart) fachexegetisch ausgewiesenen Podiums über ein allgemein formuliertes Thema führte dann bald zu der eingeschränkten Frage nach den weltfeindlichen Tendenzen in der Kirche. Als solche wurden genannt die Angst vor dem Fortschritt und die Manipulation der Wahrheit. In der gemeinsamen Schlußresolution wurde eine freie und öffentliche Diskussion in Kirchenpresse und Gemeinden (mit Aufhebung des Imprimatur) gefordert, die Weiterbildung der Priester in den modernen Bibelwissenschaften und eine zeitgerechte Verkündigung und Auslegung der gottesdienstlichen Lesungen. Weiter solle der zeitlose Inhalt der evangelischen Texte von einem kompetenten Gremium in die Sprache unserer Zeit umgesetzt und die Verkündiger in geeigneter Weise auf diese Interpretation der Schrifttexte verpflichtet werden, ein gewiß gutgemeinter, aber in der Tat laienhafter Vorschlag.

Mit dem Thema des zweiten Diskussionskreises *„Kommt das Reich Gottes durch Evolution?"* (rund 700 Teilnehmer) suchte man Schrift und evolutive Welt in Beziehung zu setzen. Evolution wurde als Mitwirkung des Menschen an der Vollendung der Welt gemäß dem Schöpfungsauftrag verstanden. Die mit der Möglichkeit der Manipulation der Evolution gegebene Verantwortung dürfe nicht den Naturwissenschaftlern allein „überlassen" werden. Nicht ausbleiben konnte hier natürlich die Frage, wie weit das Recht zum Experiment am Menschen reiche. Die Frage, ob der Mensch auch die Erbanlagen verändern dürfe, wurde vom Podium mit einem uneingeschränkten Ja beantwortet. Der Mensch habe geradezu die Pflicht, den dadurch erreichbaren Fortschritt zu fördern. Wenn man auch mit dieser Antwort ein sehr allgemeines Kriterium in der Hand hatte, so besagt dieses beispielsweise noch gar nichts über die konkrete Frage, ob ich in diesem Fall den Menschen so ohne weiteres der unmittelbaren Gefahr einer nicht mehr rückgängig zu machenden möglichen Schädigung seiner Erbsubstanz aussetzen darf. Mit diesem Problem sahen sich aber die Gesprächsteilnehmer offensichtlich überfordert. Es blieb bei allgemeinen Aussagen über Wesen und Finalität der Evolution sowie über den Zusammenhang von Evolution und Reichgotteserwartung.

Mit dem Thema *„Biblische Modelle des Weltverhaltens"* suchte das — mit 150 Hörern sehr schwach besuchte — dritte Podium (Leitung *J. Meisenzahl,* Würzburg) einen konkreten Beitrag zum Gesamtthema zu leisten. Auch hier wurden mehr Fragen ausgesprochen als erläutert. Es gebe zwar, so wurde festgestellt, in der Schrift Verhaltensweisen Christi (z. B. sein Ährenrupfen am Sabbat, die Tempelaustreibung u. a.), die man zu einem Imperativ formulieren könne (z. B. „Der Sabbat ist um des Menschen willen da . . ."). Doch können diese Imperative als Modelle übernommen werden? Wie lasse sich das Zeitbedingte vom Allgemeinen der biblischen Aussagen unterscheiden? Wie weit reiche deren Gültigkeit? Wie lassen sie sich ohne das Rüstzeug der Bibelwissenschaft verständlich machen? Sind die Verhaltensweisen Christi dem irdischen Jesus oder dem erhöhten Herrn zuzuschreiben? Auch die historisch-kritische Methode — formulierte *R. Pesch* (Freiburg) — sei für die Wahrheitsfindung biblischer Aussagen nur von relativem Wert. Eine „existentielle" Lösung der Frage wurde von einem evangelischen Gesprächsteilnehmer vorgeschlagen. Die Frage nach dem richtigen Weltverhalten sei im Grunde eine Frage nach der Erkenntnis des Willens Gottes. Diese Erkenntnis werde jedoch dann dem einzelnen im richtigen Augenblick eingegeben, wenn dieser existentiell in Christus eingewurzelt sei. Deshalb gehe es vorgängig zur Frage nach den biblischen Verhaltensmodellen um die Frage der personalen Begegnung mit Christus.

Das stark besuchte Podiumsgespräch (700) über *„Naturwissenschaft und Glaube"* unter der Leitung von Prof. *F. P. Möhres* (Tübingen) wurde schon bald von den Fragestellungen der anwesenden Naturwissenschaftler (theoretischer Physiker, Physiologe und Biologe) bestimmt. Diese differenzierten die Fragestellung sofort, indem sie zwischen dem konkreten Glaubensvollzug gemäß der Schrift und der geschichtlich bedingten Glaubensinterpretation in bestimmten theologischen Denksystemen unterschieden. Während es zwischen diesem Glaubensvollzug im Sinne der biblischen Botschaft und der naturwissenschaftlichen Forschung keinen Gegensatz gebe, sei dieser im zweiten Fall sehr wohl noch vorhanden, da in gewissen kirchlichen Kreisen noch ein überholtes Weltbild sowie überholte Fragestellungen der griechischen Philosophie nachwirkten (z. B. in der Auffassung des Naturrechts). In einem Gespräch zwischen Naturwissenschaftlern und Theologen sei sehr zu beachten, daß es kein geschlossenes naturwissenschaftliches Weltbild gibt, da die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse prinzipiell vorläufig sind. Bedauert wurde in der Diskussion das Fehlen einer Theologie der Schöpfung, welche die Plattform zu einem sachgerechten Gespräch bieten könnte. Das Prinzip der ethischen Relevanz der naturwissenschaftlichen Forschung wurde anerkannt, wenn man auch den Forschungsdrang des Menschen nicht durch ethische Prinzipien begrenzt sehen wollte. Eine eindeutige ethische Grenze wurde jedoch dort gezogen, wo es z. B. der Humangenetik gelänge, den Menschen zum Sklaven und

willenlosen Werkzeug oder zum Verbrecher zu degenerieren. Die innere Begrenzung der Naturwissenschaft wurde darin gesehen, daß sie auf die Sinnfrage des Menschen sowie auf die Fragen nach Leid, Krankheit und Tod keine Antwort geben könne.

Mit rund 1200 Teilnehmern (vorwiegend Ordensfrauen und Ordensgeistlichen) fand das Forumsgespräch *„Die evangelischen Räte — Provokation der Welt?"* (Leitung *F. zu Löwenstein SJ*) das weitaus größte Interesse innerhalb der ersten Forums. Man bemühte sich um eine Sinnerhellung der evangelischen Räte als eine heute nicht mehr selbstverständliche christliche Lebensweise. Dabei standen Armut und Gehorsam im Mittelpunkt der Diskussion. Bohrende Fragen wurden zum Thema Armut gestellt, z. B., wie kann der einzelne arm sein, wenn die Institution reich ist? In einer wirtschaftlich gesicherten Gemeinschaft falle das Risiko der Existenzunsicherheit fort. Heute komme es aber vor allem auf das sichtbare Zeugnis der Gruppe an. Als Maß habe die von den Armen in der Welt gelebte Armut zu gelten. Um einer größeren Armut der Ordensleute willen wurde von einer Ordensfrau vorgeschlagen: Abgabe der Ordenshäuser und anderer Institute an andere Unterhaltsträger, Einsatz von Ordensfrauen in den Schulen von Elendsvierteln, Abschaffung der „Klassen" in den Krankenhäusern.
Zum Thema Gehorsam wurde zunächst festgestellt: Gehorsam ohne Einsicht in seine Notwendigkeit gebe es in allen Bereichen der Gesellschaft, nicht nur in den Orden, wenn auch die Motivierungen verschieden sind. Der religiöse Gehorsam werde Gott versprochen: Der Wille Gottes hat aber etwas mit Sachzwang zu tun: Also darf auch die Gehorsamsfrage im Orden nicht von der Sachfrage gelöst werden. Dies aber bedeute — und hier war vor allem von den Ordensfrauen die Rede — öffentliche Diskussion der Sachfragen, umfassende Sachinformation und gemeinsame Suche nach einer sachgerechten Lösung. Dies schließe nicht aus, daß bei strittigen Fragen von einer einzigen Person oder einem Gremium entschieden werden müsse. Das Unterordnungsverhältnis könne nicht völlig demokratisiert werden.
Scharf kritisiert wurden „unter dem Deckmantel des Gehorsams" ausgeübte klösterliche Herrschaftsformen. Der Maternalismus in den weiblichen Ordenshäusern, der Infantilismus erzeuge, müsse in ein Verhältnis der Mitschwesternschaft umgewandelt werden. Gefordert wurden weiter Freiheit der Rede in den Ordensgemeinschaften, Mut zum Experiment, Aufgabe großer Ordenshäuser und Errichtung kleinerer Kommunitäten, sachgerechte Aufgabenverteilung, Abschaffung der „300 verschiedenen absonderlichen Ordenstrachten", Teilnahme an gesellschaftlichen Kontakten und Kommunikationsmöglichkeiten. Die Überinstitutionalisierung der Orden wurde als Haupthindernis für eine echte Verwirklichung der evangelischen Räte angesehen. Es gelte, neue Arten von Gemeinschaften zu finden.

Forum II: Ehe und Familie

Mehr noch als auf das Forum I konzentrierte sich das Interesse der Teilnehmer und Beobachter auf das Forum II: Ehe und Familie, mit den Forumsgesprächen: „Ehe = 2 × 1 — sonst nichts?", „Herausforderung Mischehe", „Familie zwischen Beruf und Freizeit", „Ratlose Eltern — rebellische Jugend". Geburtenregelung, Mischehengesetzgebung, Unruhe unter der Jugend, vor allem der Schüler- und Studentenschaft und ihre Ursprünge in der Familie, das waren die großen Themen. Die Enzyklika trieb offenbar viele dahin und nach Ende des Themas — vorzeitig — wieder weg. Aber die Themen wären auch ohne *Humanae vitae* brisant genug gewesen, um den Katholikentag zu beherrschen. Als Referenten hatte man nicht Theologen engagiert, sondern einen in der wissenschaftlichen Ehediskussion ausgewiesenen Anthropologen und eine Praktikerin der Erziehungsberatung. Prof. *G. Scherer* (Essen) sprach über „Ehe auf dem Prüfstand", Frau *G. Gebhardt* (Frankfurt/Main) über „Familie in der Zerreißprobe".
Prof. Scherer hatte — zum Thema der Enzyklika — mit 5000, unter ihnen ein Großteil Jugendlicher — die zahlreichste Zuhörerschaft. Er gab zunächst einen gedrängten Grundriß zum Verständnis von Liebe, Ehe und Sexualität und resümierte dann im Schlußteil die durch die päpstliche Enzyklika aufgeworfenen Diskussionspunkte. Wegen der Länge des Referats kann hier auf den begründenden ersten Teil nicht eingegangen werden. Nur ein Punkt, der unmittelbar auf die Problematik der Enzyklika verweist, sei festgehalten. Scherer wandte sich gegen das bei „Christen, wohl aller Konfessionen" noch nachwirkende leibfeindliche Vorurteil: „die Humanisierung der sexuellen Kräfte des Menschen geschehe vor allem durch Triebbeherrschung". Wohl müßten von den Ehepartnern im Sexualbereich Triebverzichte geleistet werden, um die sexuelle Begegnung nicht ins Banale abgleiten zu lassen, aber die „grundlegende Aufgabe" sei nicht Triebbeherrschung, sondern die Integration der sexuellen Kräfte in das Ganze des menschlichen Seins. Der Mensch müsse sich im sexuellen Geschehen so wiederfinden können, „daß (es) nicht mehr als fremder, peinlicher, im Grunde unmenschlicher Block in sein Leben hineinragt". Diese Integration geschehe gerade dann, „wenn sich die Liebe in der Sexualität aussagt und die sexuellen Kräfte des Menschen mehr und mehr zu Liebespotenzen werden . . . Dann gewinnt das Geistigste, was es gibt, die Liebe, jenseits aller Abstraktheit die konkrete Nähe leibhaftiger Erfahrung."
Sein „Votum" zur Enzyklika faßte Scherer in fünf Punkte: 1. Es ist Anliegen der Enzyklika, alle manipulierenden Eingriffe in die biologische Struktur der geschlechtlichen Vereinigung auszuschließen. Aber manipulative Eingriffe sind nicht schlechthin verwerflich, wenn sie dem Wohl der Person dienen. Auf jeden Fall stehe das Wohl des Menschen in seiner leib-geistigen Ganzheit seins- und wertmäßig über der Unversehrtheit biologischer Strukturen. 2. Die Enzyklika sei inkonsequent, wenn sie behauptet, wer in die Gesetze des Zeugungsablaufes eingreift, mache sich zum Herrn über den Ursprung des Lebens. Er wirke dabei nur im Schöpfungsgeschehen mit, und das gelte auch für den, der die unfruchtbaren Perioden benutzt. 3. Nach heutiger biologischer Erkenntnis wissen wir, daß in der geschlechtlichen Begegnung Liebe und Fruchtbarkeit keineswegs miteinander verbunden sein müssen. 4. Der vom Papst gefürchtete Mißbrauch empfängnisregelnder Mittel hebt die Möglichkeit des rechten Gebrauchs nicht auf. 5. „Wer sich diese und andere mögliche Einwände gegen den Standpunkt der Enzyklika vergegenwärtigt, kann wohl nicht umhin, aufs neue zu fordern, die Entscheidung, welche Methode der Empfängnisregelung zu wählen sei, müsse dem einzelnen Ehepaar überlassen werden." Dieses Fazit könne jedoch nicht als „Lehre der Kirche" ausgegeben werden. Diese sei durch *Humanae vitae* erneut in andere Richtung fixiert.
Frau *Gebhardt* behandelte den zweiten Schwerpunkt des

Gesprächs dieses Forums, die konkreten Belastungen, denen die Familie heute ausgesetzt ist. Sie resümierte zunächst die die Familie bestimmenden Vital- und Gemeinschaftsaspekte. Familie als Lebens-, Wirtschafts- und Interessen-, als Haus-, Erziehungs- und Heilsgemeinschaft. Beim Aufweis der konkreten Spannungsherde, „Zerreißproben", beschränkte sich die Referentin auf die Innenbeziehungen der Haus- und Lebensgemeinschaft zwischen den Ehepartnern und zwischen Eltern und Kindern. Die gesellschaftlichen Belastungen der Familie, ihre Gruppenbezüge, ihr Verhältnis zu Kirche, Gesellschaft und Staat wurden nur sehr am Rande berührt.

Auch Frau Gebhardt streifte das Thema Geburtenregelung. „Seit mehr als einem Jahrzehnt haben sich die katholischen Ehepaare gewöhnt, die menschliche Geschlechtlichkeit nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Arterhaltungsfunktion zu sehen. Sie sind vielmehr dahin gekommen, das Moment der Fruchtbarkeit, das mit der Geschlechtlichkeit gekoppelt ist, viel weiter zu fassen: Fruchtbarkeit auch im Geistigen, die als äußere Gebärde aber durchaus die körperliche Vereinigung wählen kann, wobei versucht wird, die Zeugung neuen Lebens, aus Verantwortung diesem Leben gegenüber, zu verhindern ... Was nun, wenn einer der Gatten diesen Standpunkt nicht mehr einnehmen kann? Was nun, wenn der andere Partner seine neugewonnene und inzwischen praktizierte Auffassung von der menschlichen Natur, von der Natur der Ehe und der Rolle der Geschlechtlichkeit in der Ehe nicht ändern kann oder will? Was nun, wenn gerade an diesem Punkt die Autoritätsfrage von Jugendlichen mit neuer Intensität gestellt wird? Werden die Eltern mit ihren eigenen, ehelichen Problemen, mit den erzieherischen Problemen zurechtkommen?" Wie die Frage der Geburtenregelung die Familie auch als Wirtschaftsgemeinschaft in die Zerreißprobe treiben kann, illustrierte Frau Gebhardt an weiteren Fragen: „Für wieviele Kinder können die Eltern die Verantwortung übernehmen? Haben die Kinder selber, hat die Gesellschaft nicht ein Recht, von den Eltern Rechenschaft darüber zu fordern, ob dem verursachten Leben auch menschliche Entwicklungschancen geboten werden? Wie lassen sich Schwangerschaft und Kinderpflege mit der Berufstätigkeit der Frau, die des Existenzaufbaues wegen vielfach notwendig ist, verbinden?" Alles in allem gewiß sehr legitime, manchmal gebieterische, gelegentlich auch pharisäische Fragen. Zur Verschärfung des Generationengegensatzes bemerkte die Referentin: „Wo die gemachten Erfahrungen einer älteren Generation nicht mehr viel nützen können, verliert auch die Rolle im gesellschaftlichen Leben an Bedeutung. Die Rolle der jüngeren Generation hingegen wird, zumindest in deren eigenen Augen und nicht ohne Selbstüberschätzung erheblich aufgewertet." Schließlich neigten auch jene Personen und Personenkreise, die die Jugend für eigene Interessen einspannen möchten, dazu, „die Bedeutung der sozialen Rolle der Jugendlichen zu überzeichnen". Diese Aussagen konnten an Hand jüngster Ereignisse auch im späteren Gespräch durchaus erhärtet werden. Publizistisch wurden sie in Essen gelegentlich vordemonstriert.

Das Forumsgespräch *„Ehe = 2 x 1 — sonst nichts?"* — es wurde wegen Überfüllung von der Halle 4 in die Halle 8 verlegt — entwickelte sich zu einer der fruchtbarsten Diskussionen des Katholikentages. Es wurde eingeleitet durch ein Kurzreferat von *R. Rüberg* (Köln), das sich nicht auf die engere Themenstellung der Enzyklika beschränkte, sondern Fragen zur Gesamtthematik von Ehe und Sexualität stellte. Auf diese Weise kam ein dichtes Bündel Fragen von der frühkindlichen Sexualität über die voreheliche geschlechtliche Einübung bis hin zum Wesen der Ehe und Ehescheidung zur Sprache. Kann oder muß ein junger Mensch Beziehungen zum anderen Geschlecht aufnehmen? Stören sie seinen Reifungsprozeß oder fördern sie ihn? „Kann ein junger Mensch schon so lieben, daß er die volle körperliche Begegnung verantworten kann?" Müßte man nicht auch hier wie in anderen Lebensbereichen Möglichkeiten und Formen zur Einübung in die ganze Breite personal verantworteter geschlechtlicher Beziehungen offen lassen? Wann ist eine Ehe eigentlich „Ehe"? „Wenn Standesbeamter und Pfarrer zu dem Bündnis zweier Menschen ‚ja' gesagt und es gesegnet haben? Oder dann, wenn diese beiden Menschen sich einig sind und sich füreinander verantwortlich fühlen und zeigen?" Sehr nachdrücklich wurde neben dem Institutionellen der personale Akt von Ehe und Sexualität und hier wieder besonders das Moment der personalen Reifung, seiner Grenzen und seines Versagens in den Vordergrund gestellt. Die Diskussion spitzte sich, durch etwas hausbackene Argumente aus dem Publikum urgiert („Ist nun der Gebrauch der Pille Sünde oder nicht?"), immer wieder auf die Problemstellung zu: das schroffe Gegenüber von Erlaubt und Verboten im Bereich des Sexuellen sei eigentlich keine christlich gestellte Frage. Vielmehr gelte es zu prüfen: „Habe ich mich um die rechte Liebe bemüht, um das, was dem anderen Partner in echter Weise gut tut?" Dies nicht als Freibrief, sondern aus Verantwortung und Partnerschaft.

Am Abend des ersten Tages wurde die Publikumsdiskussion mit etwa 700 Teilnehmern in privater Form weitergeführt. Auch hier stießen hergebrachte Normethik und Einsicht in die Gesetze menschlicher Reifung und Integration hart aufeinander, ohne daß in wünschenswerter Klarheit bestimmte Handlungsweisen abgeleitet werden konnten, die innerhalb dieses Prozesses jeweils befürwortbar oder geboten scheinen. Ein Teil der Diskussionspartner tat sich schwer, die Folgen des Verlustes einer die Personalität menschlichen Handelns verkürzenden Normsicherheit zu ertragen und darin die Möglichkeit gesteigerter persönlicher Verantwortung zu sehen. Die Auseinandersetzung um die Enzyklika mündete immer wieder in der Frage nach dem Naturbegriff als Normfundament und nach den Grenzen lehramtlicher Autorität. Eine Ärztin auf dem Podium erläuterte die verschiedenen Methoden der Empfängnisregelung. Diese wurden von jeder Form von Abtreibung abgesetzt.

In einem von der Diskussionsleitung erarbeiteten Resümee des Gesprächs wurde betont: Die deutschen Katholiken seien dabei, „den Raum der Freiheit in einer Art zu betreten, die die Hürden einer wohlbehüteten Herde sprengt. Sie sind bereit, eher die Gefahren einer ungeschützten Freiheit auf sich zu nehmen als in die Unmündigkeit der kritiklos Gehorchenden zurückgestoßen zu werden." Daran schloß sich der Dank für die Verlautbarung der Bischöfe. In einem weiteren, von Prof. *J. Gründel* (München) als Podiumsteilnehmer formulierten Dokument wurden die pastoralen Gesichtspunkte der Diskussion zusammengefaßt. Zur Enzyklika hieß es dort: „Sie ist eine qualifizierte Stimme im Glaubensbewußtsein der Kirche, die der Christ nicht einfach übergehen kann; sie scheint aber nicht mehr so klar und eindeutig die Lehre und das Glaubensbewußtsein des ganzen Volkes Gottes wiederzugeben, was sich in der Diskussion auf dem Katholikentag gezeigt hat. Die Kritik an diesen Aussagen ist Zeichen

der Bewußtseinsbildung des Volkes Gottes und eine Herausforderung zur Weiterführung der Sachdiskussion." Doch all dies war der Mehrheit offenbar noch nicht deutlich genug. Auf Vorschlag aus dem Publikum und unter dessen aktiver Mitwirkung wurde bei ca. 3000 Teilnehmern mit 90 Gegenstimmen und 58 Enthaltungen schließlich eine Resolution über die deutschen Bischöfe an den Papst gerichtet, in der festgehalten wurde, daß die Gesprächsteilnehmer „der Forderung nach Gehorsam gegenüber der Entscheidung des Papstes in Fragen der Methoden der Empfängnisregelung nach Einsicht und Gewissen nicht folgen können". Sie hielten eine Revision der päpstlichen Lehre in diesem Punkte für unbedingt erforderlich. Unmut und Enttäuschung waren nicht zurückzuhalten. Ein Zeichen praktizierter Freiheit oder doch noch der Befangenheit?

Neben dem Thema Ehe und Geburtenregelung, das in anderen Arbeitskreisen und Einzelveranstaltungen in den verschiedensten Variationen ständig wiederkehrte, fand auch das Forumsgespräch *„Herausforderung Mischehe"* besonderen Zuspruch. 3000 beteiligten sich. Evangelische Gesprächspartner meldeten sich nicht nur aus dem Publikum zu Wort. Sie waren auch auf dem Podium vertreten. Drei Fragen bestimmten die Diskussion: Form der Eheschließung, religiöse Kindererziehung, Mischehenseelsorge. Zum ersten Punkt wurden eine Reihe von Detailfragen der jetzt geltenden Gesetzgebung erörtert, wurden die Bestimmungen über Dispensmöglichkeiten und deren restriktive Anwendung durch manche Ordinariate kritisiert und Härtefälle (auch im Verhältnis zu den Orthodoxen) erörtert.
Ziemlich einig war man sich über die Notwendigkeit einer Generalrevision der Mischehengesetzgebung: Eine Gesetzgebung, die so vieler Dispensen bedürfe, um praktikabel zu werden, müsse in sich reformbedürftig sein. Von der Kirche als schützende Funktion gedacht, habe sich inzwischen herausgestellt, daß sie zerstörend wirke. Der Vorsitzende des Forumsgesprächs, der Arzt *H. Urban* (Essen) meinte, in recht bezeichnender juristischer Verkürzung auf die Formulierung des Themas anspielend, sogar, eine Herausforderung sei die Mischehe „einzig und allein für die Amtskirche", die sie in Hirtenschreiben noch vor wenigen Jahren als „Krebsübel" bezeichnet habe. Die wesentlichen Ergebnisse der Diskussion wurden in Form einer Empfehlung der Bischofskonferenz zugeleitet. Darin wird gefordert: großzügiger Gebrauch der Dispensmöglichkeiten und bessere Information der bekenntnisverschiedenen Paare darüber, Gewissensentscheidung der Eltern in der religiösen Erziehung der Kinder, Schaffung „einer systematischen und intregierten Seelsorge auf allen Ebenen für bekenntnisverschiedene Braut- und Ehepaare". Zum letzten Punkt erklärte Msgr. *P. Adenauer* (Bad Honnef) als Podiumsteilnehmer, schon jetzt sei eine gemeinsame Empfehlung für katholische und evangelische Seelsorger in Vorbereitung, die auf eine gemeinsame Mischehenseelsorge abzielt. Sie soll der Bischofskonferenz und dem Rat der EKD vorgelegt werden. Dem Forumsgespräch schloß sich ein von bekenntnisverschiedenen Ehepaaren gestalteter ökumenischer Wortgottesdienst an.

Geringer war die Beteiligung am Forumsgespräch *„Familie zwischen Beruf und Freizeit"*. Auch diese Diskussion war von der Bereitschaft gekennzeichnet, gewohnte, unreflektiert als christlich tradierte Ordnungs- und Normvorstellungen zu revidieren. Die Freizeit hatte dabei entschieden den Vorrang vor dem Beruf. Man erinnerte daran, die Kirche habe jahrhundertelang die Arbeit einseitig als wichtigsten Weg zur menschlichen Bewährung und seelischen Vervollkommnung angesehen, während die Freizeit als Faulheit und überflüssiger Luxus verdächtigt wurde (womit wohl das Normbewußtsein, nicht unbedingt die „kirchliche" Praxis selbst gemeint sein mußte). Heute müsse jedenfalls das Bemühen um den rechten Gebrauch der Freizeit in den Vordergrund gerückt werden. Besonders wichtig sei eine frühzeitige Erziehung der Kinder und Jugendlichen zu ihrem rechten Gebrauch. Kritisiert wurde, daß die Bemühungen um die Freizeiterziehung sich zu sehr an den einzelnen wenden und nicht genügend die Gemeinsamkeit der Familie sehen. Schon am ersten Tag wurde nachdrücklich die Frage gestellt, wie weit unsere beliebte Vorstellung von der Familie als „Keimzelle" der Gesellschaft der gesellschaftlichen Realität entspreche oder nur tradiertes Wunschdenken sei. „Familienromantiker" (Formulierung eines Diskussionsteilnehmers) und Verfechter einer dem Funktionswandel der Familie Rechnung tragenden soziologischen Sicht der Familie und ihrer gesamtgesellschaftlichen Abhängigkeit argumentierten gegeneinander. Die Familie sei keine Insel. Intakt sei sie nur dann, wenn sie mit den inneren und äußeren Spannungsverhältnissen fertig werde, trotz oder gerade wegen der ihr zugemuteten Konflikte zusammenhalte und auf die Gesellschaft hinorientiert bleibe. Die gesellschaftlichen Verflechtungen der Familie wurden dennoch nicht sehr scharf analysiert. Ein paar Stichworte wurden immerhin geliefert. Es dürfe keine „Familie von der Stange", nach stets gleichen Maßstäben geben, jede Familie müsse in ihrem gesellschaftlichen Normverhalten ihre Individualität bewahren. Kräftig aufräumen wollte man mit kirchlich-kleinbürgerlich geförderten Erziehungsklischees. In breiten Schichten würden immer noch Ordnung, Pünktlichkeit und Sauberkeit als höchste Erziehungswerte gepriesen. Besonders am zweiten Tag wurden durch die zahlreichen weiblichen Gesprächsteilnehmer Probleme der Hausfrau in den Vordergrund gerückt. Man kämpfte gegen den hausfraulichen „Mythos der Arbeit". Mütter hätten stets ein „latent vorhandenes schlechtes Gewissen", wenn sie einmal die Hände in den Schoß legten. Schöpferisches Nichtstun, „bewußte Einübung" auf Freizeit wurde empfohlen.

4000 — nur die Empfängnisregelungsdebatte konnte mit dieser Teilnehmerzahl konkurrieren — fanden sich zum Forumsgespräch *„Ratlose Eltern — rebellische Jugend"* ein, zum Thema Nummer zwei, das den Katholikentag beherrschte und nicht nur in zahlreichen anderen Arbeitskreisen, sondern auch in den Großkundgebungen (nicht nur durch die KAPO) und in den Veranstaltungen der Verbände (BDKJ, Kolping, KAB, Delegiertenversammlung usw.) ständig präsent war. Das Gespräch in diesem Arbeitskreis schien nicht leicht, auch wenn beide im Titel angesprochenen Partner, von Ausnahmen abgesehen, um ein offenes Gespräch bemüht waren. Ein Happening der Vorurteile hatte man dieses Gesprächsforum genannt. Obwohl es schon vorher Streit zwischen den Veranstaltern und dem BDKJ wegen der Besetzung des Podiums gegeben hatte, verliefen die Gespräche störungsfrei. Am ersten Tag drängte mehr die Jugend nach vorne. Die ältere Generation übte sich im Hören und ließ höflich Vortritt. Am zweiten Tag meldeten sich jedoch die Älteren stärker zu Wort. Die Gesprächsleitung (Prof. F. Pöggeler, Aachen) bemühte sich mit einigem Erfolg um Sachlichkeit. Sehr bald stellte sich heraus, daß die Probleme nicht so

einfach waren, wie sie das Gesprächsthema suggerierte. Der Generationenkonflikt sei nur ein Moment der gegenwärtigen Unruhe bei der Jugend. Auch die Differenz von Moralität und gelebter Wirklichkeit erkläre den Konflikt nicht allein. Man dürfe den Verlust an Humanität in der Gesellschaft nicht übersehen. Gesellschaftskritischer Pessimismus sprach (vermutlich unbewußt) bei gegensätzlicher Akzentuierung aus manchen Stimmen quer durch die Generationen. Zu hören war auch die Ansicht, es seien im wesentlichen „staatliche" Probleme, die den Protest veranlaßten. Ein harmonisches Familienleben könne ihn nicht aus der Welt schaffen. Versuche, den Schwarzen Peter von Institution zu Institution weiterzureichen, gab es zahlreiche. Auch die Kirche bekam dabei ihren Teil. Immer wieder heftete man sich am Thema Schule und Hochschule fest. Mehr Öffentlichkeit der Entscheidungen, mehr Mitbestimmung auch der Schüler, mehr Kontrolle wurde gefordert. Prof. Pöggeler sah einen wichtigen Erklärungsgrund für den sich zuspitzenden Konflikt im Unterschied von demokratischer Staatsform und demokratischem Verhalten und forderte zur Einübung der Praxis des demokratischen Verhaltens in der Erziehung auf. Die Auseinandersetzung verhedderte sich immer wieder in der Diskussion um den Freiheitsbegriff. Wie ist Freiheit möglich, wie kann ein (notwendiges) Mehr an Freiheit praktiziert werden? Was verhindert ihre Verwirklichung? Man war nüchtern genug, um auch einen häufig übersehenen Aspekt der Frage ins Licht zu heben: die mangelnde Möglichkeit zum Widerstand (weil das Gewünschte oft zu leicht erreicht werde) als Grund für ein zu schwach entwickeltes Freiheitsbewußtsein. Standen sich in diesem Forumsgespräch Mentalitäten der Jungen und Älteren oft unversöhnt gegenüber, so stimmte doch die Mehrheit einer von der Handschrift der Jugend gezeichneten Resolution zu, die das etwas aggressive Klima des Gesprächs, aber auch den Willen der Gesprächspartner zu sachlicher Begegnung spiegelt:

„Die heutige Gesellschaft ist steigenden inneren Auseinandersetzungen mit belastenden Traditionen und äußeren Ansprüchen ausgesetzt, die im Spannungsfeld zwischen moderner Industriekultur und überholtem patriarchalischem Ordnungsdenken gesehen werden muß. Die gesellschaftliche Ordnung ist weitgehend auf ein starres Autoritätsdenken gegründet. Viele Angehörige der älteren Generation leiten aus der Tatsache, in starren obrigkeitshörigen Erziehungssystemen zu absolutem Gehorsam und unbedingter Pflichterfüllung erzogen worden zu sein, eine Berechtigung ab, die junge Generation zu einem Denken zu verpflichten, das einer sich ständig wandelnden Gesellschaft nicht gerecht werden kann. Wenn die Kirche verlangt, mündig zu werden, dann sollte der Dialog zwischen den Generationen zuerst berücksichtigen, daß er ein Gespräch zwischen wandlungsfähigen Partnern sein sollte, das nicht in einen Monolog ausarten darf, der auf einem angestammten Autoritätsbewußtsein beruht."

Forum III: Kultur

In den Einleitungsreferaten von Kultusminister *B. Vogel* und Frau *H.-R. Laurien* lagen die Schwerpunkte auf dem Engagement des einzelnen Katholiken im Bereich der Kulturpolitik, wobei es nicht auf eine als „katholisch" fixierte Linie ankomme und auch nicht auf „Proporz und Prozente", sondern auf Qualität. Der gesamte Fragenkomplex, besonders auf dem Gebiet des Schulwesens, müsse unbedingt entideologisiert werden. Während Minister *Vogel* auf die weiterhin bei Katholiken bestehenden „beunruhigenden Vorbehalte gegenüber den modernen Wissenschaften und ihren technischen Anwendungen" hinwies, fragte Frau *Laurien* nach dem „christentumgerechten Engagement" und der „Richtung, nach den Brennpunkten, auf die es sich wenden sollte". Als drei Zeichen aus dem Bildungs- und Erziehungsbereich nannte sie: „Das Eintreten für Recht und Anspruch des einzelnen, das Eintreten für gesellschaftsbezogene und nicht bloß personalistische Verhaltens- und Erziehungsweisen und die sich allmählich verbreitende Einsicht, sich nicht peripheren Konflikten und Fragen, sondern der Grundlagendiskussion zuzuwenden." Im einzelnen wünschte sie eine stärkere Berücksichtigung der „psychologischen wie sozialen Unterschiede" und damit eine mehr „individuelle Förderung" der jungen Menschen in unserem immer starrer werdenden Schulsystem. Diese Forderung beschränkte sie keineswegs auf die leider immer noch nicht richtig eingeschätzte Arbeit im Kindergarten oder auf die Grundschulen und Gymnasien, sondern sie fügte auch hinzu: „Auch der Hochbegabte braucht spezifische Ansprache, auch er hat sein Bildungsrecht. Wir vergessen: Eigentum, mithin auch Begabung, hat eine soziale Funktion." Ähnlich wie in anderen Referaten klang auch hier der Hinweis an, daß es notwendig sei, immer wieder zu prüfen, „ob der politische Bezug des Daseins in Entwurf und Tat unserer Erziehung, in der katholischen Presse einschließlich der Kirchenzeitungen, in unserem Selbstverständnis sichtbar wird". Noch immer herrsche bei vielen Katholiken ein „privates" Daseinsverständnis ebenso wie Mißtrauen gegen die Soziologie und die Soziologen vor. Die Pflicht zum politischen und sozialen Engagement müsse unbedingt stärker als bisher in den Vordergrund treten. Oft sei es in der Vergangenheit an der „falschen Front" angesetzt worden, während jetzt zunächst eine „Hinwendung zu den Grundsatzfragen" notwendig sei, hier speziell bezüglich der Bildungsinhalte.

Vogel nannte als wichtigstes Kriterium für die Arbeit der Katholiken die Sachgerechtigkeit. Leider fürchte der Katholik noch in starkem Maße, „sich vom Üblichen oder Hergebrachten abzusetzen", was im Grunde „nicht einer besonderen Gläubigkeit, sondern im Gegenteil einer erheblichen Glaubensschwäche" entspreche. Er wandte sich dann gegen den „aus dem 19. Jahrhundert stammenden Totalitätsanspruch" des Staates im Schulbereich sowie gegen ein Zurückdrängen der Probleme des berufsbildenden Schulwesens hinter die Probleme der allgemeinbildenden Schulen und besonders der Hochschulen. Sowohl im allgemeinen Schulwesen als auch bei den Universitäten sollte das Prinzip des vielgestaltigen Angebotes das des staatlichen Monopols ablösen. In diesem Zusammenhang dürfte die Anregung von Stiftungsuniversitäten, z. B. der beiden Kirchen, der Industrie oder des DGB, auf besonderes Interesse gestoßen sein. Außerdem wünschte er eine neue Kombination von „fachlich qualifizierten" und „erziehungswissenschaftlich ausgebildeten" Lehrern sowie einen verstärkten Einsatz technischer Hilfsmittel, wie z. B. Fernsehen im Bereich des Schul- und Universitätswesens.

Die Fülle der Anregungen und Fragen sollte in den verschiedenen Arbeitskreisen besprochen werden. Doch war es unmöglich, alle diese Hinweise und Stichworte aufzugreifen, außerdem tauchten in den verschiedenen Foren zusätzliche Fragen auf, die den ursprünglichen Impetus zersplitterten. Kulturexperten und Presseleute mochten überrascht sein, das Thema *„Wer macht unsere Meinung?"*

an der Spitze der Forumsgespräche des Forums III: Kultur, zu finden. Meinungsmacher mochten sich dieser (unverdienten) Ehre gar nicht recht bewußt sein. Auf alle Fälle: man hielt offenbar viel von der kulturschöpferischen Kraft öffentlicher Meinung und derer, die sie machen, beherrschen oder manipulieren. Aber man hatte Pech. Ob mit dem Thema oder mit den Teilnehmern, war zunächst nicht recht zu erkennen. Obwohl man wußte, daß die KAPO sich diesen Arbeitskreis besonders ausgesucht hatte, sah es vorerst ganz nach Einmütigkeit aus: Allgemeine Skepsis gegenüber jeder Art von Veröffentlichung, darüber gab es nicht viel Zwist. Man suchte nach Mitteln einer „Kontrolle der Pressefreiheit von innen". Man nannte die Königliche Pressekommission in Großbritannien als Modell, sah aber auch im deutschen Presserat Ansätze dafür. Daß die Kirchenpresse wiederholt angegriffen wurde, verstand sich. Kundige mochten stutzen, als festgestellt wurde, der unabdingbare Weg zur innerkirchlichen Demokratisierung führe über eine Interessenentflechtung in der Kirchenpresse. Man überschätzte da offenbar, wie so oft in diesen Tagen, aber die Unabhängigkeit der Kirchenpresse mochte durchaus etwas mit dem Maß innerkirchlicher Freiheit zu tun haben. Aber sehr bald sah man sich einem Resolutionsentwurf des „Kritischen Katholizismus" gegenüber, der durch M. Stankowski auch im Podium vertreten war, dessen Forderungen über den Protest gegen Meinungsmanipulation weit hinausgingen. Man verlangte die Übertragung der verlegerischen Verantwortung der Kirchenpresse von den Bischöfen auf unabhängige Stiftungen; die Herausgeberschaft sollte durch kollegiale Gremien z. B. Diözesanräte übernommen werden. Die deutschen Bischöfe und das Zentralkomitee der deutschen Katholiken, dessen Absetzung man in den gleichen Kreisen eben noch gefordert hatte, sollten für diese Reformen sorgen. Aber man wollte noch Allgemeineres und Radikaleres: die Beseitigung „undemokratischer Strukturen" auf allen Ebenen der Kirche, Öffentlichkeit aller Entscheidungen und ein deutsches Nationalkonzil. Der Forumsleiter, H. Boventer (Bensberg), hatte sich sowohl geweigert, die Diskussion allen Argumenten zu öffnen wie über den Entwurf abstimmen zu lassen. Etwa 100 von 250 Teilnehmern (des zweiten Tages) setzten die Diskussion nach dem vorzeitigen Abbruch der Veranstaltung dennoch fort, mit dem Ziel, die Frage im Großforum zur Sprache zu bringen. Dort verweigerte zwar der zuständige Referent, K. Brinkmann (Düsseldorf), die Verlesung. Nach einer ergebnislosen Abstimmung durch das Publikum, vom Diskussionsleiter H. Heigert (München) als plebiszitäre Zuflucht gewährt, wurde sie dann doch dem Publikum zur Kenntnis gebracht.

Nicht so stürmisch, aber lebhaft, vielfach zwischen Gegensätzen, aber bei klaren Mehrheiten, verliefen die anderen Diskussionen dieses Gesprächskreises, die sich häufig mit Foren des Gesprächskreises Politik, z. B. dem Thema „Ratlose Eltern — rebellische Jugend", überschnitten. Im schulischen Sektor konnte man die jüngste Entwicklung noch sehr gut am Thema des zweiten Forums *„Schulfrage und kein Ende"* (Leitung *R. Frohn,* Köln), bei dem auch Schüler ins Podium geholt wurden, ablesen. Das Thema Konfessionsschule, bis vor einem Jahr noch leidiges Streitgespräch Nummer eins, konnte die Gemüter hier nicht mehr erhitzen. Die Diskussion kreiste um drei Schwerpunkte: „Demokratisierung der Schule", „Katholisches Bildungsideal — ja oder nein?" sowie die Problematik des Religionsunterrichtes. Über eine notwendige „Demokratisierung" der Schule waren sich die meisten Teilnehmer einig, über das Wie und den Umfang gab es jedoch erhebliche Meinungsverschiedenheiten. Größeres Mitsprache- bzw. Mitbestimmungsrecht der Eltern sowie Beteiligung der Schüler (sogar an der Notengebung) scheiterten noch allgemein an den gegebenen Strukturen der Schule. Vertreter des „Kritischen Katholizismus" forderten eine Definition des „katholischen Bildungsideals". Da sie mit dem Satz, „Erziehung müsse auf ein Bild hin erfolgen", ohne damit eine „Insel der Seligen" zu bilden, nicht zufrieden waren und ein solches Bildungsideal einfach verneinten, lehnten einige auch das Prinzip freier Schulen als Angebotsschulen ab. Für den Religionsunterricht forderte man bessere methodische und didaktische Ausbildung der Religionslehrer sowie eine angemessenere Sprache der Gebets- und Glaubenstexte. Kostproben aus Religionsbüchern gaben die jungen Kritiker in ihrem eigenen Forum (vgl. ds. Heft, S. 471). Den größten Beifall — auch im Großforum — gab es beim Stichwort „Holländischer Katechismus".

Gemessen an der Bedeutung des Themas war das Forum *„Aufstieg durch Bildung"* (Leitung *H. Buss,* Frankfurt a. M.) schlecht besucht. Nur ca. 150 Interessierte nahmen daran teil. Das jüngere Publikum herrschte vor. Die Diskussion begann mit einer (nicht ganz ernst gemeinten) Bestandsaufnahme über den Nachholbedarf an Bildung. Nach innerdeutschen Statistiken sei dieser am größten bei den Mädchen, bei der Arbeiterschaft, bei der Landbevölkerung und bei den Katholiken. Folgerichtig sei er dann beim katholischen Landarbeitermädchen am größten. Ob dort auch die Bildungsreserven am größten seien, blieb ungeklärt. *I. Bender* (Freiburg), der durch die Aktion „Student aufs Land" seinerzeit über Freiburg hinaus bekannt geworden war, rückte dann den Realitäten schon etwas näher an den Leib: In der Bundesrepublik beenden 80 % der Kinder mit 15 Jahren ihre Schulausbildung (in den USA derselbe Prozentsatz bis zu 18 Jahren). Von den Studierenden an den deutschen Hochschulen stammen nur fünf Prozent aus Arbeiter- und nur zwei Prozent aus Bauernfamilien. Daß besonders auf dem Lande der Bildungswille durch gezielte aufklärende Maßnahmen wesentlich gesteigert werden kann, versuchte Bender an Hand von Erfolgsdaten seiner Aktion nachzuweisen. Man unterstrich sehr nachdrücklich den Zusammenhang von Bildungswillen, Fortbildung und beruflicher Sicherheit. Man attestierte der jungen Generation besonders gute Disposition zur Weiterbildung und zur Förderung der Allgemeinbildung. Man wolle nicht nur beruflich, sondern auch „menschlich-innerlich" weiterkommen. Im Verlauf der Diskussion konzentrierte sich das Gespräch auf die Fragepunkte: vorschulische Erziehung, schulische Erziehung, Berufs- und Erwachsenenfortbildung. Vom Staat wurde gefordert, es müßten Mittel und Wege gefunden werden, die statistisch geschätzten acht bis zehn Prozent in ihrem Bildungsaufstieg „behinderter" Kinder frühzeitig zu erfassen. Gerade für die in Industrie und Gewerbe beschäftigten Jugendlichen müßten Begabungsforschung und eine individuelle Berufsberatung rechtzeitig einsetzen. Das gewerbliche und handwerkliche Ausbildungssystem, in dem die Lehrlinge noch die Hälfte der Zeit „lehrfremde" Tätigkeiten verrrichteten, müsse korrigiert werden. Wie in anderen Forumsgesprächen wurde auch hier die Intensivierung beruflicher Erwachsenenfortbildung zur leichteren Anpassung an technologisch-strukturelle Veränderung gefordert. Hierin müsse sich auch die katholische Erwachsenenbildung mehr enga-

gieren. Ein Resümee der praktischen Forderungen des Forumsgesprächs sollte den kirchlichen und staatlichen Stellen zugeleitet werden.

Ähnliche Perspektiven wie beim katholischen Bildungsideal tauchten auch im Forum *„Kann Glaube sich heute künstlerisch ausdrücken?* (Leitung *W. Ross,* München) auf. Diskussionen entzündeten sich z. B. an der Aussage, es gäbe keine christliche Dichtung mehr. Gegen die Thesen vom Podium, man könne auch ohne spezifisch christliche Themen „christliche Dichtung" betreiben, wandten sich teilweise sehr heftig verschiedene Diskussionsteilnehmer aus dem Plenum, die u. a. vortrugen: Es fehle der Mut, das Charismatische mit dem Modernen zu verbinden, man ziehe schlechtes Profanes mittelmäßigem Sakralen vor. Heute sei anscheinend auch in christlichen Kreisen nur noch „links, obszön und understatement" gefragt. Heute gefalle man sich mit der Bemerkung: „Ach, wie progressiv sind wir doch!" Doch wo finde sich wieder ein christliches Pendant zum „Prinzip Hoffnung"? Heute fühle sich die intellektuelle Masse der Katholiken häuslich im Unbehausten, es werde immer nur Abbau getrieben. Viel Schuld daran trage sicherlich die moderne Theologie, woraus typisch gefolgert wurde: „Vielleicht müssen Dichter das unternehmen, was die Theologen nicht mehr könnnen!" Auch in diesem Forum wurde besonders der Bezug zur Gesellschaft herausgestellt („Es gibt keine Kunst, auch keine religiöse, außerhalb der Gesellschaft"). Uneinigkeit herrschte bei dem sehr weit gespannten Fragenkreis (von der Zweckmäßigkeit von Kirchtürmen, Orgeln und Glokken über religiöse Literatur bis zu den Kirchenliedern) über das Zentralthema. Während der Schriftsteller *J. Reding* die Meinung vertrat, ein Autor solle keine Therapie, sondern eine einigermaßen richtige Diagnose bieten, und Sartre habe durch seine Angriffe mehr getan für christliches Bewußtsein als gutmeinende Verfasser erbaulicher Literatur, forderte das Publikum teilweise unbedingt ein Bekenntnis des christlichen Dichters. Aber verheddern wollte man sich in dieser Frage nicht. Man schwenkte schließlich auf ein nicht weniger verfängliches, aber bescheideneres Thema ein: die künstlerische Misere im Liturgischen, speziell im Kirchenlied. Das Ergebnis: Für den nächsten Katholikentag sollte ein Kirchenlied geschaffen werden, das man als Modell zur Diskussion stellen wolle. Eine häufige Parallele: Man setzte sehr breit im Gesamtgesellschaftlichen an und zog sich dann Schritt für Schritt in die kirchliche Innenarchitektur zurück. Auch ein, vermutlich etwas übersehener, Aspekt dieses Katholikentages.

Forum IV: Wirtschaft und Gesellschaft

Soziale und wirtschaftliche Probleme gehörten in Essen kaum zu den besonders gefragten Themen. Darüber mochte man sich wundern: angesichts des Generalthemas und angesichts des Ortes. Bot doch der industrielle Ballungsraum des Ruhrgebietes mit seinen 3,5 Millionen Einwohnern und der nur leidlich zurückgedrängten Kohlenkrise den denkbar besten Anschauungsunterricht für die unmittelbaren und langfristigen Probleme einer hochmobilen und doch wirtschaftlich anfälligen, den einzelnen nur bedingt sichernden Industriegesellschaft. Aber gerade in diesem Themenkreis hatten sich in den letzten Jahren die ideologischen Fronten am meisten gelockert, hatten sich die Probleme verschoben.
Die Forumsgespräche wurden eingeleitet durch die Referate von Prof. *J. Schasching* (Rom) über „Arbeit gestaltet die Welt" und Prof. *W. Schreiber* (Köln) über „Fortschritt durch Sozialisation?" Prof. Schasching skizzierte sein Thema unter drei Gesichtspunkten: historisch, soziologisch, theologisch. Historisch: Gegenüber der relativ passiven und gesellschaftlich untergeordneten Rolle der Arbeit in der vorindustriellen Gesellschaft wurde ihre Stellung zum Beginn der Industrialisierung neu entdeckt. Diese Entdeckung geschah aber nicht im Zeichen der unveräußerlichen Würde der menschlichen Person, sondern zunächst unter dem Vorrang der zentralstaatlichen Politik, sodann unter dem Gesichtspunkt der Maximalisierung der Produktion. Erst Marx habe die eigenständige Organisation der Arbeit als Produktionsfaktor deutlich gemacht und ihr zugleich in der Opposition zum Kapital ihren Standort zugewiesen. „Wir wissen, wie viele wirtschaftliche und soziale Rechte der Arbeit auf Grund dieser Standortbestimmung erkämpft worden sind. Wir wissen aber auch, wie leidvoll diese Klassenkampfsituation für die Gesamtgesellschaft war. Und wir wissen auch, wie viele Versuche unternommen wurden, diesen Standort der Arbeit neu zu bestimmen, und wie gerade in dieser Zeit neuerdings danach gefragt und gesucht wird." In soziologischer Hinsicht analysierte Schasching drei Faktoren: 1. Die technische Entwicklung tendiert dahin, die menschliche Arbeitsleistung im eigentlichen Produktionsprozeß entbehrlich zu machen. Dies führe auch zu einer stufenweise neuen sozialen Schichtung in der Welt der Arbeit. 2. Die soziale Entwicklung darf nicht nur die betriebliche Gestaltung und die Ordnung der nationalen Wirtschaft im Auge haben. „Die Frage nach dem sozialen Standort der Arbeit ist heute weltweit geworden . . ." 3. Innerhalb der Rollenpluralität, in die der Mensch heute hineingestellt ist und die sein Bewußtsein prägt, zeigt die Arbeitsrolle eine absinkende Tendenz. „Gerade weil die menschliche Arbeit in ihrem technisch-industriewirtschaftlichen Vollzug so erfolgreich war, hat sie in ganz neuer Weise dazu beigetragen, die in der menschlichen Natur paraproduktiven und transproduktiven Bedürfnisse freizulegen und zu betreuen. Die theologischen Schlußfolgerungen des Referates gipfelten in der Feststellung: Die moderne Arbeit (im weitesten Sinne), so wie wir sie erleben oder für morgen erahnen, enthalte zum erstenmal in der Geschichte der Menschheit die Möglichkeit, eine wirklich humane Welt zu erstellen. Der Traum, daß die ganze Menschheit auch bei wachsender Bevölkerung ohne Hunger und Not leben kann, werde realisierbar. Das bedeutet für die Kirche: „daß sie es heute — und noch mehr morgen — nicht mehr mit einem Gros von Menschen zu tun hat, die schon auf Grund innerweltlicher Erfolglosigkeit für die jenseitige Heilsbotschaft prädisponiert sind, sondern daß sie Menschen vor sich hat, die mit einem neuen Selbstbewußtsein der Erde verbunden sind". Dieser neue Humanismus könne zur Ideologie werden und in einer raffinierten Weise das geistig-religiöse Potential der Menschen okkupieren, er könne aber auch ganz berechtigte neue Fragen an die Kirche stellen und diese veranlassen, „daß sie deshalb das Reden über Gott neu überdenken muß".
Das Referat von *Prof. Schreiber* trieb bei vielfacher materialer Überschneidung einer etwas anderen Sinnspitze zu. Er hielt sich sehr lange bei der Analyse des Fortschritts auf, die schließlich in einem kämpferischen Plädoyer für die neoliberale freiheitliche Marktwirtschaft mündete. „Wir retten damit soviel wie möglich vom Freiheitsraum der Person, der ja in einer entwickelten Gesellschaft unter dem Zwang der sich ständig verdich-

tenden zwischenmenschlichen Beziehungen ohnehin und unvermeidlicherweise eingeengt ist. Wenn wir nicht dem Markt seine begrenzte Wertrichter-Rolle beließen, wer sollte sie übernehmen?" Aber er räumte ein: im Fortschreiten gesellschaftlicher Verflechtung würden neben den Märkten auch zwei andere Steuerungs-Instrumente, die Wahlen und die Gruppenverhandlungen, an Bedeutung gewinnen. Zum Thema Sozialisation rückte Schreiber erst sehr spät vor. Die Frage, die sein Thema war, ob und in welcher Weise Sozialisation Fortschritt bedeute, beantwortete er aus ökonomisch-ethischer, kaum aus soziologischer Perspektive. Wenn in der Frage wirtschaftlicher Fortschritt gemeint sei, könne man sie nicht positiv beantworten. Verbesserte Gesellungsfähigkeit allein (so definierte er etwas eigenwillig Sozialisation) rufe noch keinen Fortschritt hervor, wohl aber bilde sie eine wichtige Voraussetzung seines Vollzugs. Soweit man aber allgemein unter Sozialisation „die Selbsterziehung der Person, der Gruppen, der Völker zum solidarischen Handeln, zum Bewußtsein des Angewiesenseins aller auf alle" verstünde, könne man das Fragezeichen im Thema ruhig weglassen; dann sei von Sozialisation Fortschritt zu erhoffen — und nicht nur wirtschaftlicher Fortschritt.
Im zentralen Teil des Referats ritt Schreiber einige kräftige Attacken gegen die „lautstarken Gesellschaftskritiker, Reformer und Revolutionäre". Ihre als zukunftsweisend vorgestellten Ideen der Gesellschaftsgestaltung stammten „aus Urgroßväterzeiten, aus den Museumsbeständen der Sozialwissenschaft". Mit Marxismus alter Observanz, mit dem französischen Syndikalismus, mit dem theoretischen Anarchismus des 19. Jahrhunderts lasse sich heute kein Staat mehr machen. Das alles sei „so penetrant gestrig, daß einem das Gähnen kommt, wenn man daran denkt". Ihnen allen, „Herrn Dutschke, Herrn Teufel, aber auch dem Kollegen Marcuse und ihrem ganzen Anhang", wünschte er drei Semester Grundbegriffe über Volkswirtschaftslehre und ein Semester Lektüre des statistischen Jahrbuches. Aber die Schläge fruchteten nicht. Der „Anhang" war nicht da. Er hatte sich andere Aktionsfelder ausgesucht, wohl auch aus Abneigung gegen Volkswirtschaftslehre und Statistik. Aber der Referent schien von ihren Anliegen ebenso weit entfernt wie der „Anhang" von der Volkswirtschaftslehre. Eine Begegnung hätte nur Klamauk gegeben. Dafür meldete er sich am gleichen Tag in seinem eigenen Organ „Kritischer Katholizismus" schriftlich zu Wort, warnte, der Professor führe die Arbeitnehmer an der Nase herum und empfahl die Veranstaltung höflich — dem Bund Katholischer Unternehmer.

Das erste Forumsgespräch des sozial-ökonomischen Fragenkreises, *„Der Mensch im Betrieb — Mitverantwortung — Mitbestimmung"*, war, wie zu erwarten, von der Mitbestimmungsfrage beherrscht. Eine erste Vorklärung des Themas wurde durch den Gesprächsleiter (Prof. *E. Gaugler,* Regensburg) erreicht. Man einigte sich darauf, daß in den päpstlichen Rundschreiben keine „spezifisch katholische Begründung der Mitbestimmungsforderung" enthalten sei. Sie enthielten nur Orientierungsnormen, deren Anwendung dem Sachverstand der Betroffenen überlassen sei. Die Diskussion wurde dann in einen breiteren Rahmen gestellt und im Zusammenhang mit der Eigentumsfrage, der Unternehmensverfassung und des Betriebsverfassungsgesetzes erörtert. *W. Vogt* (KAB) stellte (wohl im Blick auf das Referat von Prof. Schasching) fest, das Wort von der Humanisierung der Arbeitswelt wäre Heuchelei, würden die Unternehmen tatsächlich nur nach dem privaten Gewinnprinzip arbeiten. Während von Unternehmern auf die Gefährdung der Privateigentumsordnung und auf deren tragende Rolle bei den wirtschaftlichen Wachstumserfolgen hingewiesen wurde, bestritt der stellvertretende DGB-Vorsitzende *B. Tacke* nachdrücklich eine solche Gefahr. Auch nach der Einführung des Mitbestimmungsrechts schütze das bestehende Gesellschaftsrecht das Anteils-Eigentum vor „Enteignung". Von anderen Diskussionsteilnehmern wurde geltend gemacht, daß das Arbeitsrecht ohnehin das Privateigentumsrecht beschränkt. W. Vogt lieferte zur Mitbestimmung das schlagende, wenn auch sehr allgemeine Paritätsargument: So wie heute die Rechtsstellung der Frau verbessert werde, müsse man auch das Rechtsverhältnis des Arbeitnehmers der gesellschaftlichen Entwicklung anpassen. Auch am zweiten Tag wurde das Hin und Her über das Für und Wider der „qualifizierten" Mitbestimmung fortgesetzt. Von Unternehmerseite wurde an Hand von Repräsentativerhebungen der Nachweis versucht, daß der Arbeitnehmer im Gegensatz zum Kapitalseigner nicht an langfristiger Unternehmenspolitik, sondern in erster Linie am Lohn und an den Arbeitsbedingungen, „in kurzfristiger Sicht" also, interessiert sei. Von Arbeitnehmerseite wurde gerade dem Anteilseigner „kurzfristiges Gewinninteresse" nachgesagt, die Arbeitnehmer seien schon wegen der Erhaltung des Arbeitsplatzes am Unternehmen „langfristig" interessiert. Auch die Frage, ob die Montan-Mitbestimmung sich bei der Kohlenkrise bewährt habe oder nicht, blieb offen. Die hessische Unternehmerin *M.-L. Schwarz-Schilling* warf ein, wer qualifiziert mitbestimme, müsse auch die Qualifikation zum langfristigen Denken haben. Die Positionen blieben also, wie sie waren. Der Forderung, man möge im katholischen Bereich sich zu einer gemeinsamen Haltung in der Mitbestimmungsfrage entschließen, wenn auch nur von seiten der „freiheitlich gesonnenen und zukunftsorientierten Katholiken", wurde vom Podium aus mit dem Hinweis begegnet, man sei hier zur Abgabe einer solchen Erklärung nicht befugt und die Kirche sei keine Partei.

Sehr weit gestreut war die Thematik des Forumsgesprächs *„Existenzgefährdung durch Strukturwandel"* (Leitung: *J. Stingl,* Nürnberg). Die besprochenen Fragen reichten von der beruflichen und geographischen Mobilität über Probleme der Industrieansiedlung, Umschulungsprobleme, Raumplanung bis zur Revision des Bodenrechts. Auch in diesem Arbeitskreis wurde die Meinung geäußert, daß die Montan-Mitbestimmung die Bewältigung der Kohlenkrise nicht erleichtert habe. Einig war man sich darüber, daß die Möglichkeit und Reichweite von Strukturkrisen durch das Wirtschaftswunder zunächst verkannt und unterschätzt wurden. Viel Raum nahm in der Diskussion die Frage der Notwendigkeit flexiblerer beruflicher Anpassung angesichts der raschen technologischen und strukturellen Veränderungen ein. Diese machten das Berufsbild unsicherer; man müsse mit häufigerem, auch mehrmaligem Berufswechsel rechnen, langfristige Vorausberechnungen über die Entwicklung von Berufschancen ließen sich nur sehr begrenzt machen. Die Wissenschaft sei damit auf ihre Weise gleich überfordert wie die Arbeitsämter. Von den kirchlichen Amtsträgern, vor allem von den Pfarrern auf dem Lande wurde gefordert, sie möchten sich bei der beruflichen Beratung Jugendlicher nicht von einseitig agrarischen Leitbildern führen lassen, den Strukturveränderungen und der erhöhten Mobilität Rechnung tragen

und in engerer Tuchfühlung mit den Arbeitsämtern bleiben.
Am zweiten Tag, es waren zahlreiche von der Kohlenkrise betroffene Ruhrkumpels anwesend, wurden vor allem Probleme der beruflichen Umschulung diskutiert. Eine besondere Rolle spielte dabei die Situation der älteren Arbeitnehmer, die bei Verlust des Arbeitsplatzes für eine Umschulung zu alt, aber für eine vorzeitige Pensionierung noch zu jung sind. Wie im ersten Forumsgespräch wurden auch hier erhöhte Anstrengungen in der Fortbildung der Arbeitnehmer gefordert und entsprechende Vorschläge für das künftige Arbeitsförderungsgesetz gemacht. Wie ein roter Faden zog sich die Frage durch die Diskussion: Muß man die Arbeitsplätze zu den Menschen bringen oder umgekehrt. Auch hier wurde vor gut gemeinten, aber unrealistischen Vorstellungen gewarnt. *R. Göb* (Bonn) beschrieb den „Teufelskreis": Zur Heranziehung von Industrie benötige man eine gute Infrastruktur. Ohne diese erhielten Kreise und Gemeinden nicht die nötigen Mittel aus der Erwerbssteuer. Fehlten die Mittel, könnte die Infrastruktur nicht verbessert werden. Eine entsprechende Gemeindefinanzreform und eine funktionsgerechte Abstimmung zwischen Gemeinden, Ländern und Bund im Zusammenhang mit der Raumplanung könnten zu einem Teil Abhilfe schaffen. Einig war man sich darüber, daß räumliche Mobilität über lange Strecken Ausnahme bleiben müsse. Die Mobilität über kürzere Entfernungen könne durch allseitigen Ausbau der Verkehrsverhältnisse erträglich gemacht werden.

Das Forumsgespräch *„Katholiken in der Gewerkschaft"* hatte (mit 50), nach dem Gesprächskreis für Familienpolitik, die geringste Teilnehmerzahl. Die Entideologisierung dieser Frage schien weit fortgeschritten, ihr Aktualitätsbedarf nicht sehr groß zu sein. In einer Vorschau auf die Forumsgespräche (APD/KT, Nr. 2) hatte *P. Becher*, der Sozialreferent beim Zentralkomitee, geschrieben, in diesem Forum solle nicht „nachgekartet", sondern die Verantwortung des Katholiken in einer so wichtigen gesellschaftspolitischen Organisation wie die der Gewerkschaften herausgestellt werden. Ein bißchen nachgekartet wurde denn doch. Eine Antigewerkschaftsstimmung wurde hier nicht mehr festgestellt, wohl aber wurden latente kirchliche Haltungen kritisiert, die der Stellung der Gewerkschaften nicht gerecht würden. Festgestellt wurde, die Amtskirche habe zur Gewerkschaftsform nichts zu sagen, hier zu entscheiden sei Aufgabe der Arbeitnehmer. Klärende Worte der Bischöfe hätten in der Vergangenheit hierin oft mehr Verwirrung gestiftet, als sie genutzt hätten. Bedauert wurde die qualitativ unzureichende Präsenz der Katholiken in den Gewerkschaften. Viele „fromme Flaschen" und wenig „Kerle", so formuliert es *B. Streithofen* (Walberberg), der auch die Frage der Gründung von Priestergewerkschaften (die auch noch im Großforum zur Sprache kam) in die Debatte warf, sich dann aber auf den Vorschlag zurückzog, die Priester sollten, soweit möglich, in den vorhandenen Gewerkschaften mitarbeiten. Zur Existenz christlicher Gewerkschaften wurde bemerkt, politische und weltanschauliche Motive hätten seinerzeit zu ihrer Gründung geführt, für ihre Beibehaltung heute würden aber in erster Linie organisatorische und persönliche Gründe angeführt. Der holländische Jesuit *H. Hoefnagels* (Nijmegen) bejahte gewerkschaftliche Splittergruppen nur als Stachel für die innergewerkschaftliche Demokratie, gab aber ansonsten der Einheitsgewerkschaft den Vorzug. Streithofen betonte hingegen, daß es im Gewerkschaftlichen ja nicht nur um Tarif-, sondern auch um gesellschafts- und wirtschaftspolitische Fragen gehe, man aber in diesen durchaus verschiedener Meinung sein könne. So hätte Gewerkschaftspluralität durchaus ihren Sinn.

Das Forumsgespräch *„Gleiche Pflichten — gleiche Rechte. Die Frau in unserer Gesellschaft"* war von etwa 250, mehrheitlich weiblichen Teilnehmern besucht. Die Gesprächsthemen überschnitten sich gelegentlich mit Fragen des Forumsgesprächs „Familie zwischen Beruf und Freizeit", ebenso (in der Frage der Bildungschancen der Frau) mit Gesprächsthemen des Kulturforums. Zur Sprache kamen: Berufstätigkeit der Frau, ihre Bildungschancen, die Stellung der verheirateten Frau, Vorbildung, Rückkehr in den Beruf, Studentenehe. Zunächst wurden Statistiken erläutert: 9,5 Millionen Frauen (36,5 Prozent aller Erwerbstätigen) üben in der Bundesrepublik einen Beruf aus. Die Hälfte der Frauen zwischen 15 und 65 Jahren steht im Beruf. Daß bei den jüngeren Jahrgängen ein leichter Rückgang der Erwerbstätigkeit zu verzeichnen ist, wurde auf die verlängerten Ausbildungszeiten zurückgeführt. Obwohl sich in der Frauenarbeit eine Schwerpunktverlagerung vollziehe (von der Fabrik ins Büro und ins Dienstleistungsgewerbe), bliebe die Frau doch noch weitgehend an dienende Stellungen gebunden. Man beklagte sich über den niedrigen Anteil der Mädchen an den Abiturienten. „Nur" 37 Prozent der Abiturienten und nur 28 Prozent der Studenten seien weiblich. Und dazu äußerte man noch die Befürchtung, die zunehmende Zahl von Abiturientinnen könne durch die „Abiturientenschwemme" wieder gefährdet werden. Höhere Bildung für die Frau müsse aber schon deswegen angestrebt werden, weil sie es sei, die die „Milieusperre" bei der Ausbildung der Kinder überspringen helfe. Auch von den Frauen wurde heftig gegen kirchliche Klischees angegangen: Bis vor wenigen Jahren sei das Wort Kindertagesstätte in kirchlichen Kreisen tabu gewesen. Die Berufstätigkeit der Frau werde immer noch als „Materialismus" eingestuft. Auch sonst wurden Klischierungen wie „Hausfrau" und „Mutter" (das Ergebnis „einer schmalen bürgerlichen Schicht des 19. Jahrhunderts") abgelehnt. Überhaupt: *die* Frau gebe es nicht mehr. In der Berufstätigkeit sah man offenbar den Königsweg zur Gleichberechtigung. Allen anderen wollte man nicht trauen. Erfahrungen aus kommunistischen Ländern und aus dem Kibbuz wurden als mögliche Modelle der Verbindung von Familie und Berufstätigkeit genannt.

Im Gesprächsforum *„Stiefkind Familienpolitik"* (Leitung: *H. Hutter*, Eichstätt) wurden am ersten Tag hauptsächlich konkrete Fragen der Familienhilfe und des Familienlastenausgleichs diskutiert. Die Große Koalition erhielt dabei eine sehr schlechte familienpolitische Note. Die Familienpolitik sei am Tiefpunkt angelangt. (Diese Anklage wurde, wie schon angedeutet, von F. J. Wuermeling im Großforum wiederholt, vgl. S. 465.) Man wandte sich energisch gegen die Vorstellung, die in der Familienpolitik nur eine Subventions-, Versorgungs- oder Fürsorgepolitik sehe. Einig war man sich über folgende Forderungen: 1. Der Familienlastenausgleich muß eine strukturelle Einkommensverteilung darstellen. 2. Er muß aus dem Bundeshaushalt gelöst werden. 3. Die Ausgleichsleistung muß eine dynamische Angleichung an die Steigerung des Sozialprodukts einschließen. 4. Die Kirchen sollten mehr praktische Familienhilfe leisten und fördern. Ein evangelischer Teilnehmer schlug unter dem

Beifall des Forums ein Zusammengehen der Kirchen auf der Basis dieser Konzeption vor. Am zweiten Tag wurde die Diskussion ausgedehnt. Besprochen wurden verschiedene Sachprobleme: Wohnungs- und Siedlungspolitik, familiengerechte Infrastruktur (funktionsgerechte Zuordnung von Wohnbebauung, Erholungs- und Spielplätzen). Gefordert wurde eine Erneuerung des Boden- und Erbbaurechts sowie eine kostensenkende Typisierung von Bauformen im Familienwohnungsbau. Gemeinnützige Wohnbaugesellschaften wollte man verpflichten, bei der Wohnungsversorgung vorrangig und stärker auf die kinderreiche Familie hin zu planen. Protestiert wurde gegen die Einschränkung des Wohngeldes. Auch hier kämpfte man gegen milieubedingte Vorstellungen an: gegen die „Grund- und Bodenromantik" der Eigenheimbesitzer, soweit sie mit der Mobilität in Konflikt komme; gegen „die romantische Idylle" der Familie beim Mittagstisch (als Argument gegen die Ganztagsschule, die voll bejaht wurde).

Ein wichtiger (weil die spezifischen Probleme an Breite und Intensität zunehmen), aber wenig beachteter, vornehmlich von älteren Leuten besuchter Gesprächskreis war das Forumsgespräch *„Der Mensch im Alter auf dem Abstellgleis"*. Zunächst wurden die Teilnehmer mit den wichtigsten statistischen Daten vertraut gemacht. 7 Millionen Einwohner in der Bundesrepublik waren 1965 über 65 Jahre. Wegen der höheren Lebenserwartung ist der Anteil der Frauen mit 61 % gegenüber 39 % der Männer sehr viel höher. Der Problemrahmen wurde mit den Stichworten umrissen: gesteigerte Lebenserwartung, Verringerung des sozialen Ansehens der alten Leute bei wachsender Gefahr der Vereinsamung und erzwungener Untätigkeit, auch noch im leistungsfähigen Alter. Gefragt wurde zunächst nach den Kriterien des Alterns. Wann ist der Mensch als alt einzustufen? Man beließ es bei der Pensionierungsgrenze von 65 als Grenzmarke, betonte aber, daß der Prozeß des Alterns medizinisch differenzierter aussehe. Bereits das 45. Lebensjahr gelte als „Leistungsknick", mit dem das Problem der „älteren Angestellten" beginne. Umgekehrt könne man bei der gesellschaftlichen Position der Alten nicht generalisieren und von Abstellgleis sprechen. Es müßten die individuelle Situation und die soziale Umwelt des alternden Menschen berücksichtigt werden. Ihre gesellschaftliche Rolle differenziere sich nach Wohngegend (Stadt oder Land), nach der Rentenhöhe, nach dem Familienstand (ledig oder verheiratet), nach dem Bildungsgrad. Schuld an der gesellschaftlichen Degradierung der alten Generation sei oft nicht bewußtes Handeln der Gesellschaft, sondern das Anwachsen einer Mentalität und Umgangssprache, die zur Abwertung von Meinungen und Vorstellungen der Alten führe („Opas Kino ist tot"). Eine Rolle spielte in der Diskussion die Frühinvalidität, die bei Arbeitern besonders groß sei. Prof. *L. Neundörfer* (Frankfurt/Main) wies jedoch an Hand verschiedener Untersuchungen nach, daß sich die Unterschiede zwischen Arbeitern und Angestellten bereits angleichen. Die geistige Anspannung sei in beiden Gruppen gleich groß. Erläutert wurde auch die veränderte familiäre Situation der Alten. Man warnte vor Idealisierungen. Nüchtern beurteilte man Nutzen und Chancen „gemeinsamen Wohnens unter einem Dach" zwischen den Generationen. Beklagt wurde die wirtschaftliche Situation der Alten, deren Einkommen in fast 70 Prozent der Fälle unter 400.— DM liegt. Die dynamische Rente dürfe auf keinen Fall angetastet werden. Gefordert wurden Maßnahmen für eine vorbereitende Bildung auf das Pensionsalter. *H. Götz* MdB (Fulda) schlug vor, der Sechs-Millionen-Etat des Arbeits- und Sozialministeriums für Altenmaßnahmen solle nicht nur für Bau und Unterhalt von Altenbegegnungsstätten, sondern auch für solche Bildungseinrichtungen verwandt werden. In den Krankenhäusern sollten wegen der veränderten familiären Vorbedingungen (Kleinfamilie, Wohnverhältnisse) verstärkt Pflegeabteilungen für alte Menschen geschaffen werden. Auch die besonderen Aufgaben der Kirche wurden beleuchtet: Diese solle den alten Menschen das Evangelium wirklich als Froh- und nicht als Drohbotschaft verkünden. Gefordert wurde die Verstärkung der Altenseelsorge, die beim Versuch einer Neubewertung des Alters mitwirken müsse.

Forum V: Unser Staat

Die Einführungsreferate im Forum V galten einmal der theoretischen Erörterung des Themas Demokratie für die Bundesrepublik und dann den Fragen der praktischen Verwirklichung eines Mit- oder Nebeneinanders von Kirche, Staat und Gesellschaft im Rahmen des bestehenden Grundgesetzes der Bundesrepublik.
Das Referat von Prof. *H. Buchheim* (Mainz) erweckte den Eindruck, als sei es speziell auf die linksgerichteten Gruppen gemünzt. So fanden seine Ausführungen ein sehr unterschiedliches Echo bei der älteren und jüngeren Generation. Als er vor einer „Glorifizierung des Ungehorsams" und einem „ins Pseudoreligiöse übersteigerten Demokratismus" warnte, stieß er auf Widerstand bei einem Kreis junger Hörer. Auch bei Älteren allerdings fand er Kritik, als er sagte, die NPD halte er für ein kleineres Übel als die außerparlamentarische Opposition. Diese Meinung wurde nicht nur vom Publikum, nicht nur vom „Kritischen Katholizismus", sondern auch von der offiziellen Schlußberichtszeitung attackiert und u. a. mit Zahlen aus den letzten Wahlen widerlegt. Hingegen fand sie für „diese klare Entlarvung der linken Spielart des Faschismus" uneingeschränkte Zustimmung beim „Rheinischen Merkur" (13. 9. 68), der jedoch im Blick auf die anschließende Debatte und auf das Referat von Menke-Glückert im Forum VI (vgl. ds. Heft, S. 461) bekümmert fragte, ob die „brillant angesetzte Sonde Buchheims" zur Heilung des Demokratiebegriffs führe, „wenn es nun auch unter katholischen Repräsentanten Mode wird, den Kommunismus zu verharmlosen".
Hatte man bei manchen Referaten und Podiumsdiskussionen den Eindruck, mit Blickrichtung auf die Gärung in der Jugend gebe man sich bewußt progressiv und aufgeschlossen, so bildete Prof. Buchheim einige der wenigen Ausnahmen, die sich davon nicht von ihrer Meinung abbringen ließen und diese auch entschieden vertraten. Seine Bemühungen, die unterschiedliche Auffassung von Demokratie klarzumachen, reichten nicht aus, um zum Beispiel im Forum „Demokratie in der Bewährung" eine endlose Debatte über den Demokratiebegriff als Einleitung aller Gespräche zu verhindern. Auch von Buchheim wurde vor Ideologisierung gewarnt, ja es wurde dazu aufgerufen, die wirklichen Demokraten müßten den Mut aufbringen, diese Ideologisierung zu bekämpfen, auch auf die Gefahr hin, daß sie selbst „autoritärer Denkstrukturen" verdächtigt werden. Viele der von ihm gezeigten Gefahren, die durch utopische und falsche Vorstellungen von Demokratie als einer Art weltlicher Erlösungslehre und Heilsveranstaltung auftreten können, sind sicherlich für

künftige Diskussionen und für das politische Leben der Bundesrepublik beachtenswert, doch blieb die Frage, ob sein Satz: „Die politische Ordnung ist dazu da, die Austragung gesellschaftlicher Konflikte zu humanisieren und zu disziplinieren, dagegen kann es nicht ihre Aufgabe sein, diese Konflikte selbst zu lösen", nicht allzusehr in den Bereich des Unverbindlichen verweist und als Entschuldigung für viele Mängel herangezogen werden kann bzw. soll.

Im Referat von Staatssekretär *H. Köppler* — er betonte ausdrücklich, er spreche als Privatmann — tauchte, wie auch bei den Foren über Schulfragen, das „Angebotsprinzip" auf, als er z. B. davon sprach, die Kirche dürfe ihre sittlichen und moralischen Prinzipien beim Dialog weder aufgeben noch aufzwingen, sie vielmehr in freier Auseinandersetzung als ein Angebot präsentieren. Er warnte davor, „sich nur um Worte wie Konkordat oder Kirchensteuer, Trennung von Kirche und Staat und die sogenannten Privilegien herumzuschlagen, diese Begriffe also zu Schlagworten werden zu lassen", da vielfältige Entwicklungen und Fragestellungen aus sehr unterschiedlichen Wissenschaftszweigen bei deren Lösung und bei deren Verständnis eine Rolle spielten. Den Dualismus von Staat und Kirche bezeichnete er als „ein in der Botschaft des Neuen Testamentes grundgelegtes revolutionäres Phänomen", dessen Entwicklung im Verlauf der Geschichte er kurz streifte.

Der Diskussion der Frage, ob die Kirche den Charakter einer Körperschaft öffentlichen Rechts mit verschiedenen Privilegien beibehalten oder aber sich auf den Bereich des privaten Vereinsrechts verweisen lassen solle, widmete er als Ausgangspunkt für mehrere konkrete Probleme sehr viel Raum. Interessanterweise kämen die Stimmen, die nach einer Revision der bestehenden Vereinbarungen rufen, nur zu geringen Teilen aus offiziellen Kreisen von Staat und Kirche, vielmehr aus Kreisen, die aus religiösen Motiven eine klarere Abgrenzung fordern. Er selbst allerdings glaube nicht, daß „solche gleichberechtigte Partnerschaft nur in der Weise demonstriert werden könne, daß man sich vor jeglicher gegenseitiger Beziehung mit Eifer und Sorgfalt hütet". Die aus der „Epoche der Staatskirchenhoheit überkommene Konformität" müsse aber aufgelöst werden und die Kirche müsse für das „Amtliche" in ihrem Leben „Formen und Stile finden, die dem Wesen der Kirche mehr entsprechen und auf die Kopie staatlicher Verwaltungspraktiken verzichten".

Auf den Hinweis, heute forderten weder der Staat noch eine politisch relevante Partei die Aufhebung der Kirchensteuer und ihrer staatlichen Einziehung, berührte Köppler eine Frage, die in Essen mehrmals, so im Entwicklungsforum, diskutiert wurde. Köppler meinte, es müsse wohl einiges getan werden, um dieses Kapitel „von dem latenten Skandalgeruch zu befreien, der ihm unbedingt anhaftet." Neben „völliger Transparenz jeglichen Finanzgebarens" forderte er unbedingt „intensivere Formen für die Mitwirkung des Kirchenvolkes an der kirchlichen Finanzverwaltung": „hier könnte ein Schuß Demokratisierung nicht schaden".

Er warnte ferner „die lautesten Rufer nach der gänzlichen Aufhebung kirchlicher Privilegien", da gerade die Theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten in den Bereich dieser Privilegien gehören. Diese Ausführungen fanden nicht nur im Forum ein lebhaftes Echo, sondern auch in der Presse (u. a. Fernseh-Interview mit Köppler in der Sendung „Bilanz — Meinungen aus dem Wirtschaftsleben", im Zweiten Deutschen Fernsehen, am 10. 9. 68). Verschiedene Kommentare wiesen darauf hin, diese Forderungen hätten den deutschen Episkopat stärker getroffen als alle Wünsche des „kritischen Katholizismus". Für durchaus notwendig hielt er eine Überprüfung des Status von Geistlichen in der Militärseelsorge oder in den Gymnasien, in den Gefängnissen oder Heilanstalten. Ihre beamtenrechtliche Stellung sollte aufgehoben werden. Von wachsender Bedeutung für die Kirche sei in Zukunft „die Besinnung auf ihren Standort und ihre Aufgabe in der freien Gesellschaft", wozu die „Anerkennung ihrer Pluralität" wichtige Voraussetzung sei.

In dem Forumsgespräch *„Kirche und Staat — strittige Fragen"* (Leitung: *W. Lenz*, Köln) wurden im Anschluß an das Referat von Staatssekretär Köppler zunächst einige grundsätzliche Aspekte des Verhältnisses von Kirche und Staat erörtert. Bald aber, vor allem am zweiten Tag, konzentrierte sich das Gespräch auf drei Problembereiche: Konkordatsfrage, Kirchensteuer, Strafgesetzgebung. Radikale Forderungen waren hier offenbar nicht zu hören. In der Problemerfassung schien man sogar etwas hinter den Ausführungen Köpplers zurückgeblieben zu sein. Einigkeit herrschte darüber, daß die Kirche verpflichtet sei, ihre Rechtsposition gegenüber dem Staat permanent zu überprüfen. Die Kirche dürfe nicht aus „Trägheit" Rechte beibehalten, wenn durch deren Aufhebung mehr Freiheit für den einzelnen geschaffen werden könne. Die Kirche könne eher ein „Gewissen des Staates" sein, wenn sie ihm möglichst frei gegenüberstehe. Die Nützlichkeit und Opportunität von Konkordaten wurde durchwegs bejaht. Der Grundsatz der Religionsfreiheit ohne positiv rechtliche Abmachungen sichere der Kirche nicht genügenden Lebensraum. Man plädierte aber für eine flexiblere Konkordatspolitik und für verstärkte regionale Absprachen. Auch die Kirchensteuer wurde nicht grundsätzlich infrage gestellt. Wie schon von Köppler wurde auch von den Forumsteilnehmern größere Transparenz und Mitbestimmung der Laien gefordert. Dafür sollten aus den Priester-, Seelsorge- und Diözesanräten eigene Gremien gebildet werden. Zur Strafrechtsreform wurde erklärt, die Kirche müsse zwar zu den Fragen, die das Sittengesetz berühren, Stellung nehmen. Sie könne aber nur Vorschläge machen und Forderungen stellen. Die Entscheidung liege allein beim Staat. Die Tendenz, zwischen Strafgesetz und Sittengesetz strikter zu unterscheiden, schien auch in diesem Kreis Zustimmung zu finden.

„Der katholische Christ in der pluralen Gesellschaft" — dieses Forum wandte sich unter der Leitung von *W. Remmers* MdL, Holthausen, teilweise gleichen Problemen zu. Die Strafrechtsreform und manche andere „Bastion", die die Katholiken nun zu räumen hätten, klangen in den Gesprächen an. Immer mehr müsse die Kirche auf ein „katholisches Firmenschild" verzichten und statt dessen „gesellschaftlich wirken auf der Ebene des Humanum". Heute müsse man sich endlich auch in kirchlichen Kreisen darüber im klaren sein, daß „nicht alles schon strafwürdig sei, was ethisch verwerflich ist". Das bisher in Deutschland noch meistens anzutreffende Prinzip, daß alles, was offiziell verboten ist, als verboten gilt, alles jedoch, was nicht besonders verboten ist, erlaubt sei, dürfe für einen mündigen Christen nicht länger Leitlinie sein. Das Problem der Pluralität müsse unter zwei Aspekten gesehen werden: Wichtig für die Verwirklichung des zweiten, nämlich der Kirche in pluraler Gesellschaft, sei zunächst einmal die innerkirchliche Pluralität zur Einübung. Dazu

jedoch sei Vorbedingung eine öffentliche Meinung in der Kirche, daß sich das „Volk Gottes" durch sie artikuliere. Im gesellschaftlichen Engagement sei ebenso eine Vielfalt natürlich, wobei es „im pluralen Engagement" der verschiedenen Gruppen eine Zwischenlösung zwischen der „Nur-noch-Altar-Einheit" und einem geschlossenen Block-Engagement geben müsse. Gemäß der aus dem Publikum erhobenen Forderung, die Kirche müsse „nicht hoffähig, sondern demokratiefähig" gemacht werden, hieß es ferner, die Äußerung der pluralen Struktur müsse sich auch in einem Nationalkonzil äußern.

Im Forum *„Verfassungspolitik in Bewegung"* (Leitung: *W. Pötter,* Münster) stand — wie erwartet — das Problem der Notstandsgesetze im Vordergrund. Die KAPO wartete hierzu ebenso wie zur Wahlrechtsreform mit massiven Vorwürfen auf. Auf dem Podium spielte sich hauptsächlich das Gespräch zwischen H. Schmitt-Vockenhausen MdB und Prof. H. Ridder (Gießen) ab. Die beiden Notstandskontrahenten gingen bis in Einzelheiten des komplizierten Gesetzeswerkes, wobei die Themen „Gemeinsamer Ausschuß" und „Informationsmöglichkeit / Geheimhaltungspflicht" vorherrschten. Entschieden wandte sich Prof. Ridder gegen den Vorwurf, er kritisiere die Institution des Bundesverfassungsgerichtes (im Gegenteil, er habe Hochachtung vor dieser einzigen bisher unabhängigen demokratischen Einrichtung), doch habe eine Klage beim Bundesverfassungsgericht zu den Notstandsgesetzen wahrscheinlich nur im Bereich der Post- und Telefonkontrolle Aussicht auf Erfolg. Ridders Meinung, in der Bundesrepublik finde ein Abbau demokratischer Substanz anstelle eines Abbaues von Herrschaft statt, stieß auf viel Widerstand. Dieser Vorwurf galt in gewissem Umfang natürlich auch dem Bundesverfassungsgericht, da dieses keinerlei Möglichkeit besitzt, Herrschaft abzubauen — und der Abbau demokratischer Substanz vollzieht sich immer im Rahmen bestehender Gesetze.
Prof. Ridder vertrat seine Ansichten in souveräner Gelassenheit, während sowohl einige Mitglieder des Podiums wie des Publikums häufig sehr gereizt und laut aufeinander reagierten. Der „Kritische Katholizismus" hatte schon vorher die Entwicklung von Methoden zum Widerstand gegen die Notstandsgesetze verlangt. Nun nannte er die (eventuell) geplante Wahlrechtsreform eine Manipulation, die — wie es in einem Flugblatt hieß — nicht der Gefahr von rechts begegnet, sondern sich „gegen die progressiven Gruppen dieser Gesellschaft" richtet.

Im Forum *„Unsere Demokratie in der Bewährung"* (Leitung: Prof. *G. Leder,* Hildesheim) klangen teilweise sehr ähnliche Fragen an. Da die Große Koalition als mitverantwortlich für die augenblickliche Krise anzusehen sei, sei — wie eine größere Gruppe entgegen den Ansichten der APO-Mitglieder meinte — ein mehrheitsbildendes Wahlrecht unbedingt erforderlich. Hier kam nicht nur das Thema APO immer wieder ins Gespräch, hier trat sie auch selbst unüberhörbar in Erscheinung. Zuerst allerdings diskutierte man lang und ergebnislos über „Demokratie" und „Unsere Demokratie", ohne sich eigentlich auf eine gemeinsame Basis einigen zu können. Einmal war der Demokratiebegriff zu formal gefaßt (leicht könne dann Demokratie zum Selbstzweck werden und sogar blockierend wirken, wurde eingewandt), dann wieder versuchte man als „Lebensfrage der Demokratie" die „Sicherung der Funktionsfähigkeit des parlamentarischen Systems" hinzustellen. Es tauchten auch Fragen auf, ob wir Demokratie überhaupt haben wollen. Die augenblickliche Demokratiekrise sei durch die Ausklammerung von Lebensfragen bedingt, aber auch durch die fehlende Demokratisierung im Unterbau. Das Unvermögen der Parteien und Gewerkschaften, größere Bevölkerungskreise aktiv an der Arbeit zu beteiligen, trage ebenfalls einen Großteil der Schuld. Das Mißverständnis zwischen den Generationen („Ungehorsam") wachse, und immer noch begegne der Bürger dem Staat hauptsächlich im „öffentlich Bediensteten". Demokratisierung der Bildungsinstitutionen und ein sofortiges Ende der Entmachtung des Parlaments seien dringend erforderlich. Von vielen Teilnehmern wurde allerdings auch darauf hingewiesen, das Krisengeschrei sei eine bewußte Panikmache, um der Utopie der herrschaftslosen Gesellschaft Vorschub zu leisten.
Im zweiten Teil der Diskussion kam es zu ähnlichen Auseinandersetzungen wie im Forumsgespräch „Wer macht unsere Meinung?" Der „Demokratisch-Katholische Arbeitskreis Berlin" brachte hier eine ähnliche Resolution ein, wie sie bereits dort vorgetragen war: Abschaffung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Beendigung der „diskussions- und auftragslosen bischöflichen Verlautbarungen", Einberufung eines Nationalkonzils. Nach lebhafter Verfahrensdiskussion, während der das Podium auseinanderzufallen drohte, stimmte man ab. Die Resolution wurde mit 64 gegen 54 Stimmen zurückgewiesen.

Forum VI: Friede und Völkergemeinschaft

Das Forum VI stand unter dem Leitmotto „Friede und Völkergemeinschaft". In zwei Grundsatzreferaten „Aktiv für den Frieden" (*P. Menke-Glückert,* Paris) und „Europa — Illusion oder Aufgabe?" (*P. Grégoire,* Außenminister von Luxemburg) wurde der Auftakt zur Diskussion der Einzelthemen gegeben.
P. Menke-Glückert hatte in seinem Referat zur Einleitung des Forums für ausreichend Diskussionsstoff gesorgt. Der Abteilungsleiter bei der Organisation für Wirtschaftliche Zusammenarbeit und Entwicklung (OECD), Paris, wies konkrete Ansatzpunkte einer Friedensplanung „nach 3000 Jahren Kriegsideologie" auf. Menke-Glückert konzipierte vom realpolitischen Standpunkt aus („Frieden bedeutet heute die Abwesenheit des großen Atomkrieges — nicht mehr") Möglichkeiten eines deutschen Beitrags, das „Konfliktlösungsinstrument Krieg" zu ersetzen. Das Planziel, geduldig und unbeirrt in „einem langen Lernprozeß mit sicherlich vielen Rückschlägen den garantierten Weltfrieden herbeizuführen", bedeutet nach Glückert, der Aufgabe Friedenssicherung, Entspannung, Abrüstung und Friedensplanung den Vorrang vor allen anderen Aufgaben zu geben. Jede politische, wirtschaftliche und soziale Maßnahme sei dieser Hauptaufgabe unterzuordnen.
Für die deutsche katholische Kirche bedeute das zum Beispiel, sich gegen Aufrechnung von Schuldkonten zwischen dem deutschen und polnischen Volk, zwischen rechts und links, Ost und West, auszusprechen. Der Referent warnte vor einer Friedens- und Abrüstungspolitik, die von allen politischen Ordnungsvorstellungen losgelöst sei. „Humanistisch begründete, radikale Totalkonzepte, wie das der sofortigen totalen Abrüstung, der sofortigen Herstellung völliger Meinungsfreiheit in Ostblock-Ländern, der Enteignung aller Kapitalisten usw., dienen ebensowenig wie so viele rein theoretische wissenschaftliche Arbeiten oder Modelle der Offenlegung der tatsächlichen Interessenlage, dem Aufdecken der Ursachen bestimmter Konflikte, son-

dern sie verschleiern, beschönigen, verdecken das Wesentliche: die präzise, ehrliche Darstellung der Konflikte, ihrer Ursachen, ihres Verlaufs und der Voraussetzungen einer rationalen Konfliktsregelung."
Der Referent unterstützte den Vorschlag der schwedischen Ministerin für Abrüstungsfragen Myrdal, sogenannte „Truth Centers" einzurichten. Viele politische Konflikte beruhten auf ungenügender oder bewußt falscher Information. Die Analysen solcher internationalen Institute für Konfliktsforschung müßten gesichert sein von nationaler Beeinflussung und sollten nach entsprechender vertraglicher Verpflichtung der Regierungen veröffentlicht werden.
Besonders beachtet wurden die Ausführungen von Menke-Glückert zu Fragen der Deutschlandpolitik. Er erklärte: „Wiedervereinigung setzt voraus, daß beide Teile Deutschlands in Wirtschaft und Gesellschaft gleich, zumindest ähnlich sind. Das ist nicht der Fall. Auch hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, daß konkrete menschliche Freiheiten, Freizügigkeit, Meinungsfreiheit für die DDR-Bürger zu erreichen ein wichtigeres, vorrangigeres Ziel ist als Friedensvertrag oder ein deutscher Staat in den Grenzen von 1937. Vertreten von Rechtsansprüchen ist noch keine Politik. Nur über konkrete Vereinbarungen mit dem deutschen Teilstaat DDR kann eine Friedensregelung für Mitteleuropa gefunden werden. Ein Weg zur Normalisierung wäre das Angebot eines Anerkennungsvertrages an die Adresse der DDR und die Etablierung einer ständigen Sicherheitskonferenz in Berlin mit festgelegtem Zeitplan (ähnlich wie in den Römischen Verträgen). Mit der DDR am Tisch sollte in Verhandlungen über den Anerkennungsvertrag Stück für Stück Mißtrauen, Mauer, das Verbot von Parteien, fehlende Freizügigkeit etc. abgebaut werden. Die Sicherheitskonferenz würde für diese innerdeutschen Vereinbarungen eine Garantie übernehmen, für wirtschaftspolitische Vereinbarungen könnte eine Art Ausfallbürgschaft durch EWG und COMECON übernommen werden, bis eine große mitteleuropäische Wirtschafts- und Technologiegemeinschaft geschaffen worden ist. Dieses ferne Ziel ist freilich im Moment weiter entfernt denn je, sollte jedoch nicht völlig aus dem Auge verloren werden. Einfrieren der Armeestärken, Abbau der militärischen Präsenz der USA und der Sowjetunion bis auf eine symbolische Präsenz, die die Garantieverantwortung beider Großmächte unterstreicht, könnten überlegt werden."
Nicht weniger aufmerksam wurden seine Ausführungen zur Rolle der Bundesrepublik in der internationalen Politik, in der Friedensplanung und zur Wiedervereinigung registriert:
„Friedensplanung geht die Bundesrepublik Deutschland in doppelter Weise an: einmal kann die deutsche Teilung, kann Berlin zu einem Atomkrieg führen; zum anderen sind für die deutsche Politik internationales Ansehen und ein neues Staatsbewußtsein nur durch einen Beitrag Deutschlands zur Friedensplanung zu erreichen. Der dünne Aufguß nachpreußischer Staatsgesinnung, die verbrauchten Autoritäten in Universität, Kirchen und Parteien, das Einrichten in der Wohlstandsgesellschaft, das alles überzeugt die protestierende junge Generation jedenfalls nicht mehr. Für sie sind Oder-Neiße-Gebiete, Deutsches Reich, nationale Würde, Obrigkeit, Wiedervereinigung in Frieden und Freiheit alles historisch überholte Begriffe . . . Zugehörigkeit zur NATO und Wiedervereinigung schließen sich aus. Das Staatsbewußtsein der Bundesrepublik kann nur in der bewußten Teilnahme des Bürgers an der internationalen Verantwortung, an internationalen Loyalitäten sein . . . Deutschland könnte zum Laboratorium für Friedensplanung werden."
Wohl erstmalig dürften auf einem Nachkriegskatholikentag in Grundfragen der Deutschlandpolitik derartige Auffassungen in einem Hauptreferat geäußert worden sein. Bemerkenswert war dabei, daß Menke-Glückert wiederholt — insbesondere von den sehr zahlreich anwesenden jungen Zuhörern — stürmischen Beifall erntete, während ein Teil der älteren Anwesenden gerade bei den Beifallspassagen der Jungen mit Schweigen reagierte. Das Referat des luxemburgischen Außenministers *P. Grégoire* „Europa — Illusion oder Aufgabe?" fand bei der Masse der vorwiegend jugendlichen Zuhörer — zum Teil wegen seiner Abstraktheit, zum Teil aber auch wegen seiner „konservativen" Grundhaltung — weniger Anklang. Zeitweilig kamen gedämpfte Mißfallensbekundungen zum Ausdruck. Gerade aber dieses Referat zeigte in bedeutendem Ausmaß, anknüpfend an Gemeinsamkeiten europäischer Geschichte und Kultur, europäischen Selbstbehauptungswillen. Der Referent warnte z. B. vor den Auswirkungen der weiteren Abwanderung von Wissenschaftlern nach den USA. Grégoire wurde sehr deutlich: „Seitdem aus den Vor- und Fürsprechern Nachplapperer amerikanischer Observanz geworden sind, hat Europa seine Persönlichkeit verloren; wo es noch Profil zu haben scheint, da ist es nur der scharfe Zug des Industrialisierungsprozesses und vielleicht noch die von gemeinschaftswidrigen Hegemonialgelüsten aufgeweichte Linie wirtschaftlicher Einfügungsvorgänge." So werde denn schließlich unsere Schicksalsfrage lauten: „Wollen wir oder sollen andere das Los Europas bestimmen?" . . .
Erst wenn Europa aus der Ordnung, aus seiner Neuordnung wieder Personalität gewonnen habe, dürfte seine Unabhängigkeit im Mitsprache- und Mitbestimmungsrecht dort konkretisiert erscheinen, wo die größeren Mächte der Welt ihre Entscheidungen treffen. Den Ausschlag werde allgemein der politische Wille zur Einordnung geben, die weder automatisch geschehen könne noch natürlich erfolgen werde. „Europa ist heute nur noch eine Insel des Schweigens, ganz in sich eingeschlossen, in sich zerfallen und von Fall zu Fall bereit, unter den Weltdingen nur so viele ernst zu nehmen, wie sich auf seine insulare Abgeschlossenheit beziehen lassen."

Die vorstehend genannten beiden Referate waren die Einführung für die vier Podien: „Friede im Atomzeitalter", „Wege nach Europa in Ost und West", „Entwicklung, ein neuer Name für Frieden" und „Mission — Heilsdienst an den Völkern". Im Podium *„Friede im Atomzeitalter"* nahmen in bedeutendem Maße junge Menschen, unter ihnen Angehörige der Bundeswehr und einige dezidierte Anhänger der KAPO teil. Zeitweilig hatte es den Anschein, daß dieses Podium ein auserwählter Einsatzschwerpunkt der KAPO war. Insgesamt waren in diesem Forum 600 Menschen im Durchschnitt anwesend. Da schon kurz nach Beginn des Podiums die Diskussion auf alle Anwesenden ausgeweitet wurde, hatten es die acht Podiumsteilnehmer am Präsidiumstisch sehr schwer, zentrale Sachfragen wirklich gründlich und systematisch im Gespräch untereinander zu erörtern, weil ständig neue Fragen aus dem mitdiskutierenden Publikum aufgeworfen wurden. Zu Wort meldeten sich vornehmlich und gleichgewichtig Vertreter der Kriegsdienstverweigerer, aus „Pax Christi" und aus den Jugendverbänden und Militärgeistliche und Angehörige der Bundeswehr. Sie hatte mit einem Sonderbus eine Abordnung geschickt. Die

Reaktion im Plenum versetzte die Redner für den „Friedensdienst mit der Waffe" in die Verteidigungsposition. Deren Schlußfolgerungen: nach der Tschechoslowakei sei Kriegsdienst noch wichtiger, Abrüstung stelle eine Herausforderung für Gewalttäter dar, erhöhte Wehrdienstverweigerung setze die Bundesrepublik schutzlos östlichen Ideologien aus — hielt Prof. Pfister (Waldkirch) die Überlegung entgegen: Gerade in den tschechoslowakischen Ereignissen sehe er einen Beweis, daß militärische Verteidigung heute zum Völkerselbstmord führen könne. Er schlug vor, in Verteidigungsplänen und im Zivilschutz sowie in der Bundeswehr die Einübung des Widerstandes ohne Waffen einzuführen. Als kritische Fragestellung kristallisierte sich u. a. heraus, haben wir Katholiken bisher genug für den Frieden getan? Das ziemlich einmütige, wenn auch graduell abgestufte Nein auf diese Gewissensfrage wurde in verschiedener Weise artikuliert, wobei es bemerkenswert war, daß sich auch der zeitweilig anwesende Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Julius Kardinal Döpfner, der gleichzeitig Präsident der Pax-Christi-Bewegung ist, mit dieser Fragestellung und der Antwort darauf solidarisierte.
Die Militärseelsorge war häufig Gegenstand der Diskussion. In den Vorschlägen des Politischen Arbeitskreises der Katholischen Studentengemeinde Bonn und des Kritischen Katholikentages wurde die Entlassung der Militärseelsorge aus dem Staatsdienst verlangt. Antwort eines Militärdekans: „Wir tun unseren Dienst an den Soldaten wie an den Kranken und Gefangenen."
Bemerkenswert war, daß auch um ein neues Verständnis des Militärdienstes als einer Form des Friedensdienstes gerungen wurde. Dabei wurden jedoch die zivilen Friedensdienste als gleichwertig und gleichrangig neben den Wehrdienst gestellt. Die Kirche wurde aufgefordert, mehr für die Beratung der Wehrdienstverweigerer zu tun und schon gefaßte Beschlüsse endlich zu verwirklichen. Daneben wurde auch die Einrichtung und Förderung von neuen Modellen des zivilen Friedensdienstes gefordert. Verschiedene Angehörige der Bundeswehr wandten sich gegen eine Abwertung oder gar Diffamierung ihres Dienstes, da auch ihr Dienst nach den Aussagen des Konzils als ein Beitrag für die Erhaltung des Friedens gewertet werden müsse. Der Staat habe im Interesse des Gemeinwohls die Verpflichtung, das Wohl seiner Bürger gegen Angriffe von außen zu schützen. Dies sei heute unter den gegebenen Umständen nur durch bewaffnete Streitkräfte und deren Eingliederung in wirksame Verteidigungsbündnisse (NATO) möglich.

Im Podium *„Wege nach Europa in Ost und West"* nahmen nur etwa 300 Personen teil, wobei der Prozentsatz jugendlicher Teilnehmer hier im Verhältnis zum vorgenannten Podium beträchtlich niedriger war. Es fiel der starke Anteil der Heimatvertriebenen auf. Im Unterschied zum vorgenannten Podium war es hier der Podiumsleitung besser möglich, in ruhiger, weniger gestörter Atmosphäre wichtige thematische Schwerpunkte sachlich zu erörtern. Die Diskussion ging davon aus, daß das Fortbestehen des Ost-West-Gegensatzes, die geringe Bewegungsfreiheit der kleineren Staaten und das Festhalten der Weltmächte an der Demarkation ihrer Einflußbereiche Grundtatbestand der Politik der Gegenwart ist. In Rede und Gegenrede wurde im einzelnen vornehmlich die Position zum Bensberger Memorandum präzisiert, wobei Kritik an einer allzu starken Fixierung der Diskussion an dieser einen Initiative laut wurde. Der Heidelberger Professor Ernst-Wolfgang Böckenförde, ein Mitverfasser des Bensberger Memorandums, ging davon aus: „Das entscheidende Hindernis für eine Versöhnung mit Polen ist die noch nicht geklärte Grenzfrage. Die Mehrheit des polnischen Volkes sieht die Oder-Neiße-Grenze als echte Grenze ihres Landes an." Woraus Böckenförde folgerte: „Man müsse sich langsam mit dem Gedanken vertraut machen, daß die Rückkehr dieser Gebiete in den deutschen Staatsverband nicht erreichbar und nicht ernsthaft zu fordern ist."
Bemerkenswert war, daß wohl erstmals vor einem größeren Kreis Bensberger und engagierte Heimatvertriebene einen sachlichen fairen Dialog in relativ guter Atmosphäre führten. Auf beiden Seiten war das Streben nach einer gemeinsamen Lösung erkennbar. Übereinstimmung herrschte, daß Grenzprobleme nicht mehr völkerrechtswidrig gegen den Willen der betroffenen Bevölkerung gelöst werden können.
Die Entgleisung eines Anwesenden, warum es solchen „Landesverrätern" (gemeint war offenbar Prof. Böckenförde) erlaubt sei, auf einem Katholikentag zu sprechen, wurde von den meisten Teilnehmern mit Buhrufen bedacht. Die Diskussion wurde später von einer Gruppe Teilnehmer ohne Präsidium noch fortgesetzt. Bei der Erörterung des Verhältnisses Bundesrepublik — DDR kam in diesem Podium zum Ausdruck, daß die meisten nicht den Überlegungen von Peter Menke-Glückert in der Deutschlandpolitik folgten und die bisherige Konzeption verteidigten. Andererseits wurde aber auch hier von einzelnen die Ansicht vorgetragen, daß die Nichtanerkennung der DDR ein Hindernis für die Liberalisierung in Mitteldeutschland darstelle und daß ein Minimum an Freiheit für die Menschen in der DDR einem nichtrealisierbaren Gesamtvertretungsanspruch doch vorzuziehen sei.
Zur Frage „Rolle des Katholizismus in einer europäischen Friedenspolitik" wurde die Forderung nach einem europäischen Katholikentag artikuliert. Im einzelnen wurde in diesem Zusammenhang festgestellt, daß die Wege zur europäischen Einigung nach Osten hin zur Zeit versperrt sind, daß dagegen die Straßen nach Westen weit offen stehen. Es wurde betont, daß man sich bei der Westeuropapolitik christlicher Prägung vom nationalen Interessendenken weitgehend freimachen müsse. Als Thesen wurden formuliert: „Die westeuropäische Einigung ist nicht ohne Frankreich möglich" und „Der Aufbau Europas muß über das Gefüge der EWG führen."

Nur knapp 250 Interessenten fanden sich zur Auseinandersetzung mit dem Thema *Entwicklung — ein neuer Name für Frieden* ein, das in der Resolution des Forums „das erste und wichtigste Problem unserer Zeit" genannt wurde. Bezeichnenderweise kamen auch die herausfordernden Stellungnahmen vom Podium selbst. *R. Vekemans SJ* (vom Centro Bellarmino, Santiago de Chile) und der frühere Generalsekretär des IBCG, *A. Vanistendael*, bestimmten die Diskussion über die unvermeidlichen politischen Begleiterscheinungen und Konsequenzen jeder Entwicklungshilfe; denn diese müsse sinnvollerweise auf Strukturveränderungen abzielen, komme dadurch aber mit den herrschenden Kreisen und vielfach auch mit der etablierten Kirche in Konflikt. Vor allem den kirchlichen Unternehmungen zur Unterstützung der unteren Gesellschaftsschichten und mit dem Ziel, diese sich ihrer Lage bewußt zu machen und zur Aktion zu führen, wurde besondere Wirksamkeit bescheinigt. Um die erforderlichen Veränderungen erreichen zu können, dürfe man sich nicht

auf die Hilfe von Regierung zu Regierung beschränken, weil dadurch eine nicht zu verantwortende Staatsomnipotenz gefördert werde.
Der Aufruf Kardinal Jaegers an jeden Christen, am „Tag des brüderlichen Teilens", ein Prozent seines Einkommens für die Entwicklungsaufgaben zu geben, ging auch in die Schlußresolution des Podiumsgesprächs ein, in der von den Katholiken die „Selbstverpflichtung zu einer ‚Entwicklungssteuer'" gefordert wird, und zwar „entsprechend dem Anteil, der von der Steuerleistung des einzelnen heute für Wehrzwecke verbraucht wird (ca. 15 Prozent)". Aber die Katholiken sollten nicht nur spenden. Sie sollten sich auch für die Verwendung der Steuergelder nach den Prinzipien internationaler Gerechtigkeit einsetzen. Allerdings fehle es in Deutschland noch sehr an Information und Aufklärung über die Zusammenhänge. Von der „unter dem Amt verfaßten Kirche" wird in Anlehnung an den Beschluß der Weltkonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala gefordert, „5 Prozent ihres Einkommens für Aufgaben der Entwicklung bereitzustellen". Die Bundesregierung solle wie vorgesehen ein Prozent des Bruttosozialprodukts der Entwicklungshilfe zuleiten, aber „ehrlicherweise andersartige Ausgaben nicht auf dieses eine Prozent" anrechnen. Die Hilfsaktionen aus der Bundesrepublik wurden insgesamt recht überschwenglich belobigt. Vekemans bezeichnete die deutsche Entwicklungshilfe, „ob von staatlicher, kirchlicher oder privater Seite", als „die beste und wirksamste". Zum Entwicklungshilfekonzept der Regierung wurde eingewandt, sie vergebe ihre Mittel immer noch zum Großteil unter rein wirtschaftlichen und außenpolitischen Rücksichten. Es wurde jedoch auch zugestanden, daß sich solche Aspekte nicht gänzlich ausklammern ließen. Von der Bundesregierung wurde außerdem gefordert, sich für die Verabschiedung einer internationalen „Charta der Entwicklung" einzusetzen.
Als Illustrationen für die Thematik konnte eine Gemeinschaftsausstellung von Misereor, Adveniat und dem Päpstlichen Werk der Glaubensverbreitung unter dem Titel „Zum Fortschritt der Völker" dienen. Den geistigen Rahmen stellten die Menschenrechtserklärung der UN und *Populorum progressio*. Die Ausstellungstafeln der drei repräsentativen kirchlichen Institutionen wollten sowohl als Rechenschaftsablage verstanden werden als auch die Zielsetzung der künftigen Arbeit aufweisen.

Das Ausstellungsmaterial selbst wie auch die Zusammenarbeit der drei Organisationen stellte die Beziehung zwischen Entwicklung und Mission heraus, die auch im Arbeitskreis *„Mission — Heilsdienst an den Völkern"* (Leitung: *P. Hoffacker*, Essen) zur Sprache kam. Daß früher die Mission zwar Probleme gehabt habe, heute aber selbst zum Problem geworden ist, wurde auf diesem Forum besonders deutlich. In Umrissen wurden alle jene Schwierigkeiten angesprochen, mit denen sich der (europäische) Missionar konfrontiert sieht und für die die Missionstheologie noch keine Lösungen angeboten hat. Gegen die Gruppe derjenigen, die das Ende der Mission als direkte Bekehrung Andersgläubiger forderten, erhob sich aus der Zuhörerschaft ein Missionspater, der die These vertrat, die Mission geschehe nicht um der Rettung der Menschen, sondern um der Verherrlichung Gottes willen „und sonst nichts". Wie unbekannt weitgehend die Probleme der Missionen sind, machte das große Erstaunen deutlich, mit der einige in Kirchenschriften ungewöhnliche Äußerungen aufgenommen wurden. Ein Teilnehmer beklagte besonders in bezug auf Afrika: Die Identifikation von christlicher Botschaft und Europäismus habe ein Verständnis des Evangeliums dort auch nach jahrhundertelanger Missionsarbeit weitgehend unmöglich gemacht. Der Hauptvorwurf afrikanischer Schriftsteller laute heute, die Mission habe eine nichtgelebte Liebe verkündet. Man solle nicht immer gleich kommunistische Machenschaften hinter der Ausweisung europäischer Missionare suchen, vielmehr seien diese oft die Folgen des autoritären Auftretens derjenigen, die sich im Besitz der Wahrheit dünkten und als Herrscher, nicht als Diener erschienen. Von einem anderen Teilnehmer wurde die Ordinierung verheirateter Katechisten gefordert. Die Missionare könnten dadurch für Spezialaufgaben frei werden. Ein gänzlich anderes Bild bot dagegen Prof. H. Dumoulin (Tokio) für die Zukunft des Christentums in Asien. Er teile nicht die pessimistische Beurteilung der Mission durch die europäischen Christen, vielmehr stehe das Christentum in Asien mit einer ungeahnt großen Zahl von Menschen im Gespräch. Von den Missionaren werde allerdings eine neue Haltung gefordert. Nachdem die Kirche jahrhundertelang die nichtchristlichen Religionen als Teufelswerk angesehen habe, sei durch das Konzil, das ihren Heilswert anerkannt hat, ein entscheidender Wandel eingetreten. Mit Beifall wurde der Vorschlag einer Schülerin aufgenommen, statt in der Bundesrepublik aufwendige Kirchen zu bauen, im Sinne eines innerkirchlichen Lastenausgleiches eingesparte Gelder der Mission zuzuführen. Weihbischof J. Angerhausen (Essen) unterstützte diesen Vorschlag und forderte die Gemeinden auf, 10 Prozent aller ihrer Ausgaben der Mission (im Großforum einigte man sich auch auf 10 Prozent) zuzuführen. Hoffacker regte an, einen Anteil aus dem Kirchensteueraufkommen für Missionen und für die jungen Kirchen freizustellen. Mit diesen Mitteln sollte eine Integration von Leibsorge und Seelsorge, von Weltdienst und Heilsdienst in der missionarischen Arbeit erreicht werden.

Das Großforum

Die wichtigsten Ergebnisse der einzelnen Forumsgespräche wurden am Freitag Nachmittag in einem abschließenden Großforum zusammengefaßt. Etwa 10000 nahmen an dieser in Anlage und Zielsetzung neuartigen Veranstaltung teil. Das Großforum, eine organisatorisch präzis durchdachte Kombination von Masse und Gespräch, ein Experiment mit schwer kalkulierbaren Wirkungen, sollte allen an den Diskussionen des Katholikentages Interessierten, in erster Linie den Teilnehmern der Forumsgespräche, die Möglichkeit bieten, sich über die ganze Breite der Diskussion im Zusammenhang zu informieren. Sprecher der einzelnen Podien berichteten über Klima, Schwerpunkte und Tendenzen der Einzelgespräche. Neben den Podiumssprechern nahmen auch mehrere Referenten der Einleitungsvorträge teil. Einzelne, Msgr. O. Knoch, Prof. G. Scherer und H.-R. Laurien, kamen auch hier noch zu Wort, gaben der Veranstaltung Profil und Richtung. „Konzentrate", wie die Lokalpresse begeistert meldete, wurden nicht geboten. Nicht alle Themen kamen zur Sprache. Die sozial-ökonomischen fielen fast ganz aus. Ein getreuliches Fazit oder auch nur eine Annäherungsbilanz konnte nicht gezogen werden. Dazu reichte auch bei sparsamster Rhetorik die Zeit nicht. Sie hätten auch der Eigengesetzlichkeit des Vorganges widersprochen. Beifalls- und Mißfallenkundgebungen erheischten ihre

Zeit. Der fernseh- und jugendbewährte Diskussionsleiter (*H. Heigert*, München) führte in eigener Systematik kreuz und quer durch die Themen. Dabei rangierte Aktualität deutlich vor Sachrelevanz. Angesichts der Größe und Stimmung der Zuhörerschaft wohl ein selbstverständlicher Vorgang. Einzelne Gesprächsthemen wurden nochmals konkretisiert, vor allem das an sich wohl wichtigste und zentralste: das Verhältnis von Theologie und Verkündigung. „Moderne Exegese" und „Sprache unserer Zeit" waren die Stichworte. Es blieb freilich bei vordergründiger Zuordnung von Glaubensinhalt und sprachlichem Ausdruck. Man beließ es bei der Forderung nach einer zeitgemäßen Sprache der Verkündigung (nach dem Stand heutiger Exegese) und vernachlässigte die Tatsache, daß das Sprach- nur vom Sinnproblem her gelöst werden kann, die „Inhalte" nicht (nur) neu formuliert, sondern aus ihrem Sinn- und Existenzzusammenhang geschichtsgerecht interpretiert werden müssen. Aber auch zu anderen Fragen wurden nochmals Akzente gesetzt. Die Forderung nach Aufhebung kirchlicher Vorzensur wurde pointiert vorgetragen. Auch die Forderungen der Mischehenresolution, einschließlich der Gemeinschaftstrauung durch die Geistlichen beider Konfessionen, wurden vom Plenum beifällig bestätigt. Noch einmal wurde das „obrigkeitsstaatliche Erbe" in Gesellschaft, Staat und Kirche attackiert, wurde vor den Folgen der Großen Koalition gewarnt und den Parlamentariern mangelnde Sachkenntnis der Gesetzgebung vorgeworfen (die man sich selbst etwas zu selbstverständlich zutraute); wurde die Abhaltung eines deutschen National-(oder Pastoral-)konzils nach holländischen Muster verlangt. Eine Menge Verfängliches kam zur Sprache. Die Kluft zwischen guten Absichten, langfristigen Zielen und nüchterner Realität wurde deutlich. Man sollte Grenzen abbauen, indem man sie einfach ignoriert, so berichtete ein Sprecher aus dem Friedensforum. Wer möchte das nicht? Aber wer konnte es in diesem Augenblick, wo sie durch Schüsse und Panzer wieder neu ins Bewußtsein gebracht wurden? (Präsident *Beckel* und Minister *Vogel* hatten bei der Eröffnung daran erinnert.) Deutschland sollte, so lautete im Anschluß an das Referat von Menke-Glückert, ein Postulat aus demselben Forum, zu einem „Friedenslabor" gestaltet werden. Was war nötiger als dieses Ziel. Das nur schwächliche Interesse am Problem hatte es selbst nochmals deutlich gemacht. Doch kein „Krisenlabor" wäre angesichts der Sündenbockstellung zwischen Ost und West realistischer Hoffnung schon näher gekommen.

Es war zu erwarten, daß im Großforum nicht nur Debatten zusammengefaßt, sondern auch Spannungen aufgestaut wurden und sich gelegentlich auch entluden: so, als ein Podiumsteilnehmer beim Thema Verkündigung, nachdem er den Dank für das Glaubensschreiben der Bischöfe vom vorigen Herbst vernommen hatte, von der Gunst der Minute beflügelt fragte — das Glaubensschreiben der deutschen Bischöfe in Ehren —, aber ob nicht der Holländische Katechismus gerade die rechte Sprache der Verkündigung gefunden habe, und dabei tobenden Applaus im Publikum, aber betretenes Schweigen in den ersten Reihen erntete. Oder als mit der Forderung nach der Revision von *Humanae vitae* auch der saloppe Rat verlesen wurde, das Lehramt brauche deswegen nicht um sein Ansehen zu bangen, und nach frenetischem Beifall aus dem Publikum der Diskussionsleiter vermerkte: Er bewundere jeden, der in dieser Sache so sicher sei, viele täten sich schwer. Schließlich, als nach einigem Hin und Her, nach Unmutsäußerungen auf dem Podium und im Publikum, unter Störbegleitung aus den Gruppen „Kritischer Katholizismus" der bereits erwähnte Resolutionsentwurf aus dem Forumsgespräch „Wer macht unsere Meinung?" verlesen wurde. Aber es wurde auch einiges Klärende zum Katholikentag selbst gesagt, so etwa als Prof. *F. Pöggeler* (Aachen) die jugendlichen Teilnehmer in Schutz nehmend feststellte: diese hätten beim Katholikentag nicht eine Rebellion um der Rebellion willen erfahren. Sie seien trotz utopischer Vorstellungen erstaunlich gut unterrichtet gewesen. Man könne keine Reformen durchführen, wenn man nicht auch einmal eine Utopie riskierte. H. Heigert, von dem die „Westdeutsche Allgemeine Zeitung" (7. 9. 68) schrieb, er sei in seiner Funktion so nützlich gewesen wie eine Regenversicherung auf dem Münchner Oktoberfest, führte souverän und konziliant durch diese Mischung von Argumentation und Protest, manchmal die Dinge zurechtrückend, wenn sie aus den Fugen geraten schienen (etwa in der Frage der Predigtkritik), manchmal mit sanftem Stachel zur Besinnung reizend, wenn Toleranz zu schwinden drohte (in der Enzyklikafrage). Nur einmal hatte er sich wohl (hoffentlich) vergaloppiert, als er nämlich feststellte, der nächste Katholikentag werde möglicherweise schon beschlußfassendes Gremium sein.

Gottesdienste und Sonderveranstaltungen

Neben den ungewohnt regen Forumsgesprächen, sie begleitend oder ihnen folgend, gab es einen Katholikentag mit ebenso facettenreichem, aber traditionellerem Gesicht. Die Abendveranstaltungen mit den großen Reden wurden schon erwähnt. Doch neben den Referaten gab es die großen und kleineren Gottesdienste, auf dem Veranstaltungsgelände, in der Grugahalle, im Münster und verstreut in den Essener Pfarrkirchen und eine Reihe gutbesuchter geistlicher Konzerte.

Die Gottesdienste waren gut besucht, meist sogar überfüllt. Schon beim Gottesdienst am Altentag mit anschließender Agape, bei dem anstelle des erkrankten Kardinals Frings Missionsbischof *W. Duschak* predigte, erwies sich die Grugahalle als zu klein. Auch der Wortgottesdienst der Jugend am Samstag war mit 7000 Teilnehmern gut besucht. Er war jugendgemäß gestaltet mit Jazz und Beateinlagen und „engagierten" Texten von Kurtmartin Magiera, mit Zitaten aus A. Delp, Dag Hammarskjöld, Heinrich Böll und sogar Ernst Bloch. Die Texte sollten fordern, aufrütteln, „zu tun, was man kann". Die Predigt forderte gesellschaftliches Engagement, schuf aber ungewollte Mißverständnisse mit dem Schlußsatz: „Seid unbequem, seid Sand, nicht Öl im Getriebe der Welt." Überfüllt waren auch der Vespergottesdienst am Freitagabend im Münster und — für den Katholikentag ein neuer Schritt — der ökumenische Wortgottesdienst am Samstagabend, bei dem Kardinal *Jaeger* und Präses *J. Beckmann* (Düsseldorf) predigten. 5000 wohnten dem Hochamt am Freitagmorgen, dem „Tag des brüderlichen Teilens" bei, bei dem Kardinal *Jaeger* zelebrierte und predigte. Am Freitagabend wurde auf dem Burgplatz nach der Abendkundgebung ein byzantinisch-slawischer Gottesdienst in Konzelebration gefeiert. Auch die liturgischen Feiern symbolisierten katholische Vielfalt, nicht nur den Reichtum der Riten, sondern auch die Vielfalt der Mentalitäten und Neigungen, vom lateinischen Hochamt bis zum Beatgottesdienst . . . Die Häufung von Konzelebrationen wurde vermieden. — Episkopat und Klerus standen auch in den Gottesdiensten beim „Volk". Die Predigten ergänzten die Diskussionen durch Besin-

nung. Sie hatten diesen gegenüber auch eine kritische Funktion und nahmen diese auch wahr. Sie bohrten mehr ins Persönliche, das in den Diskussionen vielleicht zu sehr in die institutionelle Selbstkritik verdrängt wurde. So fragte Kardinal *Döpfner* in der Eröffnungspredigt: Habe ich überhaupt die Bereitschaft, Gottes Wort zu hören und in mich aufzunehmen? Habe ich Neigung, in Anpassung an gängige Vorstellungen das Wort Gottes zu entschärfen? „Weiß ich, daß es eine Torheit Gottes gibt, ein Ärgernis des Kreuzes (vgl. 1 Kor. 1, 22—25), unzeitgemäße Wahrheiten?" ... „Haben wir ein gläubiges, prägendes Wissen darum, daß wir über alle Gegensätze und Auseinandersetzungen hinweg in Christus und seinem Geist zusammengehören?" Vielleicht wurden solche Fragen manchmal etwas leichtfertig überhört. Ihr Stachel mag nicht immer tief genug gedrungen sein. Gelegentlich forderten sie auch zu kritischen Rückfragen heraus. Manchmal schienen „Kirche" und „Welt" auch da noch nicht vollends versöhnt. Weniger Quantität und mehr Arbeitsteilung wird dem nächsten Katholikentag sicher zugute kommen.

Folklore und Kabarett

Den Gottesdiensten folgten die Sonderveranstaltungen der Verbände mit dem traditionellen „Tag der Begegnung", und am Nachmittag des Samstag mit wachsender Streuung Beat, Kabarett und Folklore, die mit der Großveranstaltung im Grugastadion am Samstagabend mit ca. 40 000 Zuschauern, 2000 Mitwirkenden, anwesendem Präsidium und teilnehmenden Bischöfen ihren Höhepunkt und Abschluß fand: eine Nonstop-Vorführung von technischem und gymnastischen Schausport mit 4 Hubschraubern des Bundesgrenzschutzes, einer Polizeisportgruppe, jugendlichen Kunstturnerinnen, Solistendarbietungen, mit Tanzgruppen und Balletteinlagen, Volksliedern und Spirituals, das Ganze musikalisch eingeleitet von 1000 Chorknaben unter Stabführung von Domkapellmeister K. Linke. Am Nachmittag hatten verschiedene Volksgruppen (Polen, Ukrainer, aber auch Gruppen spanischer, italienischer und jugoslawischer Gastarbeiter) ihre eigenen Treffen mit folkloristischem Programm. Daneben gab es aufrüttelndere „Kunst", engagierte Programme: die „Musik der jungen Generation", das gutbesuchte Jugendkabarett „Die Kratzbürste" (Solingen), das sich nochmals die „1770" vornahm, „um aus dem Wald der Essener Fragen die heiklen auszuschneiden", und dann kräftig auf den Schwächen der Amtskirche, der Kleriker und (nur hier schien das möglich) auch der Laien herumhobelte. Ganz einfach war es nicht gewesen. Erst nach einigen Korrekturen konnte das Programm über die Bühne. Sodann das szenische Oratorium „Macht Frieden" von H.-D. Hüsch. Hier wurde in Sprechchören, Clown-Szenen, einem mit verteilten Rollen erzählten Märchen vom „kleinen Planeten Erde", darzustellen versucht, was Friede ist. Die Friedensfrage wurde da konkret („Alle stärken sich am Frühstückstisch gegen alle"), sogar „kirchlich" („verzeiht den Einfältigen, versteht die Vielfältigen; sie lieben und verlieren, damit ihr gewinnt") und dann doch politisch (... auf dem schweren, aber einfachen Weg, den man mit Panzern und Flugzeugen gehen kann, verglichen mit dem einfachen, aber schweren Weg, den die Gewaltlosigkeit geht ...). Ca. 2000 Menschen, hauptsächlich Jugendliche, neben Klerikern und Ordensfrauen, saßen in der Halle. Auch einzelne Verbände gingen neue Wege oder versuchten neue Formen. Manchen schien sogar beides zu gelingen, so der Deutschen Kolpingsfamilie, die in einer Mischung von Teach-in, Songs, Sprechchören, Filmeinblendungen und Tanzeinlagen den „Grundzustand" der Christen ironisierte und dabei Situationen inszenierte, in denen Christen nicht oder nur mit schlechtem Gewissen zu finden seien. Da wurde der bequeme Christ aufs Korn genommen, der sich in der konkreten Friedenspolitik ebenso abstinent verhalte wie angesichts der Unruhe in der Jugend. Und als „beruhigendes" Fazit (als ob es das noch gebe): „Wir sind im wahren Christentum und können nichts dafür. Wir kehren keine Ordnung um. Gesetzestreu sind wir." Man beließ es aber nicht bei kabarettistischen Schlenkern, sondern konkretisierte wacker Forderungen der Forumsgespräche: verstärkte Bildungsarbeit, Mitsprache der Laien bei der Besetzung geistlicher Ämter, mehrheitsbildendes Wahlrecht, Aufbau eines Friedensdienstes für die Jugend, Abzweigung eines festen Prozentsatzes des Steueraufkommens (einschließlich der Kirchensteuer) für die Entwicklungshilfe. Szenisches wurde auch in der Sonderveranstaltung der KAB geboten. Auch hier ein erster Umsetzungsversuch, vor allem der Forderungen im sozial-ökonomischen Bereich, zu deren Wortführer sich KAB-Vertreter bereits in den Forumsgesprächen gemacht hatten: Reform des Berufsbildungswesens (die in der allgemeinen Debatte etwas zu kurz gekommen war), Altershilfe mit Selbstbeteiligung ohne karitativen Beigeschmack. Mit Kolping gemeinsam wurde die Herabsetzung des Wahlalters auf 18 Jahre verlangt.

Ergänzende Aussprachen

In vielen Sonderveranstaltungen katholischer Verbände und Berufsgruppen kamen nochmals tragende Themen der Forumsgespräche zu Wort. Am meisten wohl das Thema Friede: Beim Friedensgottesdienst der Pax-Christi-Bewegung, in dem Kardinal *Döpfner* dazu aufrief, die Institutionen der Macht immer wieder an den Maßstäben der Gerechtigkeit zu messen, und diesem Appell das Bekenntnis hinzufügte: „... auch unsere Kirche hat in ihrer Geschichte einer falsch verstandenen Gewalt ... Menschen geopfert"; bei der Friedensmesse der Heimatvertriebenen (mit 5000 Teilnehmern), in der Bischof *H. M. Janssen* (Hildesheim) die Vertriebenen mahnte, dem Frieden und der Versöhnung zu dienen: in der Arbeitswelt, zwischen den Konfessionen und mit den Menschen in der alten Heimat; beim Gottesdienst der Frauen auf dem Burgplatz, bei dem die Theologin *H. Rusche* (Münster) ihre christlichen Schwestern fragte: „Haben wir einmal überlegt, daß wir, vom Kriegsdienst, also vom amtlichen öffentlichen Morden befreit, durch Klatsch vielleicht die größten Mörder sind?"; beim Jugendgottesdienst. Auch das Thema Empfängnisregelung wurde in einzelnen Sonderveranstaltungen wieder aufgenommen: in der Gemeinsamen Veranstaltung des Familienbundes der deutschen Katholiken und der katholischen Ehegruppen und Familienkreise (mit 3000 Teilnehmern und vorwiegend jüngeren Ehepaaren). Hier zog Prof. *Scherer* nochmals das Fazit der Ehediskussion: Es gehe jetzt darum, daß die Katholiken ein differenzierteres Gewissen dafür bekommen, damit sie selbst beurteilen können, was von der Liebe her im sexuellen Leben geboten oder verboten sei. Hingegen warnte Bischof *Graber* (Regensburg) bei der Tagung der marianischen Verbände: Die Pan-Sexualität erfasse die ganze moderne Lebensführung; Entsagung und Askese würden völlig eliminiert. Das Klima war an diesem Tage nicht weniger lebhaft, das Für

und Wider jedoch etwas ungleich auf die verschiedenen Veranstaltungen verteilt; der Eifer dosiert. Gelegentlich wurden Aussagen der Vortage ergänzt oder präzisiert, so etwa die Problematik des katholischen Erziehungsideals durch Prof. *F. Pöggeler* in der Veranstaltung der Eltern- und Erzieherverbände: Man müsse sich darauf einstellen, daß der Trend zur weltanschaulichen Neutralisierung der Schule weitergeht. Das führe zur notwendigen Konsequenz, daß die religiöse Erziehung der Kinder in die Familien und Gemeinden verlegt werde. Schulen könnten nur in dem Maße christlich sein, indem ihre Lehrer christlich sind. Insofern seien die Verhältnisse heute ehrlicher als früher. Im Kolloquium der Akademiker, an dem auch Kultusminister Vogel als Diskussionspartner teilnahm, erläuterte der Mainzer Politologe Prof. *M. Hättich* die veränderte gesellschaftliche Funktion der Wissenschaft. Prof. Hättich fragte: „Führt nicht die aufgehobene Distanz zwischen Wissenschaft und Gesellschaft auch zum Verlust der kritischen Distanz der Wissenschaft zu sich selbst?" Wissenschaft dürfe nicht Sicherheit vortäuschen, sondern müsse „verunsichern". Sie selbst solle sich um ein rationales Verhältnis der Gesellschaft zur Wissenschaft sorgen. Wissenschaftsgläubigkeit müsse durch verbreitetes Problembewußtsein abgelöst werden. Minister *Vogel* bezeichnete die Verbesserung der qualitativen Präsenz der Katholiken im Bereich der Naturwissenschaften angesichts ihrer gesellschaftlichen Bedeutung als Voraussetzung für ein stärkeres Gesamtengagement in der Gesellschaft. Prof. Hättich griff die Anregung von Minister Vogel im Kulturforum wieder auf, plädierte wie auch Prof. *F. Pöggeler* vor der Eltern- und Erzieherschaft für eine Überwindung des Staatsmonopols im Erziehungsbereich und forderte wie Minister Vogel konkurrierende Institutionen bis hin zu den Universitäten.

Auch am Samstag gab es noch Resolutionen und Erklärungen. Die Studentenvertretung des CV dankte in einer Erklärung zur Enzyklika den deutschen Bischöfen für deren Stellungnahme und forderte die Katholiken auf, mit besonderem Nachdruck die Debatte über das kirchliche Lehramt und über Natur und Naturrecht weiterzuführen. Die katholischen Ehe- und Familienkreise richteten eine Petition an die Bischöfe, „den Familiengruppen zu gestatten, bei ihren Zusammenkünften von Zeit zu Zeit in der Wohnung einer Familie mit einem Priester die Eucharistie feiern zu können". Doz. *N. Greinacher* (Münster) hatte die Begründung dafür geliefert: Kirche verwirkliche sich „zunächst einmal dort, wo geglaubt wird".

Erste Rückblenden

Neben Erklärungen und Petitionen wurden die ersten Rücküberlegungen und Bilanzen vernehmbar. Bischof *Hengsbach*, der in der „Wolfsburg" (Mühlheim) zum Abschluß einer Werkwoche für Bundeswehroffiziere predigte, meinte, ein Wort von K. Hemmerle in der Eröffnungsmeditation abwandelnd und Johannes XXIII. zitierend, der Christ zittere nicht, „auch wenn er mitten in der Kirche Welt erfährt, wie wir es in diesen Tagen manchmal schmerzlich erleben müssen". B. Winkelheide MdB, der Vorsitzende der KAB nahm vor seinem Verband die Bischöfe in Schutz. Es sei in der Kirche etwas aufgebrochen, was sie zu Prügelknaben mache. Er dankte den Bischöfen „für den Mut in den letzten Tagen". Kardinal *Döpfner* erklärte auf derselben Stelle: Nach der kritischen Prüfung des Verhältnisses zwischen Bischöfen und Laien während des Katholikentages sei für die Zukunft „geläuterte Verbundenheit" zu erhoffen. Bischof *Tenhumberg* begrüßte den frischen Wind und meinte, es gebe nunmehr keinen „Kritischen Katholizismus" nebenher. Die Katholiken selbst seien kritisch geworden, auch gegenüber der Autorität, aber auch sich selbst gegenüber. Familienminister *Heck*, der vor dem CV sprach, reflektierte nochmals kritisch gewisse Formen politischer Willensäußerung, die auch in Essen praktiziert wurden: „Wir leben in einer Demokratie der Deklamationen. Der Wille zum Einsatz bleibt dahinter weit zurück. Der Wille zum Handeln reagiert sich allenthalben in Kommuniqués ab." Die KAPO zog ihre erste kritische Bilanz und distanzierte sich von „radikalsten" Elementen in den eigenen Reihen. Die Marianischen Verbände und die Fides Romana schickten Treuetelegramme an Papst Paul VI.

Die Abschlußfeiern

Hatte sich bereits am Samstag bei der Vielzahl von Begegnungen und Einzelveranstaltungen das Publikum gewandelt und der Katholikentag gewohntere Züge angenommen, so wurde dies am Sonntag beim großen Festgottesdienst und bei der Abschlußkundgebung am Nachmittag noch deutlicher. Manche, die der Diskussion wegen nach Essen gekommen waren, reisten schon am Vortag ab. Die Masse der Teilnehmer rekrutierte sich jetzt aus katholischem Fußvolk. Jugend war noch zahlreich da, doch sie gab den Abschlußfeiern nicht so sehr das Gepräge wie den Veranstaltungen am Donnerstag und Freitag. Sah und hörte man sich um oder nahm man Beifall als Stimmungsbarometer, so konnte man deutlich zwei „Katholizismen" beobachten, die etwas nebeneinander blieben, auch wenn die Grenzen fließend waren und Reaktionen sich nicht nach Trends richteten, sondern, nach Interesse und Meinung wechselnd, sachbezogen blieben. Doch war nicht zu übersehen: Der Beifall war dort am stärksten, wo es um die Sicherung des Bestands ging, und nicht dort, wo der Durchbruch zu veränderten Haltungen gefordert wurde. Die Festrede von Prof. M.-P. Engelmeier am Nachmittag und das Schlußwort von Bischof Hengsbach erleichterten den Vergleich.

Obwohl für die traditionelle Großveranstaltung eingeplant, gab es nur begrenzten Massenandrang. War man während der Diskussionstage über Größe und Intensität der Teilnahme überrascht, blieb diese am Schlußtag, für viele der eigentliche „Katholikentag", hinter den Erwartungen zurück. Rekordzahlen hatte man nicht aufzuweisen. Die Teilnehmerzahl beim Festgottesdienst und bei der Hauptkundgebung am Nachmittag wurde mit 100 000 angegeben. Ob sie tatsächlich erreicht wurde, konnte nicht festgestellt werden. In den hinteren Rängen blieben Plätze frei. Im überwiegend protestantischen Stuttgart (1964) waren es noch 200 000, und selbst für die Diasporastadt Hannover (1962) wurde dieselbe Zahl angegeben. Im Schmelztiegel Ruhrgebiet mit einem katholischen Bevölkerungsanteil von 50 bis 60 Prozent hatte man mehr erwartet. Aber da kam nicht nur das Fernsehen dazwischen, für einen Teil gewohnter Kirchentagsbesucher war dieser offenbar nicht anziehend genug. Der Zuzug aus dem Süden und Norden blieb trotz Werbefeldzug begrenzt. Diözesen und Gemeinden hatten sich etwas passiv verhalten. Etwa weil man sich von einer Massenschau nichts mehr versprach, oder weil man Essen zu aufrüttelnd fand? Vermutlich beides.

Der Festgottesdienst am Sonntag

Den Festgottesdienst am Vormittag zelebrierte der Apostolische Nuntius in Deutschland, Erzbischof Corrado Bafile. Er wurde als deutsches Hochamt mit Gesängen moderner deutscher Kirchenmusiker, ausgeführt von der Bläsergruppe des Städtischen Orchesters und den Essener Kirchenchören, gestaltet. Man hatte sich um Schlichtheit bemüht. Es gab keine eucharistische Heerschau. Dafür empfingen sehr viele Teilnehmer, offenbar mehr als erwartet, die Kommunion, die durch die anwesenden Bischöfe, verstärkt durch etwa zwei Dutzend Presbyter, gespendet wurde. Die gewählte neue Form des Hochgebetes bewährte sich zum erstenmal in einem Massengottesdienst. Bischof Hengsbach nahm in seiner Predigt nochmals das schon etwas monoton gewordene Grundmotiv auf: „Wir wollen uns nichts vormachen, nicht bloß die Welt ist in vielem der Kirche fremd, auch die Kirche hat sich in vielem von der Welt entfernt." Er forderte die Katholiken auf zum Kampf für die Würde des Menschen, für die Solidarität zwischen den Völkern, zwischen Armen und Reichen, für den Frieden. Nicht nur technisch sei der Mensch manipulierbar geworden, auch sozial und politisch drohe er zur Schachbrettfigur machtbesessener Mächte zu werden. Wo immer dieses Spiel mit dem Menschen einsetze, seien die Christen gerufen. Das Thema der Tagesperikope (Matth. 6, 24—33), zu dem der Prediger fragte, ob es nicht wie „eine kalte Dusche auf unsere heißen Aussprachen" wirke, blieb unausgeführt.
Der Gottesdienst war noch vor 12 Uhr zu Ende. Die Massen verloren sich auf dem riesigen Gelände der Gruga, um sich nachmittags um 14.30 Uhr wieder zur Abschlußkundgebung zu versammeln. Alles schien bis ins Detail durchorganisiert. Die etwa 500 Ordner aus den Kolpingsvereinen, der Malteser Hilfsdienst und die diskret ordnende und helfende Polizei schienen der Aufgabe mühelos gewachsen. Die Besuchermassen waren sich kaum im Wege. Störungen gab es nicht. Obwohl befürchtet, blieben sie auch am Nachmittag aus. Trotzdem wurde gerade die Abschlußkundgebung zu keiner Harmonisierungszeremonie. Was sich an den vergangenen Tagen gerieben hatte, brach hier nochmals durch.

Die Hauptkundgebung

Die Hauptkundgebung wurde von Kultusminister Vogel als Katholikentagspräsident eröffnet. Besonders begrüßt wurde Kardinal Frings, der erst zur Hauptkundgebung nach Essen kommen konnte. Als Repräsentant des Staates nahm Bundestagspräsident *Eugen Gerstenmaier* teil. Er dankte den deutschen Katholiken für „ihre Zusammenarbeit mit den evangelischen Christen" und dafür, daß „so viele treue Katholiken sich unermüdlich für unseren Staat einsetzen, daß sie unserem Land in Parlamenten und Gemeindevertretungen, im öffentlichen Dienst, in der Armee und in allen Berufen dienen". Die Grüße der evangelischen Christen überbrachte Kirchentagspräsident *Richard Freiherr von Weizsäcker*. Sein Grußwort war ein eindringlicher Appell zur Zusammenarbeit: „Die Aufgaben, die wir in der Welt haben, sind dieselben. Wir haben dasselbe Wort Gottes zu verkünden, denselben Hunger zu bekämpfen, denselben Frieden zu sichern und dieselbe Gerechtigkeit zu verwirklichen." Keiner könne sich vom anderen vorteilhaft abheben ... „Weil wir dieselben Aufgaben haben, verbinden uns auch dieselben Schwierigkeiten. Siege und Niederlagen trennen uns heute nicht mehr."
Wer auf die evangelischen Stimmen in der Diskussion gehört hatte, konnte das nur bestätigen. Aber zunächst bestimmten doch recht katholische Themen das Programm. Nicht nur die sechs Frauen und Männer, darunter eine Inderin, die, die sechs Foren darstellend, der „Kirche" die „Welt" ihres Standes oder ihrer Gruppe vortrugen, erinnerten an nicht ganz gelungene römische Modelle.
Auch der Disput um die Enzyklika schlug hier seine letzten Wellen. Da waren noch die Unkenrufe wegen möglicher Mißfallenskundgebungen zur Papstbotschaft, deren Inhalt, etwas verrenkt, vorzeit bekanntgeworden war. Sie sollte ursprünglich, so stand es auf dem Programm, von Bischof *Hengsbach*, an den sie gerichtet war, verlesen werden. Um Komplikationen zu vermeiden, sollte dies nicht, wie vorgesehen, in der Abschlußkundgebung, sondern im Gottesdienst am Vormittag geschehen. Gegen diese protokollarische Verschiebung hatte man aber im Präsidium schwerste Bedenken. Nicht ganz zu Unrecht wurde aus der Protokoll- eine Prinzipienfrage. Man fand schließlich den Kompromiß: es blieb bei der vorgesehenen Programmfolge. Aber die Botschaft wurde von Kardinal *Döpfner*, dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz, selbst verlesen (vgl. Wortlaut ds. Heft, S. 483) und von diesem mit dem nicht vorgesehenen Bekenntnis verbunden: „In dieser Stunde des Katholikentages bekunden wir unsere unverbrüchliche Treue und Liebe zum Heiligen Vater, dem Nachfolger Petri, und zur gesamten katholischen Kirche." Nur verstreut waren an den Stellen, wo unmißverständlich Gehorsam gefordert wurde, Unmutsbekundungen zu vernehmen. Der Beifall überwog. Spannungen wurden so abgefangen und neue produziert. Das balanciert formulierte Bekenntnis des Kardinals war aber wohl weniger die Folge der unmittelbar vorausgegangenen bekenntnishaften, aber aggressiven Rede Prof. *Engelmeiers*, sondern war zum Gesamtablauf, und nicht nur zu den deutschen Katholiken, sondern auch nach Rom hin gesprochen. Daß aber die Rede Engelmeiers, die Gesprächssituation der vergangenen Tage auf die Hauptkundgebung übertragend, den Abgesang etwas „verstimmte", erwies sich am Schlußwort von Bischof Hengsbach.

Die Rede von Professor Engelmeier

Engelmeier hatte darauf verzichtet, ein Resümee aus der Stoffülle der Beratungen zu ziehen. Er postulierte vielmehr rückschauend Haltungen, formulierte Imperative, aber sprach betont subjektiv („Ich bin kein delegierter Christ. Daß man die Wahrheit sagen kann, läßt mich hoffen."), verschärfte aber dadurch noch manche kritische Aussage. In einem Drei-Punkte-Programm forderte er: Nüchterne Beurteilung der Situation, Verbesserung unserer Glaubwürdigkeit und Handlungsfähigkeit, vorurteilslose Zusammenarbeit „mit jedermann und an allen Orten", wo es um Freiheit, Frieden und Menschenwürde gehe. Er nannte die großen Zeitfaktoren: Hunger, Kriege, Rassenkämpfe, atomare Gefahr. In dieser Situation habe die Welt ein Recht auf unseren Dienst „und ein Recht darauf, daß wir ihn als Christen tun! Vielleicht war das nie schwerer, sicher war es nie notwendiger als heute." Er bestimmte diese Aufgabe als die Pflicht, „das Bewußtsein wachzuhalten, daß die Würde selbst des verworfensten Menschen von anderem Rang ist als der Wert auch der kostbarsten Sache. Nur wenn wir im täglichen Umgang mit den Mitmenschen danach handeln, bleiben gläubiges Vertrauen, schützende und hingebende Liebe, bleibt ein menschliches Leben in der überall manipulierbaren Welt

und Gesellschaft möglich". Er beschwor das Doppelgesicht von Wissenschaft und Technik. Dennoch müsse ihr Fortschritt mit Kräften gefördert werden, wolle die rasch wachsende Menschheit überleben. Daraus zog Engelmeier die erste katholische Nutzanwendung zur Verbesserung „unserer Glaubwürdigkeit": Das heiße für uns Katholiken die letzten Spuren der Wissenschaftsfeindlichkeit zu tilgen. „Das ist noch nicht geschehen. Noch immer prägen manche wissenschaftlich überholte Vorstellungen theologische Verlautbarungen bis hin zu päpstlichen Rundschreiben." Das hindere die Katholiken bei ihrem Dienst in der Welt. „Wir werden deshalb in allem Freimut unsere kirchlichen Lehrer bitten müssen, immer auch Lernende zu bleiben." Er erinnerte an das Konzil: „Wir begannen (dort) zu ahnen, was sie (die Kirche) in der Welt von heute für die Menschheit von morgen sein könnte. Nun schmerzen doppelt alle Fesseln, die sie zur Sklavin ihrer eigenen Geschichte erniedrigen wollen..."
Engelmeier wandte sich an „die Presbyter und Mitchristen im bischöflichen Amt", hielt auch ihnen den Konzilsspiegel vor: „Damals waren Sie auf der Höhe Ihrer Autorität, weil Sie inmitten des Bischofskollegiums an der Spitze derer standen, die das Gegenwärtigwerden der Kirche in dieser unserer Zeit mutig förderten." Er beschwor die „Autorität" der großen Bischofsgestalten im Dritten Reich (Faulhaber, Galen, Preysing), „die weit über ihre Diözesen hinaus Katholiken und Nichtkatholiken Halt und Hoffnung gab". Denn dadurch — so hieß eine weitere Nutzanwendung — „zeichnet sich Autorität gegenüber Subalternität aus: sie geht voran und bleibt gegenwärtig — besonders in Gefahr und Zweifel". „Seien Sie", so appellierte Engelmeier an die Bischöfe — „uns Sprecher des Bischofskollegiums und seines Vorstehers, des Heiligen Vaters. Seien Sie aber auch im Bischofskollegium und beim Papst unsere Sprecher, damit die Ihnen anvertrauten Kirchen nicht deshalb in Gefahr geraten, weil man ihre besonderen Sorgen und Probleme verkennt." Engelmeier forderte den Dienst der Bischöfe nicht nur für die Hilfe an den Entwicklungsländern, sondern auch für die Versöhnung mit den osteuropäischen Völkern. „Haben wir nicht die Pflicht, als einzelne Christen und Kirchen hüben und drüben zu versuchen, was unseren Staaten derzeit unmöglich ist? ... Das ist Ihre Stunde. Geben Sie ein Zeichen!"
Er wandte sich an die Priester, beschwor deren Einsamkeit in „dieser Welt der Spezialisten und Eheleute", und streifte den Zölibat, diese „heute schwerer denn je einzuhaltende Lebensform": „Wir können und möchten sie (diese Last) nicht tragen, aber wir empfinden ihre noble Loyalität in diesem Punkte als Zeichen nicht als Schande."
Er versicherte ihnen, „daß sie unsere menschliche Nähe und unseren freundschaftlichen Rat heute mehr benötigen und glücklicherweise auch häufiger suchen als früher". Beides möge ihnen nie fehlen. Er appellierte — den Ruf von Weizsäckers aufnehmend — an das ökumenische Gewissen, forderte die Überwindung der „Schmach der Zerrissenheit". „Haben wir Christen, sofern wir überhaupt Christen bleiben wollen ... nicht weit mehr gemeinsame Probleme — sogar auch durch unsere Kirche — als trennende Anschauungen." Er nannte schließlich die Freiheit als die Voraussetzung der Zusammenarbeit „mit jedermann und an allen Orten": „Unser Verhältnis zur Freiheit ist das Maß, an dem unsere Fähigkeit und unser Wille gemessen werden, an einer menschenwürdigen Zukunft mitzuarbeiten. Katholisch sein — er zitierte Gal. 5, 1 — müsse eigentlich heißen: der Freiheit dienen.

Fenster und Türen waren weit offen ...

Das Schlußwort von Bischof *Hengsbach* gab darauf eine Antwort, die die mögliche Breite von Übereinstimmung und Dissens fast abrupt ans Licht brachte. Auch er betonte nochmals, die Christen müßten die Wahrheit des Evangeliums ernst nehmen, daß der Geist Christi in allen Gliedern der Kirche am Werke sei. Er sprach von der Zuordnung der Dienste in der Kirche, vom Dienst des Papstes, dessen „universales Lehramt wir bejahen". Er erwies dem „Dienst der Eheleute" seinen Respekt, vor deren Verantwortung man Ehrfurcht habe. Aber: Was einer sage, sei nicht schon deshalb aus dem Heiligen Geist gesprochen, weil es von einem Christen gesagt werde. Die Unterscheidung der Geister sei eine Geistesgabe, die nicht jedem gegeben sei. Bei diesem Katholikentag, so folgerte der Bischof, seien Fenster und Türen weit offen gestanden. Zuweilen sei aber versucht worden, den Pluralismus der Welt zu einem innerkirchlichen zu machen, und man habe die Frage gestellt, ob die Katholiken die pluralistische Gesellschaft links überholen wollten. Das Gespräch sei nicht immer gut geübt gewesen und nicht immer gut gelungen.
Engelmeier hatte vorher aus ähnlichen Prämissen eine andere Bilanz gezogen: „Wir verlassen Essen nicht mit einer verbindlichen Anweisung, wie katholisches Verhalten in der Welt von heute aussehen sollte. Heute, da wir auseinandergehen, bewegen uns mehr Fragen als zuvor. Das ist ein Gewinn. Wir haben begonnen, fragen zu lernen und Antworten zu bedenken, auch wenn sie nicht unsere Meinungen sind. Wir können das noch nicht besonders gut, aber ein Anfang ist gemacht." Katholizismus sei vielfältiger, spannungsreicher geworden. Der Präsident des Katholikentages, Minister *Vogel*, stimmte dem bei. Wer in Essen gewesen sei, wisse, daß unter den Katholiken nicht trügerische Stille ..., nicht träges Beharren herrschten, sondern Wachheit, Aufbruch und der energische Wille, uns mitten in dieser Welt für den Frieden, den Mitmenschen und die Kirche zu engagieren. Ein Grußtelegramm von Kardinal Bengsch wurde mit Applaus bedacht. Auch das Absagetelegramm des Apostolischen Administrators in Prag, Bischof F. Tomasek, wurde verlesen: „Meine Anwesenheit ist notwendig hier; ich kann nicht kommen." Oberbürgermeister *Beckel*, während des Katholikentags immer hörend und mit einem Schuß Selbstkritik unterwegs, dankte den Organisatoren und Helfern, für „alle Grenzen, die wir erfahren haben", sowie denen, die „uns einen kritischen Spiegel vorgehalten haben". Der Katholikentag schloß mit dem deutschen Te Deum.

Die Rolle des kritischen Katholizismus

Die Aktionsgruppe „Kritischer Katholikentag" demonstrierte in ihren eigenen Aktionen und Sonderveranstaltungen genau, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen, gegen was sie programmatisch und selbstbewußt angetreten waren: Ein Establishment eigener Art, das sich im eigenen Mechanismus wirrer Parolen, Spruchbänder, Flugblätter, Schlagworte und mehr oder minder mißratener Teach-ins verrannte, weil ihm der „äußere Feind" versagt blieb.
Mit ihm hatten die vornehmlich studentischen Gruppierungen aus Bochum, Berlin, Mainz, München, Münster und Frankfurt gerechnet, als sie sich Ende Juni in Bochum zusammenfanden, den „Kritischen Katholikentag" zu

planen. Die rund 200 Engagierten hatten sich auf „Unterwanderung" vorbereitet, auf alle Arten „gewaltlosen Widerstandes", ihr Ziel: Machtstrukturen der Kirche zu „entlarven" und sie durch Information und Aktion über die Bewußtseinsbildung der Katholiken abbauen zu helfen. Die kritischen Linken stießen schon vor der Eröffnung des Katholikentags auf publizistisch geförderte Erwartungen, fanden die Bereitschaft des Lokalkomitees, ihnen die Miete für das Aktionszentrum zu zahlen und die Bereitschaft der Delegiertenversammlung der katholischen Verbände, sich vom Vorsitzenden der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung „Die Bedeutung der außerparlamentarischen Opposition für das gesellschaftliche Wirken der katholischen Verbände" vortragen zu lassen (vgl. ds. Heft, S. 443). Der BDKJ honorierte die Aktion kritischer Gruppen schon vor Beginn des Katholikentages in einer Resolution, sie hätten dazu beigetragen, „den Widerspruch zwischen dem durch das Grundgesetz ursprünglich angestrebten Staats- und Gesellschaftsaufbau und Teilen der Verfassungswirklichkeit" bewußt zu machen. Unter den Forderungen, die der BDKJ selbst an die „Entscheidungsträger in Staat, Kirche und Gesellschaft" richtete, findet sich die Herabsetzung des Wahlalters auf 18 Jahre, die Forderung nach der Entwicklung einer Friedensstrategie, nach Anerkennung der Gewissensentscheidung im Dienste des Friedens und Ausbau der Friedensdienste ohne Waffen.

Schwerpunkte und Taktik

Die Waffen, die sich die Aktionsgruppe „Kritischer Katholikentag" für ihre Arbeit während des Katholikentages geschmiedet hatten, waren in Essen wenig nützlich. Nach kleinen Wortgefechten hatten sie bald in allen Foren die Möglichkeit, völlig im Rahmen der Legalität ihre Meinungen und Forderungen darzulegen. Zweien ihrer Vertreter waren Plätze unter den Podiumsdiskutanten eingeräumt worden, in dem Forum „Wer macht unsere Meinung?" und „Ratlose Eltern — Rebellische Jugend". Völlig abstinent verhielten sich die organisierten Kritischen gegenüber allen Forumsgesprächen zum Themenkreis „Wirtschaft und Gesellschaft". Auch andere Forumsgespräche, die potentiell gute Ansatzpunkte boten für das kritische Engagement der Linken, waren von den Mitarbeitern des „Kritischen Katholikentages" nicht in die gezielte Aktion eingeplant.

In Essen war die Guerillataktik verfehlt. Der Katholizismus, den die Kritischen nur gewillt waren aus der Warte ihres wiederholt verlesenen ersten Einladungs-Statements an Interessenten und Presse „als religiös sanktionierte, staatliche Bürokratie", als „verdummt durch die Kirchenpresse", geführt „von Priesterfunktionären" zu sehen — dieser Katholizismus hatte ihnen in Essen die Türen geöffnet, die Mikrophone zurechtgerückt, Säle zur Verfügung gestellt. Was die Unterwanderer wollten, gelang den „hörigen Teilnehmern", denen die kritischen Katholiken unterstellt hatten, sie sollten sich auf „abstrakte und unverbindliche Weise mit einem Wald von Fragen herumschlagen". Die Katholikentagsteilnehner selbst waren es, die den Demokratisierungsprozeß in der Kirche vordemonstrierten. Mehr als bescheidene Provokation hin und wieder als Anstoß lieferten die Aktionsgruppen kaum.

Sie hatten es sich zu leicht gemacht. Ihre hastig zusammengestoppelte Tageszeitung „Kritischer Katholizismus", herausgegeben mit den Gruppen der „Antihierarchischen Opposition", brachte auf vier Seiten wenig Neues an Fakten und viel Polemik. Vorgedrucktes wurde nach zynischer Einleitung wiederholt, wie z. B. die ASTA-Liste der Adressen, über die Schülerinnen und Studentinnen empfängnisverhütende Pillen beziehen können. „Das Modell einer demokratischen Organisation des deutschen Katholizismus", von den holländischen Nachbarn entliehen, blieb in der Darstellung eines Organisationsschemas von Gemeindevollversammlung bis Nationalkonzil stecken.

Strategie, Taktik und Publizität wurden geschickt gehandhabt. Es ging auf Kosten einer gründlichen inhaltlichen Vorbereitung. Die Beschränkung auf einige Nahziele, der Verzicht auf den ideologischen Wortschatz zugunsten konkreter Aussagen und die Solidarisierung bei gleichen Zielen mit einigen der „offiziellen Bewegungen", wie „Pax Christi" oder dem BDKJ, hätte ihre Arbeit vermutlich effektiver gemacht. Aus Angst vor dem „Mißbrauch als Feigenblatt" auf einem Katholikentag, der ihrer Meinung nach innerkirchlichen Pluralismus nur spielte, um die ‚Manipulation' der Gläubigen durch Hierarchie und Zentralkomitee hinterher um so ungestörter betreiben zu können, flüchteten sich die Aktionsgruppen des „Kritischen Katholikentages" in verpuffende Pauschalforderungen. Darunter: „Zurücknahme der Pillenenzyklika oder Rücktritt des Papstes", die „sofortige Abschaffung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken", die „Politisierung der Hilfswerke Misereor und Adveniat".

Mit jedem Flugblatt in Essen wurden die Widersprüche innerhalb der mühsam zusammenhaltenden Gruppen der Kritischen und in ihren Zielen und Aktionen selbst deutlicher. So etwa, wenn ausgerechnet die Antihierarchischen wiederholt die Bischöfe, den Vorsitzenden der Bischofskonferenz und das Zentralkomitee zu Erklärungen und z. B. zur „Verurteilung des amerikanischen Völkermordes in Vietnam" aufforderten.

Gründlicher reflektierte und exakter angesetzte Forderungen brachten einzelne Sprecher des „Kritischen Katholizismus" in die Forumsgespräche ein. Zu zwei Eigenveranstaltungen hatten diese Gruppen eingeladen. Das Teach-in über die „Misere des Religionsunterrichts" am Samstagvormittag brachte einen überfüllten Saal mit rund 400 jugendlichen Teilnehmern und Religionslehrern, einen gelungenen Sketch mit Zitaten aus unbrauchbaren Lehrbüchern für Ober- und Berufsschüler. Den Veranstaltern entglitt die beabsichtigte Wirkung, als sich herausstellte, daß das Auditorium ziemlich einig ging in der Auffassung, die Lehrbücher seien untauglich und die Ausbildung der Religionslehrer reformbedürftig. Schüler und Religionslehrer erklärten dazu vor dem Mikrophon mehrheitlich, daß sie selbst nicht nach den Lehrbüchern unterrichtet worden seien bzw. unterrichteten. Das vorgestellte Modell eines evangelischen und eines katholischen Religionslehrers an einer Essener Berufsschule wies nur pädagogische Methoden auf, wie man ohne Lehrbuch wirklichkeitsbezogenen Religionsunterricht gestalten könne mit dem Ziel, „mündige Menschen zu entwickeln". Zur Not, das blieb als Fazit des Teach-in, müsse man sich mit den Eltern gegen unfähige Religionslehrer solidarisieren oder mit der Abmeldung vom Religionsunterricht drohen.

Die Gruppen und ihre Sonderveranstaltungen

Die „Kirche am Rande der Kirche" war das zweite Teach-in, das am Samstagabend vom „Kritischen Katholikentag" außerhalb des offiziellen Programms lief. Rund 1000 Teilnehmer hatten sich eingefunden. Viele ermüdeten

schon nach dem ersten Statement über die „Außerparlamentarische Opposition und der Katholizismus". Kommentar einer Teilnehmerin: „Das war ein Vortrag aus dem III. Programm. Amery hat schon Besseres dazu gesagt." Das Plenum stimmte trotzdem für die Fortsetzung der Statements, die Studentische Arbeitskreise zu den Themen „Hierarchie und Demokratie", „Theologie heute", „Christentum und Sozialismus" vorlegten. Die Diskussion brachte zwar Klarheit, daß es im „Kritischen Katholizismus" Gruppen gibt, die sich nicht mehr am Rand der Kirche fühlen, sondern außerhalb und nur soweit an der Kirche interessiert sind, als die „hierarchische Institution Kirche" mit den „absoluten Wahrheitsansprüchen" ein Hindernis für die Demokratisierung der Gesellschaft darstellt. Sonst aber löste sie sich am Methodenstreit und an der Geschäftsordnung auf.

Neben den konzentrierten Gruppen des „Kritischen Katholikentages" sorgten in Essen weitere Arbeitskreise, Aktionskomitees und Gruppierungen für nicht ins Programm eingeplanten Pluralismus. Geführt vom Bund Christlicher Jugendgruppen (ein Fortsetzungszweig des Quickborn) und dem Rothenfelser Hochschulring, stellte sich eine „Innerkirchliche Opposition" mit dem Sonderblatt „Der Igel" (Druck WAZ) und zwei Veranstaltungen über „Wohlfahrtsverbände — Delegierte Nächstenliebe katholischer Christen?" und „Funktion der Hierarchie in der Kirche" vor. Diese Gruppen zielten offensichtlich auf eine Distanzierung von den Wortführern des „Kritischen Katholikentages", die größtenteils auch aus dem Rothenfelser Hochschulring kommen. Sie setzten sich im Verein mit Marburger, Göttinger und Augsburger Studentengruppen für das kritisch-konstruktive Engagement ein. Ihre Aktionsfelder sind Kriegsdienstverweigerung und Modellprojekte der Arbeit mit gesellschaftlichen Randsiedlern wie Obdachlosen und straffällig gewordenen Jugendlichen.

Daneben gab es auch noch das „Neue Forum", eine gemischte Gruppe jugendlicher Protestler (aus marxistischen Religionskritikern, Mitgliedern der Humanistischen Union, evangelischen und katholischen Studenten), die mit eigenem Programm auftraten, u. a. auch mit einem Teach-in mit dem bezeichnenden Titel „Was fängt unsere Gesellschaft mit den Kirchen an?" Großen Zulauf schienen sie nicht zu haben. Daß auch ein Verkaufsstand mit den berühmten roten Büchlein, den Mao-Bibeln, nicht fehlte, sei nur am Rande vermerkt.

Das Münsteraner Aktionskomitee „Biafra" verbreitete ein kritisches Flugblatt zur bundesrepublikanischen Biafra-Politik. Es bot zur Unterschrift einen Brief an den Bundeskanzler. Darin wird die Drohung mit dem Abbruch der diplomatischen Beziehungen mit Nigeria und die Einstellung der Wirtschaftshilfe als politisches Druckmittel zum Waffenstillstand empfohlen.

Auf konkrete Forderungen konzentrierten sich auch der Arbeitskreis für Friedensplanung und Entwicklungshilfe, Essen, der Jugendclub „Treff", Essen: „15 Prozent der Kirchensteuer für Entwicklungshilfe", die Aktion „Friede durch Gerechtigkeit", Hamburg. Ihre Mitglieder verpflichten sich, 15 Prozent der Lohn- oder Einkommensteuer monatlich als „Hungersteuer" an Entwicklungshilfswerke abzuführen. Das entspricht etwa dem Anteil, den die Bundesregierung für den Verteidigungshaushalt ausgibt.

Das Modell eines „ökumenischen" Wortgottesdienstes praktizierten zur nächtlichen Stunde am Samstag in Essen Vertreter der Kölner Gemeinde „St. Alban", in Form eines „politischen Nachtgebets". Den aktuellen politischen Hintergrund gaben in diesem Gottesdienst zwei Statements. Das eine skizzierte die Ereignisse in der Tschechoslowakei, das andere die Politik des „Bündnispartners USA" in der Dominikanischen Republik und Vietnam. Matth. 5, 21 22 wurde nach dem Vorlesen des biblischen Textes in die Aktualität übersetzt. Z. B.: „Wer aber auch nur denkt, daß die Kommunisten jetzt ihre Masken fallen ließen ... Wer sagt, wir müssen den Verteidigungsetat erhöhen ..." In der anschließenden Gewissenserforschung wurde beklagt, daß die Christen nicht gelernt haben, daß christliches Leben ohne politisches Handeln Heuchelei ist. Die Ansprache eines Laien während des Gottesdienstes zur Frage der christlichen Buße heute interpretierte Buße als „kritische Rückfrage an die Gesellschaft und die eigene Lebensführung". Buße sei immer vorwärts gerichtet. Dorothee Sölle, die bekannte evangelische Laientheologin sprach in diesem Kreis ihr Glaubensbekenntnis: „Ich glaube an Gott, daß er die Welt nicht fertig geschaffen hat wie ein Ding, das immer so bleiben muß, der nicht nach ewigen Gesetzen regiert ..., nicht nach natürlichen Ordnungen von Armen und Reichen, Sachverständigen und Uniformierten ... Ich glaube an Gott, der den Widerspruch des Lebendigen will und die Veränderung aller Zustände durch unsere Arbeit, durch unsere Politik. Ich glaube an Jesus Christus ... an ihm messend erkenne ich, wie unsere Intelligenz verkrüppelt, unsere Phantasie erstickt, unsere Anstrengung vertan ist, weil wir nicht leben, wie er lebte ... Ich glaube an Jesus Christus, der aufersteht in unser Leben, daß wir frei werden von Vorurteilen und Anmaßungen, von Angst und Haß ... Ich glaube an den Geist, der mit Jesus in die Welt gekommen ist, an die Gemeinschaft aller Völker und unsere Verantwortung für das, was aus der Erde wird ... Ich glaube an den gerechten Frieden, der herstellbar ist, an die Möglichkeit eines sinnvollen Lebens für alle Menschen und an die Zukunft dieser Welt Gottes."

Das Verhältnis zwischen Protestlern und Etablierten gestaltete sich trotz des immer etwas schwierigen Versuchs der ersteren, sich abzuheben, durchaus freundlich. Zwei hohe Vertreter der Offiziellen, Weihbischof Tenhumberg und Staatssekretär Köppler, statteten dem Aktionszentrum des „Kritischen Katholizismus" einen Besuch ab. Die offizielle Berichtszeitung attestierte ihnen konzilianten Umgang. „Gewaltlosen Widerstand hatten sie angekündigt — und sie hatten sich an dieses Versprechen gehalten. Keine provozierten Tumulte, keine ‚Gewalt gegen Sachen oder Personen', trotz aller Leidenschaft in der Diskussion. Spruchbänder, Flugblätter, Gespräche, legitime Waffen des geistigen Kampfes. Nicht immer über der Gürtellinie, aber dennoch kein Skandal und keine Schatten über diesem Treffen." Zum Schluß verabschiedete sich einer ihrer Sprecher freundlich von den Mitarbeitern des Pressezentrums, in dem sie unaufhörlich penibelste Polizei- und Verfahrensfragen gestellt hatten.

Im Sog der Massenwirkung übten sie durchaus einigen Einfluß auf den Ablauf einzelner Großveranstaltungen, so etwa auf das Großforum aus. Auch an der unverhofften Flut von Resolutionen, für deren säuberliche Verlesung sie im Großforum sorgten, hatten sie ihren Anteil. Doch ihren Aktionen waren trotz Gelegenheitsförderung durch das Publikum und aktiver Beteiligung jüngster Jahrgänge Grenzen gesetzt. Ein Katalysator des Katholikentags wurden sie genannt. Nimmt man es wörtlich: Chemische Substanz, die den Ablauf eines Prozesses beschleunigt, ohne sich selbst zu verändern, muß man auch da Frage-

zeichen setzen. Sie bestimmten den Prozeß durchaus mit, optisch mehr, als sie sachlich konnten, aber dieser wirkte auf sie selbst „zersetzend". Waren die Gruppen schon uneinig nach Essen gekommen, so gingen sie völlig zerstritten auseinander. Eine gemeinsame Sitzung zwischen dem „Kritischen Katholizismus" und dem „Neuen Forum" zur Störung der Verlesung der Papstbotschaft bei der Schlußkundgebung kam zwar noch zustande, aber eine gemeinsame Basis hatte man nicht mehr gefunden. Die Schlußfeier verlief völlig ungestört. Offenbar hatte die allgemeine Krise der APO auch diese Gruppen erfaßt. Der Katholikentag war hier seinerseits Katalysator.

Welche Folgerungen?

Gerade wegen des vielen Ungewohnten im Bilde dieses Katholikentages mag man versucht sein, das Ereignis von den Rändern her zu sehen und den Kern von der Schale nicht zu unterscheiden. Auch könnte man leicht der Meinung Vorschub leisten, Aufgabe der Essener Tage sei es gewesen, der Diskussion Raum zu schaffen, den angestauten Ärger mit der eigenen Kirche abzureagieren, den lange unterdrückten Fragen freien Lauf zu lassen. Darin hätte sich ihre Funktion erschöpft. Nach einer anderen Sinnrichtung zu fragen erübrige sich. Man müsse sich gewissermaßen diesem Prozeß überlassen. Damit wäre man gewiß auf dem Holzwege, denn schon die Tatsache, daß in Essen so frei, aber auch so eindringlich und so laut gesprochen und daß hier so lebhaft nachkonziliare Ekklesiologie vordemonstriert wurde, fordert gezielte Vernunft. Aber selbst wer versucht haben mag, hinter die eindrucksvolle und schillernde Optik zurück nach den Inhalten der Diskussion und ihrem Ertrag zu fragen, hat es mit einem Gesamturteil schwer. Tendenzen in Teilbereichen, zahlreiche Akzentverschiebungen ließen sich wohl erkennen. Die sozial-ökonomischen Fragen zum Beispiel traten auf diesem Katholikentag deutlich zurück. Gesellschaftspolitische Konzepte wurden kaum sichtbar. Ihnen gegenüber rückten die Themen Frieden und Entwicklung vor, weniger auffällig, aber deutlich auch die kulturpolitischen Fragen. Sozialpolitik schien sich streckenweise in Bildungspolitik verwandelt zu haben.

Sieht man zunächst weniger auf den Inhalt der Argumente als auf das von den Teilnehmern bekundete Interesse, fällt ein Urteil über die Wirkungen solcher Akzentverschiebung bereits schwerer. Nahezu zwei Drittel aller Forumsteilnehmer verteilten sich zu fast gleichen Teilen auf das erste Eheforum und auf das Forumsgespräch „Ratlose Eltern — rebellische Jugend". Auch die biblischen Themen blieben trotz aller Erwartungen weit dahinter zurück. Der Schlüssel zum Verständnis scheint also leicht gefunden. Die Autorität mit ihren familiären, gesellschaftlichen und politischen Aspekten habe, so möchte man meinen, diesen Katholikentag völlig beherrscht, so daß man zugespitzt sogar fragen könnte, ob seine Zielrichtung seinem Thema „Mitten in der Welt" auch nur annäherungsweise gerecht werden konnte, ob die Katholiken in Essen nicht in erster Linie im Streit mit ihrer Kirche und mit sich selbst gelegen hätten, während die Welt gewissermaßen die große Kulisse blieb. Hierin lag gewiß ein wesentlicher Aspekt, der erst voll ausgeschöpft werden muß. Aber auch die Autorität war nur in der spezifischen Form der Enzyklikadiskussion kirchliches Sonderproblem. Ansonsten zeigte sich aber deutlich, daß man gerade dieses Thema mit der Gesamtgesellschaft gemeinsam hatte. Aber nicht nur das. Eine durchgehende Linie führte durch alle nicht spezifisch theologischen Beratungsgegenstände. Es gab wenig spezifisch katholische Fragestellungen, und die wenigen, die zur Sprache kamen, schienen im Abbau begriffen. Katholische Sonderprobleme zogen nicht mehr, von der Konfessionsschule über katholische soziale Ordnungsvorstellungen bis hin zur katholischen Presse, die fast ausschließlich in der Gestalt der Kirchenpresse zur Diskussion stand — und das gerade in dem Augenblick des Erscheinens einer neuen katholischen Wochenzeitung, die den Gesamtkatholizismus spiegeln will. Heiße Eisen, die nicht so heiß waren, wie sie sich bei den ersten Tastversuchen anfühlten, etwa die Mitbestimmungsfrage, trennten nicht die Katholiken von den anderen, sondern die Arbeitgeber und Arbeitnehmer und die katholischen Sozialethiker unter sich. Im Forum Kultur waren kaum spezifisch „katholische" Postulate erkennbar, die es zu verteidigen galt. Es waren Themen, die in der allgemeinen kulturpolitischen Debatte stehen, und das Bemühen in Essen zielte weniger auf die Fixierung von Positionen, auch nicht unbedingt auf die Einbringung katholischer Modelle, sondern allgemeiner auf die Frage, wie die Kirche im gesellschaftlichen Struktur- und Bildungswandel gestaltend mitwirken kann. Katholische Denkschemata, kirchlich verengte Fragestellungen wirkten noch nach. Aber die Gemeinsamkeit der Probleme war nicht zu übersehen. So fragt sich mit Recht, ob denn ein Katholikentag noch länger das geeignete Forum sei, fast wahllos alle in Essen diskutierten Fragen zu behandeln. Müßte hier nicht zunächst gefragt werden, in welcher Blickrichtung bestimmte Themen den Christen herausfordern, und müßte ein Katholikentag künftig sich nicht selbst mehr diese Aufgabenstellung erarbeiten, während die Probleme, die allen gemeinsam sind, auch in neuen Gesprächsformen und praktischen Initiativen mit anderen gemeinsam behandelt werden sollten. Es wäre dann wohl unschwer zu entscheiden, worauf sich katholisches Engagement konzentrieren müßte: auf die Formung der Gewissen aus dem Glauben, damit die Christen als gläubige Bürger der einen Gesellschaft „ihren" Sauerteig in das Ganze einbringen.

Diese Richtung war in Essen deutlich erkennbar, man war hier nur etwas zu sehr noch damit beschäftigt, der Kirche selbst mehr Raum für die eigene Gewissensentscheidung abzuringen. Noch mehr Gemeinsames wurde zwischen katholischen und evangelischen Christen sichtbar. Zwar fehlte diesem Katholikentag in seiner offiziellen Gestalt jede besondere ökumenische Note. Der ökumenische Wortgottesdienst war schon eher Selbstverständlichkeit. Daß in den Reden ökumenische Akzente nicht fehlten, verstand sich. Daß den Christen nicht nur der Weltdienst gemeinsam aufgetragen ist, sondern sie alle vor denselben Grundproblemen stehen, machten die evangelischen Sprecher deutlich. Aber wohl zum erstenmal diskutierten evangelische Christen in den Forumsgesprächen mit als Gesprächspartner unter vielen. Die Probleme schienen auch ihre Probleme zu sein. Was sie befremdlich fanden, mögen auch viele Katholiken als Grund der Entfremdung in der eigenen Kirche empfunden haben. So konnte es auch nicht überraschen, daß der Ruf nach einem gemeinsamen Evangelisch-Katholischen Kirchentag in Essen lauter wurde. Da es aber nicht nur Gemeinsamkeiten im Glauben gibt (man muß das Trennende nicht gleich in „Mumien" verwandeln, wie Prof. Engelmeier auf der Schlußkundgebung), sondern viele Probleme — auch in den Kirchen —, die gemeinsam gelöst werden könnten, müßte nicht gerade deswegen die Zusammenarbeit dort

zunächst intensiviert werden, wo man einander alltäglich näher ist: zwischen den Gemeinden, den kirchlichen Organisationen, den regionalen Kirchenleitungen. Erst wenn hier Gemeinsamkeit praktiziert wird, kann ein solcher Plan zu einem späteren Zeitpunkt fruchten, ohne in den Ruf eines Alibis für die vielen aufgeschobenen Fragen und Konflikte im je eigenen Lager zu kommen.

Das Amt nicht in Frage gestellt

Fragen wir nach den innerkirchlichen Auswirkungen des Katholikentages, so drängt sich als „Ergebnis" auf: Die Glieder der Kirche haben ihren Anspruch auf mehr Mitbestimmung deutlich angemeldet. Sie stellten sich damit neu in die Kirche, nicht an ihren Rand und nicht außerhalb der Kirche. Sie übten Kritik an Entscheidungen, die an der Erkenntnissituation vorbeizugehen schienen. Sie verlangten nach kollegialeren Formen der Wahrheitsfindung. Sie taten das fordernd und ungestüm und wenig wählerisch in Geste und Ausdruck. Sie pochten, das sei zugegeben, mehr auf ihr Recht als auf die aus den Rechten abzuleitenden Verpflichtungen. Man tat es gewiß auch aus einem zu engen Blickwinkel, als ob das Problem kirchlicher Erneuerung hier und jetzt in erster Linie nur ein Problem der Institution, ihrer Reichweite und Grenzen sei, als ob die Glaubenskrise, die den Prozeß kirchlichen und gesellschaftlichen Wandels begleitet, durch den Abbau „autoritärer Kirchenstrukturen" gelöst werden könnte. Gewiß ist Freiheit Voraussetzung gesellschaftlich gelebten Glaubens, aber sie befähigt nicht allein zum Handeln. In manchem Autoritätsdisput schien sich etwas von solcher Unfähigkeit auszudrücken, die sich oft nach denselben Denkschemata, die man bei den Amtsträgern zu Recht kritisierte, in Strukturkritik abreagierte. Viel Autoritäres wurde zur Autorität gesagt. Auch dadurch haben sich die innerkirchlichen Spannungen verschärft. Von einem wie immer verstandenen Schisma zu reden wäre dennoch glattester Unsinn. Nicht einmal antirömische Stimmung kam in Essen auf. Man kritisierte freimütig päpstliche Entscheidungen, das päpstliche Amt war nicht in Frage gestellt. Die kirchliche Kritik richtete sich zudem auf die Gesamtstruktur der Kirche. Man stellte aber nicht die Ämter in Frage, verlangte allerdings nach einer geschichtsgerechten Interpretation ihres gesamtkirchlichen Bezugs und der Art ihrer Ausübung. Von dieser Kritik waren die Bischöfe direkter und härter betroffen. Es gilt also vor allem, bei uns selbst nach neuen Formen kirchlichen Zusammenlebens zu suchen, nicht im Gegenüber von Amt und Gemeinde, sondern in den Gemeinden und Diözesen. Gerade deswegen scheinen die neu eingerichteten Räte auf den verschiedenen Ebenen schon jetzt einer effektiven Weiterentwicklung zu bedürfen. Und vielleicht nicht nur der Weiterentwicklung. Unsere kirchliche Gesprächssituation, die schon vor Essen bestand, die nach Essen aber jedem sichtbar geworden ist, verlangt ein möglichst enges Miteinander von Bischöfen, Klerus und Laien in kirchlichen Entscheidungsprozessen, nicht nur an den Spitzen, sondern in den Diözesen. „Volk ohne Bischöfe, Bischöfe ohne Volk, das ist ein Unglück, aber keine Kirche." Diese, von Professor Engelmeier formulierte Maxime gilt auch auf der Ebene der Diözesen. Gerade Essen hat gezeigt, daß der innerkirchliche Umgang nicht nur gegenseitiger Konzilianz und der Aufgabe gewohnter Respektpositionen bedarf, sondern ebensosehr der gemeinsamen Erarbeitung sachgerechter Entscheidungen unter voller Wahrung der Verschiedenheit der Funktionen. Kollektiver Sachverstand hier und isoliertes Entscheidungsethos dort, was das bedeuten kann, haben wir gesamtkirchlich soeben erst erfahren. In den Lokalkirchen liegen die Dinge nicht substantiell anders. Der in Essen (auf der Priestertagung) wieder formulierte Vorschlag, die verschiedenen neugeschaffenen diözesanen Räte in einem Gremium zusammenzufassen, dem der Bischof kraft seines Amtes präsidiert, in dem aber die kirchliche Gemeinschaft als ganze angemessen Entscheidungen mitvorbereiten kann, gewinnt dadurch neue Aktualität.

Im Drang nach demokratischeren Lebensformen in der Kirche wurde auch der Ruf nach einem deutschen Nationalkonzil laut. Auch hier muß man fragen, ob nicht erst von unten her mehr vorgearbeitet werden muß. Denn was von unten nicht zuwächst, läßt sich nicht von oben dekretieren, weder durch eine Bischofskonferenz noch durch ein Nationalkonzil. Es fragt sich aber, ob sich inzwischen auch an den Spitzen nicht neue Formen gemeinsamer Beratung und gegebenenfalls auch Entscheidung entwickeln lassen, etwa zwischen den Laien und dem Episkopat, zwischen den von unten (von den Diözesen und Verbänden) delegierten Vertretern im Zentralkomitee und der deutschen Bischofskonferenz. Hier könnten Dauerformen der Zusammenarbeit und gemeinschaftliche Entscheidungsstrukturen entstehen, die auf die Dauer effizienter sein und einem legitimen innerkirchlichen Demokratisierungsprozeß wirksamer dienen könnten als ein für die nächste Zukunft geplantes Nationalkonzil.

Glaube gefragt

Noch ein letzter Eindruck drängt sich auf. Die glaubensnahen Themen wurden in Essen zwar nicht gerade modellhaft entfaltet, hatten aber durchaus Zuspruch gefunden. Sie wurden erst durch die Enzyklika in den Hintergrund gedrängt. Läge da nicht der Gedanke nahe, dem nächsten Katholikentag, der ja nach dem Beispiel von Bamberg in kleinerem und konzentrierterem Rahmen stattfinden soll, eine Thematik zu geben, die in aller Vielfalt der Probleme und Standpunkte näher an das Fundament und den Ausgangspunkt christlichen Engagements heranführte? Den Glauben als das unterscheidend Christliche der Christen in der Welt? Das Thema dürfte sowohl der Vertiefung (nicht der Sistierung) der gesellschaftlichen Einwurzelung des Christlichen wie auch der (gewiß notwendigen) Versachlichung des kirchlichen Gesprächs dienen. Jedenfalls dürfte man sich einer solchen Probe ohne Zurückdrängung von Entwicklung und Erkenntnis nicht entziehen. Auch der Drang nach „Politisierung" des Glaubens oder (vielleicht vorsichtiger und zutreffender) der Auswirkung des Glaubens im kirchlichen Engagement könnte darin zu seinem Recht, aber auch an seine kritische Grenze kommen. Dieses Thema erscheint um so aktueller als in Essen hintergründig und möglicherweise uneingestanden zwei kleingläubige „Mentalitäten" miteinander rangen, die sich schwertaten, einander Vernunft und Rechtgläubigkeit zuzubilligen. Die eine, die im Aufbruch innerkirchlicher Gegensätze oder schon in einem weniger sanften Umgang zwischen Hierarchie und Laienschaft den Glauben zusammenbrechen sieht, die andere, die im Schwinden christlichen Prestiges Glauben in einem wenig reflektierten, durchaus konformistischen „gesellschaftskritischen" Engagement realisieren zu können glaubt. Prüfung könnte hier Erschütterung bringen. Wäre aber nicht gerade solche Erschütterung der Dienst der Versöhnung, den wir uns gegenseitig schulden?

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Expertentagung des Sekretariats für die Nichtglaubenden

Am 10. und 11. September 1968 hielt das Sekretariat für die Nichtglaubenden eine Tagung für die europäischen Mitglieder und Experten in Wien ab. Neun Bischöfe (Polen und Spanien waren nicht vertreten) und rund 40 Konsultoren, darunter von Laienseite J. Guitton, nahmen teil. Vom Weltrat der Kirchen war G. Widmer, von der Orthodoxie Archimandrit A. Scrima, von der Anglikanischen Gemeinschaft R. Webster anwesend, der auch die Grüße des Erzbischofs von Canterbury überbrachte. Zwei Delegierte waren aus den USA gekommen, wo in Bälde eine parallele Tagung stattfinden soll. Querverbindungen zu anderen kirchlichen Organen waren bewußt angestrebt worden, darum waren bei der Wiener Konferenz vertreten: die Kongregation für die Glaubenslehre (Ch. Moeller), das Einheitssekretariat (A. Hasler), das Sekretariat für die Nichtchristen (P. Rossano), die Kommission „Iustitia et Pax" (V. Cosmao OP) und die Atheismus-Kommission der Jesuiten (A. Varga SJ mit mehreren Mitarbeitern).

Die Tagung war mit wissenschaftlichen Referaten und breitem Raum zur Diskussion dem Thema „Atheismus und Säkularisierung" gewidmet. Nach der Begrüßung durch Kardinal König stellte der Erzbischof von Paris, F. Marty, in seinem Einleitungsreferat bereits die These von der Ambivalenz des Säkularisierungsprozesses auf, die als Leitmotiv der Tagung gelten kann. R. Marlé SJ gab einen gedrängten historischen Überblick, wobei er sich allerdings auf die Säkularisierungstheologen wie Bonhoeffer, Gogarten, Cox, Vahanian, van Buren und Altizer beschränkte. In der Diskussion wurde darum verlangt, sowohl historisch weiter auszuholen auf den Bruch zwischen Ost- und Westkirche (G. A. Wetter SJ), ja sogar auf Augustinus (A. Scrima), als auch die primären Faktoren besser zu beachten, den griechischen Deismus (J. B. Lotz SJ), Feuerbach und Marx (G. Cottier OP) oder Zeitgenossen wie H. Marcuse (V. Cosmao OP). Neben diesem Disput über mangelhafte historische Information wurde vor allem die fehlende Klarheit in der Terminologie „Säkularisation—Säkularisierung—Säkularismus" beklagt, besonders nachdrücklich von H. de Lubac SJ. Die soziologische Analyse des Themas war A. Grumelli, Subsekretär des Sekretariats, übertragen. Den gegenwärtigen Übergang von einer sakralen in eine säkularisierte Gesellschaft sah er bestimmt vom ideologischen Pluralismus und von dem Bedürfnis nach Rationalisierung. Von da aus lehnte er eine Identitätsbeziehung zwischen Säkularisierung und Atheismus strikt ab. Wenn der Säkularisierungsprozeß einen latenten Atheismus auch fördere, zumal unter dem Vorzeichen der Wohlstandsgesellschaft, so bringe er gerade dadurch auf dialektische Weise eine tiefere religiöse Bewußtseinsbildung zustande. Letztere sah Grumelli freilich ausschließlich in der „persönlichen Autonomie des Individuums", so daß die gesellschaftliche Dimension nicht zur Geltung kam. Mit großem Nachdruck hob A. Dondeyne von der Universität Löwen, der die philosophischen Perspektiven behandeln sollte, die Säkularisierung als Medium des Dialogs zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden hervor. Voraussetzung dieses Dialogs sei die Erkenntnis, daß es dem Atheismus um den Menschen gehe, daß er den Menschen keineswegs zerstöre, ja daß der Atheist vollauf Mensch bleiben könne. Gegenstand des Dialogs sei die Ethik, da die heutige Philosophie unter dem Primat der Ethik stehe und in der ethischen Natur des Menschen am ehesten die Spur Gottes entdeckt werden könne. Dondeyne schien in Säkularisierung und Atheismus zwei Aspekte ein und derselben Sache zu sehen. K. Rahner (Münster) hatte theologische Überlegungen zum Thema angekündigt. Er befaßte sich jedoch weder mit der Säkularisierung im ganzen noch mit dem Gesamtkomplex des Atheismus, sondern mit einer seiner bestimmten Gestalten, die er „Säkularisationsatheismus" nannte. Rahner rechnete mit einem sehr weit ausgedehnten Atheismus dieser Art in Gegenwart und Zukunft und lehnte ihm gegenüber die theoretische Indoktrination „Ohne Gott geht es nicht" ab. Es sei denkbar, daß der explizite Theismus in Zukunft Sache einer „Elite von Weisen" sein werde, die zu einer „gereiften Erfahrung des Daseins gelangt" sei. Wirksam werde dieser gegenüber dem Säkularisationsatheismus nicht durch Indoktrination, wie z. B. im „Credo" Pauls VI., sondern durch „Initiation" unter Preisgabe der eigenen Glaubensanfechtungen. In der Diskussion akzeptierte H. de Lubac zwar Rahners Gedanken des anonymen oder impliziten Christentums, lehnte jedoch die Reduktion des expliziten Theismus auf eine Elite ab unter Berufung darauf, daß das Evangelium an die Masse der Armen gerichtet sei. H. Fries (München) sprach über „Die Herausforderung des Glaubens durch die säkularisierte Welt". Er wandte sich gegen Verurteilung wie gegen Anpassung; er sah das Positive an der Säkularisierung in der Kritik am Mythos und in der Freisetzung von Mensch und Welt, das Negative im Anspruch auf umfassende Daseinsdeutung. Die Kritik am Säkularismus bewahre vor Utopien, doch immer seien Dialog und Kooperation geboten, da Christentum und säkularisierte Welt aufeinander angewiesen seien. Der Anglikaner R. Webster wies in seinem Referat über Säkularisierung als ökumenische Herausforderung und Verantwortung vor allem auf drei Grunddaten der heutigen Situation hin: die „Sprachenverwirrung" unter den heutigen Philosophen — Webster selbst zeigte sich dem kontinentalen „Seins-Denken" gegenüber ziemlich verschlossen —, den Kontaktmangel in der Ökumene, das mangelnde Verständnis zwischen kulturellen und nationalen Kreisen. Daher plädierte er nachhaltig für gegenseitigen Kontakt, vor allem auch mittels der Kommunikationsmittel, und für ökumenische Kooperation „in der Welt der Publizistik". Dem Vorwurf, sein Konzept sei angelsächsisch-pragmatistisch, begegnete er mit der These, der Kontakt als solcher sei seinem Wesen nach metaphysisch.

Nach diesen Grundsatzreferaten sprachen am letzten Nachmittag V. Miano SDB, Sekretär des Sekretariats, über die Aufgaben seines Instituts angesichts einer säkularisierten Welt, und H. Vorgrimler über die Erfahrungen nach einem Jahr der „Internationalen Dialog-Zeitschrift". V. Miano sah die Aufgabe seines Sekretariats mehr auf dem Gebiet der Studien als der praktischen Arbeit; er sprach nachdrücklich für eine Arbeitsteilung, etwa durch Schaffung von Studienzentren, zwischen den einzelnen Ländern, die im Sekretariat vertreten sind. Gegen diese Konzeption mehr wissenschaftlicher Art wandte sich eine qualifizierte Opposition, angeführt von J.-Y. Calvez SJ und den spanischen Jesuiten, die der Tagung und der Arbeit des Sekretariats eine rein abstrakte Vorliebe vorwarf. Die Referate hätten die konkrete Situation nicht in den Griff bekommen. Es war offensichtlich, daß das theore-

tische Ja und Nein zur Säkularisierung nicht zufriedenstellen konnte und die Klassifizierung in -ismen a priori abgelehnt wurde.
Den Plädoyers und der latenten Stimmung gegen die Theorie und für die Praxis suchte Kardinal König in seinem Schlußwort zu begegnen, indem er aus jedem Referat pastorale Konsequenzen zog und mit einem Wort Pauls VI. schloß, wonach die Kirche der säkularisierten Welt in der Geste des barmherzigen Samariters begegne.
Tagung und Thema machten das Grundproblem der bisherigen Arbeit des Sekretariats offenbar. Man bewegt sich noch zu sehr im Vorfeld und im Gegenüber theoretischer Positionen und bemüht sich auch dort, wo es möglich ist, noch nicht konsequent genug um die Konkretisierung des empirischen Gesprächsaustauschs mit den verschiedenen atheistischen Gruppen, ihren Selbstdarstellungen, ihrem soziologischen Kontext und ihren Forschungsergebnissen.

Die Internationale Katechetische Woche in Medellin

Katechetische Wochen in Europa befassen sich gewöhnlich nur mit Fragen der katechetischen Methodik und Pädagogik, mit Fragen der Lehrbücher und anderen katechetischen Hilfsmitteln. Anders war es auf der Internationalen Katechetischen Woche in Medellin vom 11. bis 18. August 1968. Die Fragestellung umfaßte alle Probleme der Glaubensverkündigung und Pastoral hier und heute in Lateinamerika. Einberufen war sie von der Katechetischen Kommission des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) und der kolumbianischen Bischofskonferenz. Auf Einladung des Erzbischofes von Medellin fand sie in seinem Priesterseminar statt. Organisiert und vorbereitet war sie vom East Asian Pastoral Institute in Manila (Philippinen) und der katechetischen Abteilung des lateinamerikanischen Komitees für den Glauben (CLAF — CELAM). Vertreten waren fast alle 21 Länder dieses Subkontinents durch Bischöfe, Geistliche, Ordensschwestern und führende Laien.

Deutliche Gegensätze

Das Thema war weit gespannt, und die Vertreter kamen aus so unterschiedlichen kirchlichen und sozial-politischen Gegebenheiten, daß die ganze Problematik oder vielleicht die heutige Krisis der Kirche in Lateinamerika offenbar wurde. Man behandelte die Fragen in allgemeinen Referaten von Fachleuten und in kleineren Arbeitsgruppen für einzelne Sachgebiete. In allgemeinen Berichten konnte man zunächst feststellen, wieviel katechetische Erneuerungs- und Aufbauarbeit in fast allen Ländern schon geleistet ist und weiter vorangetrieben wird. Aufs Ganze gesehen, trat zugleich hervor, wieviel in diesen Ländern noch geleistet werden muß, um mit der raschen Entwicklung Schritt zu halten. Die Pastoral müsse, so lautete eine der Forderungen der Teilnehmer, „den Prozeß des sozialen Wandels offen und endgültig akzeptieren". Eine interessante soziorelігiöse Analyse der Sozialstruktur der einzelnen Regionen wurde von einem bekannten Psychologen für Kolumbien gegeben. Diese Untersuchungen über die Gesellschaftsstruktur und ihre Auswirkung auf das politische und religiöse Verhalten der Bevölkerung wäre für alle Länder erforderlich für eine Orientierung über Ansatzpunkte der pastoralen Arbeit. Unterschiede wurden deutlicher, als man das Verhältnis von Familie und lebendigem Glauben untersuchte. Während in Kolumbien die Familie noch festen Zusammenhalt und starken Einfluß auf das religiöse Verhalten auch der Erwachsenen hat, ist anderswo diese Beziehung praktisch verlorengegangen, teils unter dem Einfluß der sozial anders gelagerten Verhältnisse. So wurde deutlich, wie man kolumbianische Verhältnisse z. B. nicht auf Mittelamerika oder auf die Großstädte und ihre wachsenden Elendsviertel in den Randgebieten übertragen kann.
Als der Leiter des East Asian Pastoral Institute über Präkatechesis als Wegbereitung der eigentlichen Verkündigung sprach, fühlte man den Gegensatz zweier Welten: den Gegensatz zwischen dem Missionsland und den Seelsorgern und Sozialarbeitern unter den hiesigen „marginados", die am Rande der menschlichen Gesellschaft leben und von ihrem ererbten christlichen Glauben keine echte Kenntnis mehr, sondern höchstens gewisse äußere Formen bewahrt haben. Und doch besteht nach der Erfahrung der Missionare unter nichtchristlichen Völkern zwischen den „Neuheiden" und den Menschen, die nie von christlichen Einflüssen in die Gesellschaftsstruktur ihrer Länder geprägt wurden, ein scharfer Unterschied, der hier nicht deutlich hervortrat oder wohl aus Mangel an Vergleichsmöglichkeiten einfach nicht begriffen werden konnte.

Spezifisch lateinamerikanische Schwerpunkte

Allgemeinen Anklang fand der Vortrag von Jacques Audinet vom Katechetischen Institut Paris. Er griff den heutigen Umbruch in der menschlichen Gesellschaft und die Spannung zwischen den so verschiedenen Generationen auf: verschieden in Sprache und Ausdrucksform, weil diese Generationen tatsächlich in zwei verschiedenen Welten leben, ganz verschiedene Ideale oder auch Ideologien haben und sich daher nicht in einer gemeinsamen Sprache verständigen können. Wir müssen daher nicht nur ihre Sprache kennen, wir müssen ihre lebendigen Werte und ihre Idealvorstellungen begreifen und anerkennen lernen, wenn wir ihnen die Botschaft Christi bringen wollen. Diese letzte Aufgabe der Übermittlung der Botschaft, die gewiß in neuer Sprache spricht und neue Werte anerkennt und sie verchristlicht, wurde — so konnte es oft scheinen — über dem ersten Schritt der „Annäherung" fast vergessen oder kaum beachtet. Das ist die viel schwerere Aufgabe, für die es bis heute kaum erfolgreiche Vorbilder gibt. Ohne Zweifel muß man zuerst die „Situation" des Menschen kennen, mit dem man ins Gespräch kommen will. Aber der Verkünder des Evangeliums hat eine Botschaft zu bringen, die den Menschen in seiner „Situation" trifft und doch diese Situation transzendiert und in echt christliche, übernatürliche Dimensionen überhöhend weiterführt.
Wie sehr diese Frage einer „Fundamentalkatechese" die Menschen in Lateinamerika zuinnerst bewegt, zeigte sich bald auch in den meisten Arbeitskreisen für Sonderfragen. Diese Fragenkreise umfaßten in sich sehr interessante Gebiete wie die Wertung der religiösen Haltung und ihrer Äußerung in den verschiedenen Gebieten, religiöse Bildung der Erwachsenen und der Familie, Ausbildung von Katecheten, Bibel und Liturgie in Verbindung mit der Katechese, Bibel und Ökumene sowie den Einsatz der Massenkommunikationsmittel für die religiöse Bildung in Lateinamerika. In allen Gruppen wurde ernste Arbeit geleistet und nützliche Hilfe geboten. Die Gruppe der Massenkommunikationsmittel z. B. wies eine starke Vertretung aus Deutschland auf, wo die kirchlichen Hilfswerke sich zur Zusammenarbeit und Anpassung an die lateinamerikanischen Gegebenheiten bereit erklärten. In

biblischen Fragen liegen die Verhältnisse hierzulande meist anders, wo wenigstens beim Volke das Thema „Entmythologisierung" noch weniger aktuell zu sein scheint. Auch darin konzentrierte sich die Fragestellung schon bald mehr auf den Inhalt der „Botschaft" hier und heute als auf eigentliche Auswertung der Bibel im Religionsunterricht bei Kindern und Erwachsenen. Es zeigte sich, wie es jemand ausdrückte, der Unterschied im Ausgangspunkte einer „französischen" und „deutschen" Schule, wenn man es etwas ungenau einmal so nennen darf. Während die „deutsche" Schule stärker von der eigentlichen biblischen Botschaft ausgeht und sie je nach Alter und Verhältnissen in ihrem Wesensgehalt verständlich zu machen sucht, geht die „französische" katechetische Schule sehr stark von der Situation des jeweiligen Menschen aus und fragt — so könnte man etwas überspitzt ausdrücken —, welche Botschaft man diesen Menschen hier und heute künden kann. Die verschiedene Fragestellung führte in der Praxis dann zu — wenigstens vordergründig — unterschiedlichen Antworten.

Der politisch-soziale Hintergrund

Gerade an diesem Punkte wurde offenbar, welche Fragen die Kirche hier am meisten bedrängen: die Überwindung der Deklassierung der Massen und ihrer sozialen Not. Für diese Übelstände machte man sowohl die Einstellung der reichen Industrieländer, die billige Rohstoffe suchen, und die antisoziale Einstellung einer reichen Minderheit (Großgrundbesitz und Industrie), mancher Regierungen wie auch das Versagen der Kirche verantwortlich. Diese Vorwürfe wurden auch auf dieser Fachtagung zuweilen sehr prononciert und mit lateinischer Vehemenz vorgetragen. Obschon die große Mehrheit einen betont ruhigeren und auch sachlicheren Standpunkt vertrat, so war dieses Anliegen wohl die Sorge aller lateinamerikanischen Teilnehmer. Die Meinungen waren auch regional verschieden. So zeigten sich Vertreter der südlichsten Gebiete (am La Plata) und Brasiliens extremer in ihren Auffassungen als der mittlere und nördliche Teil des Kontinents. Einerseits spiegelt dies die verschiedenen politisch-sozialen Verhältnisse wider, während andere es einer stärkeren „Bewußtwerdung" zuschrieben. Diese Begriffe, wie Bewußtwerden (concientización), Förderung und Verbesserung der sozialen Verhältnisse (promoción humana), Befreiung des Menschen und Anerkennung der menschlichen Werte: all diese geradezu magisch wirkenden Worte bildeten das Leitmotiv oder wenigstens den Hintergrund der meisten Diskussionen. Da konnte man extreme Meinungen hören, die anscheinend die ganze Heilsbotschaft Christi in ein „social gospel" für die notleidenden Massen Lateinamerikas auflösten, so daß nur ein sehr anonymes Christentum übrigblieb. Dabei wurden die philosophisch-theologischen Hintergründe und die Folgen einer solchen „existentialistischen" Uminterpretation und jeweiligen Neuaktualisierung der Heilsbotschaft weniger bedacht. Man suchte schnelle und oft nur vordergründige Lösungen. Wer die brennende Sorge dieser Menschen und ihre eigentümliche Reaktion nicht kannte, hätte wohl zu irrigen Schlüssen über die Kirche Lateinamerikas kommen können. Als z. B. in einer „Entschließung" beantragt wurde, man möge doch die Frage nach der „materia sacramentorum" den Theologen zum erneuten Studium vorlegen, kam eine laute, wenn auch einzige Stimme, die unbekümmert verlangte, jede Gemeinde habe das Recht, nach ihren eigenen Vorgegebenheiten die „materia sacramentorum" (z. B. der Eucharistie) zu bestimmen. Diese Einzelfälle bestimmen nun gewiß nicht das Bild der Kirche in Lateinamerika, die nicht nur in den Formen ihrer Volksfrömmigkeit, sondern auch in der Art des Ausdrucks in theologischen Fragen von der Europas verschieden ist und die man gemäß der Eigenart dieser Menschen verstehen muß. Man könnte sonst leicht zu vorschnellen Urteilen kommen, die der Wirklichkeit nicht gerecht werden.

Neuer Bewußtseinsstand

Die am Ende der Woche aufgestellten Resolutionen enthielten unter anderem die Forderung, die traditionellen Glaubensformen zu adaptieren und neue Formen zu entwickeln. Eine große Schwierigkeit sieht man vor allem darin, daß die weitgehend analphabetische Bevölkerungsmasse nach Evangelisierung und Katechese verlange, während gleichzeitig den Fragen der dynamischeren Studenten und Intellektuellen eine Antwort gegeben werden müsse. Die traditionelle Form christlicher Präsenz solle gereinigt werden, die Kirche müsse zu den Ausdrucksformen einer sich säkularisierenden Gesellschaft ein Verhältnis gewinnen. Um das Evangelium verkünden zu können, bedürfe es des Verzichts auf alle Macht- und Prestigeformen, die dem Evangelium selbst widersprechen.

Diese Internationale Katechetische Woche zeigte aber eines ganz deutlich: die Kirche Lateinamerikas ist sich ihrer Lage und ihrer Aufgaben bewußt geworden. In der Verlebendigung und Vertiefung des zuweilen rein traditionellen Glaubens ist durch eine weitgehende Erneuerung der Pastoral und religiösen Unterweisung schon viel geschehen. Es sind zumal wirksame Ansatzpunkte geschaffen, die in den kommenden Jahren sich wohl fruchtbar auswirken werden. Unterschiede bestehen zwischen den einzelnen Ländern, die zumeist von den örtlich verschiedenen kirchlichen und gesellschaftlichen Bedingungen herrühren. Manche Einzelforderungen scheinen etwas utopisch und undurchführbar. Wie kann man z. B. von der Kirche als solcher ein direktes Engagement in Fragen einer politischen Wandlung oder gar einer gewaltsamen Änderung (Umsturz) der Verhältnisse fordern, wenn man — wie es der Weihbischof von Caracas (Venezuela) ausdrückte — der Kirche in der Vergangenheit gerade ihre oft zu enge Verbindung an regierende Parteien und Institutionen vorgeworfen hat? Aber ein stärkeres Engagement der Kirche in Fragen der Achtung der Menschenwürde und der sozialen Gerechtigkeit, die eine direkte Auswirkung der Botschaft des Evangeliums darstellen und somit zum Prophetenamt der Kirche gehören, ist in Zukunft sicher zu erwarten. Und diese Verlebendigung der Kirche möchte man als wichtigste Feststellung aus dieser Studienwoche in Medellin registrieren. Die katechetische Woche konnte gewiß keine Entscheidungen treffen. aber sie traf sicher den Kern der wirklichen Fragen, wie es auch in den Ansprachen des Papstes beim Eucharistischen Kongreß von Bogotá deutlich wurde.

Zum Abschluß der 10. Lambeth-Konferenz

Wer sich noch der Vorschau im letzten Heft der Herder-Korrespondenz auf die zehnte Lambeth-Konferenz erinnert, wird kaum mehr als Probleme erwartet haben. Es kam aber ganz anders. Die zehnte Lambeth-Konferenz geht nach dem Urteil der Fachleute als ein Wendepunkt in die Kirchengeschichte ein. Sie war

ein Erfolg. Es hat ihr gut getan, daß von Uppsala starke Anregungen einstrahlten und daß sie ein wenig vom Papst provoziert wurde. Es hat ihr ebenfalls Aufschwung gegeben, daß sie die Umwälzungen in der Tschechoslowakei miterleben mußte. Aber die Zeitereignisse waren doch nur Äußerlichkeiten. Der Erfolg kam von innen her.

Offen für Rat und Vorbilder

Entscheidend war der Zwang zur Bewährung und die dafür getroffenen Maßnahmen. Die Bischöfe umgaben sich erstmalig, dem Vorbild des Zweiten Vatikanums folgend, mit theologischen Konsultoren und mit ökumenischen Beobachtern, auch solchen der römisch-katholischen Kirche, darunter Bischof Jan Willebrands, und diese Ratgeber standen nicht draußen, sie durften mitwirken. So gelang es, viele der anstehenden Probleme zu lösen, mit dem typisch englischen Sinn für Kompromisse, aber auch mit der heilsamen Angst, den Zug zu verpassen. Es genügt vorerst, über die wichtigsten Resolutionen ihrem Inhalt nach zu berichten. Verständlich werden sie erst sein, wenn der volle Wortlaut der Konferenzberichte Anfang Oktober vorliegt (bei SPCK and Seabury Press, London). Dann wird ein ausgereiftes Urteil über das Konferenzwerk möglich sein. Aber daß es ein Erfolg war, zeigen die Ergebnisse, die größtenteils in „Church Times" (30. 8. 68) veröffentlicht worden sind.

Am schwächsten ist vielleicht die „Botschaft von Lambeth". Sie gliedert sich nach den drei Hauptthemen der Tagung: Glaube, Amt, Einheit. Im Abschnitt „Glaube" wird zwar vermerkt, daß er auf Grund der neuen Theologie einer Überprüfung bedarf, aber dann wird dieser Glaube an Gott, der nicht abgedankt habe — „Gott ist" —, recht unproblematisch und einfach ausgesagt in den konventionellen Worten der Gläubigen. Selbst eine Leitglosse der „Church Times" beanstandet, daß man keinen Platz gefunden habe, von der Glaubensnot zu sprechen und sich ernsthaft den Anfechtungen der Welt zu stellen. Der Abschnitt vom Amt klingt auffallend „vatikanisch" und erklärt wiederholt, auch im Hinblick auf die protestierende Jugend (vgl. die Jugendkonferenz von Edinburgh in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 439), daß die Kirche ihrem Herrn gleichen und die Gestalt des Dienstes annehmen müsse. Es wird beklagt, daß sie so oft selbstbezogen als privilegierte Institution gewirkt hat.

Hervorstechend ist sodann die Heraushebung des Laienamtes, während die Botschaft nicht erkennen läßt, daß heiß um die Ordinierung der Frau zum Priesteramt gerungen und daß ihr immerhin jetzt der Zugang zum Amt des Diakons geöffnet worden ist, wie eine eigene Resolution festlegt. Vom Amt der Laien heißt es, es diene vor allem dem Glaubenszeugnis in der Welt, und zwar durch den Dienst der Versöhnung überall dort, wo es zu Konflikten und Ungerechtigkeiten kommt, z. B. in den schlimmen Rassenfragen. Das Laientum müsse freilich erneuert werden. Es sei die erste Pflicht des Klerus, dafür zu sorgen. Hier bleibt die Botschaft weit hinter den einschlägigen Dekreten des Zweiten Vatikanums zurück, denn es ist nur davon die Rede, daß die Laien das Recht haben, vom Klerus in jeder Weise Rat zu erhalten, es fehlt aber die Ermahnung an Bischöfe und Klerus, sich von unterrichteten Laien Rat zu holen!

Zum Thema „Einheit" wird der Kurs aus der anglikanischen Introvertiertheit herausgenommen und im Sinne des Dokumentes „Einheit" der Weltkirchenversammlung von New Delhi 1961 erklärt, es müsse mehr Aufmerksamkeit der Bildung örtlicher Kirchenräte mit anderen Konfessionen geschenkt werden. Damit ist das Dilemma wenigstens genannt, das in den Resolutionen eine großzügige Lösung gefunden hat. Sowohl die Verfechter der anglikanischen Einheit wie die „Ökumeniker", die ein Aufgehen der anglikanischen Kirchen in umfassenderen Unionen wünschen, kamen zu ihrem Recht.

Der neue Anglikanische Konsultativrat

Die erstere Gruppe, zu der auch der Erzbischof von Canterbury gehört, hat ihren Plan durchgebracht und den Beschluß erwirkt, daß ein Anglican Consultative Council gebildet wird. Dies geschah noch am letzten Tag der Versammlung. Der neue Anglikanische Konsultativrat unterscheidet sich insofern wesentlich von der nur aus Bischöfen gebildeten Lambeth-Konferenz, als er aus Bischöfen, Priestern und Laien besteht und 50 Mitglieder zählt. Er ist also den moderneren Anglikanischen Kongressen nachgebildet, die alle fünf Jahre zusammentreten. Er hat auch einen ständigen Exekutivsekretär und ein festes Budget. Ihm angeschlossen ist das neue „Anglikannische Zentrum" in Rom, das die Vertretung bei Heiligen Stuhl übernimmt. Es wird nun eine Frage der Praxis sein, wie sich dieses ebenfalls nur beratende, aber handlungsfähige Gremium entwickelt und was man daraus macht bzw. überhaupt noch machen kann, wenn durch die künftigen Unionen eine anglikanische Kirche nach der anderen formell aus der Anglican Communion ausscheidet; falls sie das noch muß, wie seinerzeit jene anglikanische Kirche, die in die „Kirche von Südindien" integriert worden ist. Dieses Problem ist bisher noch ungeklärt und wohl auch bewußt offengelassen worden bei der englischen Mentalität für ein Wachsenlassen der Dinge.

In Korrespondenz zu dieser neuen Institution steht ein Beschluß, der sehr umkämpft war. Bezeichnenderweise hat Bischof John Moorman von Ripon, ehemaliger Konzilsbeobachter, Anglokatholik und Gegner der Union mit den Methodisten, ihn beinahe zu Fall gebracht. Beantragt war, die Versammlung möge den Unionsplan der Kirche von England mit den Methodisten gutheißen. Verhandelt wurde der Antrag in der Kommission, die der Metropolit der Kirche von Indien, Pakistan, Burma und Ceylon, Lakdasa de Mel, leitete. Man hörte sich die Gegenargumente von Bischof Moorman und anderen an, man nahm zur Kenntnis die Ankündigung, daß es bei Durchführung der Union zu beträchtlichen Sezessionen in der Kirche von England kommen werde. Man ging darüber auseinander, um die Sache zu beschlafen. Aber am letzten Tag (25. August) gab Metropolit de Mel mit seiner Rede die Entscheidung zugunsten einer Billigung der Union in England. Er kämpfte als Sprecher der „Ökumeniker" für seine eigene, noch nicht anerkannte Unionskirche und für die künftigen Unionen. Er kämpfte für die ökumenische Glaubwürdigkeit der Anglican Communion und siegte. Selbst die konservative „Church Times" wand ihm dafür einen Lorbeer und bedauerte, daß eine nur geringe Zahl opponierender Bischöfe sich in der Sache quergelegt habe. Damit ist die Union in England zwar noch nicht Wirklichkeit, der Kampf beginnt erst, aber die Gegner der Union können sich nicht mehr auf eine Gefährdung der Anglican Communion berufen, denn diese hat gesprochen.

Aus der Fülle gleichsam technischer Resolutionen seien noch einige genannt, die auf die kommende Entwicklung der Anglican Communion hinweisen, wie sie in Lambeth gedacht worden ist. Da ist als erste zu nennen die aus-

drückliche Bevollmächtigung des Erzbischofs von Canterbury, im Namen der Lambeth-Konferenz Konsultationen mit dem Papst, dem Ökumenischen Patriarchen und dem Präsidium des Weltrates der Kirchen zu führen über die Möglichkeit, auch andere Kirchenführer zu gemeinsamen Konferenzen über solche Fragen einzuladen, die alle Völker interessieren, z. B. über den Frieden. Auffallend ist sodann, daß in zahlreichen Resolutionen verlangt wird, daß bei der Durchführung von Reformen, etwa Erneuerung der Ordination, Einführung des Diakonats für Frauen, die anglikanischen Diözesen und Provinzen Rat bei dem Anglikanischen Konsultativrat einholen und auch dorthin über ihre Unionsverhandlungen berichten sollten. Man will also diesen Konsultativrat als eine verbindende Instanz ausbauen.

Sprechender als vieles andere ist für die Mentalität, die sich um eine Vertiefung des Glaubens und vor allem des Betens bemüht hat, daß in einer Resolution ausdrücklich ein Buch von Michel Quoist „Prayer of Life" als Vorbild erwähnt wird. Andere Resolutionen übernehmen Forderungen aus den Berichten der Vierten Vollversammlung von Uppsala. Entscheidend bleiben die Weichenstellung und vielleicht auch die Beobachtung, daß dies „die erste wirklich offene Lambeth-Konferenz" gewesen sei, auch die brüderlichste und freundschaftlichste, wie es im Leitartikel der „Church Times" heißt. Diese Feststellung kann freilich nicht verdecken, daß nun eine Zeit schwerer Krisen für die Anglican Communion kommt, in denen sie sich erst bewähren muß. Die Reformen sind noch zu leisten, die Frauen erst zu ordinieren, und die Frage nach ihrer vollen Ordination zum Priestertum ist nicht von der Tagesordnung verschwunden. Auch sind „die Laien" erst auf dem Weg, ihre Rechte voll wahrzunehmen. Und nicht zuletzt bleibt es offen, welchen Weg die anglokatholische Gruppe in den einzelnen anglikanischen Kirchen gehen wird, sicherlich nicht in die Union mit den Freikirchen. Das Thema Rom als Aufgabe einer Union scheint völlig ausgeklammert worden zu sein. Die Debatten in den Kommissionen werden darüber näheren Aufschluß geben, wenn die Protokolle veröffentlicht sind.

Vorgänge und Entwicklungen

Zur „Laienhabilitation an Fakultäten"

Die deutsche Bischofskonferenz hat sich auf ihrer diesjährigen Frühjahrstagung im März erneut mit der Frage der sog. „Laienhabilitation" und der Berufung nichtordinierter Theologen auf den Lehrstuhl einer Katholisch-Theologischen Fakultät beschäftigt. Anlaß dazu war die Tatsache, daß zwei dieser Fakultäten neuerlich sog. „Laientheologen" in ihre Berufungsvorschläge aufgenommen hatten. Die deutsche Bischofskonferenz glaubte an dem Grundsatz festhalten zu müssen, „daß in den Katholisch-Theologischen Fakultäten wegen ihrer überragenden Bedeutung für die Priesterausbildung gemäß den kirchlichen und konkordatären Vorschriften nur Priester zur Habilitation oder zu einem Lehrstuhl zugelassen werden" dürfen.

Nur Dispens in „Brückenfächern"

Da sich die deutschen Bischöfe gerade in der Phase des Wiederaufbaues in den fünfziger Jahren trotz Drängens der Theologischen Fakultäten und später des Westdeutschen Fakultätentages (u. a. im Februar 1959 und März 1963) weder für eine weitschauende Planung im Hinblick auf den Nachwuchs für die theologischen Disziplinen noch zur großzügigen Freistellung geeigneter Geistlicher für die wissenschaftliche Weiterbildung haben entschließen können, war seit den Empfehlungen und Erhebungen des Wissenschaftsrates von 1960 und 1967 der Tag vorauszusehen, an dem bestimmte theologische Fachgebiete nicht mehr ausreichend mit wissenschaftlich qualifiziertem Nachwuchs versorgt werden können. Die Tatsache, daß diese Notlage nun in nicht wenigen Bereichen eingetreten ist, hat die Bischofskonferenz offenbar dazu veranlaßt, die eingangs gemachte grundsätzliche Haltung in bezug auf bestimmte Fachgebiete zu modifizieren. Sie erklärt sich nämlich „einverstanden, daß im Einzelfall Dispens gewährt werden kann, wenn ein Nichtpriester sich für eines der nachstehenden Lehrgebiete habilitieren will oder auf einen Lehrstuhl dieser Fachgebiete berufen werden soll . . ." Fachgebiete, in denen auf dem Weg der *Dispens* ein „Nichtpriester" als theologischer Lehrer „geduldet" werden könne, sind die sog. „Brückenfächer": Philosophie, Christliche Soziallehre, Christliche Archäologie, Christliche Kunstgeschichte, Sakrale Musik, Pastoralmedizin, Religionspädagogik und Religionsdidaktik. Eine solche Dispens soll jedoch nur gegeben werden, wenn „der Habilitand oder der Vorgeschlagene die Zusicherung abgibt, daß er, da die Dispens nur für ein bestimmtes Fach gilt, im Falle der Berufung auf den Lehrstuhl einer theologischen Fakultät Vorlesungen und Übungen nur im Rahmen jenes Wissenschaftsgebietes halten wird, für das ihm die venia legendi erteilt worden ist". Zu dieser Versprechensabgabe glaubt die Bischofskonferenz offenbar deshalb greifen zu sollen, weil sie weiß, daß jeder ordentliche Professor gemäß den deutschen Hochschulrechten volle Freiheit der Lehre hat, d. h. er Vorlesungen auch über Themen halten kann, die über sein enges Fachgebiet hinausgehen. Die Bischofskonferenz übersieht freilich, daß in dem — allerdings nur schwer denkbaren — Fall, da ein Hochschullehrer ein solches Versprechen abgeben wollte, Art. 5 Abs. 3 des Grundgesetzes der BRD verletzt würde, durch den ausdrücklich die Freiheit von Forschung und Lehre garantiert wird. Überdies stünde es damit dem Dispens erteilenden Bischof konsequenterweise auch zu, festzustellen bzw. zu bestimmen, wann der betreffende akademische Lehrer gegebenenfalls das ihm zugewiesene Gebiet überschreitet. Abgesehen davon, daß eine solche wissenschafts- und hochschulfremde Aufsicht einem Todesurteil für die Katholisch-Theologischen Fakultäten an den deutschen Universitäten nahekäme, da sie dort ohnehin seit langem ob ihrer „dogmatischen" Gebundenheit beargwöhnt werden, ist rein faktisch eine solch kontrollierbare Abgrenzung bei den meisten der genannten Fächen im Ernst gar nicht durchführbar. Jeder, der sich mit diesen Fragen auch nur oberflächlich beschäftigt hat, weiß, wie fließend beispielsweise die Grenzen zwischen Philosophie einerseits und Fundamentaltheologie und Dogmatik

anderseits sind. Und wo ist die bestimmte Abgrenzung zwischen Pastoralmedizin und grundsätzlichen moral- oder pastoraltheologischen Fragen? An welchem Punkt kehrt die christliche Soziallehre in ihre Heimat, die Moraltheologie, zurück, und wo schließlich hört christliche Archäologie auf und beginnt die Kirchengeschichte? Daß die Bischöfe in ihrem Vorschlag hinsichtlich der genannten Fächer von der Möglichkeit einer „Dispens" sprechen, zeigt zudem deutlich die Mißlichkeit einer Situation, eine Position halten zu wollen, ohne hinreichende sachliche Argumente und klare rechtliche Voraussetzungen dafür zu besitzen. Da die deutschen Bischöfe offenbar von der juristisch irrigen Annahme ausgingen, die bestehenden Konkordate zwischen dem Heiligen Stuhl und den verschiedenen deutschen Ländern würden nichtordinierte Theologen vom theologischen Lehramt an den Fakultäten ausschließen, leitete die Bischofskonferenz diesen ihren Beschluß den römischen Behörden zur Zustimmung zu.

Zunehmende Bedeutung der Laientheologen

Abgesehen von der rechtlichen Problematik und der hochschulpolitischen Unsicherheit dieses Vorgehens wird durch die Entscheidung der Bischofskonferenz deutlich, daß man offenbar noch nicht in der Lage ist, die spätestens seit 1961 unmittelbar anstehende Frage der „Laientheologen" in befriedigender Weise zu lösen. Es fehlt offenbar noch ein wahrheitsgetreues Bild von den das Studium der katholischen Theologie betreffenden Verhältnissen an den theologischen Fakultäten. Für die Fehleinschätzung der wahren Situation ist ein Gespräch der Bischöflichen Kommission mit den Vertretern des Westdeutschen Fakultätentages vom Februar 1961 bezeichnend: In ihm wurde von bischöflicher Seite Klage geführt über die unzureichende religiös-aszetische Formung der Laientheologen, „die in immer stärkerem Maß in die Religionslehrerstellen der höheren Schulen hineindrängen und die sich um Religionsprofessuren an Pädagogischen Hochschulen bemühen". Diese Klage, die wohl auch heute noch nicht ganz bereinigt ist, ist in doppelter Weise bezeichnend: Einerseits wurde offensichtlich das Ungute jenes Zustandes gespürt, daß die Sorge der Kirche einseitig nur jenen Studenten der Theologie gilt, die Priester werden wollen, während die „Laientheologen" sehen müssen, wie sie theologische Erkenntnis und religiösen Glauben in sich miteinander in Einklang zu bringen vermögen. Dennoch konnten sich die verantwortlichen Kirchenbehörden nicht aufraffen, diese wichtige und große Gruppe von Theologiestudenten geistlich besonders zu betreuen oder wenigstens überhaupt nur allgemein zu erfassen, in der Weise, daß nur solch „gemeldete" Theologen Aussicht haben, in mittelbaren oder unmittelbaren kirchlichen Dienst übernommen zu werden. Heute dürfte es dazu bereits zu spät sein: Die Folgen dieses Versäumnisses lassen sich heute noch gar nicht absehen, ist dadurch doch tatsächlich eine große Schar von Theologen der Kirche als institutioneller Größe in bedrohlichem Maße entfremdet worden. Anderseits wurde die Tatsache, daß immer mehr junge Leute, die sich nicht „weihen" lassen wollen oder denen, wie den Studentinnen, dieser Weg von vornherein versperrt ist, „Theologie" als Lebensaufgabe wählen, unzutreffend und situationsblind als „hineindrängen" bezeichnet. Es bedarf heute wohl keines Beweises, daß der Religionsunterricht an den Realschulen und Gymnasien (von den Volks- und Berufsschulen ganz zu schweigen) gegenwärtig nicht mehr im vorgesehenen Umfang erteilt werden könnte, wenn die Laien, anfangs vor allem die Frauen, seit den vierziger Jahren nicht in die Theologie „hineingedrängt" hätten.

Hochschulpolitische Aspekte

In diesem Zusammenhang ist noch auf eine weitere irrige Voraussetzung hinzuweisen, die als Grund für den Beschluß der Bischofskonferenz angeführt wird: daß grundsätzlich nur Priester in der Priesterausbildung tätig sein sollen. Abgesehen von der Uneinsichtigkeit dieses Grundes ist es heute jedoch so, daß an den Katholisch-Theologischen Fakultäten der deutschen Universitäten die Zahl derjenigen Studenten, die sich nicht ordinieren lassen wollen (oder können), höher ist als die der Priesteramtskandidaten. Bei den Schlußexamen stehen 1968 an einer deutschen Theologischen Fakultät den 23 „Diözesantheologen" 53 „Laientheologen" (27 „Voll"theologen und 26 sog. „Religionsphilologen") gegenüber. An anderen Fakultäten mag das Verhältnis noch nicht so ausgeprägt sein, doch verschiebt es sich allgemein ständig zuungunsten der Presbyteratskandidaten. Bei einem Verhältnis von 1 : 2 zwischen Diözesan- und Laientheologen kann nicht mehr davon gesprochen werden, daß die Katholisch-Theologischen Fakultäten vornehmlich der Priesterausbildung dienen, auch wenn die deutschen Bischöfe glauben, dies aus den vor 40 und mehr Jahren abgeschlossenen Länderkonkordaten herauslesen zu müssen.

Die Frage nach der Laienhabilitation stellt sich aber auch noch von zwei hochschulpolitischen Aspekten her, auf die der Westdeutsche Fakultätentag bereits im März 1963 hingewiesen hatte:

1. Die neugeschaffenen Stellen zur Unterstützung in der Lehre (Akademische Räte — früher Studienräte im Hochschuldienst) und in Forschung und Lehre (Wissenschaftliche Räte) können mit ordinierten Theologen allein nicht mehr besetzt werden. Die Berufung zum Wissenschaftlichen Rat setzt zudem die Habilitation voraus.
2. Die Lehrstühle für katholische Religionslehre und Religionspädagogik (ihre genauen Bezeichnungen und Abgrenzungen sind nach Bundesländern verschieden) an den Pädagogischen Hochschulen und Akademien können zunehmend nur mehr mit nichtordinierten Theologen besetzt werden. Da diese jedoch nicht habilitiert sind, ergeben sich daraus (etwa in Bayern, das in der Regel die Habilitation voraussetzt) hochschulpolitische Schwierigkeiten und finanzielle Benachteiligungen für die Betroffenen.

An die priesterliche Spiritualität gebunden?

Ungeachtet dieser Erwägungen des Westdeutschen Fakultätentages beschlossen die in Fulda versammelten Bischöfe im August 1963 bezüglich der Habilitation von Laien: „Eine solche Neueinführung findet nicht die Zustimmung der Konferenz ... Um so mehr gebietet der ernste Nachwuchsmangel ... daß geeignete Priester zur Habilitierung ... angeregt und gefördert werden." Die Bischöfe vermochten sich dabei wohl nicht von der 1961 gegenüber den Vertretern des Westdeutschen Fakultätentages in Würzburg geäußerten Ansicht zu lösen, daß den „Laientheologen gegenüber den Priestern, trotz gleichwertiger wissenschaftlich-theologischer Durchbildung, etwas Entscheidendes fehlt durch den Mangel einer entsprechenden religiös-aszetischen Formung und Prägung, wie sie den Priestern im Priesterseminar zuteil geworden ist". Obwohl die Bischöfe auf ihrer Konferenz im August

1961 beschlossen hatten, „ernsthafte Wege" zu suchen, wie diesen Laientheologen eine ergänzende religiöse Durchbildung zuteil werden könne, blieb im wesentlichen alles beim alten, wenngleich der Vorsitzende des Westdeutschen Fakultätentages im August 1962 in einer Denkschrift an die deutschen Bischöfe konkrete Vorschläge für eine pastoral-aszetische Betreuung dieser Studentengruppe unterbreitet hatte. Daraufhin versuchten zwar seit einigen Jahren etliche Diözesen, die „Laientheologen" wenigstens „karteimäßig" zu erfassen, und bemüht sich das „Katholische Schulkommissariat in Bayern" seit Herbst 1967 um eine Koordinierung dieser Bestrebungen, doch dürfte ihnen einerseits mangels einer klaren Konzeption und andererseits dank dem großen — fast allergischen — Mißtrauen, das die heutigen Studenten vor solchen „Erfassungs- und Schulungsbemühungen" haben, kaum Erfolg beschieden sein, da der Kairos der Liebe des ersten Anfangs verpaßt ist. Wie oben bereits einmal angedeutet, lassen sich die Folgen der Tatsache, daß eine nicht geringe Zahl von Studierenden der Theologie wenig oder gar keine Bindung und erst recht kein Vertrauen zu den kirchlichen Leitungsorganen hat — nachdem sie lange genug von diesen mit unverhohlenem Mißtrauen bedacht worden waren —, noch keineswegs absehen. Auf jeden Fall wird hier allein verstehendes Vertrauen und geduldiges Hinhören mehr zu erreichen vermögen als diskriminierender Argwohn, ängstlicher Zwang und schroffe Zurückweisung.

Im Juli 1964 nahm Erzbischof Jaeger erneut vor dem Westdeutschen Fakultätentag, der damals in einem Gutachten angeregt hatte, im Einzelfall eine Habilitation und Berufung von Laien zu ermöglichen, zur Frage der Laienhabilitation Stellung: Weil der theologische Universitätslehrer nicht nur Wissen zu vermitteln habe, er vielmehr den Nachwuchs auch auf die Kirche und ihre Aufgaben hinerziehen müsse, sei ein Laie dafür nicht geeignet. Der Erzbischof begründete seine Meinung damit, daß dem Laien „das entscheidende Erlebnis fehlt, das einem Priester eignet: das Leben in der confraternitas eines geistlichen Hauses, die Kenntnis des geistlichen Tagesrhythmus, kurz eine religiös-aszetische Durchbildung und Spiritualität". Diese Bestimmung der dem Priester eigenen Spiritualität ist ebenso bezeichnend wie die Tatsache, daß zur gleichen Zeit auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil Kardinal Lercaro feststellte: „Die Kirche braucht unbedingt eine geschlossene Heerschar von Laientheologen, die theologisch gut geschult sind ... und so wird es in der kirchlichen Kultur zu neuen Ansätzen kommen ... wenn wir ihnen auch den Königsweg zu selbständiger wissenschaftlicher Forschungsarbeit in den theologischen Fächern erschließen..." Dementsprechend sagt die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, es sei wünschenswert, „daß einer großen Zahl von Laien eine hinreichende Bildung in der Theologie vermittelt werde und recht viele von ihnen die Theologie ... auch weiter fördern" (Abschnitt 62). Demgegenüber glaubt die deutsche Bischofskonferenz im März 1968 feststellen zu sollen, daß aus der genannten Konstitution „keinerlei Auftrag (der Laien) zum theologischen Lehramt entnommen werden" könne. Den „Laien" wird also in Deutschland auch weiterhin der „Königsweg" selbständiger Forschung und Lehre in der Theologie verschlossen bleiben.

Freilich, auch von seiten der Theologischen Fakultäten wurde die Sache der „Laienhabilitation" mit einiger Unsicherheit betrieben, die verhinderte, daß der Westdeutsche Fakultätentag mit einem klaren Vorschlag und entschiedenen Forderungen an die Bischöfe herantrat. Nach Ablehnung der „Laienhabilitation" durch die Bischofskonferenz im Jahr 1962 herrschte angesichts der wachsenden Sorge um den wissenschaftlichen Nachwuchs für die theologischen Disziplinen bestürzte Ratlosigkeit. Ein aus dieser Ratlosigkeit geborener Vorschlag, durch die Zulassung von Ordensleuten ein neues Reservoir von wissenschaftlichen Nachwuchskräften zu erschließen, fand im Jahr 1965 keine gute Aufnahme auf dem Westdeutschen Fakultätentag. (Daß im konkreten Fall der Ausschluß der Ordensleute von der Habilitation durch die Fakultäten grundsätzlich genauso anfechtbar ist wie der Ausschluß der Laien durch die Bischofskonferenz, sei nur am Rande vermerkt.)

Zögern auch bei den Fakultäten

Nachdem im Februar 1968 der Fakultätentag sich erneut mit der Frage der Laienhabilitation beschäftigt hatte, fanden im Sommer Gespräche sowohl zwischen Vertretern der „Laientheologen" mit einem Vertreter des deutschen Episkopats (am 3. Juli) als auch zwischen Vertretern der Hochschulen mit einigen Bischöfen (am 4. Juli 1968 im Rahmen der ersten Sitzung der bischöflichen Kommission für Wissenschaft und Kultur) statt. Die bischöfliche Seite soll sich dabei jedoch allen Argumenten „kanonistischer, staatskirchenrechtlicher, hochschulpolitischer und menschlicher Art" verschlossen haben. Sie berief sich auf den eingangs erwähnten Beschluß der Konferenz, auf das Konkordat und auf den Nuntius. Obwohl ein ganz konkreter „Fall" zur Debatte stand, erklärten sich die Bischöfe außerstande, eine Ad-hoc-Entscheidung zu treffen; sie verwiesen vielmehr an den Papst bzw. an die Studienkongregation, obwohl von dem zuständigen Ministerium bereits im Dezember 1967 festgestellt worden war, daß das ... Konkordat keine Regelung enthalte, die es verbieten würde, einen Laien auf einen Lehrstuhl einer theologischen Fakultät zu berufen. Die Bischöfe ignorierten auch den Hinweis auf das deutsche Verfassungs- und Hochschulrecht, den die beiden Rechtsgutachten der Professoren J. Neumann (Tübingen) und W. Steinmüller (Regensburg) nachdrücklich betonten: Da die Habilitation die Anerkennung einer wissenschaftlichen Lehrbefähigung ist, darf sie nur von bestimmten wissenschaftlichen, nicht aber wissenschaftsfremden Voraussetzungen (etwa Priesterweihe oder männliches Geschlecht) abhängig gemacht werden. In einem der Gutachten wurde zudem darauf hingewiesen, daß die Ablehnung einer Habilitationsschrift durch eine Fakultät nur wegen des Mangels der Ordination im Fall eines verwaltungsgerichtlichen Verfahrens als Rechtswidrigkeit gerügt werden würde; ein Vorwurf, der sich sicher weder für das Ansehen der theologischen Fakultäten noch des Episkopats günstig auswirken würde. Es erhebt sich hierbei außerdem die schwere Frage, kraft welcher Vollmacht die deutschen Bischöfe „ihre" theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten verpflichten wollen, gegebenenfalls gegen bestehendes Recht — nämlich gegen die von der Verfassung gesicherten Rechte der Freiheit in Forschung und Lehre (Art. 5, Abs. 3), der freien Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2, Abs. 1) und auf gleiches Recht bei gleicher geistiger und sittlicher Möglichkeit (Art. 3) — zu verstoßen?

Die Entscheidung der deutschen Bischöfe hat jedoch noch eine weitere, womöglich schwerwiegende Folge: Da in

anderen Ländern den Laien der Weg zum theologischen Lehramt nicht verwehrt ist, sei es, weil dort das Erfordernis der Habilitation (wie in den USA) fehlt, sei es, daß sie den Laien nicht gänzlich verwehrt wird (wie in Österreich), gehen in zunehmendem Maß durchaus gutbegabte „Laien" der deutschen theologischen Wissenschaft durch Abwanderung verloren, wird ihr Dilemma in nicht verantwortbarer Weise vergrößert.

Immerhin dürfte der Entscheid der deutschen Bischofskonferenz vom März 1968 die Theologie als Wissenschaft nun wohl endgültig dazu zwingen, die Voraussetzungen klarzustellen, die für ihr „Geschäft" vonnöten sind. Sie wird dabei auch die Frage nach dem Stellenwert der liturgischen Ordination zu stellen haben, deren Bedeutung durch einen anderen Erlaß der deutschen Bischöfe vom Frühjahr 1968 in bezeichnender Weise relativiert worden ist: Danach kann allein kraft bischöflichen Dekretes auch Laien unter bestimmten Voraussetzungen das gestattet werden, wozu grundsätzlich wenigstens die Diakonatsweihe gefordert wird, nämlich die Austeilung der Kommunion. Demgegenüber genügt für die amtliche Glaubensverkündigung, die immerhin noch etwas wesentlich anderes als wissenschaftliche Theologie ist, seit alters die bloße Beauftragung. Ob die Bischöfe diese seltsame Diskrepanz nicht bedacht haben, daß ein Laie zwar „würdig" sein kann, die Kommunion auszuteilen (ganz abgesehen davon, daß es „mehr" ist, sie empfangen zu dürfen), er aber trotz hinlänglicher wissenschaftlicher Voraussetzung nicht „fähig" sein soll, ein theologisches Lehramt auszuüben, weil ihm die Ordination fehlt?

Auch hier dürfte also eine kirchenamtliche Entscheidung die Theologie zu neuem Denken herausgefordert haben und somit eine Form der Anregung sein, die eines Tages wohl „gute Früchte" bringen wird.

Die Kirche der ČSSR im Konflikt mit sich selbst

Die Okkupation der ČSSR durch die Truppen der fünf Länder des Warschauer Pakts wirft nun die Frage auf, welche Folgen sich daraus für die Kirche im Lande ergeben. Die Antwort wird deutlich aus dem, was seit dem „Prager Frühling" 1968 sich zunächst zu entwickeln begonnen hatte.

Eine gewisse Lockerung in dem anfangs feindlichen und dann erstarrten Verhältnis von Kirche und Staat hatte sich wohl bereits bald nach der Wahl Johannes' XXIII. und dann noch offensichtlicher, also noch in der Novotný-Ära, abgezeichnet. Die Motive, von denen sich damals Partei und Regierung leiten ließen, entsprangen jedoch — so muß angenommen werden — einem rein politischen Kalkül über die allgemeine Situation im Lande, angesichts der Stimmung im Volke und aus Rücksicht auf den Eindruck, den die nicht unbekannte Lage der Kirche in der ČSSR gerade auch im Ausland machte. In den Liberalisierungs- und Demokratisierungsprozeß, der Anfang 1968 einsetzte, wurde dann sehr rasch auch das kirchliche Leben einbezogen. In den Diözesen Budweis, Brünn und Leitmeritz durften die rechtmäßigen Bischöfe ihre Ämter ausüben; in Prag war bereits vorher ein Apostolischer Administrator eingesetzt worden, nachdem Erzbischof Beran zum Kardinal erhoben wurde und seinen Wohnsitz in Rom genommen hatte. In der Prager Kirchenprovinz blieb nur noch Königgrätz ohne rechtmäßigen Oberhirten, doch hat auch dort ein früher insgeheim konsekrierter Weihbischof weithin die Leitung der Diözese in Händen, wenn er auch von der Prager Regierung dazu noch nicht die gesetzlich erforderliche Zustimmung erhalten hat. Olmütz blieb immer noch ohne Bischof, da der zuständige Weihbischof — Erzbischof Matocha ist tot — noch nicht rehabilitiert ist; hier war die Entwicklung auf politischer Ebene der Lockerung auf kirchlichem Gebiet zuvorgekommen. Das muß auch von der gesamten Slowakei gesagt werden, wo eine seit dem Ende des Ersten Weltkriegs erstrebte endgültige Regelung der Diözesaneinteilung erwartet wurde, nachdem kirchenpolitische Rücksichten auf Ungarn für den Vatikan kein wesentliches Hindernis mehr bieten.

Die Lockerung, wie sie allgemein im Leben der Nation zu spüren war, brachte der Kirche ein Stück lang vorenthaltener Freiheit zurück: Die Bischöfe begannen wieder selbständig ohne staatliche Einmischung ihre Diözesen zu leiten, der Weg zur Theologie und ins Priesterseminar wird nicht mehr von staatlichen Organen eingeengt, die Lockerung im gesamten kirchlichen Leben ermöglichte einen Aufbruch der katholischen Laien, wie er nicht erwartet werden konnte. Und die Frage der religiösen Unterweisung der Kinder und Jugendlichen war bis zum 21. August so weit ausgehandelt, daß auch hier ein Neubeginn zu erhoffen war. Nun sind alle diese neuen Ansätze in die Katastrophe des 21. August mit eingegangen. Ist alles vernichtet? Noch kann darauf keine Antwort gegeben werden.

Solidarität mit Regierung und Volk

Wie haben sich Bischöfe, Klerus und Kirchenvolk in dieser anfangs wohl befürchteten, dann jedoch nicht mehr erwarteten „brüderlichen Umarmung" durch die Warschauer Paktmächte verhalten?

Der Apostolische Administrator von Prag, Bischof F. Tomásek, hat bereits am ersten Tag der Okkupation einen Aufruf erlassen, in dem er wie auch die übrigen Bischöfe der ČSSR eine Treueerklärung für die gesetzmäßige Regierung abgab und Klerus und Kirchenvolk dazu aufforderte, die legale Regierung zu unterstützen und für die Freiheit einzutreten. Diese Stellungnahme, die von den zahlreichen Geheimsendern des „legalen und freien Rundfunks der ČSSR" ausgestrahlt und dann von anderen Regionalsendern übernommen wurde, verdient eine weitaus größere Beachtung, als sie sie in den Nachrichten der freien Welt gefunden hat, denn in ihr äußert sich die Haltung der katholischen Kirche in der ČSSR zu den politischen Ereignissen, die in so leidvoller Weise Land und Volk trafen; zugleich beweist die Kirche hier ihre Bereitschaft, alles hintanzusetzen, was sie selbst in den vergangenen beiden Jahrzehnten gerade von der Kommunistischen Partei und Staatsführung des Landes erlitten hatte, sich vor der ganzen Nation unerschrocken für die Rechte des eigenen Volkes auf Freiheit und Selbständigkeit einzusetzen. Es könnte unglaublich erscheinen, daß sich ein Bischof für eine kommunistische Staatsführung und damit auch für eine kommunistische Partei einsetzt. Hier wird das Dilemma sichtbar, mit welchem die Kirche der ČSSR am 21. August konfrontiert wurde. Sie geriet mit sich selbst, ihrer unmittelbar erlittenen Vergangenheit und ihren neu erwachten Hoffnungen in einen schweren inneren Konflikt. Bittere Erfahrung und auferlegte Volksverbundenheit traten in ihr in Widerstreit. Die tschechischen Katholiken, ihre Bischöfe und Priester haben den einzig richtigen Weg eingeschlagen — trotz allem. Die

Kirche erbrachte damit den Beweis, daß sie sich auch jetzt und gerade in diesen entscheidenden Tagen zum tschechischen und slowakischen Volk bekannte.
Auch das offene und wiederholte Eintreten des Papstes für das tschechische und slowakische Volk in dieser seiner Ohnmacht und Erniedrigung jenseits aller taktischen Rücksichtnahme auf die Kirche in den Ländern der Okkupationsmächte und insbesondere auf die Sowjetunion wird bei allen Tschechen und Slowaken unvergessen bleiben. Die politische Führung in Prag selbst appellierte an den katholischen Teil der Bevölkerung. Die Leiterin des Sekretariats für Kirchliche Angelegenheiten im Prager Informations- und Kulturministerium, Frau E. Kadlecova, erließ einen Aufruf an die Gläubigen im Lande, in dem sie wohl hinwies auf das, was Christen und Kommunisten in der Vergangenheit entzweit hat: „Jetzt aber gibt es vieles mehr, was uns fest vereint ... Wir müssen alle zusammen für die Freiheit und gegen die Okkupation handeln." Diese Stimme darf nicht allein aus der notvollen Situation der Stunde erklärt werden; in ihr klingt das bereits in den letzten Monaten gerade von dieser Frau, selbst prononciertes Mitglied der KPČ, immer wieder geäußerte Bestreben mit, einander gelten zu lassen und miteinander für eine bessere Zukunft des Volkes zu arbeiten.
Wer die Sendungen der geheimen Rundfunkstationen hörte, konnte immer wieder erfahren, daß bei jedem im Lande angesetzten Streik neben den Sirenen der Fabriken auch die Kirchenglocken laut in den Protest einstimmten. Man darf diese Solidarität bei der Beurteilung der Einstellung kirchlicher Kreise nicht unbeachtet lassen, denn den so leidgeprüften, enttäuschten und hoffnungslos gewordenen Menschen sagten sie damals mehr als dem außenstehenden Beobachter: Daß in jenen Tagen neben den Mitgliedern der KP und den zahlreichen Parteilosen die gläubigen Christen in einer gemeinsamen Front gegen die Okkupanten aus den „Bruderländern" standen, um eine bessere Zukunft ihres Volkes bangten und in tief empfundener Einheit gegen das widerfahrene Unrecht sich stellten.

Ungewisse Zukunft

Nach der Rückkehr der tschechoslowakischen Politiker aus Moskau begannen sehr schnell in allen Kreisen des tschechischen und slowakischen Volkes Enttäuschung, Verbitterung und Hoffnungslosigkeit um sich zu greifen; die Menschen sahen sich verraten und verlassen und blickten in eine dunkle Zukunft. Hier werden die Kirche, Bischöfe, Priester und die führenden Männer und Frauen des gläubigen Kirchenvolkes eine Aufgabe erhalten, um in Treue sowohl zum eigenen Volk wie zum christlichen Glauben den geängstigten Menschen innere Stütze zu sein, sie mit Mut und Vertrauen zu erfüllen. Es muß daher die Hoffnung ausgesprochen werden, daß erste Ansätze einer inneren Uneinigkeit in Klerus und katholischen Laienkreisen einem festen Willen zur Geschlossenheit und Zusammenarbeit gewichen sind. Unwahrscheinlich erscheint, daß jene Männer aus den Reihen des tschechischen Klerus, die sich in der vergangenen Epoche durch ihre unkirchliche Haltung kompromittiert haben, jetzt wiederum in ihre alten Stellungen zurückkehren. Anders verhält es sich in der Slowakei. Der Tod von Erzbischof Néczey beraubte die slowakischen Katholiken des einzigen Mannes, der den Priestern der so unrühmlichen „Friedensbewegung" Paroli zu bieten imstande wäre. Nach seinem Tod verstanden sie es, die Autorität der beiden slowakischen Bischöfe für sich und ihre Tendenzen zu nutzen; so versuchten sie, den Klerus weiterhin in ihrem Sinn zu dirigieren. Um ihre eigene Position zu festigen, waren sie bestrebt, sich im kirchlichen Leben von „Prag" unabhängig zu machen, wo die „Friedensbewegung" gänzlich ausgeschaltet ist, während gerade die Gegner der Friedenspriester in der Slowakei eine engere Anlehnung an Böhmen und Mähren erwarteten, um den unguten Einfluß der ehemaligen „Mirovci" zurückzudrängen. Bei all diesen Prognosen wird sichtbar, welche Bedeutung hier die weitere politische Entwicklung haben wird.
Davon wird auch das kirchliche Leben in Böhmen und Mähren abhängen. Wohl besteht die Hoffnung, daß die zuständigen Stellen in Partei und Staat den der Kirche gegenüber eingeschlagenen Kurs beizubehalten bereit sind. Entscheidend aber wird sein, ob die Okkupationsmächte auch im Verhältnis zu den Kirchen die begonnene Liberalisierung einstellen oder gar zurücknehmen werden. Dabei werden die Männer aus der DDR wahrscheinlich ein gewichtiges Wort mitsprechen. Gerade von dieser Seite her ist ein Einfluß auf das kirchliche Leben in der ČSSR zu befürchten. Noch ist nicht erkenntlich, ob sie das kirchenpolitische Verhältnis im eigenen Land oder etwa die Situation der Kirche in Ungarn zum Vorbild nehmen werden; Ulbrichts Mannen ist eine Verschärfung im Zusammenleben von Kirche und Staat in der besetzten ČSSR durchaus zuzutrauen, auch gegen den Willen der tschechoslowakischen Staats- und Parteiführung. Schon lange ist der starke Reiseverkehr aus und in die Bundesrepublik für Ostberlin ein Stein des Anstoßes. Werden die ostdeutschen Genossen auch die sich anbahnenden Bindungen tschechischer und slowakischer Persönlichkeiten und Institutionen an Kreise des westdeutschen Katholizismus unterbinden? Diese waren ohne jeden politischen Akzent entstanden. Der Vortrag des Regensburger Bischofs im Dialogischen Seminar an der Philosophischen Fakultät der Karls-Universität in Prag war nicht der einzige Versuch der letzten Monate, ins Gespräch zu kommen. Im Frühjahr weilte der Würzburger Religionspädagoge, Prof. J. Rabas, auf Einladung der Tschechoslowakischen Akademie der Wissenschaften in Prag; bei dieser Gelegenheit hielt er auch eine Gastvorlesung an der Theologischen Fakultät von Prag in Leitmeritz. Auch Kreise katholischer Laien hatten gegenseitige Kontakte aufgenommen. Was sich da anzubahnen begonnen hatte, ist nun wiederum in Frage gestellt. Es ist damit zu rechnen, daß die DDR auch diese Annäherung auf kirchlichem Gebiet als Ausdruck eines „Revanchismus" verhindern wird. Und doch gelingt es dem tschechischen Katholizismus nicht, sich aus seiner westlich orientierten Geistigkeit zu lösen, zu stark ist er in der Kulturwelt des Westens beheimatet; daher lebt und erneuert er sich auch nur aus dieser Quelle. Es mag bedauert werden, daß die tschechischen Katholiken nicht an einer älteren Phase ihrer Geschichte, an der Epoche ihrer großen Lehrer Cyrill und Method anknüpfen, deren Lebendigkeit noch im 14. und 15. Jahrhundert sehr stark zu spüren war, und damit an einer mehr aus der slawischen Psyche erwachsenen Kirchlichkeit, und nicht den Versuch einer Symbiose mit der Kirche und Theologie des Westens wagen wollen. Es gäbe eine großartige Perspektive eines Brückenbaues zum orthodoxen Osten. Auch hier haben die politischen Ereignisse der letzten Wochen neue psychologische Hindernisse aufgebaut.
Die aufgenommenen Verbindungen mit dem ostdeutschen Katholizismus haben wohl theologische Bereicherung und geistige Hilfe gebracht, sind jedoch nicht so intensiv ge-

pflegt worden, wie es möglich gewesen wäre. So suchte der tschechische und noch mehr der slowakische Katholizismus Anlehnung und Anregung mehr in westlichen Ländern, wobei die Bundesrepublik schon aufgrund der zahlreichen Bindungen ihrer katholischen Vertriebenen aus der ČSSR die meisten Möglichkeiten bot. Daraus ergibt sich jedoch einerseits die Gefahr, daß insbesondere von der DDR aus politischen und von der Sowjetunion aus ideologischen Gründen gerade diese Verbindungen der tschechischen und slowakischen Katholiken mit dem westdeutschen Katholizismus nur sehr ungern gesehen werden. Andererseits erhalten kirchliche Institutionen der Bundesrepublik, und hier in ganz entscheidender Weise die der sudetendeutschen Katholiken, die äußerst delikate Aufgabe, wirklich alles zu unterlassen, was nur irgendwie über den Ausdruck echter Katholizität und guter, hilfsbereiter Nachbarschaft hinausgeht und von den Besatzungsmächten in der ČSSR als ein mißverständliches „Sendungsbewußtsein dem Osten gegenüber" gedeutet werden könnte. Angesichts dieser Gefahr muß die Frage gestellt werden, ob nicht auch von mancher schon zur Ideologie gewordenen schönen Idee abgelassen werden sollte. Mit Programmen und auch mit Hilfeleistungen, die unter der Flagge gefährlicher, weil mißverständlicher und unrealistischer, weil ahistorischer Vorstellungen und Hoffnungen propagiert werden, ist der Kirche in der ČSSR wenig geholfen. Die tschechischen und slowakischen Katholiken greifen aus verständlichen Gründen, aber doch nur durch die eigene Situation dazu gezwungen, nach der Hilfe, die ihnen von hier geboten wird, sind dankbar und bitten darum, erkennen jedoch auch die Belastung, die gerade auch von solchen Stellen in Westdeutschland für sie ausgehen kann.

Die Kirche der ČSSR verdient unsere Bewunderung und bedarf unserer Hilfe, beides jedoch ohne jeden Anflug dessen, was mit Recht verdächtigt werden könnte. Unsere Anteilnahme und alle Hilfsbereitschaft bedürfen radikaler Ehrlichkeit und uneingeschränkter Uneigennützigkeit. Nicht programmierte Bereitschaft „für eine besondere missionarische Aufgabe gegenüber der Kirche im Osten" ist angebracht, sondern aufrichtige Katholizität. Nur aus dieser ersteht der Kirche der ČSSR echte Hilfe.

Dokumentation

Papstbotschaft an den Deutschen Katholikentag

Zum Abschluß des Deutschen Katholikentages richtete Papst Paul VI. eine Botschaft an den Bischof von Essen, Franz Hengsbach. Die Botschaft wurde in der Schlußkundgebung vom Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, verlesen. Gerüchte, der Papst distanziere sich darin von der Verlautbarung der deutschen Bischöfe zur Enzyklika Humanae vitae, *bestätigten sich nicht. Die deutliche Kritik, rein persönliche Ansichten würden oft „mit jener Autorität kundgetan", die man dem streitig mache, der von Gott „dieses Charisma" besitze, hatte keinen direkten Bezug zur Stellungnahme der deutschen Bischöfe. Dies war auch deswegen nicht möglich, weil die Papstbotschaft vom gleichen Tag datiert ist wie das Schreiben der deutschen Bischöfe. Die Gerüchte hatten ihren Ursprung wohl nicht zuletzt in der Tatsache, daß zwei Textfassungen vorlagen. Eine erste, deren Abfassung schon länger zurücklag, und die vom Papst auf Tonband gesprochen werden sollte. Zur Sicherung eines technisch ungestörten Verlaufs hatte man jedoch um eine schriftliche Botschaft gebeten. Diese unterschied sich jedoch an einigen Stellen von der ersten. Hier der Wortlaut:*

„Wo immer zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen" (Matth. 18, 20). Diese Verheißung des Herrn gilt in diesen Tagen vor allem für Euch. Zu Tausenden habt Ihr Euch in Essen versammelt, um den 82. Deutschen Katholikentag zu begehen, und in Euerer Mitte ist Christus.

Im Namen des Herrn gilt Euch allen unser Gruß. Wir grüßen von Herzen unsere Ehrwürdigen Brüder im Bischofsamt. Sie teilen in erster Linie mit uns die Sorge und Verantwortung für die Kirche. Unser Gruß gilt den Priestern und Ordensleuten. Sie haben sich Gott in besonderer Weise für den Dienst an den unsterblichen Seelen durch die aktive Seelsorge wie durch Gebet und Opfer geweiht. Wir grüßen alle deutschen Katholiken, alle, die hier in dieser Stunde anwesend sind, und alle, die sich mit Euch in diesen Tagen geistigerweise verbunden fühlen. Als mitverantwortliche Glieder des Gottesvolkes nehmen sie am Leben der Kirche teil. Unser Gruß gilt aber auch den Vertretern der christlichen Kirchen und Gemeinschaften, die sich zusammen mit uns um die Einheit der Kirche bemühen. Ein geziemendes Wort der Begrüßung möchten wir auch an die Persönlichkeiten des öffentlichen und gesellschaftlichen Lebens an der Ruhr und in ganz Deutschland richten, die diese Kundgebung mit ihrer Gegenwart beehren.

Ehrwürdige Brüder, geliebte Söhne und Töchter! „Mitten in dieser Welt" lautet das Thema Eueres Katholikentages. Das ist ein Bekenntnis des Glaubens an Jesus Christus. Er ist die Mitte der Welt, und Er bleibt die Mitte der Welt, auch wenn die Welt immer weltlicher wird. Für die großen Fragen, die die Menschheit heute bewegen, gibt es keine Lösung ohne Christus, gegen Christus oder an Christus vorbei. Wir haben die Kirche aufgerufen, ein Jahr des Glaubens zu begehen. Auch zu Euch ist der Widerhall unseres feierlichen Glaubensbekenntnisses, des Glaubensbekenntnisses des Gottesvolkes, gedrungen. Der Glaube ist die Grundlage unserer Verbindung mit Christus. Ihr wißt, daß dieser Glaube heute zerstörenden Strömungen ausgesetzt ist. Manche sind der Meinung, die Frohbotschaft könne dem Menschen von heute nur nahegebracht werden, wenn man den durch das kirchliche Lehramt überlieferten Inhalt der Glaubenswahrheiten ändert, anstatt sich um größere Klarheit des Ausdruckes zu bemühen. Unser Maß, mit dem wir messen, darf nicht der Mensch sein, sondern Christus und sein heiliges, unvergängliches Wort. Mit dem heiligen Petrus rufen wir Euch deshalb zu: „Stehet fest im Glauben!" (1 Petr. 5, 9.)

„Mitten in dieser Welt". Das ist aber auch ein Bekenntnis der Treue zur Sendung der Kirche und zum Stellvertreter Jesu Christi auf Erden. Die Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil einen wichtigen Schritt zur Erneuerung getan. Sie zögert nicht zu ändern, was an ihrer Gestalt wandelbar ist, was ihren Sendungsauftrag in dieser Welt verdunkeln oder behindern könnte. Die Reinheit und Ursprünglichkeit ihres Wesens und ihrer Sendung sollen klar hervortreten. Nicht wenige aber nehmen heute für sich die Freiheit in Anspruch, ihre rein persönlichen Ansichten mit jener Autorität kundzutun, die sie offensichtlich dem streitig machen, der von Gott dieses Charisma besitzt. Man möchte gerne erlaubt wissen, daß jeder in der Kirche meinen und glauben kann, was ihm beliebt. Da-

bei bedenkt man aber nicht, daß nur der sich voll und ganz in den Dienst der Wahrheit stellt, der sich dem Lehramt der Kirche unterordnet.

Im Gehorsam gegen das Gesetz Gottes mußten wir in unserem Rundschreiben *Humanae vitae* ein ernstes, aber väterliches Wort zu den Werten des menschlichen Lebens, zur Würde der Ehe und der personalen Liebe sagen. Die überwiegende Mehrheit der Kirche hat unser Wort mit Zustimmung und Gehorsam aufgenommen, in der festen Überzeugung, daß die ethischen Prinzipien, die wir erneut bekräftigt haben, das sittliche Bewußtsein stärken und den Willen zum Opfer wecken werden. Möge die lebhafte Diskussion, die unser Rundschreiben entfacht hat, zu einer besseren Erkenntnis des Willens Gottes führen! Möge es bei Euch allen jene Aufnahme finden, die von Menschen erwartet wird, welche der Geist wahren Menschentums erfüllt.

„Mitten in der Welt". Das ist aber auch das Bekenntnis zum Dienst der Kirche in der Welt, denn „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst des Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi" (Pastoralkonstitution *Gaudium et spes,* Abschnitt 1). Diesen Dienst gilt es für Euch als lebendige Glieder der Kirche in allen Lebensbereichen zu erfüllen. Sei es hier im großen Industriezentrum an der Ruhr, sei es auch in irgendeinem anderen Teil Eueres weiten Vaterlandes. Ihr habt die Aufgabe, alle diese Lebensbereiche mit dem Geiste Jesu Christi zu erfüllen, der der Geist der Freiheit und des Gehorsams, der Geist der Gerechtigkeit und der Liebe und der Geist des Friedens ist. Ihr sollt diese Bereiche umformen und erneuern, so wie Ihr auch selbst umgeformt und erneuert seid in den neuen Menschen, „der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit" (Eph. 4, 23—24). Ja, Euere Aufgabe ist es, Zeugen Jesu Christi zu sein, Zeugen Seiner Freiheit, Zeugen Seiner Gerechtigkeit, Zeugen Seines Friedens.

Seid mitten in der Welt Zeugen Seiner Freiheit! Die Welt sehnt sich nach Freiheit. Freiheit besagt Achtung, Unterordnung und Verantwortung, nicht aus Zwang, sondern aus der von Gott verliehenen Würde personaler Selbstbestimmung heraus. Folgt dem Aufruf des Konzils und gebt durch Euer Leben ein Beispiel dafür, „wie sich Autorität und Freiheit, persönliche Initiative mit solidarischer Verbundenheit zum gemeinsamen Ganzen, gebotene Einheit mit fruchtbarer Vielfalt verbinden lassen" (Pastoralkonstitution *Gaudium et spes,* Abschnitt 75)! Macht Euch zum Anwalt in der Welt dafür, daß alle Menschen in allen gesellschaftlichen Gebilden jenes Maß an Mitverantwortung und Mitbeteiligung erlangen, das ihrer Würde und Aufgabe entspricht! Tretet ein für die Sicherung und die Erhaltung der freiheitlichen Ordnung!

Seid mitten in der Welt Zeugen Seiner Gerechtigkeit! Die Kirche hat sich von jeher zum Anwalt der sozialen Gerechtigkeit gemacht. Wir möchten hier nur an die richtungweisenden Dokumente unserer Vorgänger erinnern. Und wir selbst haben in unserer Enzyklika *Populorum progressio* zu den Fragen der Entwicklung, der Gleichberechtigung und den sozialen Problemen der unterentwickelten Völker Stellung genommen. Es ist Euere Aufgabe, nicht nur in Euerem Vaterland für die Rechte des arbeitenden Menschen, seiner Familie und seiner natürlich gewachsenen Gemeinschaft einzutreten, sondern auch — wie Ihr es bisher in vorbildlicher Weise getan habt — Eueren Blick auf jene Völker zu richten, die Euere Hilfe dringend benötigen, um eine soziale Stufe zu erreichen, die der menschlichen Würde entspricht.

Seid mitten in der Welt Zeugen Seines Friedens! Ihr wißt alle, wie sehr uns der Friede am Herzen liegt. Aus der Sorge um den bedrohten Weltfrieden haben wir den 1. Januar als Tag des Friedens verkündet. Wir rufen Euch, Katholiken Deutschlands, auf, Euch für den Frieden in der Welt einzusetzen. Für den wahren Frieden, der in den gläubigen und brüderlich verbundenen Menschenherzen geboren wird, für den Frieden unter den sozialen Schichten in Gerechtigkeit und Zusammenarbeit, für den Frieden unter den Völkern durch die Verwirklichung eines Menschentums, das seine Kraft aus der Frohbotschaft schöpft. Wir freuen uns von Herzen über alle Euere Initiativen, die dem Frieden dienen. Warum solltet nicht gerade Ihr, die deutschen Katholiken, das ganze deutsche Volk nach Gottes Ratschluß eine Friedensmission in der Welt zu erfüllen haben? Welch eine große und edle Aufgabe für ein Volk, Bauleute des Friedens und der Einheit sein zu dürfen!

Ehrwürdige Brüder, geliebte Söhne und Töchter! Der Gott der Freiheit, der Gerechtigkeit und des Friedens erhalte und festige in Euch den Glaubensgeist Euerer Väter, die die Katholikentage begründeten. Er weite Euer Herz für die großen Fragen der Welt von heute und schenke Euch eine entschlossene Bereitschaft, zusammenzuarbeiten für eine Zukunft, in der Sein Reich komme, Sein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden!

Schreiben der deutschen Bischöfe zu „Humanae vitae"

Am 29. und 30. August fand in Königstein/Taunus eine außerordentliche Vollversammlung der deutschen Bischofskonferenz statt, die ausschließlich der Besprechung der durch die Veröffentlichung der Enzyklika Papst Pauls VI. zur Frage der Geburtenregelung entstandenen Situation gewidmet war. Zum Abschluß der Tagung verabschiedete die Bischofskonferenz eine an Klerus und Gläubige gerichtete Stellungnahme zur Enzyklika, in der ihre Voraussetzungen geprüft, ihre positiven Aspekte gewürdigt und erste Orientierungen für die Pastoral geboten werden. Das Schreiben beschränkt sich jedoch nicht darauf, sondern weist Wege zur weiteren Diskussion und fordert selbst zur Fortsetzung des Gesprächs bei voller Achtung des Gewissens des einzelnen und der Eheleute auf.

I. Das Rundschreiben

Motive

1. Am 25. Juli dieses Jahres hat unser Heiliger Vater das Rundschreiben *Humanae vitae* — über die rechte Ordnung der Weitergabe des menschlichen Lebens — herausgegeben. Neue Probleme verschiedener Art, so heißt es in der Einleitung, verlangen vom kirchlichen Lehramt, das sich besonders unter Pius XI. und Pius XII. eingehend zu diesem Thema geäußert hatte, neue, vertiefte Überlegungen. Nach umfassender Vorbereitung, nach Befragung von Fachleuten der verschiedenen einschlägigen Sachbereiche und einer großen Zahl von Bischöfen und Laien gibt der Papst seine Antwort. Sein Wort ist getragen vom Bewußtsein hoher Verantwortung für die kirchliche Lehre als Dienst am christlichen Leben, von Ehrfurcht vor der Würde des Menschen und vor der Heiligkeit des Lebens. Es greift die im Zweiten Vatikanischen Konzil erneuerte Sicht ehelicher Liebe und verantwortlicher Elternschaft auf. Aus der Enzyklika spricht die Sorge vor dem selbstsüchtigen Mißbrauch menschlicher Geschlechtlichkeit, den heute beängstigenden Gefahren technischer Manipulation der Menschen und vor Grenzüberschreitungen der staatlichen Gewalt im Intimbereich ehelichen Lebens. Der Papst weist auf die Schwierigkeiten verantwortlicher Elternschaft heute und auf die Probleme hin, die die Bevölkerungsentwicklung in der heutigen Welt aufwirft. Er weiß aber auch um die Versuchung, unter dem Druck all dieser Gegebenheiten unverzichtbare Werte des Menschen und der überlieferten Lehre der Kirche preiszugeben.

Zum Inhalt der Enzyklika

2. Der Enzyklika geht es um den ganzen Menschen und um die gesamte Aufgabe, zu der er berufen ist, „nicht nur um seine

natürliche und irdische Existenz, sondern auch seine übernatürliche und ewige" (*Humanae vitae,* Abschnitt 7). Sie betont die Heiligkeit des menschlichen Lebens und seiner Quellen, die innige Einheit der Sinngehalte ehelicher Hingabe: Diese ist ebenso Ausdruck des Strebens nach liebender Einheit wie der Bereitschaft zum Dienst am Leben.
Die Enzyklika bejaht verantwortliche Elternschaft und verantwortliche Geburtenregelung. Sie verlangt aber, daß jeder eheliche Akt auf die Weitergabe des Lebens hingeordnet bleibt. Als Mittel der Geburtenregelung verurteilt sie vor allem den Abbruch der Schwangerschaft und jeden ähnlichen Eingriff in das keimende Leben sowie bleibende oder zeitweise Unfruchtbarmachung. Sie lehrt außerdem, daß es dem Gesetz Gottes nicht entspricht, durch künstliches Eingreifen die Möglichkeit der Weckung neuen Lebens bewußt auszuschalten (vgl. *Humanae vitae,* Abschnitt 13).
Zur Begründung weist die Enzyklika vor allem auf die Bedeutung hin, die in dieser Frage der beständigen kirchlichen Lehre zukommt. Auch spricht sie von den gefährlichen Folgen der entgegengesetzten Auffassung. Versuche, diese zu begründen, weist sie zurück.

Zur Autorität von Enzykliken

3. Enzykliken sind amtliche Lehräußerungen der Kirche. Ihnen schulden wir religiösen Gehorsam. „Dieser religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes ist", wie das Zweite Vatikanische Konzil sagt, „dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten; nämlich so, daß sein oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird, entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht" (*Lumen gentium,* Abschnitt 25).
In unserem Lehrschreiben an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, haben wir letztes Jahr zur Begründung dieser Autorität gesagt, daß zur Wahrung der eigentlichen und letzten Glaubenssubstanz, selbst auf die Gefahr des Irrtums im einzelnen hin, das kirchliche Lehramt solche Lehrweisungen aussprechen kann. Anders kann die Kirche ihren Glauben als bestimmende Wirklichkeit des Lebens gar nicht verkündigen, auslegen und auf die je neue Situation des Menschen anwenden. „Ernsthafte Bemühung, auch eine nicht unfehlbare Lehräußerung der Kirche positiv zu würdigen und sich anzueignen, gehört zur richtigen Glaubenshaltung eines Katholiken" (Lehrschreiben der deutschen Bischöfe, Abschnitt 20). Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen — ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar —, muß sich nüchtern und selbstkritisch in seinem Gewissen fragen, ob er dies vor Gott verantworten kann.

II. Die Situation in Deutschland

Das Echo der Enzyklika

4. Das neue päpstliche Rundschreiben hat in der Kirche und in der Welt sehr viel Zustimmung gefunden — ein Zeichen für die Übereinstimmung vieler Gläubigen, ja auch nichtkatholischer Christen mit den Zielen des Papstes und mit grundsätzlichen Gedanken und Forderungen seiner Enzyklika. Die Enzyklika ist aber auch auf Widerspruch gestoßen. Bei Katholiken beruht dieser nicht auf einer grundsätzlichen Ablehnung der päpstlichen Autorität.
In den letzten Jahren sind die Themen, die jetzt in der Enzyklika behandelt wurden, sehr eingehend diskutiert worden. Neue Fragestellungen und neue Gesichtspunkte theologischer und profaner Wissenschaften, die auch in Rom bei der Vorbereitung der Enzyklika erörtert wurden, sind weiten Kreisen bekannt. Sie fanden im Schrifttum ihren Niederschlag, haben die katholische Ehe- und Familienarbeit mitbestimmt und sind in den verschiedenen Formen der Erwachsenenbildung und des Apostolates der Laien wirksam geworden. Sie hatten auch ihre Auswirkung auf die seelsorgliche Praxis. Die Methoden der Verwirklichung verantwortlicher Elternschaft wurden vielfach dem verantwortungsbewußten Gewissensurteil der Eheleute überlassen, ohne daß dabei dem Ungehorsam gegen die Kirche, dem Subjektivismus oder der Willkür das Wort geredet wurde. So ist es verständlich, daß viele Priester und Laien vom Heiligen Vater eine andere Entscheidung erwartet hatten. Das erklärt auch das zwiespältige Echo auf das Erscheinen der Enzyklika.

5. Viele Priester und Laien nehmen die Enzyklika ohne Einschränkung an; sie danken dem Papst für den Mut und die Klarheit seines Wortes. Sie verteidigen, privat und öffentlich, die von ihm ausgesprochene Lehre.
Andererseits hat keine Enzyklika der letzten Jahrzehnte so viel Widerspruch gefunden wie diese. Die Diskussion um die strittigen Fragen ist nicht beendet, sondern aufs stärkste entfacht. Bei vielen Priestern und Laien, die ebenso in Liebe zur Kirche stehen wollen, herrscht große Ratlosigkeit. Sie leiden nicht nur unter den Schwierigkeiten, diese Lehre zu leben oder in die seelsorgliche Praxis umzusetzen; sie haben vielfach auch ernste Gewissensbedenken, die in der Enzyklika ausgesprochenen Verpflichtungen zu bejahen und zu vertreten.

Zur Kritik

6. Für viele Kritiker der Kirche ist allerdings das Rundschreiben zu einem Anlaß billiger und manchmal sogar böswilliger Abreaktion antikatholischer, antikirchlicher oder antiklerikaler Vorurteile und Affekte geworden. Emotionen und unkritische Stellungnahmen werden jedoch dem Ernst der Frage nicht gerecht.
Das Echo auf die Enzyklika ist auch zu sehen im Zusammenhang mit der Glaubenssituation vieler Christen, mit der großen Sensibilität des heutigen Menschen in Fragen der Autorität, mit dem vielfach bestehenden Verdacht auf eine im Vergleich zum Konzil rückläufige Bewegung in der Kirche. Die Massenmedien tragen dazu bei, daß die vielschichtige Diskussion täglich Millionen erreicht und nicht selten verwirrt.

Positive Aspekte

7. Dieses ganze Geschehen hat aber nicht nur negative Aspekte. Wir dürfen in ihm auch einen heilsamen Läuterungsprozeß sehen. Die Einstellung zum Geschlechtlichen wird sachgerechter. Es bahnen sich neue Formen der Verwirklichung von Autorität und Freiheit in der Kirche an. Das Ganze kann ein wirksamer Beitrag zur Erneuerung der Kirche im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils sein.

III. Fragen an uns Bischöfe

Fragen

8. Uns Bischöfe erreicht in diesen Tagen eine Fülle von Schreiben aus Priester- und Laienkreisen. Man erwartet von uns Hilfe in der Bewältigung der durch die Enzyklika geschaffenen oder offenkundig gewordenen Situation. Viele bitten uns dringend, die Schwierigkeiten nicht zu verharmlosen und die Lösung nicht in unglaubwürdigen Interpretationen des päpstlichen Schreibens zu suchen.
Die einen fürchten, daß der Inhalt der Enzyklika und damit auch die Autorität des Papstes nicht ernst genug genommen werden. Andere fürchten, wir könnten — um kirchliche Autorität um jeden Preis zu rechtfertigen — Wege gehen, die der Gewissensnot derer nicht gerecht werden, die glauben, die Aussagen der Enzyklika über die Methoden der Geburtenregelung nicht bejahen zu können. Wir sollten, so heißt es, im Geiste des Konzils das Glaubensbewußtsein vieler Laien und die sachlichen Hinweise theologischer und profaner Wissenschaften zu

den hier anstehenden Fragen in ihrer Bedeutung für die kirchliche Lehrentwicklung sehr ernst nehmen. Viele wünschen, daß wir in kollegialer Verantwortung für die Lehrverkündigung der Kirche dem Papst und den Bischöfen anderer Länder diese Anliegen darlegen. Die meisten drängen auf eine weitere Diskussion, die den vielen offen bleibenden und auch den durch die Enzyklika neu aufgeworfenen Fragen gerecht wird.

Erste Orientierungen

9. Die einzelnen Bischöfe haben bereits erste Orientierungen an Seelsorger und Gemeinden veröffentlicht. Sie fordern ein gründliches Studium der Enzyklika und aller in ihr behandelten Fragen und mahnen zur Besonnenheit und Geduld. Sie erinnern an die Grundsätze, die wir Bischöfe im letzten Jahr über die Bedeutung des ordentlichen Lehramtes der Kirche veröffentlicht haben. Sie weisen auch Verdächtigungen der Motive des Heiligen Vaters, Verzerrungen der Lehre der Enzyklika und Kritiken zurück, die mit der katholischen Auffassung vom Lehramt nicht vereinbar sind. Mit dem Papst machen sie darauf aufmerksam, daß das Schreiben nicht die ganze katholische Lehre über die Ehe und ihre Gestaltung enthält und darum der Ergänzung bedarf.

10. In der Kritik sind wichtige Lehren der Enzyklika oft übersehen worden oder zu kurz gekommen, zum Beispiel die im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil gemachten Aussagen über die eheliche Liebe und die verantwortliche Elternschaft sowie die Warnung der Enzyklika vor der drohenden und schon einsetzenden Manipulation des Menschen, vor den Gefahren der Sexualisierung des öffentlichen Lebens und vor falschen Lösungen des Bevölkerungsproblems.

IV. Folgerungen und Hinweise

Die Forderungen der Enzyklika

11. Wir wiederholen aus der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit: „Bei ihrer Gewissensbildung müssen jedoch die Christgläubigen die heilige und sichere Lehre der Kirche sorgfältig vor Augen haben. Denn nach dem Willen Christi ist die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit; ihre Aufgabe ist es, die Wahrheit, die Christus ist, zu verkündigen und authentisch zu lehren; zugleich auch die Prinzipien der sittlichen Ordnung, die aus dem Wesen des Menschen selbst hervorgehen, autoritativ zu erklären und zu bestätigen" (*Dignitatis humanae,* Abschnitt 14). Da der Papst nach langer Prüfung der entstandenen Fragen gesprochen hat, steht jeder Katholik, selbst wenn er sich bisher eine andere Auffassung gebildet hatte, vor der Forderung, diese Lehre anzunehmen. Auch die Tatsache, daß viele Christen in aller Welt, Bischöfe, Priester und vor allem Eheleute, in gläubiger und kirchlicher Gesinnung dieser Forderung entsprechen, ist von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Bedenken

12. Auf der anderen Seite wissen wir, daß viele der Meinung sind, sie könnten die Aussage der Enzyklika über die Methoden der Geburtenregelung nicht annehmen. Sie sind überzeugt, daß hier jener Ausnahmefall vorliegt, von dem wir in unserem vorjährigen Lehrschreiben gesprochen haben. Soweit wir sehen, werden vor allem folgende Bedenken geltend gemacht: Es wird gefragt, ob die Lehrtradition in dieser Frage für die in der Enzyklika getroffene Entscheidung zwingend ist, ob gewisse neuerdings besonders betonte Aspekte der Ehe und ihres Vollzuges, die von der Enzyklika auch erwähnt werden, nicht ihre Entscheidung zu den Methoden der Geburtenregelung problematisch erscheinen lassen.

Wer glaubt, so denken zu müssen, muß sich gewissenhaft prüfen, ob er — frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei — vor Gottes Gericht seinen Standpunkt verantworten kann. Im Vertreten dieses Standpunktes wird er Rücksicht nehmen müssen auf die Gesetze des innerkirchlichen Dialogs und jedes Ärgernis zu vermeiden trachten. Nur wer so handelt, widerspricht nicht der recht verstandenen Autorität und Gehorsamspflicht. Nur so dient auch er ihrem christlichen Verständnis und Vollzug.

Unbezweifelbare Wahrheiten

13. Dabei darf keineswegs die Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes für die sittliche Ordnung des Ehelebens bestritten werden. Die kirchliche Ehelehre umfaßt Wahrheiten, die für alle Gläubigen außer Zweifel stehen, vor allem die Wahrheit, daß die Ehe als Ganzes unter dem Gesetz Christi steht. Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. *Gaudium et spes,* Abschnitt 51) ist daran festzuhalten, daß die Frage, ob und unter welchen Umständen eine Geburtenregelung zulässig ist, nicht der Willkür der Ehepartner überlassen werden kann. Die Antwort darauf muß von ihnen in gewissenhafter Prüfung nach objektiven Normen und Kriterien gesucht und gefunden werden. Der konkrete Weg einer verantwortlichen Elternschaft darf weder die Würde der menschlichen Person verletzen noch die Ehe als Gemeinschaft fruchtbarer Liebe gefährden.

Weiterführende Fragen

14. Die durch die Veröffentlichung der Enzyklika angefachte Diskussion sollte dazu führen, daß manches im Hinblick auf die Ehe weiter geklärt wird. Dazu gehören etwa die Fragen: Was folgt aus der biblischen Grundlegung der Ehe und ihrer Sakramentalität für ihre sittliche Gestaltung? Was ist der Sinn menschlich-personaler Geschlechtlichkeit und worin besteht die innere Zuordnung ihrer verschiedenen Momente? Wo liegt die Grenze zwischen der dem Menschen aufgegebenen personalen Steuerung seiner Lebensvorgänge und den seiner Würde widersprechenden Formen der Manipulation des Lebens und der Liebe? Wie haben wir, im Lichte der Offenbarung, die Heiligkeit menschlichen Lebens zu verstehen? Worin liegen der Wert und die Grenze des Beitrages, den hier profanwissenschaftliche Erkenntnisse zu leisten vermögen? Welchen Normen untersteht die Zeitwahl in der Ehe? Erforderlich ist auch eine Klärung dessen, was in der Enzyklika über therapeutische Eingriffe gesagt wird.

Die weiterführende Aussprache

15. Wir Bischöfe wollen mit dafür sorgen, daß das Gespräch über diese und ähnliche Fragen fortgesetzt wird. Mit dem Heiligen Vater hoffen wir, daß die weltweite Diskussion um die Enzyklika „zu einer besseren Erkenntnis und zu vorbehaltloser Verwirklichung des Willens Gottes" führen möge (Ansprache Pauls VI. zur Eröffnung der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz am 24. 8. 68 in Bogotá). Dieses Gespräch verlangt ein eingehendes Studium der Enzyklika und ihrer Themen. Wir hoffen, daß sich an diesem Gespräch viele beteiligen. Dazu laden wir neben den Eheleuten selbst vor allem jene ein, die durch ihre Tätigkeit dieser Aufgabe besonders verbunden sind, zumal die Theologen, die Männer und Frauen, die in der Arbeit an Ehe und Familie und in der Erwachsenenbildung stehen, die Priester- und Seelsorgeräte, die Gremien der Laienarbeit und die katholischen Publizisten. Sie alle sollen als verantwortliche Glieder des Volkes Gottes unter der Leitung des Lehramtes zur Klärung dieser schwierigen Fragen beitragen. Bei diesem Gespräch bedarf die Kirche der Hilfe der wissenschaftlichen Forschung, besonders der Anthropologie, der Medizin und der Sozialwissenschaften.

16. Wir würden es bedauern, wenn wegen der Schwierigkeiten, von denen wir sprachen, die im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils vielerorts wachsende Bereitschaft zur kirchlichen Mitverantwortung und die Bildung eines selbständigen Gewissens Schaden litten. Deshalb werden auch die Seelsorger in ihrem Dienst, insbesondere in der Verwaltung der heiligen Sakramente, die verantwortungsbewußte Gewissensentscheidung

der Gläubigen achten. Wir werden uns in gemeinsamer Arbeit mit Priestern und Laien um gangbare Wege der Ehepastoral bemühen. Im Sinne der Kollegialität werden wir Bischöfe das Gespräch mit dem Heiligen Vater und mit dem Episkopat anderer Länder pflegen. Mit allen Gläubigen empfinden wir die Größe der Aufgabe, die vor uns liegt.

Das Gesetz Christi

17. Für alle Verheirateten, gleich ob für sie die Geburtenregelung ein Problem darstellt oder nicht, besteht die Aufgabe, die Ehe als christlichen Heilsstand zu leben, ihre Sakramentalität, das heißt die Christusförmigkeit in ihr vorbehaltlos zu verwirklichen. „Ihr Männer, liebet euere Frauen, wie Christus die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben hat" (Eph. 5, 25). Hier handelt es sich nicht allein um die rechte Ordnung einzelner Akte, sondern um die Aufgabe, mehr und mehr von sich selbst abzusehen, um sich mehr und mehr dem anderen hingeben zu können. So wird das Gesetz Christi und damit das innerste Gesetz des christlichen Lebens erfüllt. Diese völlige Selbsthingabe schließt das Kreuz Christi ein. Das steht für jeden Christen außer Zweifel. Die Ehe darf nicht isoliert betrachtet werden. Sie ist nur von Christus her und auf Christus hin im Vertrauen auf seine Gnade zu verwirklichen. Darum gehört sie in unser aller tägliches Gebet.

18. Der Geist unseres Herrn Jesus Christus bewahre uns in diesen Tagen vor aller Bitterkeit und Voreingenommenheit, vor unkirchlicher Gesinnung, aber auch vor aller Angst und Resignation. Er bewahre uns in der Geduld, im Aufeinanderhören, in der Unterscheidung der Geister und in der Bereitschaft, Verantwortung zu tragen für alle Menschen, für die Lebenden und die Kommenden.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Zum Eucharistischen Weltkongreß in Bogotá

In der Begeisterung der Kongreßtage nannte man den 39. Eucharistischen Weltkongreß in Bogotá den Höhepunkt der kolumbianischen Geschichte. Auch ohne diese dem großen Moment zustehende Übertreibung bleibt der Weltkongreß für die ganze Bevölkerung ein überragendes Ereignis, das gleichzeitig Volksfest, Gottesdienst, Katechismusunterricht und Wallfahrt war. Im Jubel um den Papst schienen die Spaltungen in Parteien und Klassen vergessen. — Nun ist die Begeisterung über den Papstbesuch verebbt, die Pilger befinden sich auf dem Heimweg, und das Kongreßfeld liegt bis zum Baubeginn des für dort geplanten neuen Stadtviertels einstweilen verlassen. Was bleibt nun von dieser Woche gut organisierter und eindrucksvoll gestalteter Feiern, welche neuen Kräfte zieht das religiöse und soziale Leben Kolumbiens aus der „gran cita de Dios" — dem „großen Ruf Gottes", wie die kolumbianischen Bischöfe den Weltkongreß genannt hatten?

Vom 39. Eucharistischen Weltkongreß wären kaum dauerhafte Früchte zu erwarten, wenn er lediglich aus einer Woche feierlicher Gottesdienste und theologischer Vorträge bestanden hätte. Tatsächlich ist er Höhe-, nicht Endpunkt einer dreijährigen geistlichen Vorbereitungsarbeit. Kolumbien erfuhr am 25. Juni 1965, daß Bogotá zum Sitz des 39. Eucharistischen Weltkongresses bestimmt sei. An diesem Tag gab der damals noch amtierende Kardinal Concha die Entscheidung des Papstes anläßlich der öffentlichen Feier des Herz-Jesu-Festes bekannt. Wie wenig im damaligen Zeitpunkt der Sinn eines Weltkongresses und seine Chancen für das Land erfaßt wurden, zeigten die Reaktionen auf die Mitteilung des Kardinals: der Präsident der Republik versprach in einem improvisierten Zusatz zur Weiheformel den Bau einer Basilika, in der am gleichen Tag vom Kardinal gewährten Pressekonferenz interessierte der Weltkongreß kaum, und die Zeitungen brachten die Mitteilung am folgenden Tage unter den sonstigen Nachrichten.

Eine umfassende Vorbereitungsarbeit auf das Leitwort „Vínculo de amor — Band der Liebe" hin war unerläßlich, bot aber gleichzeitig die Gelegenheit zu einer breitangelegten Evangelisation. Die Evangelisationsbewegung begann Anfang 1966, finanziell ermöglicht durch ein Darlehen von einer Million DM, das die deutschen Bischöfe durch Adveniat gaben. Über 100 Missionare zogen durch die Dörfer und Städte, erteilten Katechismusunterricht und warben für den Empfang der Sakramente. Neue Formen der Katechese wurden in den „Familiengemeinschaften" (Asambleas Familiares) versucht: Wöchentlich einmal traf sich in den Abendstunden eine Gruppe von Nachbarn bei einer Familie, hörte am Radio eine Einführung in das Thema des Abends und erarbeitete es mit der Hilfe des in einem Kurzlehrgang ausgebildeten Diskussionsleiters. Die Themen betrafen die Sinndeutung des Leitwortes „Band der Liebe" und seine Anwendung auf die Solidarität in der Familie, in der Gemeinde, im Land. Von den zwei Millionen Einwohnern Bogotás — die Hälfte ist unter 18 Jahre alt — nahmen mit Sicherheit 200 000 Personen an den an zwanzig Abenden abgehaltenen Familiengemeinschaften teil. Die selbständige Diskussion religiöser Themen war für die Katholiken des Landes etwas Ungewohntes, geradezu Aufregendes und wurde in den Büros und Fabriken besprochen. Die Erfahrung der Familiengemeinschaften gibt der künftigen Erwachsenenkatechese Fingerzeige.

Ein Zyklus über Sakramentenlehre in den ersten beiden Augustwochen, durchgeführt in den 150 Pfarreien des Erzbistums Bogotá, sollte unmittelbar auf die Kongreßtage hinführen und kurz vor Beginn der „gran cita de Dios" nochmals die Verantwortung zum Bewußtsein bringen, die Papst Paul VI. in seiner Grußbotschaft anläßlich der Weihe des Grundsteins für den Kongreßaltar unmißverständlich so formulierte: „Wir hegen die Hoffnung, daß dieser Kongreß neue religiöse Kräfte frei mache und eine größere soziale Gerechtigkeit schaffe."

Der geschichtliche Hintergrund Kolumbiens

Noch im 17. und 18. Jahrhundert, der „goldenen Zeit" der jungen kolumbianischen Kirche, blieb der kirchliche Einfluß auf die Städte und größeren Ortschaften beschränkt. Das weite Land blieb heidnisch, selbst wenn seine Bewohner in der Statistik als Christen ausgewiesen wurden. Die Indios wurden auch nicht zur Taufe gedrängt, sondern zur Teilnahme am Katechismusunterricht angehalten, soweit dieser eben erteilt wurde. Das 19. Jahrhundert brachte die Kämpfe um die Unabhängigkeit und

die Wirren der sich bis in den Beginn des 20. Jahrhunderts hineinziehenden Bürgerkriege zwischen Liberalen und Konservativen. Im Kampf um die Unabhängigkeit hielt es der hohe Klerus mit den Spaniern, der niedere Klerus in der Mehrzahl mit den Aufständischen. Mit dem Sieg Simón Bolívars über die Spanier (1821) mußte der spanienfreundliche Klerus abtreten. Vor allem aber hatten die Kriegswirren die Seminare geleert, und der Ersatz der alten Geistlichen und derjenigen, die ihre Posten verlassen hatten, bereitete die größten Schwierigkeiten.
In den Jahrzehnten nach der Erlangung der Unabhängigkeit fand die Kirche normale Arbeitsmöglichkeiten durchwegs nur in den Zeiten der Herrschaft der konservativen Partei. Die nach der Unabhängigkeit gegründeten Priesterseminare stammen fast alle aus den Jahren, in denen sich die Konservativen an der Macht befanden. Obwohl die der Kirche günstige Verfassung von 1886 in der Amtszeit des gemäßigten liberalen Präsidenten Núñez beschlossen wurde, brachte der Lauf der Dinge eine so große Annäherung der Kirche an die konservative Partei, daß sie in den Augen des Volkes als Verbündete dieser und als die Gegnerin der liberalen Partei erschien. Hinzu kommt, daß sich die Kirche in den vergangenen Jahrzehnten nicht als „Mater et magistra" verstand und darstellte, sondern als Institution, als perfekte Gesellschaft göttlichen Ursprungs mit dem Recht auf Vorteile und Garantien und mit der Forderung nach allgemeinem Gehorsam (Oscar Maldonado, A propósito de Camilo Torres, zitiert aus „Pro Mundi Vita" 17, 1967, S. 34). Die konservativen Führer erschienen als die besten Katholiken, weil sie die Kirche als Einrichtung verteidigten, während sie sich gleichzeitig den sozialen Reformen widersetzten, die vom Volk, einschließlich von Teilen des niederen Klerus, verlangt wurden („Pro Mundi Vita", Colombia 17, 1967, S. 34). Als Beispiel sei die Haltung der konservativen Partei wie der Kirche zum Landreformgesetz des Jahres 1936 angeführt. Bei der historisch gegebenen Spaltung des Landes in Liberale und Konservative mußte diese Haltung zu einem Autoritätsverlust des Klerus, vor allem der Bischöfe, führen. Sie bildet auch den Hintergrund für den spektakulären Weg des Priesters Camilo Torres zu den Guerrilleros, da er seine Kirche als untrennbar mit der „Oligarchie" verbunden betrachtete. Das Zweite Vatikanische Konzil und die allgemeine politische Entwicklung der letzten Jahre brachten eine heilsame Distanzierung der Kirche von den Parteien. Die Enzyklika *Populorum progressio* fand bei den geistig regsamen und sozial engagierten Persönlichkeiten aller Richtungen ein starkes Echo, und beim Papstbesuch feierten die Liberalen, die früher „nieder mit dem Papst" geschrien hatten, Paul VI. als gemeinsamen geistigen Vater.

Der sozio-religiöse Hintergrund

Der Blick in die Geschichte hilft die Gegenwart besser verstehen. Etwa ein Drittel der Getauften empfängt heute die Erste Kommunion („Pro Mundi Vita", 17, 1967, S. 32), und nach Angaben eines CIF-Reports (Cuernavaca) erfüllen zwischen 10 und 15 % der Katholiken ihre Sonntagspflicht. Diese Durchschnittswerte verbergen jedoch große und bezeichnende Unterschiede. In einigen Gegenden der Departamentos Antioquia und Caldas geht praktisch die gesamte Bevölkerung zur Sonntagsmesse. In den Küstengebieten der Kariben und des Pazifiks ist in weiten Bereichen das einzige bekannte Sakrament die Taufe und eventuell die Firmung, die bald nach der Taufe gespendet wird. Die katholisch geschlossene Ehe ist dort die Ausnahme und ist auf die Oberschicht beschränkt. Die Kirche bezeichnet jene zahlreichen Verhältnisse, in denen Mann und Frau ständig zusammenleben, als „Naturehe", wenn auch die Kinder in der Statistik als „unehelich" geführt werden. Gegen die katholische Eheschließung wehrt sich teils die Frau, weil sie sich der Willkür des Mannes ausgeliefert glaubt, sobald die Ehe vor dem Priester offiziell geschlossen ist, teils der Mann, weil er in der kirchlichen Eheschließung ein Herrschaftsinstrument der Frau über ihn erblickt.
Die religiöse und moralische Indifferenz in den Küstengebieten ist vor allem durch den Mangel an Priestern verursacht. Wo der Priester über zwei oder drei Generationen fehlt oder nur von Zeit zu Zeit in der Gemeinde erscheint, breitet sich die Unkenntnis in religiösen Dingen aus und schwindet die religiöse Praxis. Das Problem ist ähnlich in den im wahrsten Sinne des Wortes über Nacht entstehenden Randvierteln der großen Städte, in denen sich die in die Städte strömenden Campesinos einen Unterschlupf schaffen. Die Bewohner dieser in Bogotá „barrios de invasión", andernorts „favelas" genannten Agglomerationen, finden kaum Arbeit, weil ihnen jegliche Ausbildung fehlt, sind häufig krank und haben die meisten Kinder. In Bogotá beträgt die Geburtenrate der Familien mit einem Jahreseinkommen von weniger als 900 DM 66,6 ‰ gegenüber 30,6 ‰ bei den Familien mit einem Jahreseinkommen von über 3000 DM (Asociación Colombiana de Facultades de Medicina, Recursos Humanos para la Salud y la Educación Médica en Colombia, S. 91). Dieser am Rande der Gesellschaft und der wirtschaftlichen Entwicklung dahinlebenden Schicht, „marginale" Bevölkerung genannt, haben sich wenige Priester gewidmet. Evangelisation setzt hier das Zusammenleben mit dieser von der bürgerlichen Welt wie auch von der eines europäischen Arbeiterviertels so wesensverschiedenen Gruppe voraus. Diese Erfahrung machten auch die Missionare der den Weltkongreß vorbereitenden Evangelisation; sie hatten Mühe, überhaupt akzeptiert zu werden, weil sie aus einer Umwelt kamen, mit der auch sonst wenige Verbindungen bestehen.

Der Kongreßverlauf

Dieser in weiten Bereichen nur anfanghaft mit dem Evangelium vertraute Subkontinent bedurfte einer aufrüttelnden Begegnung mit dem Wort Gottes. Soll das Wort Gottes zünden und weiterleuchten, muß es zunächst überhaupt bekannt sein. Daher die jedermann verständlichen Themen der einzelnen Kongreßtage und ihre lehrhafte Darbietung. Den Pilgern und Millionen Hörern am Radio sollte die Eucharistie als der Mittelpunkt der Begegnung zwischen Gott und den Menschen und die anderen Sakramente als Hinführung zur Eucharistie dargestellt werden.
Die Kongreßwoche begann am Montag mit einem reinen Wortgottesdienst im Zeichen des Ökumenismus. An diesem „Tag des Ökumenismus", an dem als Vertreter der evangelischen Kirche Landesbischof Dietzfelbinger teilnahm, stellte der Vertreter der anglikanischen Kirche in Kolumbien an die katholische Kirche des Landes konkrete Forderungen: Er verlangte die Änderung des Konkordats und des zwischen der katholischen Kirche und der kolumbianischen Regierung geschlossenen Vertrages über die Missionen. Der Dienstag war den Sakramenten der Taufe und Firmung gewidmet. Achtzehn Indianer, aus den Weiten der Llanos, dem Missionsland Kolumbiens,

gekommen, empfingen Taufe, Firmung und Kommunion aus der Hand des Kardinallegaten. Volksbräuche wurden mit der Liturgie verbunden, als den Täuflingen eine weiße Ruana als Taufkleid überreicht wurde.
Am Mittwoch, dem „Tag der Buße und Krankensalbung", legten vor dem versammelten Volk Vertreter der Kirche, Regierung, Familien, Jugend, Unternehmer und Arbeiter ein Schuldbekenntnis ab. Die Jugend bat um Verzeihung für das geringe Interesse an der besseren Kenntnis der christlichen Lehre sowie daß sie ihr Tun zu wenig auf die Bildung der Persönlichkeit ausrichte. Der Innenminister klagte sich im Namen der Politiker dafür an, daß sie die staatlichen Einrichtungen nicht zum Nutzen des Volkes verbesserten. Der Leiter der Notenbank bekannte sich im Namen der Unternehmer schuldig für manche Verletzungen der Rechte der Arbeiter und für Unregelmäßigkeiten im Geschäft. Der Vertreter der Arbeiterschaft bat um Verzeihung dafür, daß sie bei ihren Forderungen nicht immer das Gemeinwohl berücksichtigt hätten.
Der Donnerstag war der Priester- und Diakonatsweihe vorbehalten. Über hundert Priester aus mehreren lateinamerikanischen Nationen und zahlreiche Diakone wurden vom Papst geweiht. Unter den Diakonen befanden sich vier verheiratete, in Brasilien ausgebildete Männer, die den Diakonatsdienst ständig ausüben werden. Wenn der Papst zum Tag der Priesterweihe nach Bogotá kam, wollte er gewiß seine Sorge um den Priesternachwuchs in diesem Kontinent ausdrücken. Kolumbien nimmt mit einer Relation von 3602 Katholiken je Priester (1965) eine vergleichsweise sehr günstige Position in Lateinamerika ein. Die Zahl der im Kirchenjahr 1964/65 geweihten 125 Priester ist nach Mexiko (222) und Brasilien (138) die höchste in Lateinamerika („Pro Mundi Vita" 22, 1968, S. 18).
Am Freitag, dem Tag der Enzyklika *Populorum progressio,* sprach der Papst am Vormittag in Mosquera zu den Campesinos, am Nachmittag stellte er auf dem Kongreßplatz allen Schichten des Volkes ihren Beitrag zur Entwicklung des Landes vor. Am Samstag, dem „Tag des Sakraments der Ehe", segnete der Papst auf dem Kongreßplatz den Ehebund von 25 Ehepaaren.
In einem Grußwort zu Beginn der Samstagnachmittagsfeier trug überdies Bischof Hengsbach von Essen der Pilgerversammlung diese beiden Gedanken vor: Erstens, den hauptsächlichen Beitrag zu seiner Entwicklung muß der lateinamerikanische Kontinent selbst leisten. Der Beweis, daß er dies kann, ist der hohe Entwicklungsstand, den ein Teil der Bevölkerung erreicht hat. Zweitens, die Hilfe, die z. B. durch Adveniat von außen kommt, sollte nicht als fremde Hilfe angesehen werden, sondern in der Einheit der Kirche als Hilfe eines Gliedes für ein anderes verstanden werden.
Die Gottesdienste des Weltkongresses waren die Fortsetzung der Evangelisationsbewegung. Der Inhalt der einzelnen Sakramente wurde in verständlichen Worten erklärt, und die Gläubigen wurden zum Mitbeten und Mitsingen angehalten. Die vom Zweiten Vatikanischen Konzil empfohlene Erneuerung der Gottesdienste wurde so beispielhaft vorgeführt. Damit ist hoffentlich jene Praxis endgültig überwunden, die noch 1958 in Bogotá, der Hauptstadt des Landes, so aussah: ein Priester liest die Messe still und schnell lateinisch, während ein zweiter von der Kanzel her die Verkündigung der Pfarreiverwaltung vornimmt und dann etwa zum Augenblick der Wandlung einige erbauende Worte spricht. Messe, Predigt, Verkündigungen waren in spätestens 25 Minuten erledigt. Das Unbehagen an diesem Zustand war bei allen religiös Interessierten groß. Aber den Durchbruch zur neuen Form brachte erst das Zweite Vatikanische Konzil und die Vorbereitung des Weltkongresses.

Explosion der Verzweiflung zuvorkommen

Der Tag der Enzyklika *Populorum progressio* bot dem Papst die Gelegenheit, in der Begegnung mit allen Schichten des Volkes, die Leitlinien zur Gestaltung des Wirtschafts- und Soziallebens darzulegen.
Bekanntlich war der Protest gegen die geplante Reise des Papstes nach Bogotá einer der Gründe, aus denen vor einigen Wochen eine Gruppe von Priestern und Laien die Kathedrale von Santiago de Chile besetzte. Der Papstbesuch bedeute eine Unterstützung für die „brutale Oligarchie" Kolumbiens und ihre „reaktionäre" Hierarchie. Die „Lateinamerikanische Vereinigung Camilo Torres" forderte in einem „Offenen Brief Lateinamerikas an Papst Paul VI.", er solle von seiner Reise absehen, weil er doch nur „von der Oligarchie dem Volk gestohlen werde".
Am „Tag der Entwicklung" war der Papst inmitten des Volkes. Am Vormittag versammelten sich auf freiem Feld bei Mosquera, etwa 30 km westlich von Bogotá, 200 000 bis 300 000 Campesinos um den neuen Sender von Radio Sutatenza (überwiegend von Adveniat finanziert). Viele hatten im Freien übernachtet, die letzten trafen noch um die Mittagsstunden, in Gruppen wandernd, ein. Inmitten derer, für die die Enzyklika *Populorum progressio* in erster Linie geschrieben war, sprach Paul VI. betont, hob bestimmte Worte und Sätze scharf hervor: „Ihr seid Christus für uns" ... „Wir sind nicht gekommen, um uns feiern zu lassen, sondern um den Herrn in euch zu ehren."
Der Papst versicherte den Campesinos: „1. Wir werden weiterhin eure Sache verteidigen... 2. Wir werden weiter die ungerechten wirtschaftlichen Unterschiede zwischen arm und reich anklagen. Wir ermahnen die Regierungen und die herrschenden Schichten, großzügig und mutig die nötigen Reformen in Angriff zu nehmen. 3. Wir werden die wohlhabenden Nationen weiter zur Unterstützung der ärmeren auffordern. 4. In der Kirche selbst werden wir uns um das Beispiel der Großzügigkeit des Dienstes im Geiste der Armut bemühen. 5. Erlaubt, daß wir euch daran erinnern, daß ‚der Mensch nicht vom Brot allein lebt' und daß wir alle das andere Brot, das des Glaubens, benötigen."
Bei der Eucharistiefeier am Nachmittag auf dem Kongreßplatz zeichnete der Papst den einzelnen Schichten des Volkes ihre besondere Aufgabe bei der Entwicklung des einzelnen und der Gemeinschaft vor. Ausgangspunkt für alle sei die Nächstenliebe, die sich jedoch mit anderen Tugenden, vor allem der Gerechtigkeit, verbinden müsse, damit sie nicht sentimentale Theorie bleibe. Bei den Intellektuellen und Studenten sollte sich die Nächstenliebe ausdrücken in der Bescheidenheit, dem Mut zur Wahrheit, in der Befreiung von Ideologien, welche die Mode oder die Propaganda aufdrängen.
Der Arbeiterschaft empfahl der Papst den Zusammenschluß, nicht bloß als organisatorischen Akt, sondern als Schule des sozialen Gewissens, der Brüderlichkeit, der Verteidigung gemeinsamer Interessen und des Einsatzes für gemeinsame Pflichten. Die Nächstenliebe der führenden Schicht sollte sich entfalten in der Großzügigkeit, d. h. in der Fähigkeit, sich aus der Unbeweglichkeit einer tatsächlichen oder dem Anschein nach privilegierten Stellung zu lösen und sich in dem Dienst jener zu stellen, die

ihren Reichtum, ihre Kultur und Autorität brauchen. Der Papst erinnerte daran, daß gewisse große Krisen der Geschichte eine andere Richtung genommen hätten, wenn die notwendigen Reformen der revolutionären Explosion der Verzweiflung zuvorgekommen wären. Die Familien möchten Nächstenliebe darin üben, daß sie ihr Heim zu einer Schule der menschlichen und christlichen Tugenden machen.

Die Lösung des lateinamerikanischen Problems verlange eine doppelte, gleichzeitige Anstrengung: Die stufenweise und von allen assimilierbare Reform der sozialen Strukturen und eine breitangelegte Arbeit, die die Masse der Bevölkerung Lateinamerikas auf ein „höheres Niveau des Menschseins" hebt. „Höheres Niveau" bedeutet, daß jeder ein volles Bewußtsein seiner Würde erwirbt, sich seiner Rechte und Pflichten bewußt wird, sich freiwillig zu einem wertvollen Element des wirtschaftlichen, staatsbürgerlichen und moralischen Fortschritts der Gemeinschaft macht. Wenn diese zweite Anstrengung nicht geleistet werde, bleibe ein plötzlicher Wandel der sozialen Strukturen äußerlich, kurzlebig und gefährlich.

Das wirtschaftlich-soziale Verhältnis

Wenn der „Osservatore Romano" bei Gelegenheit des Kongresses nach dem Bericht kolumbianischer Zeitungen schrieb, in Kolumbien seien Strukturwandlungen nicht nötig, so urteilt er über etwas, was er nicht kennt. In der Bodenbesitzverteilung ist Kolumbien nicht in dem Maße durch Großgrundbesitz gekennzeichnet wie z. B. Ekuador oder Peru. Aber in einzelnen Landesteilen herrschen durchaus Latifundien vor. Seit Beginn der Landreform im Jahre 1962 wurden bis zum März dieses Jahres 2 250 000 ha, fast gänzlich früherer Staatsbesitz, an 63 500 Familien verteilt. Aus den in sechs Jahren durchgeführten 110 Enteignungen stammen 56 000 ha. Nun befinden sich auf der Hochfläche von Bogotá neben einer Mehrheit hervorragend bewirtschafteter Güter auch vernachlässigte Haciendas, während in unmittelbarer Nachbarschaft Campesinos trotz intensiver Arbeit auf kleinsten Parzellen in Hanglagen vegetieren. Nach sechs Jahren Landreformgesetz gibt es noch in der Umgebung von Bogotá Paradefälle für seine Anwendung. Als der Bischof von Zipaquirá dem Eigentümer einer solchen schlechtbewirtschafteten Hacienda — Mitglied der „alta Sociedad" von Bogotá — Vorhaltungen machte, bezeichnete ihn dieser als Kommunist. Die Antwort des Bischofs: „Ja, Kommunist nach den Lehren von Johannes XXIII. und Paul VI."

Die Bezeichnung „Kommunist" ist hier wohlfeil, sobald jemand die Markt- und Machtposition beispielsweise dörflicher Potentaten, der sogenannten „gamonales", angreift. Diese Erfahrungen machen Berater landwirtschaftlicher Gewerkschaften und Genossenschaften, die lokale Einkaufs- und vor allem Transportmonopole durch Gemeinschaftseinrichtungen zu durchbrechen suchen. Der Transport landwirtschaftlicher Erzeugnisse nach Bogotá und der von Gebrauchsgütern, z. B. von Brennspiritus, auf die Dörfer dient oft zur schamlosen Ausbeutung der Landbevölkerung durch die Spediteure. Die am häufigsten gezahlten Tageslöhne für Männer in der Landwirtschaft betrugen im Jahresdurchschnitt von 1967 im heißen Klima mit Verköstigung 9,15 Pesos, ohne Verköstigung 14,75 Pesos; im kalten Klima mit Verköstigung 7,20 Pesos, ohne Verköstigung 13,40 Pesos (Boletín Mensual de Estadística, April 1968, S. 133). Auch wenn der offizielle Wechselkurs von zur Zeit 1 DM = 4,10 Pesos die innere Kaufkraft des Pesos unterbewertet, ist doch klar, daß solche Löhne keine menschenwürdige Lebensweise ermöglichen. Nach einer vom Gesundheitsministerium durchgeführten repräsentativen Erhebung hatten im Jahre 1965 22 % aller städtischen und 52 % aller ländlichen Familien ein Jahreseinkommen von weniger als 3600 Pesos (Estudios de Recursos Humanos para la Salud y Educación Médica en Colombia, II Resultados Preliminares, S. 29). Nun hängt die Zahlung höherer Löhne nicht nur vom guten Willen des Arbeitgebers, sondern von der Ertragsfähigkeit des Betriebes, den geistigen und körperlichen Qualitäten der Arbeitnehmer, vom allgemeinen Produktivitätsniveau einer Volkswirtschaft und anderen Faktoren ab. Der Lebensstil vieler Hacendados beweist jedoch, daß es auch am guten Willen fehlt.

Die Aufforderung des Papstes an Arbeiter und Campesinos sich zusammenzuschließen, erhält auf diesem Hintergrund sein volles Gewicht. Der Zusammenschluß stärkt nicht nur die Marktmacht, sondern schafft die Voraussetzung für die Bildungsarbeit der berufsständischen Organisationen. Erst so können aus dem amorphen Proletariat im ursprünglichen Sinn des Wortes, als jener Schicht, deren Hauptfunktion es ist, Nachkommen zu erzeugen, soziale Gruppen, bewußte Träger der Entwicklung werden. Wer auf Grund der an einigen Beispielen dargestellten wirtschaftlichen Ungleichheiten mit Recht eine Korrektur der Einkommensverhältnisse verlangt, sollte sich bewußt sein, daß im Zeitalter weltweiter Verbundenheit eine solche Forderung nicht an den Grenzen eines Landes haltmachen kann.

Ein weiteres Strukturproblem betrifft die Demokratisierung des höheren Schulwesens. Die höhere Schule (enseñanza secundaria) war seit jeher in Kolumbien die Domäne privater Institute, vor allem von Ordensgemeinschaften. In der Kolonialzeit und der Zeit der jungen Republik war dies wohl eine gute, vielleicht die einzig mögliche Lösung, und das hohe kulturelle Niveau der kolumbianischen Führungsschicht spricht für die Qualität der dargebotenen Ausbildung. In der Praxis bedeutet dieses System jedoch eine Beschränkung der Bildungsmöglichkeiten auf die wohlhabenden Kreise. Die Ordensgemeinschaften wandten sich sowohl aus dem Gedanken der Erziehung einer Elite wie aus pekuniären Erwägungen an die vermögende Schicht, deren Kinder sie in exklusiven Schulen zu einem individualistischen Christentum ohne soziale Verantwortlichkeit erzogen. Dem Ausbau der staatlichen höheren Schulen in den letzten Jahren hat sich die Kirche mehr aus dem Zwang der Verhältnisse als aus Überzeugung gefügt. Eine grundlegende Richtungsänderung in diesem Punkt ist überfällig, sie sollte erleichtert werden durch die Aussicht auf die Freistellung von Priestern für die Seelsorgearbeit.

Das Nein des Papstes zur „Violencia"

In einigen Berichten über den Eucharistischen Weltkongreß war zu lesen, daß die Ansprachen des Papstes in Bogotá einen Rückschritt gegenüber dem Gedankengut der Enzyklika *Populorum progression* bedeuten. Diese Kritik bezieht sich vermutlich auf die Haltung zur „violencia", d. h. zur gewaltsamen, blutigen Aktion. Die Enzyklika *Populorum progressio* hatte „im Fall der eindeutigen und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes schwer schadet" (Abschnitt 31), die Zu-

lässigkeit revolutionärer Erhebung nicht ausgeschlossen. Bei der Ansprache am Freitagnachmittag stellte der Papst fest: „Mit derselben Offenheit, mit der wir anerkennen, daß die Theorie und Praxis der Violencia ihre letzte Motivierung häufig in den vornehmen Beweggründen der Gerechtigkeit und Solidarität finden, müssen wir klarstellen, daß die Violencia weder dem Evangelium entspricht noch christlich ist; die jähen und mit Gewalt herbeigeführten Strukturveränderungen sind trügerisch, unwirksam und entsprechen bestimmt nicht der Würde des Volkes, welches verlangt, daß die nötigen Wandlungen sich von innen vollziehen, d. h. mit einer entsprechenden Haltungsänderung, Vorbereitung und wirksamen Teilnahme aller..."

Das Wort „Violencia" ruft in Kolumbien die Erinnerung an die noch nicht lange zurückliegende Schreckenszeit wach, als nach dem Mord an dem liberalen Führer Gaitán im Jahre 1948 Liberale und Konservative in einem Blutrausch gegenseitig Sippen und Dörfer ausrotteten. In jahrelanger, mühseliger, gemeinsamer Arbeit von Staat und Kirche ist heute die Violencia fast ganz überwunden. Das Leitwort des Kongresses „Band der Liebe" war gerade auch im Hinblick auf die jüngste Geschichte Kolumbiens gewählt. Sollte nun der Papst die Campesinos, die Hauptopfer der Violencia, zu einer neuen Violencia, die sich lediglich in der Zielrichtung von der früheren unterscheidet, aufrufen? Sollte der Papst das, was in Grenzfällen nicht zu umgehen sein mag, als „Entwicklungsprogramm" vortragen? — Eine wohl widersinnige Idee, die überdies das Wesen der Unterentwicklung verkennt. Es gibt nur dann eine echte wirtschaftliche, soziale, politische, kulturelle und religiöse Entwicklung, wenn die einzelnen und die Gruppen bewußte Träger des Entwicklungsstrebens werden. Abkürzungswege zur Entwicklung allein durch revolutionäre Gesetze sind Wunschträume. Dies geben übrigens die Kommunisten selbst zu, wenn sie zum „revolutionären Programm" unbedingt das „revolutionäre Bewußtsein" fordern, d. h. die Bereitschaft zur Mehrarbeit und Produktivitätssteigerung durch Mitdenken. „Entwicklung" heißt hier: Überwindung von Fatalismus, Gleichgültigkeit, Verantwortungsscheu; der Wunsch, die eigene Lage zu verbessern, und der Wille, hierfür aktiv zu werden. Dieser unumgängliche Wandel des Bewußtseins und der Haltung kann nur stufenweise geschehen, daher muß auch der Strukturwandel stufenweise und nicht plötzlich-radikal sein. „Stufenweise" bedeutet nicht ein Hinauszögern, sondern ein energisches Anpacken und drängendes Suchen der Lösung. Wenn der Papst die „Violencia" verurteilte, schloß er in diese Verurteilung auch die stille Gewalttätigkeit der herrschenden Schichten ein. „Die Kirche kann sich weder mit einem ungerechten System solidarisieren noch den Haß und die Gewalttätigkeit unterstützen" (Ansprache Pauls VI. bei der Eröffnung der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz).

Nachwirkung des Papstbesuches

Bogotá hatte sich geistig und materiell mit großem Einsatz auf den Eucharistischen Weltkongreß vorbereitet. Die neuen Straßen, die auf dieses festliche Ereignis hin gebaut wurden und die von dauerndem Nutzen für die Ausdehnung der Stadt sind, gaben der Hauptstadt ein neues Gesicht. Im Scherz nannte man Papst Paul VI. „den besten Bürgermeister Bogotás". Verwaltung und Bevölkerung sind mit Recht stolz auf diese Bauleistungen; sie sind ein Beweis mehr dafür, daß in diesem Land in kürzester Zeit Erstaunliches geschaffen werden kann, wenn mit entsprechender Überlegung und mit verstärktem Nachdruck gearbeitet wird.

Der begeisterte Ausdruck von Verehrung und Dankbarkeit gegenüber dem Papst aus allen Volksschichten schuf eine nationale Einheit, wie sie vielleicht nie zuvor bestanden hat. Auch wenn der Papst keines der Elendsviertel aufsuchte, gelangten auch die Ärmsten in seine Nähe, z. B. während seines Besuchs im Stadtviertel „Venecia". Venecia ist eines von vielen „barrios populares" im Süden der Stadt, seine ca. 23 000 Einwohner sind ganz überwiegend Arbeiter und Handwerker. Es ist kein vom „Staat errichtetes Paradequartier" („Der Spiegel", 26. 8. 68). Mit öffentlichen Mitteln wurden im Zusammenhang mit dem Papstbesuch lediglich der Platz um die Kirche, zugleich Schulplatz der angrenzenden Volksschule, und die wichtigsten Straßen asphaltiert, genauso wie in zahlreichen anderen Vierteln des Südens. Insgesamt 40 Häuser wurden vom staatlichen „Instituto de Crédito Territorial" schon lange vor der Entscheidung über den Besuch des Papstes in Venecia gebaut.

Um die Anwendung der Lehren des Konzils und der Forderungen des Papstes auf die konkreten Verhältnisse des Kontinentes rang nach dem Kongreß die Zweite Lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellin. Offensichtlich bereitet das Mühen um gemeinsame, für den ganzen Kontinent verbindliche Beschlüsse erhebliche Schwierigkeiten; kein Wunder, wenn man die großen tatsächlichen Unterschiede zwischen den lateinamerikanischen Nationen und in der Mentalität der Konferenzteilnehmer bedenkt. Die einen meinen, die Kirche habe nur eine düstere Zukunft vor sich, nachdem sie in viereinhalb Jahrhunderten ihre Aufgabe nicht erfüllt habe, andere sind davon überzeugt, daß die Kirche noch nie so günstige Wirkungsmöglichkeiten besessen habe wie heute.

Die Zweite Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe

In der kolumbianischen Stadt Medellin tagte vom 26. August bis 7. September die Allgemeine Konferenz der lateinamerikanischen Bischöfe. Sie wurde vom Papst selbst, der zum Abschluß des Eucharistischen Kongresses in Kolumbien weilte, eröffnet. Das Thema, das 155 bischöflichen Delegierten und 137 Vertretern der Priester, Ordensfrauen und Laien, Beratern und elf Beobachtern nichtkatholischer Kirchen zur Beratung vorlag, bedurfte der tropischen Umrahmung nicht. Hitzige Debatten, Kontroversen und auch vorzeitige Harmonisierungsversuche waren vorauszusehen. Die Verwaltung der aufstrebenden Industriestadt Medellin war vom Präsidenten des Lateinamerikanischen Bischofsrates, CELAM, gebeten worden, von allem gesellschaftlichem Arrangement abzusehen. Die Bischöfe der lateinamerikanischen Kirche wollten unbeirrt und unbeeinflußt arbeiten. Ihr Thema

war: „Die Kirche im gegenwärtigen Wandel — Lateinamerika im Lichte des Konzils."
In einem kostspieligen und fast zweijährigen Arbeitsprozeß hatte CELAM die Vollversammlung vorbereitet. Finanziell unterstützt von „Adveniat", war von Bischöfen und Fachleuten aller Sparten die 26seitige Arbeitsgrundlage, das „Documento básico", erstellt worden. Es passierte als Vorschlag alle 22 nationalen Bischofskonferenzen von Mexiko über die Antillen, die mittelamerikanischen Republiken bis zu den südamerikanischen Staaten.
An analytischer Klarheit ließ das Basisdokument auch nach den Ergänzungsvorschlägen der einzelnen Bischofskonferenzen wenig zu wünschen übrig. Zur Veröffentlichung war es nicht vorgesehen. Das CELAM-Präsidium hatte vermeiden wollen, daß durch vorzeitige Interventionen dem Anlauf zur realistischen Sicht der Lage und konkreten Planung der Mitarbeit der Kirche an einer grundlegenden und raschen Strukturwandlung in Lateinamerikas Staaten ein Bein gestellt werde.

Kontroversen zur Vorbereitung

Es kam jedoch anders als geplant. Die größte konservative Tageszeitung Kolumbiens, „El Tiempo", veröffentlichte zwei Wochen vor dem Papstbesuch zum Eucharistischen Weltkongreß wesentliche Auszüge des Arbeitsdokuments für die Lateinamerikanische Bischofskonferenz. Daraufhin wurde das Dokument zur Veröffentlichung freigegeben. Die Diskussion im ganzen Kontinent glich vielerorts einem Catch-as-catch-can. Als die besseren Kämpfer erwiesen sich dabei die militant Konservativen. Im Besitz von Kapital und Kommunikationsmitteln, die von den großen Presseorganen bis in die Nuntiaturen reichen, nutzten sie dann auch ihre Chancen, Druck auf Lateinamerikas Hierarchie und vatikanische Stellen auszuüben. In einer Petition der starken argentinischen und brasilianischen „Gesellschaft zur Verteidigung von Tradition, Familie und Eigentum" an den Papst wurde gebeten, „endgültig die Aktionen der Progressisten zu unterbinden, die den Kommunismus begünstigen". Mexikos antikommunistische Vereinigung verstieg sich in einer halbseitigen Anzeige („El Tiempo", Kolumbien, 21. 8. 68), adressiert an den Papst, zur Behauptung, „Fidel Castro hätte Arbeiter und Bauern nicht versklaven können, wenn nicht der Erzbischof von Santiago und viele andere Kleriker das Volk verführt hätten". Ganz Lateinamerika drohe diese Gefahr, weil „katholische Priester, ja Bischöfe ihre geistliche Autorität dem antichristlichen atheistischen Kommunismus zur Verfügung stellen". Die Vereinigung gab den Rat, der Papst solle von der Exkommunikationsbulle Pius' XII. gegen Kommunisten Gebrauch machen und sie auf Priester und Laien anwenden, die dem „internationalen Kommunismus zum Triumph verhelfen wollen".
Im „Documento basico" wird zur Situationsanalyse festgestellt: „Unsere Menschen sehen die ungerechten sozialen Unterschiede und entdecken, daß sie nicht dazu bestimmt sind, immer so weiterzuleben, und daß sie im Notfall sogar zur Gewalt greifen würden, um diesen Zustand zu beseitigen. Es ist nicht zu leugnen, daß auf dem Kontinent vielerorts eine revolutionäre Einstellung herrscht, die umfassende, kühne, dringende und tiefgreifend erneuernde Veränderungen fordert. Es sollte uns nicht überraschen, wenn auf diese Weise die Bedingungen für die Gewalt vorbereitet werden, denn die oben erwähnten Zustände sind bereits von der Gewalt diktiert, da sie der menschlichen Würde widersprechen und die Freiheit unterdrücken. Man sollte lieber von der Geduld eines Volkes überrascht sein, das jahrelang einen Zustand ertragen hat, der für alle, die ein entwickeltes Gewissen für die Menschenrechte haben, nicht annehmbar ist."
Das Arbeitsdokument fiel aber in den Medelliner Beratungen bald unter den Tisch. Jeder der zwanzig Kommissionen und Subkommissionen, die einen Teilaspekt der drei großen Themen „Sozialer Ausgleich", „Evangelisation" und „Strukturen der Kirche" behandelten, wurden vom Präsidium erneut die drei Fragen nach der Situation, theologischen Reflexion und den pastoralen Folgerungen vorgelegt. Wertvolle Zeit verging mit Disputen, bei denen jetzt größtenteils die Fachleute fehlten.
Drei der von CELAM eingeladenen fachkundigen Berater waren in Rom nicht akzeptiert worden. Der belgische Soziologe F. Houtart, der Direktor des Mexikanischen Sozialsekretariates und Verfasser der hervorragenden Sozialpastoral des mexikanischen Episkopats (März 1968), P. Velasquez, und der Chilene P. Arroyo („National Catholic Reporter", 18. 8. 68).
Es war nicht das einzige Mal, daß der Vatikan von seinem Interventionsrecht bei dem Lateinamerikanischen Bischofsrat Gebrauch macht. Dem Papst steht es zu, die Konferenz einzuberufen, persönlich oder durch Delegierte zu leiten, das Thema und die Beschlüsse zu approbieren, 15 Prozent der Konferenzmitglieder zu ernennen und die Liste der stimmberechtigten Mitglieder zu ratifizieren. Der Papst ernannte zu Konferenzvorsitzenden seinen Delegaten, den Vorsitzenden der Päpstlichen Kommission für Lateinamerika, Kardinal A. Samoré, den Erzbischof von Lima, Kardinal Landazuri Ricketts und den CELAM-Präsidenten Avelar Brandão Vilela, Erzbischof der brasilianischen Diözese Teresina.
Rom hatte zu den ordentlichen Konferenzmitgliedern (also den Vorsitzenden der 22 nationalen Bischofskonferenzen, den gewählten Vertretern dieser Bischofskonferenzen, für je 25 Mitglieder einen Delegierten, den CELAM-Präsidenten, -referatsleitern und ständigen Delegierten und den Mitgliedern des Exekutivrates der lateinamerikanischen Ordenskonferenz) überraschend noch fünf Nuntien nach Medellin berufen. Ob diese „lebendige Mahnung" der diplomatischen Vertreter des Vatikans aus Argentinien, Brasilien, der Dominikanischen Republik, Kolumbien und Kuba und die kurzfristig installierte Fernschreibverbindung Medellin—Vatikan Anlaß war, daß einige Themen nicht erörtert wurden?
Sicher ist aber auch, daß die Konferenz gleich am ersten Arbeitstag ihren Willen bekundete, das im Konzil zugesicherte Maß kollegialer Eigenständigkeit im Rahmen der abgesteckten Möglichkeiten zu nutzen. Sie bedachte während der Einführungsrede der Präsidenten den CELAM-Vorsitzenden mit demonstrativ starkem Beifall. Kardinal Samoré wurde nur höfliche Aufmerksamkeit zuteil. Schon bei der Einweihung des neuen CELAM-Generalsekretariates in Bogotá hatte Erzbischof Avelar Brandão in Anwesenheit des Papstes die Kollegialität in der lateinamerikanischen Kirche, die Notwendigkeit ihrer Experimente und der Suche nach eigenen Pastoralentwürfen betont.

„Aufstand" gegen Tyrannei der Strukturen

Deutlich wich die Medelliner Konferenz in einem Themenkreis von den vorgezeichneten Wegen des Papstes ab. Durch seine in Bogotá mehrfach wiederholte, klare Ab-

lehnung der Gewalt, als „dem Evangelium und Geist des Christentums" widersprechend, mag Paul VI. gehofft haben, die Diskussion der Bischofskonferenz um dieses Problem zu mäßigen. Mit 125 gegen 5 Stimmen nahm das Plenum einen Entwurf an, der sich durch differenzierte Klarheit entschieden von allen neuen amtskirchlichen Stellungnahmen zu revolutionären Umwälzungen absetzt. Erarbeitet wurde er unter Leitung des Vorsitzenden der Uruguayischen Bischofskonferenz, Erzbischof-Koadjutor Carlos Parteli, von der Subkommission „Frieden".

In diesem Dokument wurde einleitend noch einmal festgestellt, daß sich Lateinamerika unleugbar vielerorts in einer Situation institutionalisierter Gewalt befindet, die globale, grundlegende und dringende Umwälzungen fordert. Was rechtfertigt nach Meinung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in solchem Fall den revolutionären Aufstand? Das Dokument stellt fest: „Um einen Aufstand zu rechtfertigen, muß sich das Volk in einem Zustand legitimer Abwehr gegen die Tyrannei befinden. Das ist die von *Populorum progressio* ausdrücklich gegebene Bedingung. Es handelt sich nicht notwendigerweise um die Tyrannei einer Person, denn es ist möglich, von einer Tyrannei der Strukturen zu sprechen, die ganze Volksschichten in einer ungerechten Situation hält. Es ist ebenfalls notwendig, daß der Zustand wirklich Produkt der Ungerechtigkeit ist und nicht Folge von Naturbedingungen. Man muß bedenken, daß in vielen Fällen die Führungsschichten, die Reichtum, Kultur und Macht besitzen, einen solchen Druck auf die Regierenden ausüben, daß damit die notwendigen Veränderungen unmöglich gemacht werden. Manchmal nimmt dieser Widerstand so heftige Formen an, daß er Leben und Güter zerstört."

Obwohl es nicht in der Kompetenz der Bischöfe liege, die Bedingungen für einen Aufstand zu entscheiden, fährt das Dokument fort, sei es ihrer Meinung nach nötig, „zu wissen, 1. ob der Aufstand mehr oder weniger massiv von der sich ihrer Lage bewußten Bevölkerung unterstützt wird; ob eine große Anzahl Menschen dazu bereit ist, ihr Leben zu riskieren; ob der Bürgerkrieg das Risiko eingeht, die Interventionen starker ausländischer Armeen zu provozieren, die den Aufstand zum Scheitern verdammen könnten. 2. Es ist ebenfalls notwendig, daß das durch die Revolution aufgestellte System keine Unterdrückung hervorruft, die so schwer oder schwerer ist wie diejenige, die es heutzutage gibt. Die Macht ist unter den heutigen Verhältnissen in Gefahr, leicht an die überzugehen, die sie aufstellten, und kann durch Agitatoren manövriert werden. 3. Es ist daher erforderlich, daß es keine andern Mittel gibt, die Ungerechtigkeit und die Misere zu beenden. Das Christentum ist friedlich, und es schämt sich nicht, das zu bekennen, aber es ist nicht deswegen pazifistisch, weil es zum Mitleid fähig ist. Das Christentum zieht den Frieden dem Krieg vor. Es überschätzt weder die Wirksamkeit des Krieges, noch unterschätzt es die Wirksamkeit des Friedens."

Zusammenfassend hält das Dokument fest, daß in den gegenwärtigen Umständen Lateinamerikas nach Ansicht der Bischöfe all die Vorbedingungen für eine revolutionäre Erhebung nicht gegeben seien. An die Besitzenden richtet das Dokument noch einmal den Absatz: „Wenn sich die privilegierten Schichten der friedlichen Einstellung bedienen möchten, um sich den notwendigen tiefgreifenden Änderungen zu widersetzen oder um ihre Privilegien mit Gewalt zu verteidigen, werden sie selbst vor der Geschichte verantwortlich sein für die explosive Revolution der Verzweifelten."

Unerläßliche Bewußtseinsbildung

Alle Beschlüsse der Konferenz bedürfen der Approbation durch den Papst. Erst dann sollen sie veröffentlicht werden und lehramtliche Gültigkeit haben. Das Prinzip aber wurde in Medellin durchbrochen. Offensichtlich mit Zustimmung des Päpstlichen Delegaten wurden die wesentlichen Konferenzergebnisse der Pressekonferenz bereits vorgetragen, bevor sie der Papst erhielt. Trotzdem, betonte CELAM-Präsident Erzbischof Avelar Brandão, sei es möglich, daß der Papst an den Dokumenten einiges ändere.

Selbst wenn das eintreffen sollte, ist doch mit den Dokumenten bereits der Wille der lateinamerikanischen Kirche präzisiert, Ferment in den rasch anzustrebenden Strukturwandlungen zu sein. In Medellin gelang der Durchbruch zu einer in den Grundzügen einheitlich realistischen Sicht. Das ist ein wesentlicher Schritt in der innerkirchlichen Bewußtseinsbildung. Nach dieser Bischofskonferenz, an der erstmals Laien (auch Frauen), Priester und Ordensleute als gleichberechtigte Partner in allen Kommissionen saßen, sind die traditionellen Einteilungen in „progressive Minderheit" und „beharrende Mehrheit" nur bedingt aufrechtzuerhalten.

Zur Wirtschafts-, Sozial- und Agrarreform brachte die Subkommission „Gerechtigkeit" unter Leitung von Erzbischof Eugênio Sales (São Salvador da Bahia) ein Dokument ein, in dem scharf der „innere und äußere Kolonialismus" verurteilt wird. Er wird als eine „Verschwörung gegen den Frieden" bezeichnet. Zu den inneren Kolonialherren wird die Feudalschicht gerechnet, die in Lateinamerika zwei bis drei Prozent der Bevölkerung ausmacht, deren Lebensstandard von der Produktivität unabhängig ist und die durch Gewinninvestitionen im Ausland zur Verminderung des Sozialprodukts beiträgt. Als ausländischen Kolonialismus bezeichnet das Dokument die zunehmende wirtschaftliche Abhängigkeit Lateinamerikas von den entwickelten Ländern. Positiv wird beurteilt, daß die bisherigen Mißerfolge der Welthandelskonferenz, den Abstand zwischen sinkenden Preisen für Rohprodukte und steigenden für Fertigprodukte zu vermindern, „den Zusammenschluß der proletarischen Nationen begünstigt".

Aufmerksamkeit verdient in diesem Zusammenhang, daß die lateinamerikanischen Bischöfe auf einen Aufruf zu verstärkter Entwicklungshilfe oder zwischenkirchlicher Hilfe verzichten. Dagegen appellieren sie eindringlich an die Bischöfe der entwickelten Länder, ihren Einfluß bei den politischen und wirtschaftlichen Führungsschichten ihrer Staaten geltend zu machen, um so das Bewußtsein der Verpflichtung zu internationaler Solidarität und Gerechtigkeit zu fördern. Weiter empfiehlt die Kommission der lateinamerikanischen Kirche, durch Mithilfe an der Bildung von Basisorganisationen die Voraussetzung der Hilfe zur Selbsthilfe im Volk grundzulegen. Mitbestimmung der Arbeiter, Steuergerechtigkeit, die Dezentralisierung der politischen Macht und planvolle Agrarreform werden als wesentliche Bedingungen zu wirtschaftlichen Neustrukturen aufgeführt.

Zu Bildung und Erziehung legte die Kommission „Erziehung" unter Leitung von Kardinal A. Rossi (São Paulo) einen Bericht vor. Der verbreiteten Meinung, Alphabetisation und Grundschulbildung habe bereits in sich einen

erheblichen Entwicklungswert, hält das Dokument entgegen, daß die Eingliederung der bäuerlichen Analphabeten und städtischen Randsiedler in die gegenwärtig herrschende Zivilisation nicht Aufstieg, sondern neue Unterdrückung bedeuten könne. Man brauche Bildungsmethoden, die Lateinamerikas gesellschaftliche Randsiedler zu Initiatoren ihres eigenen Fortschritts machen, sie zur Entwicklung in originalen kulturellen und zivilisatorischen Lebensformen befähige. Das lateinamerikanische Bildungswesen wird als „abstrakt und formalistisch" bezeichnet. „Die didaktischen Methoden sind mehr um die Vermittlung von Kenntnissen besorgt", heißt es im Dokument, „als um die Schulung eines kritischen Geistes. Zudem sind die Erziehungssysteme auf die Erhaltung der herrschenden sozialen und wirtschaftlichen Strukturen ausgerichtet, nicht auf ihre Umwandlung."
Weiter wird beklagt: „Zentralismus und Uniformität im lateinamerikanischen Bildungswesen fördern die Erziehung zur Passivität und verhindern die Entwicklung des Pluralismus." Während die lateinamerikanische Jugend verlange, „mehr zu sein", und nach Wegen der Selbstverwirklichung suche, sei die Schul- und Berufsausbildung auf „mehr haben" ausgerichtet. Auch durch das Berufsschulwesen würden Reformen verhindert, die darauf hinzielen müßten, der Wirtschaft ihre Dienstfunktion am Menschen und als von ihm beherrschtes Mittel zuzuweisen.
Auch die Universitäten Lateinamerikas, wird in dem Dokument weiter ausgeführt, entsprechen nicht den besonderen Anforderungen des Entwicklungskontinents. Sie sind „Abbilder der abendländischen Universitäten, beharren auf herkömmlichen Studien fast ohne Laufbahn mit mittleren Ausbildungszeiten, die für die wirtschaftlich-soziale Entwicklung wichtiger sind".
Gefordert wird von den lateinamerikanischen Bischöfen die Demokratisierung des Erziehungs- und Bildungswesens auf allen Ebenen. Die Bischöfe verstanden den Begriff „educación liberadora" als angestrebtes Ideal. Sie meinen damit, daß man in Inhalt und Methode der Pädagogik von Kindergarten bis zu Universität und Erwachsenenbildung die Erziehung der Schüler und Studenten zu Subjekten der eigenen Entwicklung fördern muß. Diese Zielvorstellung, würde sie verwirklicht, hätte tatsächlich umwälzende Konsequenzen für Aufbau und Struktur des lateinamerikanischen Bildungswesens. Heute herrschen durchschnittlich rezeptive Lehrmethoden und vormilitärische Übungen vor.
In den pastoralen Richtlinien der Erziehungskommission wird die Rechtfertigung eigener katholischer Bildungseinrichtungen abhängig gemacht von der Frage, ob sie Modellcharakter haben oder nicht. Ausdrücklich wird betont: „Es kann nicht Aufgabe der Kirche im Bildungswesen sein, Konfessionsschulen nichtkatholischen Schulen, privaten und staatlichen Schulen gegenüberzustellen." Vielmehr sei von ihr eine offene und freie Zusammenarbeit in allen Bildungssektoren mit allen gesellschaftlichen Kräften und dem Staat erforderlich.

Familien-, Entwicklungs- und Bevölkerungspolitik

Mit dem in der lateinamerikanischen Kirche venachlässigten Gebiet der Familienpastoral befaßte sich die Kommission „Familie und Bevölkerungsfragen". Sie konfrontierte das Plenum mit einer Beschreibung der Familiensituation, die von Statistiken erhärtet ist. Der „katholische Kontinent" ist keineswegs nur mit der höchsten jährlichen Geburtenzuwachsrate belastet (2,8 Prozent), sondern auch mit unvergleichlich hohen Prozentsätzen „illegitimer Verbindungen" und unehelicher Kinder. In „uniones libres" leben bis zu 40 Prozent der Bevölkerung über 15 Jahre.
Noch erschreckender ist die Statistik über den Anteil unehelicher Kinder. Bis zu 30 von 100 Lebendgeburten (Panamá) sind uneheliche Kinder. In den anderen Ländern schwankt die Unehelichenquote zwischen 16 (Chile) und 61 Prozent (El Salvador), durchschnittlich macht sie zwischen einem Viertel bis zur Hälfte der Neugeborenen aus. (Zahlenangaben zitiert nach „America Latina — Una y multiple", DESAL, Santiago 1968.)
Als Ursachen dieser Desintegration nennt die lateinamerikanische Bischofskonferenz u. a.: soziale Mißstände, Vernachlässigung der Familienpolitik und des Rechtsschutzes für Frauen, mangelhafte Familienseelsorge und Ehevorbereitung. Das Dokument empfiehlt, der Familienpastoral Vorrang in der Seelsorgeplanung zu geben. Bedenkt man, daß bisher keine der nationalen Bischofskonferenzen Lateinamerikas ein Referat für Familienseelsorge eingerichtet hat — selbst CELAM nicht —, wird klar, daß noch ein weiter Weg von der Konzentration auf die Heranbildung des Priesternachwuchses zum Schwerpunkt Familienseelsorge zurückzulegen ist.
Auf das Problem der Bevölkerungsexplosion eingehend, erklärt die Bischofskonferenz, daß die „lateinamerikanischen Länder an Unterbevölkerung leiden und das demographische Wachstum als Entwicklungsfaktor brauchen". Jeder „simplifizierende Lösungsversuch" wird von den Bischöfen abgelehnt. Besonders schädlich erscheine die Annahme einer geburtenverhindernden Bevölkerungspolitik, „die eine dringende Entwicklungspolitik verdrängt, ersetzt oder auf den zweiten Platz verweist". In diesem Sinne habe die Enzyklika *Humanae vitae* für Lateinamerika eine besondere Bedeutung.
Die Bischöfe „verurteilen jede Politik, die auf unterschiedsloser Geburtenkontrolle gründet, das heißt, Geburtenkontrolle um jeden Preis und auf jede Art, vor allem, wenn sie als Vorbedingung für Wirtschaftshilfe auftritt". Damit ist akzentuiert, daß die „Furcht vor Mißbrauch der Pille zum Völkermord" seitens der entwickelten Nationen, vor allem der USA, entscheidender Grund der einheitlichen Zustimmung des lateinamerikanischen Episkopates zu *Humanae vitae* ist.

Verständnis für die Jugend

Von den vorwiegend pessimistischen Situationsanalysen, die in Medellin gegeben wurden, hebt sich das Schlußdokument der Jugendkommission ab. In einer Pressekonferenz hatte der Vorsitzende der Kommission, Bischof R. Bogarin (Paraguay), in Medellin bereits dem Vorurteil gewehrt, das in den studentischen Unruhen und der Politisierung der lateinamerikanischen Universitäten vornehmlich marxistische Subversion sieht. Die Universitäten, so Bogarin, haben die Aufgaben, im Prozeß des sozialen Wandels Antriebskraft zu sein. Das studentische Aufbegehren „gegen Imperalismus, die nationale Oligarchie, die Polizeirepressalien, die Bildungspolitik und das mit der politischen und wirtschaftlichen Macht verbundene Regime der Kirche ist sehr verständlich". Bischof Bogarin sagte voraus, daß sich zukünftig der studentische Protest noch radikalisieren und an politischer Bedeutung gewinnen werde.
Im Dokument der Jugendkommission wird der jungen Generation Lateinamerikas größeres Verständnis gegenüber den positiven Werten der Säkularisierung bescheinigt. Sie weise auch entschiedenere Anstrengungen zum Aufbau

einer weltweiten brüderlichen Gesellschaft auf als die Erwachsenen und sehe ihre Umrisse wahrscheinlich mit größerer Klarheit. Das Charakteristikum in der religiösen Haltung der lateinamerikanischen Jugend wird in „der Ablehnung eines verstellten Gottesbildes, das ihr teilweise beigebracht wurde, und der Suche nach den authentischen Werten des Evangeliums" gesehen. Weil ihnen nicht volle Teilnahme in der Kirchengemeinde gewährt worden sei, würden die Jugendlichen sich selbst nicht als Kirche betrachten, sondern die Amtskirche mit dem Begriff „Kirche" identifizieren.

Der Jugend komme eine wichtige Rolle im Umformungsprozeß des Kontinents zu und eine unersetzbare Aufgabe in der prophetischen Mission der Kirche. Das fordere zunächst von der Kirche ein fortlaufendes Gespräch zwischen den Amtsträgern und der organisierten und nicht organisierten Jugend. Die Konferenz empfahl, keine Jugendseelsorge in unserem herkömmlichen Verständnis. Sie hält die Antwort der Tat auf die Forderungen der Jugend für wichtiger. Das heiße gegenwärtig: die Kirche müsse immer vollkommener die Armut leben, alle Bindungen an zeitliche Mächte ablehnen und sich in der Befreiung des einzelnen und aller Volksschichten engagieren.

Mager ist das Ergebnis der Kommissionsarbeit zur Frage der Laienbewegungen ausgefallen. Das Dokument beschränkt sich weitgehend auf die Wiederholung der Konzilsdokumente. Herausgehoben wird die Verpflichtung der Laien in Lateinamerika zur Mitarbeit in der Entwicklung und die dazu notwendige Bildungsarbeit in den Organisationen. So weit aber wie das Basisdokument der Konferenz, das „Passivität gegenüber der Entwicklungsfrage" als „schwere Sünde" bezeichnete, geht die Bischofskonferenz nicht mehr. Für die Arbeitspraxis der lateinamerikanischen Laienbewegungen ist es wohl nicht unwichtig, daß sie ihren Willen bekräftigt, alle Gruppen entschieden zu unterstützen, die sich im Umwandlungsprozeß engagieren, und ihre Führungskräfte nicht im Stich zu lassen, wenn sie wegen dieses Engagements in existenzielle Not geraten.

Seelsorge an Führungsschichten

„Seelsorge an den Führungsschichten" war einer weiteren Kommission der Bischofskonferenz zur Beratung aufgegeben worden. In ihren Empfehlungen unterteilt diese Kommission unter Leitung des CELAM-Vizepräsidenten Marcos McGrath (Panamá) die Eliten Lateinamerikas nach ihrem Einfluß für oder gegen Strukturwandel in „Traditionalisten", „Reformer" und „Revolutionäre". In der ersten und einflußreichsten Gruppe ist nach Meinung der Bischöfe das soziale Gewissen wenig oder gar nicht entwickelt. „Durchschnittlich sind sie besorgt, ihre Privilegien zu erhalten, die sie mit der bestehenden Ordnung identifizieren. Ihr gesellschaftliches Handeln hat einen paternalistischen Charakter und sorgt sich nicht um die Veränderung des Status quo." Regierungen würden vielfach zum Wohl dieser Gruppe arbeiten. Dies werde mit den Mitteln der Korruption erreicht, sei aber auch auf das Fehlen eines Prozesses der Personalisierung und Sozialisierung in den Volksklassen zurückzuführen. Vielfach unterstütze auch das Militär diese Struktur, zur Not mit direkter Intervention.

In der Gruppe der „Traditionalisten" sei die Scheidung zwischen Glauben und sozialer Verantwortung am schärfsten. Die „Reformer" in der Führungsschicht sind nach dem Dokument hauptsächlich in der Produktion zu suchen. Ihrem Beitrag zur Technisierung und Wirtschaftsplanung wird großer Wert beigemessen. Gegenüber ihrer Zielsetzung, einseitig den wirtschaftlichen Fortschritt zu fördern, müsse die Kirche das ganzheitliche Fortschrittsprinzip, wie es in *Populorum progressio* aufgezeigt sei, betonen.

Die pastoralen Richtlinien werden unterteilt in Seelsorge an a) den wirtschaftlich-politischen Führungsschichten; b) der militärischen Macht; c) der politischen Macht. Für die Erstgenannten empfiehlt die Bischofskonferenz, kleine spezialisierte Gruppen und Organisationen zu gründen, die besonders in Soziallehre und -praxis zu schulen seien. Besondere Aufmerksamkeit soll dabei der aktiven Minderheit, zum Beispiel Gewerkschaftsführern und Genossenschaftsleitern, zugewandt werden. Sie vor allem seien es, die am Bewußtwerden und an der Bildung der Arbeiter und Bauern arbeiteten.

Im Militär sei von der Kirche das Bewußtsein zu fördern, daß es die politischen Freiheiten der Staatsbürger zu garantieren habe, anstatt ihnen Hindernisse in den Weg zu legen. Betont wird die staatsbürgerliche Erziehungsfunktion des Militärs für die Rekruten.

Ihre Aufgabe in der Seelsorge an den politischen Machthabern sieht die lateinamerikanische Kirche darin, „energisch und klug die Ungerechtigkeiten und Auswüchse der Macht anzuklagen, wo immer das nötig ist". Gleichzeitig „soll die Seelsorge in allen Schichten der Bevölkerung die Mitarbeit an konstruktiven Plänen der Regierung ebenso stimulieren wie die gesunde Kritik innerhalb einer verantwortlichen Opposition zum Fortschritt des Gemeinwohls". Im übrigen müsse die Kirche sich völlige Unabhängigkeit von der politischen Macht sichern. Unter Umständen soll sie auf legitime Rechte verzichten, sobald sie die Kirche einer Allianz mit dem Staat verdächtig machen.

Zu den „Revolutionären" wird gesagt, sie seien auf radikalen Wandel bedacht und betrachten das Volk als Mitarbeiter im Wandlungsprozeß. Hauptsächlich Intellektuelle, Wissenschaftler und Studenten gehörten in diese Gruppe. Sie verbinden von allen Gruppen der Führungsschichten am deutlichsten den Glauben mit sozialer Verantwortung und „besitzen einen sehr lebendigen Sinn für den Dienst am Nächsten". Die Bischofskonferenz empfiehlt für die Seelsorge in diesem Milieu einen offenen Dialog und eine „Haltung der Achtung vor schöpferischer Freiheit". Dieser Dialog muß „fern aller moralischen oder konfessionellen Besorgnis" geführt werden. Was die spezielle Studentenseelsorge betrifft, verweist die Konferenz auf die Empfehlungen der CELAM-Tagung über Studentenseelsorge, Buga, Februar 1967. Eine „erzieherische Pastoral" und grundlegende Evangelisation hält die Bischofskonferenz nach dem Bericht der Kommission „Pastoral de las masas" für dringend erforderlich. Ausgangspunkt sollen die vorhandenen Formen der Volksfrömmigkeit sein. Voraussetzung dazu „sind systematische Studien der Religiosität des Volkes". Man müsse versuchen, in kleinen Kommunitäten die persönliche Glaubensentscheidung zu wecken.

Wenig Neues brachte in Medellin die Arbeit der Kommission für Massenmedien. Auch hier wird die vorrangige Aufgabe der Medien betont, in der öffentlichen Meinung die Bereitschaft zum Strukturwandel zu stärken. Der Besitz eigener Massenmedien ist der Kirche nach Meinung der Bischöfe nur zuzubilligen, wenn sie empfangsfähig sind und der Dienst an der Gesellschaft es verlangt. Grundsätzlich könnten die Katholiken als Journalisten

und Publizisten besser in den säkularen Publikationsmitteln ihrer Aufgabe in Information und Meinungsbildung gerecht werden.
Die Kommissionen für „Priester" und „Priesterausbildung" wagten es offensichtlich nicht, aus dem Wissen um die permanente Krise in den Seminarien, dem anhaltenden Mangel an Priesterberufen und den zunehmenden Laisierungsgesuchen, realistische Folgerungen zu ziehen. Über pädagogisch-methodische Ratschläge kommen die Vorschläge zur Reform der Priesterausbildung nicht hinaus. An Strukturen und Lehrinhalten wurde nicht gerüttelt.
Den Priestern, die ihr Amt aufgegeben haben, sagt die lateinamerikanische Bischofskonferenz, sie würden weiterhin „wie Brüder geachtet und wie Söhne geliebt". In letzter Instanz komme nur Gott ein Urteil zu. Diese Priester sollten wissen, daß die Bischöfe bereit sind, ihnen mit allen vorhandenen Mitteln zu helfen, „damit sie das sichtbare Band der Einheit mit der Kirche Christi bewahren oder wiedergewinnen".
Eines der wichtigsten Dokumente der Medelliner Konferenz ist das über „Die Armut der Kirche". Es wurde unter Leitung des Erzbischofs von Cuzco (Perú), R. Durand, erarbeitet. In Lateinamerika, heißt es darin, sei heute bereits die Tatsache ein Ärgernis, daß Bischöfe, Weltpriester und Ordensleute das Lebensnotwendige und eine gewisse Sicherheit haben, während den Massen der Armen das Unerläßliche fehlt. Die „Armut so vieler Brüder schreit nach Gerechtigkeit, Solidarität, Zeugnis, Verpflichtung, Anstrengung und Überwindung, damit voll die rettende Mission der Kirche sichtbar wird". Die Armut leben bedeute, die Probleme und die Kämpfe des Volkes zu den Problemen und Kämpfen der Kirche zu machen. Das „Armutszeugnis" der Kirche verlange nach Konkretion: „Wir wünschen, daß unsere Wohnung und unser Lebensstil bescheiden ist, unsere Kleidung einfach, unsere Werke und Institutionen funktionell, ohne Apparat, ohne Schaustellung. Wir bitten Priester und Gläubige, daß sie uns behandeln, wie es unserer Aufgabe als Hirten entspricht; darum möchten wir auf alle Ehrentitel verzichten, die einer anderen Epoche angehören. Mit der Hilfe des ganzen Volkes Gottes hoffen wir, das System der kirchlichen Gebührenordnung zu überwinden und es durch andere Formen der wirtschaftlichen Zusammenarbeit zu ersetzen, die nicht an die Verwaltung der Sakramente gebunden sind. Die Verwaltung der Diözesan- und Pfarrgüter soll kompetenten Laien übertragen werden und ausgerichtet sein auf den Gebrauch zum Wohl der ganzen Gemeinde.
Wir ermuntern die Priester, auch das Zeugnis der Armut und des Verzichts auf materielle Güter zu geben, so wie es schon Priester in einigen ländlichen Regionen und Armenvierteln tun.
Wir ermutigen jene Priester, die sich berufen fühlen, ganz das Schicksal der Armen zu teilen, mit ihnen zu leben und wie sie zu arbeiten.
Die Schwesterngemeinschaften sollen ein besonderes Zeugnis der christlichen Armut geben. Wir spornen besonders jene an, die sich gerufen fühlen, aus ihren Mitgliedern kleine Kommunitäten zu formen, die sich wirklich in den Armenmilieus integrieren.
Wir erwarten auch, daß die Ordensgemeinschaften ihre Güter immer mehr und besser den Notleidenden zur Verfügung stellen, mit ihnen nicht nur den Überfluß teilen, sondern auch das Lebensnotwendige und die Häuser und Instrumente ihrer Arbeit in den Dienst der menschlichen Gemeinschaft stellen. Eine sorgfältige Unterscheidung zwischen dem, was der Ordensgemeinschaft zukommt, und dem, was zur Verwirklichung der Arbeit gebraucht wird, erlaubt leichter eine Realisierung all dessen. Außerdem werden dadurch neue Formen für die Werke gesucht, in denen andere Mitglieder der christlichen Gemeinschaft teilhaben an Administration und Eigentum.
Eine ernsthafte Bekehrung muß die individualistische Mentalität wandeln zu einem wahrhaft sozialen Sinn und zum Einsatz für das Gemeinwohl."

Aktuelle Probleme der Politik der SED

Nach der Verkündung der neuen sozialistischen Verfassung der DDR (8. April 1968) traten — wie es vor allem auf der 6. Tagung des Zentralkomitees der SED (6. bis 8. Juni 1968) sichtbar wurde — zwei Schwerpunkte hervor: Festigung der ideologisch-politischen Position der Partei gegenüber revisionistischen und nationalkommunistischen Einflüssen aus der ČSSR und die Anpassung der wirtschaftlichen Planungs- und Führungsmethoden an ein dynamisches Wirtschaftsgeschehen. Die SED-Führung ist gegenwärtig offenbar davon überzeugt, daß die Lösung der beiden Schwerpunktaufgaben die wichtigsten Maßnahmen zur Stabilisierung der Herrschaft der SED sind. Obwohl der Kampf gegen Liberalisierungstendenzen in den letzten Wochen im Zusammenhang mit der Anti-Prag-Kampagne stark in den Vordergrund getreten ist, wurden die wirtschaftlichen Anstrengungen keineswegs verringert. Im Gegenteil, durch gesteigerte Aktivität auf diesem Sektor sollte gewissermaßen in der alltäglichen Arbeit der Parteiorganisationen die Flucht nach vorn angetreten und von einer breiten freimütigen Diskussion der Vorgänge in der ČSSR abgelenkt werden.

Bereits kurz nach Verkündung der neuen Verfassung faßte der Staatsrat der DDR auf seiner 8. Sitzung am 22. April 1968 einen sehr bedeutsamen Beschluß zur Weiterentwicklung des Neuen Ökonomischen Systems der Planung und Leitung der Volkswirtschaft. Zur Vorbereitung auf diese Sitzung hatte der Volkskammerausschuß für Industrie, Bauwesen und Verkehr seit September 1967 unter der unmittelbaren Leitung seines Vorsitzenden, des Politbüromitglieds G. Mittag, Untersuchungen über den Stand der wirtschaftlichen Reformmaßnahmen und der wirtschaftlichen Führungstätigkeit in einigen Ministerien, örtlichen Räten, VVB (Vereinigungen Volkseigener Betriebe) und Betrieben durchgeführt. Der Volkskammerausschuß bildete Kommissionen und Arbeitsgruppen, in denen neben den Abgeordneten anderer Volkskammerausschüsse auch 75 Wissenschaftler und Wirtschaftspraktiker zur Mitarbeit herangezogen wurden.
Aus den bisher veröffentlichten Reden dieser Staatsratstagung, der 6. Plenartagung des Zentralkomitees sowie der 9. Sitzung der Volkskammer (11. Juni 1968) geht hervor, daß insbesondere in der chemischen Industrie,

im Werkzeugmaschinenbau und im Bauwesen in verschiedenen Bereichen, z. B. Arbeitsproduktivität und Investitionseffektivität, internationale Vergleichswerte noch nicht erreicht worden sind. Im einzelnen wurden kritisiert:
a) die mangelhafte Berücksichtigung der im Wirtschaftswachstum auftretenden Strukturveränderungen durch die zentrale Planung; b) die unnötige Belastung der betrieblichen Planung durch die großen Informationsanforderungen der übergeordneten Wirtschaftsorgane und die häufig deklarierten Planänderungen; c) das teilweise niedere Niveau und die Zersplitterung der Forschung; d) die mangelnde Anpassung der Betriebe und VVB an Marktveränderungen infolge zu starrer Jahrespläne; e) die unzureichende oder teilweise sogar fehlende betriebliche Kostenrechnung als Basis für Preiskalkulation und Rentabilitätsanalysen; f) das zu langsame Tempo bei der Einführung moderner Methoden der Betriebsleitung durch die Wirtschaftskader.
Auf der Grundlage der Untersuchung der Ausschüsse und Kommissionen legte der Staatsrat folgende Maßnahmen zu drei Komplexen fest: 1. zur Durchführung einer volkswirtschaftlich relevanten Strukturpolitik; 2. zur Veränderung der zentralen Planung, damit die volkswirtschaftlichen Grundfragen ökonomisch wirksamer gelöst werden können; 3. zur Erhöhung der eigenverantwortlichen ökonomischen Disponibilität der Betriebe und VVB.
Im Zusammenhang damit wurde die verstärkte Anwendung einer exakten Kostenrechnung und der allmähliche Übergang zum fondsbezogenen Industriepreis gefordert. Die Selbständigkeit aller sozialistischen Betriebe soll beträchtlich ausgeweitet werden.
Künftig werden relativ weitreichende Veränderungen des Planungssystems eingeführt, damit VVB und Betriebe ihre Sortimente auf strukturbestimmende Erzeugnisse konzentrieren können. Die allgemeine technisch-wirtschaftliche Entwicklung verlangt eine kontinuierliche Überarbeitung der Planungs- und Leitungsinstrumente. Durch ein neues Verhältnis zwischen Perspektivplänen und kurzfristigen Plänen und durch erzeugnisgebundene Planung soll eine Verbesserung der Planung sowie die Entwicklung einer Prognosetätigkeit von der zentralen bis zur betrieblichen Ebene erreicht werden.
Die SED-Führung will mit diesen Verbesserungen die sozialistische Ökonomie stimulieren und die industriell-technische Revolution beträchtlich vorantreiben. Der tendenziell systemindifferente technische Fortschritt mit dem ihn kennzeichnenden und sich durch ihn vergrößernden Sachwissen soll in der Produktion unmittelbar so umgesetzt werden, daß eine kontinuierliche Anhebung des Lebensstandards als Beweis für die Funktionstüchtigkeit des sozialistischen Systems erreicht wird.
Unter direkter Leitung des Ministerrats haben für 17 volkswirtschaftliche Komplexe ständige Arbeitsgruppen ihre Führungstätigkeit aufgenommen, um eine prognostisch abgesicherte wirtschaftliche Strukturpolitik zu ermöglichen. Bisher wurden bereits über 2000 Wissenschaftler, Staats- und Wirtschaftsfunktionäre in die Arbeit der Prognosegruppen einbezogen.
Unzweifelhaft sind die vorstehend angedeuteten Maßnahmen bedeutsame Reformen. Die SED-Führung strebt danach, im Wirtschaftsbereich diese Reformen unter verstärkter Einbeziehung des Sachverstandes der Wissenschaftler, Techniker, Manager und Arbeiter durchzusetzen und dabei den Eindruck echter demokratischer Mitbestimmung (Losung: Mitdenken, Mitplanen, Mitregieren) bei den Arbeitnehmern zu wecken.
Während die SED-Führung im wirtschaftlichen Bereich bedeutsame Reformen auf wichtigen Teilgebieten mit dem Ziel der Festigung ihrer Herrschaft veranlaßte, entwickelte sie gleichzeitig vor allem wegen der Vorgänge in der ČSSR und deren möglichen Auswirkungen auf die DDR intensive politisch-ideologische Abwehrreaktionen gegen revisionistische und nationalkommunistische Tendenzen. Während die SED-Führung auf wirtschaftlichem Gebiet nützliche Zugeständnisse machte, beharrte sie im politisch-ideologischen Bereich fest auf den bisherigen — in Prag zunächst gelockerten — wenig flexiblen Grundsätzen. Bei der nach Inkraftsetzung der Verfassung eingeleiteten Hochschulreform z. B. handelt es sich nur zum Teil um Sachreformen, denn ihr erklärtes Ziel ist, die Führungsrolle der SED an den Hochschulen zu festigen und auszubauen und zugleich die parteiliche Erziehung der Wissenschaftskader zu verstärken.
Als erste Abwehrreaktion gegen die Prager Einflüsse wurde die Verfassungsdiskussion vorzeitig beendet und kurzfristig ein Volksentscheid über die neue Verfassung angesetzt, um die Verhältnisse durch ein eindeutiges Vertrauensplebiszit zu stabilisieren und revisionistischen und nationalkommunistischen Forderungen bei der legalen Verfassungsdiskussion aus dem Wege zu gehen. Die Grundfragen der neuen sozialistischen Verfassung sollten rasch verbindlich entschieden sein. Unmittelbar nach der Verabschiedung der neuen Verfassung wurde dann — wie schon angedeutet — die Aufmerksamkeit der meisten Parteiorganisationen auf wirtschaftliche Aufgaben gelenkt, neue Maßnahmen zur Durchsetzung eines einheitlichen Systems der Bildung und Erziehung festgelegt und neue Paß- und Visabestimmungen sowie Abgaberegelungen im innerdeutschen Verkehr eingeführt.

Deutlich defensive Töne

Die „Einführung der Paß- und Visapflicht im Reise- und Transitverkehr von und nach Westdeutschland und Westberlin sowie weitere Maßnahmen zur Zurückdrängung der völkerrechtswidrigen Alleinvertretungsanmaßung der herrschenden Kreise Westdeutschlands" durch die Volkskammer am 11. Juni 1968 muß man wohl als Entgegnung auf die vom Entspannungsgedanken getragene neue deutsche Ostpolitik werten. Die Parteiführungen in Moskau und Ostberlin wollten durch diese Maßnahme demonstrieren, daß ihnen der Wind des Wandels, der aus Prag herüberwehte, nichts anhaben kann. Um ein Gegengewicht gegen Liberalisierungs- und Auflockerungstendenzen zu schaffen, strafften sie im Innern die ideologischen Zügel und schufen neue harte Fakten in der Deutschlandpolitik.
Durch die neuen Maßnahmen ist für die Bundesrepublik das Bekenntnis zu Westberlin teurer geworden. Noch mehr Bundeszuschüsse sind erforderlich, um die Lebensfähigkeit Westberlins zu erhalten. Die DDR kann dagegen mit jährlichen Mehreinnahmen von ca. 130 Millionen Westmark rechnen. Darüber hinaus hat die erfolgreiche Durchsetzung dieser Maßnahme unzweifelhaft, auf lange Sicht gesehen, negative psychologische Auswirkungen. Tagtäglich wird Tausenden von Menschen bei der Unterzeichnung der Visaanträge und der Zahlung der Gebühren die reale Existenz und volle Souveränität der DDR vor Augen geführt.
Durch die neuen Maßnahmen soll wirkungsvoll die

Zwei-Staaten-Theorie im täglichen Leben zur Geltung kommen und der Anschein erweckt werden, daß die bisherige Deutschlandpolitik der Bundesregierung endgültig gescheitert sei und daß niemand in der Lage ist, die DDR an der Ausübung ihrer Souveränitätsrechte zu hindern. Darüber hinaus wurde auch darauf spekuliert, daß sich auf Grund der Ostberliner Maßnahmen die Gegner der neuen Ostpolitik stärker formieren und die Fortsetzung derselben erschweren. Darüber hinaus sollte wohl auch der Unterschied zwischen deutschen und alliierten Interessen deutlich sichtbar werden.

Wenn es der Sowjetunion und der DDR gelungen wäre, die Bundesregierung zum Übergang zu einer weniger flexiblen Ostpolitik zu veranlassen, so wäre ein wichtiges Ziel erreicht worden. Bei einer allgemeinen Verschärfung der Spannungen zwischen Ost und West würden die Reformkommunisten allerorts durch den Entwicklungstrend in die Isolierung geraten und eine neuerliche Gleichschaltung des Ostblocks wäre leichter durchzusetzen. „Die Zeit" (14. 6. 68) stellte dazu fest: „Wir täten ihnen keinen größeren Gefallen, als wenn wir nun selber zum Kalten Krieg zurückkehrten. Es kommt darauf an, nicht nur Politik gegen Ulbricht zu machen, sondern vielmehr Politik für einen Ost-Berliner Dubček — falls, ja *damit* es ihn eines Tages gibt."

Auf der 6. Tagung des Zentralkomitees der SED (6. bis 8. Juni 1968) wurde insbesondere in der Rede des mutmaßlichen künftigen SED-Chefs Erich Honecker allen Liberalisierungs- und Auflockerungstendenzen eine eindeutige Absage erteilt. Honecker stellte (unter deutlicher Anspielung auf Prag) fest, daß alle Revisionisten und Anhänger einer Liberalisierung zunächst die führende Rolle der Partei untergraben wollen, um damit eines der wichtigsten Fundamente der sozialistischen Ordnung zu zerstören.

Die Festigung der Führungsrolle der SED wurde zur wichtigsten innerparteilichen Aufgabe erklärt. Honecker verteidigte die Führungsposition der Partei u. a. mit folgenden Worten:

„Die Partei realisiert die objektive Notwendigkeit der Führung der gesellschaftlichen Prozesse. Wer rät, darauf zu verzichten, der rät, den gesellschaftlichen Fortschritt aufzugeben. So wie sich in der Geschichte jede führende Klasse ihre politische Repräsentanz und Führungskraft geschaffen hat, so verhält es sich auch bei der Arbeiterklasse und ihrer marxistisch-leninistischen Partei. Der sehr wesentliche Unterschied besteht aber darin, daß die Arbeiterklasse als größter und revolutionärster Teil des Volkes stets die gesamten Volksinteressen am konsequentesten zum Ausdruck bringt. Was soll also das Gerede von einer Trennung der Partei von der Macht, einer Trennung von der Leitung des Staates, der Wirtschaft, der Wissenschaft und der Kultur. Das alles bedeutet nichts anderes als einen Angriff auf die Fundamente des Sozialismus . . ."

Auch mögliche Versuche einer Entideologisierung wurden abgewiesen. Die unversöhnliche ideologische Auseinandersetzung gegen die Unterminierung der sozialistischen Länder und Parteien wurde gefordert.

In den Wochen nach der 6. Plenartagung des SED-Zentralkomitees wurden in zahlreichen Artikeln die Konzeption vom „Dritten Weg" zerpflückt und die dogmatischen Prinzipien der sozialistischen Umgestaltung detailliert erläutert, wobei in zunehmendem Maße direkt auf die Gefahren der Entwicklung in der ČSSR hingewiesen wurde. Mit aller Deutlichkeit wurde in den Reden der Parteiführer und in der Erklärung des Staatsrates vom 21. Juni 1968 die „Verführung des Ostblocks" als neue psychologische Kampftaktik der Imperialisten angeprangert. Die SED betrieb aus starkem Eigeninteresse die Kampagne gegen Prag. Die bisherigen vielfältigen wirtschaftlichen und kulturellen Kontakte zur ČSSR zwischen Betrieben, Hochschulen, Verlagen, Theatern usw. mußten auf Weisung des SED-Zentralkomitees weitgehend eingestellt bzw. beträchtlich eingeschränkt werden. Während der Reiseverkehr einfacher DDR-Bürger in die ČSSR gedrosselt wurde, erhielten verschiedene SED-Mitglieder Parteiaufträge zu Agitationsbesuchen, um bestimmte Personengruppen in der ČSSR auf die Gefahren des Reformkurses aufmerksam zu machen. Austauschstudenten aus der ČSSR wurden ermahnt, jede Propaganda und Information über die Vorgänge in der ČSSR zu unterlassen. Die Führung der SED war ebenso wie die sowjetische Parteiführung in Sorge, daß im Innern der ČSSR durch Schmälerung der Führungsrolle der KPČ, durch die Zulassung anderer unabhängiger Parteien (z. B. der Sozialdemokratie) und Gewährung voller Pressefreiheit nicht nur der ideologischen, sondern der machtpolitischen Aufweichung Tür und Tor geöffnet wird und dies zu einem Ausbrechen aus dem Warschauer Pakt und zu einer blockfreien oder gar westlich orientierten Außenpolitik führen müsse. Dieser Entwicklungstrend an ihrer Südgrenze war für die DDR zweifellos gefährlich, weil damit die Kräfteverhältnisse in Mitteleuropa eine bedeutsame Veränderung erfahren hätten und eine stetige Auseinandersetzung mit Prager Argumenten erforderlich geworden wäre.

Vor der Intervention in der ČSSR

Im Sommer gab es einige für die SED-Führung zum Teil sehr unangenehme Reaktionen in einigen Bereichen, doch eine ernsthafte machtpolitische Gefahr für die orthodoxen SED-Führer gab es nicht. Für die Durchsetzung eines Reformkurses nach Prager Muster fehlten die entscheidenden Voraussetzungen, u. a. gibt es keine namhaften profilierten Reformkommunisten, die eine personelle Alternative zur gegenwärtigen Führung darstellen könnten, und im übrigen könnte die Sowjetunion mit ihren 20 in der DDR stationierten Divisionen viel leichter und wirkungsvoller jede nicht genehme Reformbewegung niederhalten. Heutzutage hat eine kommunistische Reformbewegung im übrigen nur dann Aussicht auf Erfolg, wenn sie sich auf namhafte Parteikader in Schlüsselstellungen stützen kann und wenn diese sich stets der Grenzen ihrer gegebenen Aktionsfreiheit bewußt sind.

In der Kampagne gegen Prag wurden in der SED-Presse im Juli 1968 deutlich durch eigene Artikel bzw. durch den Abdruck von Artikeln aus der Prawda und anderen ausländischen Organen der Ernst der Lage aufgezeigt und die Prager Reformer mit Nachdruck davor gewarnt, eine konterrevolutionäre Entwicklung zu tolerieren bzw. gar selbst einen solchen Kurs einzuschlagen. Aus einigen internen, aber auch in die Presse lancierten Äußerungen ging eindeutig hervor, daß die anderen Partner des Warschauer Paktes aus den Prinzipien des proletarischen Internationalismus und aus dem Sicherheitsbedürfnis für die sozialistische Völkergemeinschaft das Recht und die Pflicht ableiteten, „konterrevolutionäre Umtriebe" bei einem ihrer Vertragspartner gegebenenfalls gewaltsam zu unterbinden.

In dem von Ulbricht mitunterzeichneten gemeinsamen Brief der Zentralkomitees der kommunistischen Parteien

Bulgariens, Ungarns, der DDR, Polens und der Sowjetunion vom 15. Juli 1968 (Abdruck im „Neuen Deutschland" am 18. Juli 1968) hieß es u. a.:

„Es war und ist nicht unsere Absicht, uns in solche Angelegenheiten einzumischen, die ausgesprochen innere Angelegenheiten Ihrer Partei und Ihres Staates ... sind.
...
Wir können jedoch nicht damit einverstanden sein, daß feindliche Kräfte Ihr Land vom Weg des Sozialismus stoßen und die Gefahr einer Lostrennung der Tschechoslowakei von der sozialistischen Gemeinschaft heraufbeschwören. Das sind nicht mehr nur Ihre Angelegenheiten. Das sind die gemeinsamen Angelegenheiten aller kommunistischen und Arbeiterparteien und aller durch Bündnis, Zusammenarbeit und Freundschaft vereinigten Staaten. Das sind die gemeinsamen Angelegenheiten unserer Staaten, die sich im Warschauer Vertrag vereinigt haben ...
Die Völker unserer Länder haben für den Sieg über den Hitler-Faschismus, für ihre Freiheit und Unabhängigkeit, für die Möglichkeit, den Weg des Fortschritts und Sozialismus gehen zu können, einen riesigen Blutzoll bezahlt und gewaltige Opfer gebracht. Die Grenzen der sozialistischen Welt haben sich bis in das Herz Europas bis zur Elbe und bis zum Böhmerwald vorgeschoben. Und wir werden niemals damit einverstanden sein, daß diese historischen Errungenschaften des Sozialismus, die Unabhängigkeit und Sicherheit aller unserer Völker in Gefahr geraten. Wir werden niemals zulassen, daß der Imperialismus auf friedlichem oder unfriedlichem Wege, von innen oder von außen eine Bresche in das sozialistische System schlägt und das Kräfteverhältnis in Europa zu seinen Gunsten verändert."

Leider wurde im Westen diese eindringliche Mahnung vordringlich nur als propagandistische Erklärung gedeutet, obwohl die großen Truppenmanöver der Sowjetunion, der DDR und Polens schon damals die Bereitschaft zur militärischen Intervention offenbarten. Es war zu erwarten, daß die Sowjetunion es nicht hinnimmt, daß in Mitteleuropa, im Zentrum ihrer Westfront, ein wichtiger Gliedstaat ihres Verteidigungssystems, der dazu noch unmittelbar an den „gefährlichsten europäischen Feind der Sowjetunion, bei dem der Revanchismus Staatsdoktrin ist", grenzt, aus dem sozialistischen Machtbereich ausscheidet, und daß in einem solchen Falle die UdSSR ihre Staatsinteressen rücksichtslos, ungeachtet etwaiger zeitweiliger Rückschläge für die kommunistische Bewegung außerhalb des kommunistischen Machtbereiches und eines Unbehagens in einigen sozialistischen Staaten, zu Geltung bringen würde.

Nach der Konferenz von Preßburg

Die Gespräche zwischen den Politbüros der KPdSU und KPČ in Schwarzau und die Konferenz der sozialistischen Nachbarstaaten der ČSSR in Preßburg endeten bekanntlich mit einem Kompromiß und bewahrten die ČSSR zunächst vor einer militärischen Intervention. Die Ergebnisse dieser Konferenz wurden in den westlichen Massenmedien vielfach mit übertriebenem Optimismus beurteilt. Im Abschlußkommuniqué gab es wenige Passagen, auf die sich die Reformer, aber viele andere Passagen, auf die sich die Orthodoxen stützen konnten. Auffällig war, daß sich das Zentralkomitee der SED auf seiner Tagung (7. August 1968) „tiefbefriedigt" über die Beratung von Preßburg äußerte und diese als „sehr positiv" einschätzte. Es ist wahrscheinlich, daß die Prager Reformer bestimmte Verpflichtungen „zur Eindämmung der Konterrevolution" neben dem offiziellen Kommuniqué übernehmen mußten.
Hinsichtlich Deutschlands gab es in der gemeinsamen Erklärung von Preßburg folgende konkrete Festlegung:

„Wir werden auch künftig in den europäischen Angelegenheiten konsequent die vereinbarte Politik durchführen, die den gemeinsamen Interessen der sozialistischen Länder und den Interessen der europäischen Sicherheit entspricht; wir werden auch künftig jedem Versuch eine Abfuhr erteilen, die Ergebnisse des zweiten Weltkrieges zu revidieren und die bestehenden Grenzen in Europa zu verletzen; wir werden nach wie vor darauf bestehen, daß das Münchener Abkommen von Anfang an null und nichtig ist; wir werden entschieden die Deutsche Demokratische Republik, den sozialistischen Staat der deutschen Werktätigen, der die Sache des Frieden verteidigt, unterstützen; wir werden der kommunistischen Partei Deutschlands und allen jenen Kräften, die gegen Militarismus und Revanchismus für den demokratischen Fortschritt kämpfen, ständige Unterstützung gewähren" (zit. nach „Neues Deutschland", 4. 8. 68).

Angesichts der vorangegangenen Warschauer Konferenz sowie der Tangierung vitaler sowjetischer, mitteldeutscher und polnischer Interessen war nicht daran zu zweifeln, daß der Interpretierungsspielraum der Erklärung gering war und daß ein offensichtliches Abrücken in wichtigen Fragen von der Deklaration von Preßburg die militärische Einmischung der anderen Parteien veranlassen würde.
Da schon in Preßburg den Prager Reformern ein grundlegender außenpolitischer Kurswechsel unmöglich gemacht wurde, war die ČSSR genötigt, ihre beträchtlichen wirtschaftlichen Schwierigkeiten nur mit Hilfe der Sowjetunion und der anderen Paktstaaten zu lösen.
Aus diesem Tatbestand ergeben sich aber in beträchtlichem Umfang Abhängigkeiten, wobei es der Sowjetunion und der wirtschaftlich-technisch besser situierten DDR auf Umwegen möglich ist, auch auf Einzelheiten der inneren Entwicklung in der ČSSR Einfluß zu nehmen. Die Annahme westlicher Wirtschaftshilfe in größerem Ausmaß dürfte für die Prager Reformer künftig unmöglich sein. Das vorübergehende Zugeständnis der Sowjetunion in Schwarzau und Preßburg war also kein Zeichen der Schwäche oder Ausdruck ihres Zurückweichens.
Aus einigen wenigen Eindrücken zwischen der Konferenz von Preßburg (3. August 1968) und dem Beginn der Intervention (21. August 1968) folgerte die sowjetische Führung, daß die Prager Reformer nicht willens und fähig sind, die Vereinbarungen einzuhalten und daß angeblich sogar der „Rechtskurs" verstärkt worden sei. Vor allem die offensichtlich betonte Annäherung der Prager Regierung nach der Konferenz von Preßburg gegenüber Jugoslawien und Rumänien schien den außen- und militärpolitischen Argwohn Moskaus und Ostberlins verstärkt zu haben. Offenbar berichtete auch Walter Ulbricht über sein Karlsbader Treffen mit Dubček (13. August 1968) sehr negativ nach Moskau. Gerade bei dieser Begegnung müssen sehr deutlich die alten Gegensätze zwischen reformerischer und orthodoxer Politik hervorgetreten sein, wobei erkennbar wurde, daß Dubček und seine Mannschaft in selbstbewußter Haltung die Beschlüsse von Preßburg viel weitherziger als Ulbricht auslegten. Die in Prag beginnende Unterschriftensammlung für die Abhaltung freier Wahlen war für Breschnew und Ulbricht ein weiteres Alarmsignal erster Ordnung.
Um jedes Risiko zu vermeiden, entschied man sich für die faktisch schon angekündigte und weitgehend vorbereitete militärische Intervention, um — wie es offiziell hieß — der Konterrevolution in der ČSSR den Weg zur Macht zu verlegen.
Die Berichterstattung der mitteldeutschen Presse war jedoch von Anfang an in dieser Angelegenheit ungewöhn-

lich freimütig. Der verbreitete Widerstand der Bevölkerung wurde aber als Ausdruck für die Größe der konterrevolutionären Gefahr dargestellt. Das eingestandene Ausmaß des Widerstandes wurde als Indiz dafür ausgegeben, daß buchstäblich fünf Minuten vor zwölf der Konterrevolution der Weg zur Macht verlegt wurde und daß ohne die „brüderliche Hilfe" der Interventen der Sozialismus in der ČSSR beseitigt worden wäre. Unmittelbar nach der Intervention wurde den wichtigsten Prager Reformern offener Verrat an den Beschlüssen von Preßburg vorgeworfen. Nach der Moskauer Konferenz vom 23. bis 26. August 1968, auf der die Führer der KPČ praktisch das Moskauer Diktat akzeptieren mußten, wurden die Prager Reformer nicht mehr als Verräter angeprangert.

Die Moskauer Führung und mit ihr vor allem die SED-Führung haben durch das Moskauer Diktat ihr Ziel erreicht. Der Prager Bazillus ist vorerst keine Gefahr mehr, wenngleich er noch nicht politisch-ideologisch, sondern nur administrativ-militärisch ausgeschaltet wurde. Bei der mitteldeutschen Bevölkerung hat die Intervention bei aller Sympathie für das tschechoslowakische Volk den Eindruck verstärkt, daß es keine Reformalternative zum Ulbricht-Regime geben kann. Zwar hat die Beteiligung der Nationalen Volksarmee der DDR in der westlichen Welt unliebsame Erinnerungen wachgerufen, wodurch zumindest vorerst Rückschläge bei der Durchsetzung der internationalen Anerkennung der DDR zu erwarten sind, doch machtpolitisch konnte die SED-Führung ihre Position unangefochten behaupten. Eine ernsthafte Verschlechterung der psychologischen Situation unter der Bevölkerung zuungunsten des Regimes ist in den kritischen Tagen nicht erkennbar geworden. Die SED-Propaganda ist gegenwärtig bestrebt, die DDR als ein Zentrum stabiler sozialistischer Ordnung erscheinen zu lassen. Stolz wird ein Ausspruch Walter Ulbrichts propagiert, daß die SED eine der stabilsten kommunistischen Parteien in der Welt ist.

Chancen für Reformkommunismus minimal

Angesichts ihres Erfolges bei der ungestörten Durchsetzung der neuen Paß- und Visabestimmungen sowie den neuen Abgaberegelungen im innerdeutschen Verkehr dürfte die DDR in Zukunft weiter den Hebel in Westberlin ansetzen, da dies angesichts der Insellage Westberlins, der Empfindlichkeit seiner Verbindungswege, der vielfältigen Verflechtungen der Westberliner Wirtschaft mit dem innerdeutschen Handel sowie des Fehlens originärer Rechte unzweifelhaft die schwächste Stelle ist. Da im Juni dieses Jahres weder die Bundesrepublik noch die dafür speziell zuständigen Westalliierten etwas Wirkungsvolles unternehmen konnten, ist die reale Möglichkeit vorhanden, daß die DDR — unterhalb der Schwelle eines mit Sicherheit zu erwartenden alliierten Engagements — ihr Aktionsterrain gegen Westberlin und den innerdeutschen Verkehr weiter maximal ausnutzen wird, zumal die Rechtslage hinsichtlich fixierter Abkommen für den deutschen Zivilverkehr recht ungünstig ist. Im Post-, Güter- und Personenverkehr hat die DDR ihren Aktionsspielraum bisher noch keineswegs voll ausgenutzt.

Die SED-Führung wird weiterhin danach trachten, die DDR vor allem wirtschaftlich und politisch zu stärken, Liberalisierungstendenzen abzuwehren und sehr sorgfältig die Entwicklung in der ČSSR zu verfolgen.

Innenpolitisch wird die SED bestrebt sein, die Zügel fest in der Hand zu behalten und nur in Randfragen der Bevölkerung Konzessionen zu machen. Da die SED auf politisch-ideologischem Gebiet mit der Abwehr von Aufweichungserscheinungen vordringlich beschäftigt und im übrigen nicht an einer Zunahme innerer Spannungen interessiert ist, dürfte sie auf kirchenpolitischem Gebiet vorerst keine neuen Initiativen und Maßnahmen einleiten, sondern sich diesbezüglich mit dem gegebenen Status quo zufrieden geben. Erleichterungen nennenswerter Art sind jedoch nicht zu erwarten.

Kurzinformationen

Am 2. September 1968 **emfing Paul VI. den zyprischen Staatspräsidenten und Erzbischof Makarios III.** in Castel Gandolfo in Privataudienz. Daß dieser Besuch mehr als ein bloßer Höflichkeitsbesuch war, geht aus einer Erklärung des Erzbischofs vor seinem Abflug nach Athen hervor, wonach sein Zusammentreffen „im Rahmen eines enger gewordenen Kontaktes und einer Zusammenarbeit zwischen der katholischen und orthodoxen Kirche, wie sie von Paul VI. und Patriarch Athenagoras I. begonnen wurden", zu sehen sei (Kathpress, 3. 9. 68). Der „Osservatore Romano" (2./3. 9. 68) teilte über den Besuchsablauf hinaus zum Inhalt der Gespräche nichts mit. Wenn auch der politische Aspekt des Besuches nicht übersehen werden darf, so wird dieser im Vatikan doch auch als ein weiterer Schritt im ökumenischen Annäherungsbemühen gewertet. In Nikosia hofft man, der Besuch von Makarios werde dazu beitragen, die traditionell schlechten Beziehungen zwischen beiden Kirchen zu verbessern. Diese standen bisher stets im Schatten der 500jährigen Herrschaft der Kreuzfahrer und Venezianer (1071—1571) über Zypern, in der die Orthodoxen lateinischen Bischöfen unterstellt waren. Dennoch hat der Besuch bei den orthodoxen Griechen Zyperns keinen Widerspruch ausgelöst. Hat sich doch seit der Beteiligung der mit Rom unierten Maroniten am zyprischen Befreiungskampf und durch ihre loyale Haltung zur Regierung das Verhältnis von Orthodoxen und Katholiken auf Zypern zum Bessern gewandelt. Auch sehen die zyprischen Orthodoxen den Besuch Makarios' III. beim Papst mehr unter der Rücksicht, die nicht sehr günstige öffentliche Meinung im Weltkatholizismus über das Doppelspiel des Kirchenfürsten und Staatspräsidenten im positiven Sinne zu beeinflussen. Ob freilich Makarios zwischen Athen und Rom wird vermitteln können, dürfte allerdings fraglich bleiben.

Mit **ethischen Normen der Experimentalmedizin** befaßte sich Anfang September 1968 eine internationale Konferenz von 48 Wissenschaftlern im Ökumenischen Institut zu Bossey bei Genf. Der beigeordnete Direktor des Instituts, der reformierte Theologe *H.-R. Weber*, Gast des Laienweltkongresses 1967 in Rom, stellte Einigkeit darüber fest, daß die Auswirkungen etwa der biomedizinischen Forschung, die bald die menschliche Erbsubstanz werde wahlweise verändern können, mindestens so brennende Probleme seien wie die wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen oder die Drohung einer Vernichtung durch die Atombombe. Unter den Naturwissenschaftlern befanden sich auch Theologen, Philosophen und zwei Juristen. Die Konferenz war darüber besorgt, daß die Notwendigkeit einer ethischen Bewältigung der zweischneidigen Möglichkeiten moderner Medizin auf dem Gebiet der Organverpflanzung, der Molekularbiologie, der Humangenetik und der Hormonforschung weithin noch nicht gesehen werde, und viele Forscher äußerten sich beunruhigt über die ethischen Konsequenzen ihrer Ent-

deckungen, in der Erwartung, erhellende Erkenntnisse bei Theologen und Philosophen zu finden. Der katholische Mediziner *Edmund D. Pellegrino* (New York) warnte in einem Hauptreferat vor der Gefahr, daß die moderne Biologie zu sozialen Zwecken politisch mißbraucht werde. Dabei werde man sich kompromißbereit mit den „Rechten der Ungeborenen und kommender Generationen" befassen müssen. Die Bestimmung der Ziele werde die persönliche Freiheit in einem noch nie dagewesenen Maße beeinträchtigen. Er nannte es furchterregend, daß bald die Gattung Mensch ihre eigene Weiterentwicklung selber lenken könne, und vertrat die Auffassung, daß die Vernichtung verschiedener Arten der psychologischen, pharmakologischen und elektronischen Manipulation, die einer Person ihre eigentliche Menschlichkeit nehmen würde, vorzuziehen sei. Die von dem amerikanischen Biochemiker und Krebsforscher geleitete Arbeitsgruppe I bejahte einstimmig das Recht und die Notwendigkeit der Medizin zur Fortführung ihrer Experimente mit und an Menschen, allerdings im Rahmen festzusetzender Grenzen. Es wurde empfohlen, dafür verbindliche Rechtsbestimmungen zu setzen. In der Arbeitsgruppe II wurde versucht, theologische Antworten auf die ethische Herausforderung der Experimentalmedizin zu geben, aber keine Übereinstimmung erzielt. Die Forscher bedauerten, daß die Theologen die Lage in der Regel zu optimistisch beurteilen (epd, 11. 9. 68).

„Das Sakrament als Bindeglied der getrennten Konfessionen" war Thema einer Tagung von 43 Theologen der lutherischen, orthodoxen, presbyterianischen, reformierten und römisch-katholischen Kirchen aus 23 Ländern im Ökumenischen Institut des Lutherischen Weltbundes zu Straßburg Ende August 1968. Das Thema wurde in vier Sektionen erörtert, und zwar auf der Grundlage, daß Evangelium und Sakrament im weitesten Sinne miteinander verknüpft sind. Weitgehende Übereinstimmung herrschte darüber, daß Christus zugleich Mitte des Evangeliums und „Ursakrament" sei. Besondere Aufmerksamkeit gebühre dem Wesen der Sakramente als „Symbol" und „Zeichen". Hilfreich erwies sich ein Rat von Prof. *A. Schmemann* (orth.), New York. Da westliches Denken „symbolisches Vorhandensein" für etwas anderes halte als „wirkliche Gegenwart", schlug er als Denkhilfe das orthodoxe Symbolverständnis vor: Symbol als Mitteilung einer tieferen Wahrheit, die in der „gefallenen Welt" nicht anders dargestellt werden könne. Die Frage des gemeinsamen Abendmahles wurde ausführlich studiert, zumal die auffallende Tatsache dazu Anregung bot, daß — von den vielen heimlichen Interkommunionfeiern abgesehen — einige prominente ökumenische Gäste auf dem Eucharistischen Kongreß zu Bogotá auf ihr ausdrückliches Verlangen die Erlaubnis erhielten, die Kommunion gemeinsam mit ihren katholischen Brüdern empfangen zu dürfen. Aber die meisten Teilnehmer der Straßburger Konferenz blieben bei der Meinung, daß Interkommunion nur in der vollen Gemeinschaft zwischen Kirchen sinnvoll sei. Nur eine Minderheit vertrat das Recht auf freie Interkommunion über die kirchlichen Hindernisse hinweg. Alle Teilnehmer hielten ein Agapemahl nach neutestamentlichem Vorbild mit dem Friedenskuß untereinander (epd, 10. 9. 68).

Die jüngsten **Unruhen in den baskischen Provinzen** haben die bereits gespannten Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Spanien (vgl. HK 22, 244 und 401) erneut belastet. Nachdem in der Provinz Guipúzcoa von der Extremistengruppe ETA zwei Polizeibeamte ermordet worden waren, verhängte die Regierung für drei Monate den Ausnahmezustand (vgl. „ABC", 6. 8. 68). Von der sich anschließenden Verhaftungswelle wurden auch Priester betroffen, die man der Kollaboration mit den Nationalisten beschuldigte. Über das Ausmaß der Verhaftungen lagen widersprüchliche Angaben vor. Die blutigen Opfer auf beiden Seiten haben die Stimmung verschärft. Dazu hat auch die Deportation der Verhafteten in entlegene Provinzen beigetragen. Unter Führung eines Juristen hat eine nationalistische Gruppe eine Petition an U Thant gesandt, in der die UN aufgefordert werden, zugunsten des baskischen Volkes zu intervenieren (vgl. NC News Service, 8. 8. 68). Gerüchte, der Papst habe sich persönlich für die Freilassung der Priester eingesetzt, konnten nicht bestätigt werden. Allerdings hat der päpstliche Nuntius Verhandlungen mit dem Provinzgouverneur geführt. Die Bischöfe von Bilbao und San Sebastián haben die Bevölkerung aufgefordert, weiteres Blutvergießen zu vermeiden (vgl. „Ya", 3. 9. 68). Ein Hirtenschreiben des Erzbischofs *L. Bereciartúa Balerdi* von San Sebastián, das am 1. September verlesen wurde, hat in der Presse einen (von der Regierung gelenkten) Sturm ausgelöst. Bereciartúa hatte behauptet, durch die Priesterverhaftungen und die Durchsuchung kirchlicher Gebäude habe die Regierung die Bestimmungen des Konkordats verletzt (vgl. „Ya" und „ABC" vom 3. 9. 68). Die Regierung weist darauf hin, daß das Konkordat selbst Ausnahmeregelungen vorsehe, diese seien gegeben, wenn Polizeibeamte ermordet würden. Die spanische Bischofskonferenz, die bislang die baskischen Ereignisse als regionale Angelegenheit betrachtet hatte, nahm schließlich in dem Sinne Stellung, daß eine Konkordatsverletzung nicht vorliege. — Zahlreiche baskische Priester sympathisieren mit den Ansprüchen ihrer Landsleute, da sich schließlich auch die Forderung nach einer Demokratisierung Spaniens mit der Bewegung in den baskischen Provinzen verbindet. Die extremistischen Unternehmungen der ETA, die wohl nur von einer Minorität getragen werden, können aber leicht mit den Wünschen der Basken insgesamt identifiziert werden. Ihre Ausschreitungen bieten der Zentralregierung stets eine Handhabe, um auch gegen berechtigte Ansprüche einzuschreiten.

Zu der Feststellung, daß die **Polygamie in Afrika im Rückgang** begriffen sei, kommt „Afrique nouvelle" (8./14. 9. 68) in einem anonymen Beitrag „Propos sur la polygamie". Allerdings sei die Polygamie im Gesellschaftssystem Afrikas immer noch stark verwurzelt. Als Gründe dafür werden genannt die Tatsache, daß es sich dabei um eine sehr alte Institution handle sowie die Form der Selbstversorgungswirtschaft, wie sie früher in Afrika vorherrschte und auch heute noch stark verbreitet sei. In diesem System zwinge der Mangel an modernen Bebauungsmethoden zu einer Vergrößerung der Zahl der Arbeitskräfte, damit die Großfamilie erhalten werden kann. Hierin und nicht in einer besonders starken Sinnlichkeit des schwarzen Menschen liege in erster Linie der Grund für die Polygamie. Der Harem habe erst durch den Islam in Afrika Fuß gefaßt, und auch nur dort, wo dieser vorherrsche. Der Übergang zu moderneren Wirtschaftsmethoden allgemein, das System der Geldwirtschaft, die fortschreitende Alphabetisierung und Unterrichtung der Frau in Schulen, die wachsende Urbanisierung mit ihrer Tendenz zur Stammesauflösung, das neu aufkommende Eigenbewußtsein der afrikanischen Frau wirken sich gegen die Polygamie aus. So gut wie gelöst sei dieses Problem für die Christen der zweiten und dritten Generation, die sich, wie aus Umfragen hervorgehe, ganz klar für die Monogamie aussprechen. Die emanzipierte afrikanische Frau sehe in der Polygamie nur noch eine Art der Vorherrschaft des Mannes, welche für sie, die nach völliger Gleichberechtigung strebe, unannehmbar sei. Weiter zwinge die Urbanisierung geradezu zur Kleinfamilie. Unterbringung und Unterhalt auch nur einer zweiten Frau sowie Kindererziehung und Zukunftssicherung der Familie stellen den Ehemann vor schier unlösbare menschliche und finanzielle Probleme. Die zunehmende Schulbildung der afrikanischen Frau führe weiter dazu, daß sie selbständig zum Unterhalt der Familie beitragen könne und damit zu einer gewissen Unabhängigkeit gelange. Sie werde nicht mehr versorgt, sondern vermag sich notfalls selbst zu versorgen. Damit aber wachse ihr Selbst- und Wertbewußtsein. Viele von ihnen vertreten heute schon eine, notfalls gesetzliche Abschaffung der Polygamie. Die 15- und 16jährigen befragten Mädchen höherer Schulen befürworteten, wie Umfragen ergeben hätten, übereinstimmend die Monogamie. Als Hauptargumente wurden dabei die Vorteile für die Kindererziehung genannt.

Eine **Annäherung zwischen Kommunisten und katholischen Gruppen in Chile** beobachtet die Nachrichtenagentur Noticias Aliadas (7. 9. 68). Die Äußerungen in den kommunistischen

Publikationen und die Stellungnahmen des Generalsekretärs der chilenischen KP, *L. Corvalán,* machen diese Tendenz deutlich. Im linken Flügel der Christdemokraten und in studentischen Kreisen findet das kommunistische Angebot ein positives Echo. Das gilt trotz der politischen und ideologischen Differenzen. Es sind bereits Verhandlungen über die Schaffung einer neuen Linken im Gange. Die Marxisten, heißt es in einem Leitartikel der kommunistischen Tageszeitung „El Siglo", hätten großen Respekt vor jenen Katholiken, die sich weigerten, weiterhin die herrschenden Kreise zu unterstützen, weil sie dies als einen „Verrat an den Forderungen des Evangeliums" empfänden. KP-Chef Corvalán bezeichnete die Schaffung einer vereinten Linken als möglich und unerläßlich. Bei allen Unterschieden könnten sich Kommunisten mit linken Christdemokraten und anderen katholischen Gruppen auf wichtige gemeinsame Ziele einigen. Der Prozeß der Annäherung werde zwar im Augenblick durch die Ereignisse in der ČSSR behindert, könne aber nicht aufgehalten werden. Die Gruppe Iglesia Joven bezeichnete Corvalán als einen entscheidenden Faktor der Erneuerung der chilenischen Kirche. Die Kirche Lateinamerikas habe stets in weltlichen Dingen eine große Rolle gespielt. „Wir haben bisweilen die Kirche kritisiert, weil sie sich auf die Seite der Unterdrücker stellte. Wenn sie jedoch heute auf irgendeine Weise die Befreiung der Arbeiter erleichtert, dann werden wir ihr uns natürlich nicht entgegenstellen." Die Kommunisten streckten allen fortschrittlichen Katholiken die Hand entgegen. — Die Reaktionen der Katholiken auf dieses Angebot sind naturgemäß unterschiedlich. Der Studentenführer *M. A. Solar,* Mitglied der Iglesia Joven, äußerte sich emphatisch: „Wenn uns die Kommunisten in unserem gerechten Kampf für die Rückkehr der Kirche auf den Weg des Evangeliums unterstützen, dann seien sie gesegnet."

Die **UN-Organisation für Ernährung und Landwirtschaft FAO** mit Sitz in Rom hat am 12. September ihren diesjährigen *Bericht über die Welternährungslage* veröffentlicht (La Situation Mondiale de l'Alimentation et de l'Agriculture 1968, FAO, Rom 1968). Wie aus den detaillierten, nach Ländern und Produkten aufgegliederten Statistiken hervorgeht, zeigen die Ernteerträge von 1967 eine Zunahme gegenüber dem Vorjahr von etwa 3 % auf Weltebene und zum Teil bis zu 6 % in den Entwicklungsgebieten. Die Rückschläge infolge der schlechten Ernten der beiden vorhergehenden Jahre sind dadurch ausgeglichen. Jedoch erweitert sich die Produktionsrate pro Einwohner kaum. Sie ist besonders niedrig in Afrika und Lateinamerika. Für die Volksrepublik China sind keine Angaben verzeichnet. — Der Bericht nennt als Hauptursache für die günstigen Erträge von 1967 die meteorologischen Bedingungen. Auch die verstärkten Anstrengungen der Entwicklungsländer auf dem Agrarsektor nach den katastrophalen Ernteergebnissen von 1965 und 1966 machten sich bemerkbar. Die landwirtschaftlichen Produzenten der Entwicklungsgebiete könnten zunehmend für die neuen Anbaumethoden gewonnen werden. Man dürfe jetzt auf ein noch rascheres Wachstum der Produktion hoffen. Durch hochwertige Samenarten, Zuchtmethoden, Bewässerungsanlagen und Insektenbekämpfung ließen sich die Produktivität in den Entwicklungsländern noch steigern. Der Bericht nennt u. a. folgende Prioritäten, denen sich die FAO widmen will: Erweiterung der Getreideproduktion; Vermehrung der proteinhaltigen Nahrungsmittel, Verminderung der Vergeudung und Vernichtung von Nahrungsmitteln durch sachgerechte Konservierung; Verbesserung der Handelsbeziehungen zwischen Industrienationen und Entwicklungsländern. Der Generaldirektor der FAO, *A. H. Boerma,* schickt in seiner Einleitung voraus, daß zwar die Hoffnung auf eine Besserung in der Welternährungslage berechtigt sei, aber nur dann, wenn durch eine Beschränkung des Bevölkerungswachstums auch das Verhältnis von Lebensmittelproduktion pro Einwohner verbessert werden könne. „Wenn die demographische Entwicklung uneingeschränkt weitergeht, können diese Hoffnungen auf ein Nichts reduziert werden." Diese Ansicht wird auch in der Weltgesundheitsorganisation der Vereinten Nationen vertreten.

Die **Pläne der Regierung von Ghana zur Verstaatlichung der katholischen Volks- und Mittelschulen** hat in der Erzdiözese Cape Coast eine Protestreaktion ausgelöst (DIA, 6. 9. 68). Die katholischen Lehrkräfte haben der Regierung in Accra ein Memorandum zugeleitet, in dem sie zwar die Schaffung einer einheitlichen staatlichen Verwaltungsinstanz für Schulfragen begrüßen, gleichzeitig aber die geplante Verstaatlichung der katholischen Schulen als ungerechtfertigt ablehnen. Das kirchliche Schulwesen in den sieben autonomen Diözesen Ghanas, das von Generaldirektoren und einem koordinierenden Sekretär geführt wird, habe sich als erfolgreich erwiesen, so daß die zwangsweise Überführung unter die Distriktsverwaltung nicht begründet werden könne. Sie verweisen auch auf den Artikel 26 der Menschenrechtserklärung, nachdem die Wahl des Erziehungssystems primär ein Recht der Eltern bzw. der Erziehungsberechtigten ist. Durch die geplante Maßnahme würde das Recht der Eltern als Bürger und als Steuerzahler untergraben; ein Referendum sei die geeignete Maßnahme, um den Schulkonflikt zu bereinigen. Ohne die Beziehung zu Gott blieben die ghanaische Kulturtradition, die Ethik und die christlichen Prinzipien als Bildungswerte sinnlos. Es sei auch nicht einzusehen, wie gerade eine Nationalisierung des Schulwesens angestrebt werden solle, ohne daß man vorher die Eltern darüber befragt. Deshalb bitten die unterzeichneten Lehrer die Regierung, den Plan erneut zu überdenken und das kirchliche Schulwesen bestehen zu lassen. Von den knapp 8 Millionen ghanaischen Staatsbürgern sind etwa 740 000 Katholiken und 700 000 Protestanten.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

CONZELMANN, Hans. **Die Rechtfertigungslehre des Paulus. Theologie oder Anthropologie?** In: Evangelische Theologie Jhg. 28 Heft 8 (August 1968) S. 389—404.

Mit großer Präzision räumt Conzelmann mit dem Gerede — auch im Lutherischen Weltbund — auf, daß die Rechtfertigungslehre des Paulus nicht mehr zeitgemäß sei. Da das Theologumenon besonders unter Exegeten strittig ist und von der Alternative beherrscht wird, ob bei Paulus ein theologischer oder ein anthropologischer Ansatz vorliege, geht die Untersuchung von der Theologiegeschichte, besonders von Bultmann aus, um dann in eine exegetische Prüfung einzutreten. Der Beitrag der Formgeschichte wird an zahlreichen Beispielen aus paulinischen Briefen geklärt. Es folgt eine Begriffsanalyse der dikaiosyne theou mit einer motivgeschichtlichen Analyse, die herausstellt, daß die christologische Umwandlung des Begriffes der Schlüssel für den Sinn von dikaiosyne theou ist, nämlich „Christus ist Gottes Gerechtigkeit" — für die Glaubenden. Die heilsgeschichtliche Objektivation wird am einzelnen verifiziert.

EXELER, Adolf. **Die angemessene Vermittlung neuer theologischer Erkenntnisse in der Erwachsenenbildung.** In: Katechetische Blätter Jhg. 93 Heft 8 (August 1968) S. 449—464.

Das Referat von der Tagung der Bundesarbeitsgemeinschaft für katholische Erwachsenenbildung in Freiburg (April 68) rollt angesichts der theologischen „Revolution", die im Bereich der Forschung schon zu einem sensus communis geführt habe, die schwierige Frage auf, wie die Erwachsenen zum Umdenken geführt werden können. Beschwichtigung und die Verbannung der Diskussion aus der Predigt, wie es die deutschen Bischöfe in ihrem Lehrschreiben vom September 67 gefordert haben, wird als unmöglich abgewiesen. Exeler legt fünf Thesen zur Diskussion vor, wie die Aufgabe gelöst werden könnte, um die Ganzheit des Glaubens zu erreichen und aus dem alten Glaubensschema des katholischen Immobilismus herauszuführen, die Prozeßhaftigkeit des theologischen Denkens plausibel zu machen, zur personalen Antwort des Glaubens auf Gottes Wort und zum selbständigen Denken zu führen. Vielleicht wird damit der Kreis der in Frage kommenden Erwachsenen zu eng gezogen.

GLAZIK, Josef. **Warum noch Weltmission?** In: Lebendige Seelsorge Jhg. 19 Heft 5 (September 1968) S. 217—221.

Der Aufsatz eröffnet ein den „Fragen der Weltmission" gewidmetes Heft und erklärt, woher der Zwang zu der Frage kommt, ob Mission noch nötig sei: z. T. aus einem Verlangen der Missionskirchen nach Unabhängigkeit von der „verwestlichten" Mutterkirche, teils aus der Unsicherheit der Missionare, dem Priestermangel und dem neuen Selbstverständnis der Kirche auf dem Zweiten Vatikanum. Sowohl die Sorge um das Seelenheil wie das Ziel, Kirchen zu pflanzen, sei problematisch geworden angesichts der wachsenden Übermacht des „Heidentums". Die missionarische Kirche müsse sich verstehen als Epiphanie Gottes in der Welt, sie sei nicht Selbstzweck, und aus der totalen Sorge um das Heil des Menschen nach Leib und Seele. Beispiele in den weiteren Beiträgen des Heftes erhellen die Situation.

HERMANN, Rudolf †. **Naturrecht und Gesetz bei Luther.** In: Theologische Literaturzeitung Jhg. 93 Nr. 6 (Juni 1968) Sp. 401—408.

Aus dem Nachlaß des Verfassers veröffentlicht Horst Beinker, Jena, diese sehr aktuell gewordene Studie, die den Nachweis erbringt, daß Luther keineswegs den Begriff des Naturrechts abgelehnt hat, wie immer wieder behauptet wurde. Er hält sogar, unbeschadet der Lehre, daß nur der Glaube an Christus den Sinn des Naturrechts erkennen läßt, derart an der Lex naturalis fest, daß er den Dekalog des Moses als eine „Erneuerung" des Naturrechts, als einen geschichtlichen „Rückruf Gottes zur Natur" versteht. Von dieser Interpretation her überwindet er die Buchstabengesetzlichkeit und die Thora als der „Juden Sachsenspiegel", aber auch die Fremdheit oder Heteronomie des Gesetzes, weil es uns ins Herz geschrieben ist. Der hier etwas gekürzte Beitrag ist in vollem Wortlaut enthalten in „Gesammelte und nachgelassene Werke" von R. Hermann Band I (Göttingen und Berlin 1968).

NOVAK, Michael. **The Traditional Pragmatism: an Ethic both practical and wise.** In: Journal of Ecumenical Studies Vol. 5 Nr. 2 (Frühjahr 1968) S. 284—307.

Im rechten Augenblick, da die Diskussion um die sittlichen Folgerungen aus dem „Naturrecht" zur Existenzfrage wird, legt der katholische Religionsphilosoph seine Kritik an dem schulmäßig gelehrten Aristotelismus und Thomismus in einer methodischen Studie vor, wie man sowohl Aristoteles als auch Thomas von Aquin nach den Methoden der biblischen Hermeneutik aus ihrer historischen Situation interpretieren müsse, Aristoteles in seiner Ablehnung des ewig gleichen platonischen Nous durch die auf individuelle und kontingente Entscheidungen fordernde Phronesis, Thomas in den Spuren des Aristoteles in der Ablehnung des kirchlichen Neuplatonismus mit seinem System eines „ewigen Gesetzes", ebenfalls eine Ethik der Weisheit und der Liebe, nicht aber starrer Prinzipien intendierend. Man erfährt bei dieser Gelegenheit die fatale Unterentwicklung der Moraltheologie in den theologischen Schulen der USA, die sich beschränkt auf eine kasuistische Auswertung des Kanonischen Rechtes und der päpstlichen Sozialenzykliken.

SCHMITZ, Heribert. **Das Presbyterium der Diözese.** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 77 Heft 3 (Mai/Juni 1968) S. 133—152.

Aus den Weisungen der Konzilsdekrete über die Priester, die zwei verschiedene Aussagen enthalten und einmal die Priester einer Diözese mit ihrem Bischof, das andere Mal die Priesterschaft insgesamt neben dem Kollegium der Bischöfe meinen, gewinnt Schmitz zunächst Begriff und Struktur des Presbyteriums als rechtlicher Körper einer Diözese, also das Presbyterium als die dem Diözesanbischof zugeordnete Gemeinschaft seiner Priester, das „rechtliche Organ zur Bewirkung der Kollegialität um den Bischof". Sodann wird seine gesetzliche Verankerung im Priesterrat umschrieben mit Abgrenzung seiner Kompetenzen zum Pastoralrat und davon nochmals unterschieden der „geistliche Heimatverband" der inkardinierten Priester. Zur weiteren rechtlichen Ausgestaltung und Erhöhung seiner Funktionsfähigkeit fordert Schmitz das sehr bedeutsame „Recht auf qualifizierte Information" über die pastorale Konzeption und das Schwerpunktprogramm einer Diözese sowie die Pflege einer fortschrittlichen Personalführung, die man aus weltlichen Bereichen erlernen könne. Das Recht könne den Ansatzpunkt schaffen zu einer neuen Kollegialität der Priester untereinander.

STAKEMEIER, Eduard. **Ende des konventionellen Christentums?** In: Theologie und Glaube Jhg. 58 Heft 4/5 (1968) S. 369—393.

Bei aller Achtung vor der Person des Autors bemüht diese gründliche Rezension des gleichnamigen Buches von W. van de Pol Punkt für Punkt die Unhaltbarkeit seiner Positionen nachzuweisen: die Ambivalenz der „phänomenologischen Methode", die in Wahrheit zu massiven Urteilen führe, die schillernde Verwendung des Begriffes konventionell, die Argumentation mit dem modernen Weltbild samt der Explikation der Gottesfrage im Sinne einer extremen amerikanischen Theologie, die den Verfasser zu handfesten Häresien führe, schließlich das völlige Fehlen der ökumenischen Dimension, die Nichtbeachtung der Ökumenischen Bewegung und des Zweiten Vatikanischen Konzils sowie der Arbeit der „Gemeinsamen Arbeitgruppe" Rom—Genf. So beraube sich der Verfasser einer wichtigen Orientierung zur Beurteilung der heutigen Situation der Christenheit. Stakemeier führt den Mangel auf einen Fehlansatz in dem Frühwerk des Verfassers über „Reformatorisches Christentum" zurück.

Kybernetische Theologie. In: Evangelische Theologie Jhg. 28 Heft 7 (Juli 1968).

Die Einführung dieses Heftes von H.-D. Bastian präsentiert ein beachtenswertes Experiment. In der Vermutung, daß die Wissenschaft der Kybernetik ähnlich wie die biblische Hermeneutik die Störungen der biblischen Überlieferung wie der kirchlichen Verständigung besser überwinden könne, als es bisher möglich war, wird einigen Fachleuten der Kybernetik Gelegenheit gegeben, ihre Sache vor den Theologen auszubreiten. Bastian selber legt „Problemanzeigen einer kybernetischen Theologie" vor (S. 334 bis 357) und vergleicht die psychische Situation des Menschen in der hochtechnisierten Welt mit der eines Kindes zwischen riesigen Baukästen, deren Geheimnisse es nicht kennt. Wir seien falsch programmiert zum Verständnis unserer Umwelt und müßten ein „kritisches Bewußtsein" hervorbringen. — *G. Frey* stellt die „Formalen Strukturen in der Sprache" vor (S. 357—372) und geht weit hinaus über die Untersuchungen Ebelings, das Gottesproblem als ein Problem der Sprach-Aussage zu erklären.

Philosophie und Anthropologie

AUTRUM, Hansjochem. **Genetische Planung des Menschen?** In: Universitas Jhg. 23 Heft 8 (August 1968) S. 785 bis 793.

Der Mensch allein vermag denkend und planend in die Natur einzugreifen und sie sich nutzbar zu machen. Läßt er selbst sich aber in seinen Eigenschaften genetisch planen? In einem ersten Schritt untersucht der Autor die Möglichkeit einer gezielten Änderung des menschlichen Erbgutes durch biologische und biochemische Manipulationen, in einem zweiten die biologischen Fragen einer weltweiten, beschleunigten Zunahme der Zahl der lebenden Menschen und ihre möglichen Folgen. Wenn auch die Erfolge der Genetik in den letzten 20 Jahren zur Erkenntnis des prinzipiellen Aufbaus der Erbsubstanz sowie des grundsätzlichen biochemischen Mechanismus geführt hätten, so sei man doch noch von der Entzifferung des genetischen Code des Menschen weit entfernt. Diesem Ziel steht der statistische, d. h. zufällige Charakter der bisher erzielten Erbänderungen entgegen. Dieses „zufällige Spiel der chemischen Kräfte" schütze den Menschen als Individuum vor dem gezielten Eingriff in seine genetische Substanz. Da man nur experimentell verfahren könnte, müßte ein Erfolgsfall mit einigen 100 000 Mißerfolgen erkauft werden, Daher sei auch der Vorschlag H. J. Müllers, den Samen von geistig, seelisch und körperlich hervorragenden Männern zur künstlichen Insemination zu verwenden, unrealistisch und utopisch.

CALVIN, Melvin. **Die Evolution des Lebens auf der Erde. — Neue Erkenntnisse und Ausblicke der Forschung.** In: Universitas Jhg. 23 Heft 9 (September 1968) S. 925—934.

Calvin gibt einen Überblick über den Stand der Forschung in der Frage der Evolution des Lebens auf der Erde. Dabei geht es vornehmlich um die Rekonstruktion der chemischen Vorgänge, die das Entstehen lebendiger Organismen ermöglichten, also um das Problem der chemischen Evolution. Calvin geht dieses Problem zunächst auf „historischem Wege" an, auf dem er zeitlich zurückgeht, um einen Punkt zu finden, an dem die geologischen Funde vom biologischen zum nichtbiologischen Material wechselten. Dieser Punkt sei bis jetzt noch nicht gefunden. Während die Entstehung der Erde schätzungsweise 4,7 Milliarden Jahre zurückliegen soll, nehme man den Beginn der biologischen Evolution vor rund 2 bis 4 Milliarden Jahren an. Den genauen Punkt sucht man durch chemische Gesteinanalysen herauszufinden. Der zweite Weg, diesen Punkt zu erreichen, versucht zu bestimmen, welcher Art die Atmosphäre der Erde war und untersucht, welche Arten von chemischen Veränderungen in einer solchen Atmosphäre hervorgerufen werden können, um von da den Anfang der biologischen Evolution zu erschließen.

PORTMANN, Adolf. **Der Mensch als Mängelwesen? Heutiges Menschenbild, Forschung und technisches Zeitalter.** In: Universitas Jhg. 23 Heft 9 (September 1968) S. 897—904.

Portmann setzt sich mit den verschiedenen Themen vom Menschen als Mängelwesen auseinander, so eingangs mit der Theorie des holländischen Anatomen Louis Bolk, der wesentliche Züge der Menschengestalt als ein „Auswachsen und Reifen auf embryonaler Formstufe zu erkennen versucht" und auf die Verlangsamung unserer Entwicklung hinweist. Portmann weist beide Auffassungen, „Förtalisierung" und „Retardierung", die eine Zeitlang die Diskussion der Biologen beeinflußten, als einer kritischen Prüfung nicht standhaltend zurück. Der Mensch als Mängelwesen seiner physischen Natur nach habe sich durch die Kraft des Geistes eine seiner Art gemäße zweite Natur, die Kulturwelt geschaffen. In dieser neugeschaffenen Kulturwelt jedoch erfährt und erkennt der Mensch erneut die Mängel des „evoluierten Kulturmenschen", der vor den selbstgeschaffenen Sozialsituationen versagt habe. Gegenwärtig sei eine neue „Variante" im Anzug: der Mensch als Mängelwesen, der sich selbst nicht auf die bevorstehende technische Revolution genügend vorbereiten könne. Nur in der Befragung des Daseins auf seinen Ursprung hin könne der Mensch in der

Verantwortung für die Daseinsgestaltung der Zukunft eine Antwort finden.

WAHLERT, Gerd v. **Vita Humana. Biologische Erwägungen zur Enzyklika Pauls VI.** In: Evangelische Kommentare Jhg. 1 Heft 9 (September 1968) S. 506—509.

Kritisch gegenüber der Enzyklika, die die Entwicklung in anderem Sinne vorantreiben werde, als ihr Autor meine, aber in der Gemeinschaft des Betroffenseins und im Mittragen der Sorgen der katholischen Brüder weist der Verfasser auf den gesellschaftlichen Sachverhalt hin, daß heute jedes Ehepaar seine Möglichkeiten prüfen und die eigene Welt mitschaffen müsse. Es sei eine neue Dimension der Freiheit durch den sozialen Fortschritt gewonnen, die Medizin habe dazu noch die Möglichkeit, das Leben durch operative Eingriffe zu verlängern. Dieses ganze auf Wissenschaft beruhende Leben sei gleichsam wider die Natur, sei „Prothesenkultur", so werde vielfach behauptet, aber zu Unrecht. Der Mensch schwinge sich in ein neues Stadium seiner Entwicklung hinauf. Die Medizin spiele dabei eine entscheidende Rolle, und der Arzt müsse oft nach Ermessen über Leben und Tod entscheiden. An rein natürliche Vorgänge könne man sich nicht mehr halten, die Methode Knaus-Ogino sei weder „natürlich" noch zuverlässig. Der Zwang zur Bevölkerungskontrolle sei ein notwendiger Weg der Selbstverwirklichung des Menschen. Alle Lager des Humanen werden sich hier zusammenfinden.

Gesellschaft und Kultur

BALDOCK, Peter. **Is England 'Racialist'?** In: New Blackfriars Vol. 49 No. 580 (September 1968) S. 646—651.

Das Echo auf die rassistische Rede des konservativen Abgeordneten Enoch Powell im Frühjahr dieses Jahres hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß die überwiegende Mehrheit der englischen Bevölkerung die farbigen Einwanderer rassisch diskriminiert. Seitdem ist die Auseinandersetzung mit der Rassenfrage in Presse und Buchliteratur nicht mehr abgebrochen. Die Umfragen haben zwar ergeben, daß die farbige Minderheit von der Bevölkerung abgelehnt wird, eine eigentliche Erklärung für das Warum der Ablehnung ist nach der Meinung des Autors noch nicht erbracht worden. Baldock setzt sich mit den verschiedenen Erklärungsvorschlägen auseinander. Seiner eigenen Meinung nach ist die in England herrschende Stimmung auf die Art und Weise zurückzuführen, in der „die imperialistische Expansion (Großbritanniens) der Masse der Bevölkerung durch die Presse, die Politiker und die Schulgeschichtsbücher dargestellt wurde".

DE FRANCISCO, Miguel. **Éthique de la révolution.** In: Convergence No. 4 (Juli/August 1968) S. 3—6.

Die Zeitschrift der internationalen Pax-Romana-Bewegung veröffentlicht hier den Beitrag eines spanischen Publizisten, der den zumeist recht undifferenziert gebrauchten Begriff „Revolution" auf seine möglichen Bedeutungsinhalte untersucht. Revolution wird zunächst allgemein verstanden als ein Bruch mit der bestehenden Gesellschaftsordnung, der in rascher und tiefgreifender Weise vollzogen wird und der gleichzeitig einen Prozeß der Befreiung darstellt. Durch diese Begriffsbestimmung ist bereits die Unterscheidung zu „Evolution" oder „Reform" gegeben. Bei den Christen unterscheidet der Autor drei mögliche Einstellungen gegenüber der eigentlichen Revolution. Eine erste lehnt sie gänzlich ab, weil sie die Gesellschaftsordnung des Westens grundsätzlich positiv bewertet wissen will und der Überzeugung ist, die bestehenden Mißstände könnten auf dem Wege von Reformen oder im Verlaufe der natürlichen Evolution beseitigt werden. Eine zeite Gruppe verlangt die tiefgreifende Revolution, jedoch unter Verzicht auf jegliche Form der Gewaltanwendung. Eine dritte Gruppe dagegen glaubt auch, unter gewissen Umständen die Anwendung von gewaltsamen Mitteln zur Erreichung der raschen und tiefgreifenden gesellschaftlichen Wandlungen mit dem Evangelium in Einklang bringen zu können.

GILBERT, Arthur. **The Contemporary Jew in America.** In: Thought Vol. XLIII No. 169 (Sommer 1968) S. 211 bis 226.

Die Juden in den Vereinigten Staaten, mit sechs Millionen eine Minderheit von knapp drei Prozent der Gesamtbevölkerung, erreichen sowohl hinsichtlich ihres Bildungsstandes als auch in ihren wirtschaftlichen Verhältnissen ein überdurchschnittliches Niveau. Dieser Sachverhalt wird durch statistisches Material ausführlich belegt. Damit in Zusammenhang steht aber auch der in den USA vorhandene Antisemitismus, dessen Äußerungen in Vergangenheit und Gegenwart dargestellt werden. Die soziologischen Untersuchungen ergäben jedoch ein stetiges Schwächerwerden dieser vorwiegend religiösen Diskriminierung. Der typische Jude, der dem typischen Yankee bis auf die Religion äußerst artverwandt sei, würde heute zwar nicht vollständig akzeptiert, er stelle aber auch nicht mehr den angefeindeten und befürchteten Außenseiter dar. Gilbert stellt sich deshalb der Frage, ob der Antisemitismus in den USA am Aussterben sei, ferner, ob man als Ursache für das schwächerwerdende Klima der Diskriminierung das wachsende Interesse für das Religiöse und die ökumenische Atmosphäre nennen soll oder im Gegenteil die verstärkte Säkularisierung, „die die historischen Unterschiede zwischen Juden und Christen weniger bedeutungsvoll erscheinen läßt".

SCHADE, Herbert, SJ. **Zum Problem einer christlichen Kunst.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 93 Heft 9 (September 1968) S. 181—192.

Die zahlreichen Kirchenbauten und ihre Ausstattung mit Kunstwerken religiösen Gehalts erfordere die Auseinandersetzung mit der Frage nach dem Wesen christlicher Kunst, denn diese wirke insofern auf den Gläubigen zurück, als sie auch Zeugnis vom Geist und von der Frömmigkeit der Religion gebe. Schade referiert ein Spektrum von Meinungen über die christliche Kunst, angefangen vom 19. Jahrhundert. Noch zu Beginn dieses Jahrhunderts wurde die Meinung vertreten, „daß, so wie es nur eine dogmatische Wahrheit, es auch nur eine in ihren Formalgesetzen dogmatische Kunst gibt — daß diese Dogmen der Kunst so notwendig sind, wie die Dogmen der Kirche selber, wenn die Kunst als Darstellerin der höchsten Wahrheiten heilig bleiben soll". Noch Pius XII. mißbilligte moderne Gestaltungsversuche als „Entstellungen und Entartungen gesunder Kunst". Schade weist darauf hin, daß heute auch in kirchenamtlichen Dokumenten größere Zurückhaltung gegenüber Kunstkriterien geübt wird.

Kirche und Ökumene

GUNDERT, Wilhelm. **Gemeinsame ev.-kath. Bibelübersetzung.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 7 Heft 7 (Juli 1968) S. 339—344.

Dies ist die authentische evangelische Darstellung der Absprache zwischen dem Weltbund der Bibelgesellschaften und dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen betr. „Leitsätze für die interkonfessionelle Zusammenarbeit bei der Bibelübersetzung" (vgl. die Meldung dazu in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 303 f.). Gundert erklärt, inwiefern die Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* der römisch-katholischen Kirche eine veränderte Haltung zur gemeinsamen Bibel ermöglicht hat, und gibt dann im einzelnen die Geschichte der Verhandlungen, die zu Pfingsten 1968 zu ihrem epochemachenden Ergebnis geführt haben. Gundert meint zum Schluß, es sei zwar nur ein kleiner Schritt vorwärts angesichts der großen Verschiedenheiten in Lehrfragen, aber er könne zum Fortschritt werden, wenn er von beiden Seiten mit gutem Gewissen begangen werden könne, und das sei hier möglich.

JEFFERY, Robert M. C. **The Lambeth Conference and Ecumenism.** In: Unitas Vol. XX Nr. 2 (Sommer 1968) S. 146—156.

Dieser einführende Aufsatz in die Geschichte der Lambeth-Konferenzen der anglikanischen Kirchen eröffnet ein Heft der römischen Una-Sancta-Zeitschrift, das hauptsächlich den Problemen der Zehnten Lambeth-Konferenz gewidmet ist. Darunter sind Aufsätze von Rupert E. Davies über das neue Unionsschema von Anglikanern und Methodisten, von Frederick Davis über Anglikaner und Methodisten im Jahre 1968, von John Lawrence über die Liturgiereform in der Anglican Communion und von H. Benedict Green über Neuere Entwicklungen der Eucharistielehre im Anglikanismus. Eigens zu erwähnen ist ein Aufsatz von *N. A. Nissiotis* „Orthodoxy in the Ecumenical Movement" (S. 194—207) über den besonderen Beitrag, den die Orthodoxen zur Förderung der inneren Einheit des Weltrates der Kirchen leisten können.

SUZUKI, Masabisa. **Vereinigte Kirche Christi in Japan.** In: Die Zeichen der Zeit Jhg. 22 Heft 8 (August 1968) S. 292—296.

Der japanische Gelehrte schildert die heiklen Probleme der auf Druck der japanischen Regierung 1941 gebildeten Vereinigten Kirche Christi, die an ihren nichttheologischen Faktoren leidet und während des Zweiten Weltkrieges auch zum Werkzeug der politischen Propaganda eines von Selbstvertrauen überfließenden japanischen Nationalgefühls wurde. Es wird sodann die Aufgabe umrissen, wie die theologische Erneuerung dieser Kirche zu bewältigen sei, um eine missionarische Kraft zu gewinnen. In der „Umschau" wird dazu das „Bekenntnis über die Schuld der Vereinigten Kirche in Japan während des Zweiten Weltkrieges" vom Ostersonntag 1967 abgedruckt (S. 309), das von der 14. Generalsynode im Oktober 1966 angeregt wurde.

Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. In: Lutherische Monatshefte Jhg. 7 Heft 9 (September 1968).

Das Heft ist ausschließlich der Kirchenversammlung von Uppsala gewidmet. Es bringt im dokumentarischen Teil den Bericht der Sektion I sowie Auszüge aus den Berichten der Sektionen II—IV, dazu eine Reihe der dort gehaltenen Referate, u. a. von Visser 't Hooft und einen Kommentar von Landesbischof Hermann Dietzfelbinger (S. 429), der nach dem Beitrag der Reformation auf der Weltkonferenz fragt. Angesichts des Überwiegens der sozialethischen Fragen, deren theologisches Gewicht Dietzfelbinger durchaus anerkannt hat (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 425), meint er, es sei gut, die Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders nicht zu vergessen, da in der Versammlung für den „unzeitgemäßen reformatorischen Satz: ‚Es ist doch unser Tun umsonst auch in dem besten Leben'", kein rechter Platz war.

Wegen der Berichterstattung über den 82. Deutschen Katholikentag wird die vorliegende Nummer der Herder-Korrespondenz, die im Umfang von 64 Seiten erscheint, eine Woche später ausgeliefert. Wir bitten unsere Leser um Verständnis.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Oktober (Dienstag)

9.05 Deutsche Sozialgeschichte im 19. Jahrhundert (SR I)
10.10 Umstrittene Paragraphen. 2. Strafrechtsreform und Homosexualität, *R. Lange* (DLF)
10.30 Mexiko heute: Das Land (SDR)
11.00 Jugendreifung im Wandel? *U. Beer* (SWF II)
14.30 Zur Geschichte der Gegenwart. Die USA werden Weltmacht (SWF II)
17.30 Zeit und Ewigkeit in naturwissenschaftlicher Sicht, *G. Ludwig* (DLF)
20.45 Die Verantwortung der Menschheit für ihre zukünftige Geschichte, *G. Picht* (SR II)
21.15 Der Ketzer von morgen. Zurück zum Fortschritt. Die Dogmatisierung der Wissenschaften (WDR III)
21.45 Forschen und Wissen. Gibt es außerirdische Intelligenzen? *W. A. Kral* (SR II)

2. Oktober (Mittwoch)

9.05 Die ersten Christen. Streit um das mosaische Gesetz (SR I)
18.30 Die sogenannte Politisierung der Kirche (BR I)
21.00 Hans Urs von Balthasar (III). Was heißt Säkularität? (SWF I)
21.15 Die Dogmatisierung der Wissenschaften, *G. Jappe* und *D. Schwarz* (WDR III)
21.30 Vom gesunden Volksempfinden. Über rechtsradikale Kunstanschauung und ihre Folgen, *D. Fleischbauer* (NDR I)
22.00 Porträts von Entwicklungsländern: Iran und Afghanistan — Die Wirtschaft, *G. Redard* (HR II)
22.00 „Kompaß" — Gedankengänge zwischen Ost und West (RIAS I)
22.00 „Unser wissenschaftliches Tagebuch", *W. Kirchner* (RIAS II)

3. Oktober (Donnerstag)

9.00 Geißeln der Menschheit. Hunger (HR II)
10.30 Der programmierte Unterricht — Möglichkeiten und Grenzen, *Prof. Dr. Werner Correll* (SWF I)
15.05 Deutsche Wissenschaftspolitik. Ein Vergleich aus beiden Teilen Deutschlands, *W. Bergsdorf* (DLF)
16.30 Volksmusik in der Sowjetunion. III. Orthodoxer Kirchengesang (RB II)
19.30 Michael Faraday — Der bedeutendste Experimentalphysiker des 19. Jahrhunderts, *W. Gerlach* (BR II)
19.45 Ökumene mit Rom? Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *K. M. Beckmann* (WDR II)
20.50 Die Rhetorik, die Literatur und die Songs des amerikanischen Studentenprotests, *F. L. Casmir* (SR II)
21.00 Was ist der Tod? 1. Der natürliche Tod, *Prof. Dr. H. Schaefer* (SDR II)

4. Oktober (Freitag)

9.00 Deutsche Selbstkritik. Das 19. Jahrhundert (SWF II)
14.30 Die Philosophen und der Staat. Machiavelli — Der Fürst (SWF II)
17.00 Die soziale Frage — Bismarck: Arbeiterfürsorge gegen Sozialdemokratie (SDR II)
17.30 Berufsbildung in Bewegung. 1. Hochschulfach Berufspädagogik, *G. Grüner* (DLF)
17.45 Bilderbuch der Vorurteile. Der Jude, *U. Nabersberg* (SFB I)
19.45 Uralte Kulturen — Märchen oder Wirklichkeit, *J. v. Plewhe* (HR II)
21.00 Südafrika. II. Politik zwischen Traum und Wirklichkeit, *L. Helbig* (HR I)
21.30 About Liberalism in the Modern World, *J. K. Galbraith* (WDR III)

5. Oktober (Samstag)

13.00 Ein Studio für Redefreiheit, *W. von la Roche* (BR II)
17.00 Viermal über die Dankbarkeit, *J. Burkardt* (SFB II)
17.30 Das Dilemma der politischen Bildung der Frauen, *M. Grewe-Partsch* (HR II)
18.00 Zur Orientierung: Christentum in dieser Zeit (NDR II)
18.50 Ist der Mensch meßbar? Vom Sinn und Unsinn des Testens. Eine Darstellung (2. Teil), *H. Binder* (SDR II)
19.45 Aus der christlichen Welt. Spannungsfeld Ehe (I), Erfahrungen und Ratschläge eines Psychologen, *U. Beer* (SR II)
20.00 Grundfragen der europäischen Geschichte (WDR III)
20.00 Mexiko. Land zwischen gestern und morgen (RB II)
22.00 Ist die Kirche informationsfähig? Auf der Suche nach einem Kontext zum Leben, *L. Waltermann* (SWF II)

6. Oktober (Sonntag)

8.00 Pius XII. und Deutschland, *P. Burkhart Schneider* (BR II)
8.30 Afrikas Kirchen auf dem Weg zur Eigenständigkeit, *J. Mbiti* (BR II)
9.00 Kirchentag zwischen Dortmund und Hannover (I), *L. Herkenrath* (SR II)
9.10 Glanz und Geheimnis des alten Mexiko, *F. Niedermayer* (BR I)
9.30 Autorität und Toleranz. Lebensregeln der Demokratie, *R. Altmann* (HR I)
9.30 Zeiten und Orte. Luther in Worms, *R. Friedenthal* (DLF)
9.40 Was wir uns nicht selbst sagen können. Versuche mit der Bibel (NDR II)
10.00 „Die Kunst der Prognose", *C. F. v. Weizsäcker* (SDR II)
11.00 Wahrhaftigkeit in der Kirche. I. Möglichkeit und Wege der praktischen Reform, *H. Küng* (SWF II)
11.05 Die Rebellion der Jungen. 3. In Lumpen und Leder, *K.-H. Harenberg* und *W. Meisenkothen* (NDR I)
11.30 Jesus im Zeugnis des Neuen Testaments. I. Sind die Evangelien geschichtlich zuverlässig? *E. Schweizer* (SWF II)
19.00 Was ist des Bürgers Christenpflicht? Oder: Was ist des Christen Bürgerpflicht? (WDR II)
19.45 Jugendarbeit zwischen Altersstufen? *U. Beer* (SDR II)
21.45 Atelier für Kunst und Kultur, *L. Wichert* (RIAS II)
22.05 Betrachtungen über das Thema „Der Mitmensch", *K. Wolff* (BR II)

7. Oktober (Montag)

9.00 Imhotep und die vorhippokratische Heilkunde (SDR II)
9.00 Aus Frankfurts Geschichte. Karl der Große in Frankfurt (HR II)
10.10 Das theologische Buch. Zeitschriften und Bücherrundschau (DLF)
15.45 Forschen und schaffen. Aus Labor und Werkstatt (RIAS I)
16.15 Prostituierten-Kinder, *D. Smolin* (WDR II)
21.00 Hochschulpolitischer Disput (HR II)
21.00 Moskau und die Dritte Welt. Zahlen, Probleme und Perspektiven, *H. Lippmann* (SDR II)
22.00 Kongreßbericht. Tagung zur Reform des Strafwesens (DLF)

8. Oktober (Dienstag)

10.05 Unsere Großstädte I: Altes muß Neuem weichen. Daten und Fakten zum Zeitgeschehen (HR I)
10.10 Umstrittene Paragraphen. 3. Die ethische und soziale Indikation, *R. Lange* (DLF)
10.30 Mexiko heute: Die Bevölkerung (SDR II)
15.30 Die Konjunktur I: Vollbeschäftigung (HR II)
15.45 Die Welt seit Marx: Finnland und der sowjetische Nachbar (RIAS I)
17.30 Das Weltübel im naturwissenschaftlichen Aspekt, *F. Dessauer* (DLF)
17.45 Das Rheinische in Konrad Adenauer. 1. Köln, Vaterstadt und Arbeitsstätte, *E. Deuerlein* (WDR II)
19.30 Fremde Welt Afrika. 6. Religionen und Kulte, *E. Damann* (BR II)
20.00 Die Würde des Menschen. Dokumentation von *H. Gorschenek* und *P. Beyersdorf* (DLF)
20.00 Scheidung oder Unauflöslichkeit der Ehe. Kritische Bemerkungen zum Scheidungsrecht, *S. Simitis* (WDR III)
20.15 Mexiko — ein lateinamerikanisches Modell, *W. Hanf* (BR I)
21.00 „Wohin führt der Weg?" National oder liberal? (SDR I)
22.10 Über Gewalt und Humanität, *C. F. v. Weizsäcker* (NDR)

9. Oktober (Mittwoch)

9.00 Aus Frankfurts Geschichte. Der Hauptwachensturm (HR II)
16.15 Zwischen Rhein und Oder (WDR II)
21.00 Befragung der christlichen Substanz (4. Tod Gottes), *H. U. v. Balthasar* (SDR I)
21.00 Zum 10. Todestag des Pacelli-Papstes. Eine Dokumentation, *W. Sandfuchs* (BR II)
22.00 Moderne Behandlung des Herzinfarkts, *B. Peleska*. Die Neutronen-Sterne, *J. Németh*. Organkulturen und Krebsforschung, *M. Reyss-Brion* (HR II)
22.10 Zerstörung der Kirche. Eine Abrechnung mit dem Christentum, *J. Baldwin* (DLF)
22.40 Kräfte und Konflikte in der heutigen Welt. „Probleme der Modernisierung am Beispiel Brasiliens", *M. Niedergang* (RIAS I)

10. Oktober (Donnerstag)

10.10 Bildung und Ausbildung (DLF)
11.00 4. Tod Gottes, *H. U. v. Balthasar* (SDR II)
15.00 Europäische Reisebilder. In Flandern (SR II)
17.30 Pädagogik und Erziehungswissenschaft. Was ist akademische Pädagogik? *W. Metzger* (DLF)
19.00 Zwischen Rhein und Weser (WDR II)
19.30 Carl Ernst von Baer — Embryologie und Entwicklungsgeschichte, *F. Seidel* (BR II)
19.45 Fünf Prozent der kirchlichen Einnahmen für Entwicklungshilfe? *S. Schelz* (WDR II)
20.00 Zivilcourage oder Die Demokratisierung des Geistes, *A. Astel* (SR II)
21.00 Was ist der Tod? 2. Der unnatürliche Tod (SDR II)
21.10 Zur Psychoanalyse der Prüfungsangst, *M. L. Moeller* (RB II)
21.30 Der Dritte im Bunde ist Gott, *H. Gollhardt* (WDR II)

11. Oktober (Freitag)

10.00 Vom Aufstieg der wissenschaftlichen Chemie (RIAS I)
10.05 Die Zeitung — Welt im Wort (HR I)
15.45 Pädagogische Umschau (RIAS I)
19.45 Lebendiges Wissen, *H. D. Kley* (HR II)
21.00 Im Land der XIX. Olympischen Spiele. Ein Versuch über Mexiko, *W. Hanf* (HR I)
22.00 Geschichte ohne Menschen? 1. Strukturalismus als Methode, *F. Bondy* (DLF)

12. Oktober (Samstag)

8.35 Nachrichten aus der Ökumene (RB I)
10.00 Neue Probleme der anorganischen Chemie (BR II)
10.30 „Damals in Olympia" — Ein Kultur- und Sportbericht aus antiker Quelle (RIAS I)
18.00 Ist die Kirchenpresse noch zu retten? *W. Schricker* (NDR II)
18.05 Die lautlosen Waffen. Ein Bericht über die chemischen und biologischen Kampfmittel, *Th. Löbsack* (SDR II)
19.45 Spannungsfeld Ehe (II). Erfahrungen und Ratschläge eines Psychologen. *U. Beer* (SR II)
22.00 Lateinamerikas Kirchen am Scheideweg, *W. Hollenweger* (SWF II)
20.55 „Kennen Sie eigentlich den Neckar?" *M. Stahnke* (RIAS II)

13. Oktober (Sonntag)

8.00 Mexikos katholische Kirche in der Krise, *A. J. Fischer* (BR II)
8.30 Kein Kirchengänger — aber ein Christ. Eine Untersuchung der Unkirchlichkeit (BR II)
9.00 Kirchentag zwischen Dortmund und Hannover (II), *L.-L. Herkenrath* (SR)
9.30 Autorität und Toleranz. Lebensregeln in der Demokratie, *H. Proebst* (HR I)
9.30 Der Laie und die Moraltheologie, *H. Schuster* (WDR II)
9.40 Nicht Rückkehr, sondern Wiedervereinigung. Rom und der Weltrat der Kirchen, *R. Tucci* (NDR II)
10.00 „Leben auf fernen Sternen", *J. Illies* (SDR II)
10.30 Motive und Wirkungen provokatorischen Verhaltens (II), *T. Brocher* (SWF II)

11.00 Dialog als Therapie, *A. Jores* (SDR II)
11.00 Wahrhaftigkeit in der Kirche II. Kurswechsel in der Lehre? *H. Küng* (SWF II)
11.30 Jesus im Zeugnis des Neuen Testaments (II). Hat Jesus sich für den Messias gehalten? *E. Schweizer* (SWF II)
12.30 Die Ganztagsschule, *K. Herrmann* (HR II)
18.45 Gedanken zur Zeit. Der Aufstand der Phantasie, *E. Fischer* (NDR I)
19.45 Jugend zwischen Sexualität und Sozialität, „Idole oder Ideale?", *U. Beer* (SDR II)

14. Oktober (Montag)

9.00 Hippokrates und seine Schule (SDR II)
10.10 Nobelpreis im 20. Jahrhundert, *I. Bauert-Keetmann* (DLF)
15.00 Deutsche Sozialgeschichte im 19. Jahrhundert (SR II)
17.30 Streit der Apostel um die Verkündigung (HR II)
17.45 Gespräch zwischen Kons.-Rat *Wolf-Dieter Zimmermann* und *Dr. Joachim Hoppe* (SFB I)
20.10 Die Situation der Weltreligionen. 2. Der Hinduismus, *H. R. Schlette* (SWF II)
21.00 Die Evolution zur Intellektuellen. Ein Beitrag zur Geschichte der Gleichberechtigung der Frau, *Ch. Maack* (SDR II)
21.30 Erziehermagazin (BR)
21.30 Von Heiligen, Dichtern und Narren. Spanien-Portrait eines Volkes (SR II)
22.00 Deutscher Krebskongreß. Bericht aus Berlin (DLF)
22.30 Deutsche Orgellandschaften. Ostfriesland / Oldenburg, *W. Krumbach* (DLF)

15. Oktober (Dienstag)

10.05 Die Konjunktur I: Vollbeschäftigung (HR I)
10.30 Mexiko heute: Die Wirtschaft (SDR I)
11.00 Jugend zwischen Sexualität und Sozialität, *U. Beer* (SDR II)
20.00 Verbrechen in der Wohlstandsgesellschaft, *A. Mergen* (SR II)
20.00 Kritisches über eine Plage des Fortschritts. Der Lärm, *R. Jacobs* (DLF)
20.05 Studenten — Sexualität — Eine Umfrage. Ein Buch im Kreuzverhör (NDR III)
20.15 Preußen — Portrait einer politischen Kultur (3) (BR)
21.45 Bausteine der Zukunft. II. Überfluß durch Nahrungsumstellung, *F. Vester*. Das Atom in der belebten Welt, *Th. Löbsack* (SR II)

16. Oktober (Mittwoch)

9.30 Christliche Verantwortung. *S. Vierzig:* Kirche (HR II)
21.00 Fälle kirchlicher Kontrolle. 1. Das Imprimatur (SDR I)
21.30 Der moderne Mensch und die Evolution. Chardins Zukunftsbild des Menschen, *A. Gosztonyi* (SWF II)
22.10 Reiche und arme Nationen. Eine Rede auf der 4. Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala, *B. Ward* (DLF)

17. Oktober (Donnerstag)

10.30 Einführung in das programmierte Lernen und Lehren. Programmierter Unterricht, *J. Zielinski* (SDR I)
11.00 Zwischen Autorität und Freiheit. 1. Die Praxis der Buchzensur, *I. Herrmann* (SDR II)
19.45 Psychologische Hindernisse für eine Kollaboration zwischen den Kirchen, *Ch. Hampe* (WDR II)
20.00 Die Sprache der Verführer, *D. Lattmann* (SR II)
21.00 Was ist der Tod? 3. Der freiwillige Tod, *H. Strotzka* (SDR II)
21.20 Kritische Revue (SR II)
21.30 Deutsche Nachkriegsliteratur im Spiegel der Zeitgeschichte (BR)
21.30 Kybernetik in der Verhaltensforschung (NDR III)
22.00 Geschichte ohne Menschen? 2. Strukturalismus als Mode, *F. Bondy* (DLF)

18. Oktober (Freitag)

8.10 Das umstrittene Thema: Jugend zwischen Prüderie und Sex (SDR I)
9.00 Deutsche Selbstkritik. Das 20. Jahrhundert (SWF II)
10.10 Pädagogik und Erziehungswissenschaft, *W. Metzger* (DLF)
16.05 Der Auftrag. Diakonie heute (SFB I)
17.00 Die soziale Frage. Weimarer Republik: Die Gewerkschaften zwischen Räteherrschaft und parlamentarischer Regierung (SDR II)
21.00 Das perikleische Zeitalter. 1. Sonne, Säulen, Sokrates, *J. Lehmann* (SDR I)

19. Oktober (Samstag)

10.10 Umstrittene Berufsfachschule (DLF)
14.30 Die Kurzschulen Kurt Hahns als soziologisches Experiment, *G. Kleemann* (SDR II)
18.00 Ich bin ein Negerpriester. Ein Bericht, *R. E. Lambert* (NDR II)
19.00 Wirtschaft und Gesellschaft. Pro + Kontra (BR)
19.45 Spannungsfeld Ehe III. Erfahrungen und Ratschläge eines Psychologen, *U. Beer* (SR II)
22.00 Denkwandel und christliche Moral. 7. Gemeinschaft, *Th. Sartory* (SWF II)

20. Oktober (Sonntag)

8.00 Die Kirche Christi im Heiligen Land, *P. W. van Vries* (BR II)
8.30 Der Versuch — Gespräch mit Kirchenfremden, die zur Probe einen Gottesdienst besuchten, *W. Schricker* (BR II)
9.30 Wie exklusiv ist das Abendmahl? *J. Ch. Hampe* (WDR II)
9.30 Wie revolutionär sind Christen? *W. D. Marsch* (SR)
9.00 Kirchentag zwischen Dortmund und Hannover (III), *L. L. Herkenrath* (SR)
9.40 Die Kirche und ihr Image. I. Eine Außenansicht, O. *Massing* (NDR II)
10.00 Die Hintergründe des Streites Biafra — Nigeria, *H. Nachtigall* (SDR II)
11.00 Wahrhaftigkeit in der Kirche. III. Manipulation der Wahrheit? *H. Künig* (SWF II)
11.05 Die Rebellion der Jungen. 4. Mit Blumenkindern auf der Reise, *K.-H. Harenberg* und *W. Meisenkoth* (NDR I)
11.30 Jesus im Zeugnis des Neuen Testaments. III. Reich Gottes — Gegenwart oder Zukunft? *E. Schweizer* (SWF II)
19.45 Jugend zwischen Sexualität und Sozialität. Jugend in der Familie und Kirche (SDR II)

21. Oktober (Montag)

9.05 Für Eltern und Erzieher. Zeitgemäße Geschlechtserziehung. Gespräche mit Kurt Seelmann (SR I)
19.15 Standort der Christen. Versöhnung in Europa. *G. A. Zuidberg* und *C. P. van Andel* (RB II)
20.10 Die Situation der Weltreligionen. 3. Der Buddhismus (SWF II)

22. Oktober (Dienstag)

14.30 Kirche und Ketzer. Arius (SWF II)
16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
20.15 Sieg der Computer. 3. Die programmierte Gesellschaft, *W. Büdeler* (BR)
21.00 Verfassung und Verfassungswirklichkeit. Ein deutsches (Schein-)Problem, *W. Hennis* (SDR I)
21.30 *Herbert Marcuse:* Der Friede als gesellschaftliche Lebensform (SWF II)

23. Oktober (Mittwoch)

10.25 Neue Völker — Neue Kulturen: Griechen und Perser, *L. Eltz-Hoffmann* (ÖRT)
15.00 Vom Priester zum Weltmann, *R. Kopf* (ÖRT)
16.45 Kulturkritische Gänge, *H. Dettelbach* (ÖRG)
21.00 Zwischen Autorität und Freiheit. 2. Reformvorschlag zur Buchzensur, *I. Herrmann* (SDR I)

24. Oktober (Donnerstag)

15.30 Antiquitäten. Ersatz für Geschichte? (HR II)
21.00 Was ist der Tod? 4. Vom Sterben, *W. Doerr* (SDR II)
22.00 Lebensfragen — Glaubensfragen (IX). Was ist mit der Seele? *J. Spleet* (BR)

25. Oktober (Freitag)

9.15 Im Anfang war das Wort. Sprache und Evangelium in der Reformation (HR II)
10.00 Joh. Peter Frank und die Entwicklung der sozialen Hygiene (RIAS)
17.15 Zum Sabbat, *R. Gradwohl* (NDR II)
22.00 Geistliche Musik unter Leitung von A. Markowski (SDR II)

26. Oktober (Samstag)

17.10 Gerd Gaiser: Von der Schwierigkeit, die Welt in ein Buch zu bringen (SFB I)
18.00 Begegnung mit Martin Luther King, *H. J. Benedict* und *G. Ruge* (NDR II)
18.50 Die geistliche Abendmusik unter Leitung von W. Ehmann (SDR II)
19.45 Spannungsfeld Ehe (IV). Erfahrungen und Ratschläge eines Psychologen, *U. Beer* (SR)
22.00 Ist „Brot für die Welt" genug? *K. Lefringhausen* (SWF II)

27. Oktober (Sonntag)

9.30 Fragen eines Katholiken an die Kirchen der Reformation, *Th. Sartory* (SR)
9.40 Die Kirche und ihr Image (II). Eine Innenansicht, *N. Greinacher* und *E. Klausener* (NDR II)
10.00 Lebendige Wissenschaft. „Ratten genießen religiöse Verehrung", *H. Peters* (SDR II)
11.00 Das Problem des Atheismus für die Theologie, *J. Aguirre* (SWF II)
11.30 Jesus im Zeugnis des Neuen Testaments. IV. Gesetz Gottes — Ja oder Nein? *E. Schweizer* (SWF II)
19.45 Jugend zwischen Sexualität und Sozialität. Jugend in Gruppe und Gesellschaft (SDR II)

28. Oktober (Montag)

17.45 Stephanus — oder der unbequeme Radikale, *H. Wöller* (SFB I)
17.45 Bericht über die Trunksucht und ihre Bekämpfung, *H. Kuhweide* (BR II)

29. Oktober (Dienstag)

19.10 Ein Buch — zwei Meinungen. Die Verbesserung von Mitteleuropa, *Oswald Wiener* (NDR III)
19.35 Aus gegebenem Anlaß — in christlicher Sicht (NDR II)
21.15 Überlegungen zur Neuordnung des Verhältnisses von Gesellschaft und Christentum, *W. Post* (WDR III)

30. Oktober (Mittwoch)

21.00 Theologie der Unruhe, *G. Otto* (SDR I)

31. Oktober (Donnerstag)

18.35 Ökumenische Reisen ans Goldene Horn. Theologische Dialoge zwischen Tübingen und Konstantinopel (SDR II)
19.45 Freiheit in der Kirche? Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *R. Bohren* (WDR II)
20.05 Ein Buch im Kreuzverhör. Der Holländische Katechismus. Es diskutieren: *W. Bless, H. Fischer* und *H. B. Kaufmann* (NDR III)
21.00 Was ist der Tod? 5. Die Verschiebung des Todes, *J. Illies* (SDR II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Elftes Heft
22. Jahrgang
November 1968

Nicht nur um der Schäden des paternalistischen Systems willen erwacht in der Weltkirche der Ruf, die Forderung nach konsequenter Verwirklichung der Fraternität; es ist die Stimme des Evangeliums selbst, die sich hier Bahn bricht, nicht das Sonderinteresse oder gar der Machtwille einer frustrierten Gruppe, die man Laien nennt.

Otto Mauer

Ist die kirchliche Autorität gefährdet?

Das Thema Autorität ist nicht erst heute in der kirchlichen Diskussion. Man braucht nur Literaturverzeichnis und Quellenverweise der 1964 erschienenen, inzwischen für die Autoritätsdiskussion klassisch gewordenen Habilitationsschrift des Schweizer Pastoraltheologen A. Müller, Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche (Benziger, Einsiedeln), durchzusehen, um feststellen zu können, welch große Rolle die Auseinandersetzung um das Autoritätsverständnis besonders in der Zeit seit dem Zweiten Weltkrieg unter soziologischen, spirituellen und theologischen Gesichtspunkten gespielt hat. Es wäre auch eine einseitige Dramatisierung oder wenigstens zeitbedingte Überschätzung gegenwärtiger innerkirchlicher Auseinandersetzungen, ob es dabei nun um Schwierigkeiten der kirchlichen Bücherzensur, um die Überwachung oder gar Inkriminierung anerkannter Theologen von seiten der römischen Behörden geht; ob es sich im Zuge der Auseinandersetzungen um *Humanae vitae* um örtliche disziplinäre Maßnahmen gegen Priester und Ordensleute handelt, wie sie im Augenblick relativ zahlreich aus den Vereinigten Staaten und England gemeldet werden, oder ob Ordensmitglieder und Ordensobere aus demselben oder ähnlichem Anlaß in interne Auseinandersetzungen verstrickt werden oder gar bei völlig klarer eigener Position zwischen die Stühle zweier kirchlicher Zuständigkeiten, der Zuständigkeit der Bischöfe und der des Papstes bzw. der zentralen Ordensleitung, geraten.

Verschärfung des Problems

Die Folgen von *Humani generis* (1950) waren vermutlich für manche betroffenen Theologen bedeutend weitreichender, als es aufgrund des beschränkteren und weniger zentralen Gegenstandes und wegen des veränderten gesamtkirchlichen Klimas die Auswirkungen von *Humanae vitae* überhaupt sein können. Auch noch gewisse Versuche verschärfter Kontrolle theologischen und kirchlichen Schrifttums und Zensurmaßnahmen gegen international anerkannte Theologen am Vorabend des Konzils (also mitten im Pontifikat Johannes' XXIII.) sind noch durchaus in Erinnerung. Und diese Probleme und Auseinandersetzungen blieben bereits in der Vorkonzilszeit nicht auf die inneren Kreise der Kirche, auf die Ausübung kirchlicher Sonderformen der Autorität, etwa auf das Verhältnis zwischen Ordensoberen und Untergebenen, zwischen Bischöfen und Klerikern oder gar nur auf das Verhältnis besonders exponierter Theologen „jenseits" der Alpen mit bestimmten römischen Behörden, beschränkt. Es war auch kein Problem Ottaviani, soviel zeigt sich jetzt mindestens, oder der von ihm geleiteten, im Konzil selbst von den Bischöfen kritisierten, in ihrer Praxis besonders autoritären, die Rechte der Betroffenen nicht hinreichend respektierenden Behörde, des früheren Heiligen Offiziums, der inzwischen reformierten Glaubenskongregation. Heute richten sich dieselben Vorwürfe, ob berechtigt oder unberechtigt, zum Teil gegen die damaligen bischöflichen Kritiker selbst. Mit ersten Reformen war also weder das Problem aus der Welt geschafft, noch waren schon zeitgemäßere Formen kirchendisziplinärer Auseinandersetzung gefunden. Ganz im Gegenteil hat sich das Problem inzwischen verschärft, indem die „Ansprüche", vor allem aber die Empfindlichkeit bei den „Untergebenen", bei den Ordensleuten, beim Klerus wie bei den Laien gewachsen sind, aber den ersten institutionellen und strukturellen Reformen, soweit sie sich überhaupt bereits spürbar auf das Verhältnis von Autorität und Gehorsam auswirken, noch nicht zu einer Anpassung innerkirchlicher Kommunikation geführt haben, die bei wachsendem kirchlichem Pluralismus nicht nur in den Sachbereichen der Welt, die dem Laien besonders aufgegeben sind, sondern auch im innerkirchlichen Bereich, einschließlich der Lehrfragen, die Praktizierung neuer Formen des Zusammenlebens und des Zusammenarbeitens ermöglicht.

Rückkehr in eine autoritäre Phase?

Gerade dadurch sind wir in eine neue, akutere, weil veränderte Phase des Problems eingetreten. Sind wir aber von einer Rückkehr in eine autoritäre Phase, mit verhärteter kirchlicher Disziplin bedroht? Oder kommt umgekehrt die kirchliche Autorität selbst in die Gefahr der Auflösung oder wenigstens der mangelnden Handlungsfähigkeit oder gar der Unterhöhlung durch von außen in sie hineingetragene Demokratievorstellungen,

die mit den besonderen Gesetzen kirchlicher Autoritätsausübung auch das Wesen der Kirche außer acht lassen und so die Kirche als Experimentierfeld für Demokratisierungsmodelle zu eigenen wie immer gearteten politischen Zwecken mißbrauchen?

Jedenfalls sind die päpstlichen Warnungen der letzten Zeit nicht zu überhören. Paul VI. hat gerade in den letzten Monaten bei ganz verschiedenen Anlässen, in seiner Ansprache zur Eröffnung der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellin und in seiner Botschaft an den Katholikentag in Essen, in fast gleichlautender Formulierung mit unverkennbarer Schärfe aus seiner Sicht das Problem beim Namen genannt: Nicht wenige würden heute für sich die Freiheit in Anspruch nehmen, „ihre rein persönlichen Ansichten mit jener Autorität kundzutun, die sie offensichtlich dem streitig machen, der von Gott dieses Charisma besitzt. Man möchte gerne erlaubt wissen, daß jeder in der Kirche meinen und glauben kann, was ihm beliebt." Dabei bedenke man nicht, „daß nur der sich voll und ganz in den Dienst der Wahrheit stellt, der sich dem Lehramt der Kirche unterordnet" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 483 f.). Und diese waren keineswegs die einzigen Anlässe, bei denen der Papst zunächst den Autoritätsanspruch des päpstlichen Amtes, sodann aber der kirchlichen Autorität allgemein und des Lehramtes im besonderen unmißverständlich in Erinnerung brachte. Die Ansprachen bei den sog. Mittwochsaudienzen der letzten Wochen (vgl. dazu ds. Heft, S. 509) geben darüber Aufschluß. Sie zeigen deutlich, daß man in Rom nicht nur besorgt ist über extreme Entwicklungen etwa bei gewissen Vertretern der sog. „horizontalen" Säkularisierungstheologie, in der zum mindesten göttliche Attribute sich in Postulate der Mitmenschlichkeit aufzulösen scheinen. Oder über gewisse Bestrebungen, den sozialen Kern der neutestamentlichen Botschaft in gewaltsamen Umstürzen über das Medium einer politischen Theologie zu investieren. (Beide Tendenzen hatte der Papst in seiner Medelliner Rede im Blick. Aber wohl nur die zweite ist speziell in Lateinamerika besonders akut. Der Papst hatte also dabei durchaus die gesamtkirchliche Entwicklung im Auge.) Wie die letzten Mittwochsansprachen zeigen, ist die Skepsis gegenüber einem immer stärker ausgeprägten kirchlichen Pluralismus, aber offenbar auch gegen eine beschleunigte Durchführung von Reformen, die das Tempo römischer Erfahrung überschreiten, überhaupt im Wachsen. Offene Auseinandersetzung wie sie in Essen geboten wurde, auch der erstaunliche Mut der lateinamerikanischen Bischöfe angesichts der spezifischen Situation des Subkontinents, die auch in den pastoralen Methoden engen Bindungen an Rom zu lockern und in wirksamer Kollegialität zu handeln, sind für die katholische Kirche in dieser Form durchaus bisher ungewohnte Phänomene. Es nimmt also nicht wunder, wenn man wenigstens ersteren Erscheinungen mit Besorgnis begegnet, zumal sie nicht lokal oder national begrenzt sind, sondern, wie Vorgänge innerhalb der sog. „Spontangruppen" katholischer Linksbewegungen zeigen, auch in römischer Umgebung, auch in Italien akut werden.

Was will der Papst?

Will man aber die jetzigen päpstlichen Äußerungen richtig deuten, muß man sie im Zusammenhang des ganzen gegenwärtigen Pontifikats sehen. Hier fällt auf, daß die Betonung der Autorität seit seinem Beginn zu den offensichtlich wichtigsten pastoralen Anliegen gehört, daß der Papst von Anfang an bestrebt war, die aufbrechende konziliare Vielfalt zwar nicht so sehr unmittelbar zu bremsen, wohl aber sie durch wiederholte Hervorkehrung der Prärogativen des päpstlichen Amtes, und dies keineswegs nur in Fragen der Lehre, sondern auch der Disziplin, einzufangen und auf eine bestimmte Form kirchlicher Einheit hin zu verpflichten. In dieser Einheit konnten zwar manche geschichtlich gewachsenen Funktionen des päpstlichen Amtes modifiziert werden, aber das zentralistisch geformte Modell der universalen Kirchenregierung wurde nicht grundlegend in Frage gestellt.

Dafür gibt es sprechende Beispiele. Die erste große Enzyklika Pauls VI., *Ecclesiam suam,* mit dem Bild von den drei konzentrischen Kreisen als Bezugsfeld kirchlichen Dialogs (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 580 ff.), zeichnete diese Tendenz ebenso vor, wie sie die nach dem Konzil durchgeführte Kurienreform auf administrativem Wege bestätigte (vgl. auch ds. Heft, S. 534). In beiden Vorgängen zeichnet sich ein durchaus zentralistisch geprägtes Modell kirchlicher Autoritätsausübung ab. Daß sich auf diesem Weg sehr bald trotz der ständigen Vervielfältigung der Kontakte und überzeugender Dialogbereitschaft mit den anderen christlichen Kirchen immer wieder gerade ökumenische Konflikte abzeichneten, war gewiß nicht rein zufällig. Sie hingen und hängen wohl wesentlich mit dem unter diesem Pontifikat geprägten katholischen Einheitskonzept zusammen.

Bleibt man aber im engsten Rahmen des Autoritätsproblems, so läßt sich in der ständigen Betonung des päpstlichen Amtes als dem eigentlichen Träger der kirchlichen Einheit nicht nur ein vorherrschend juridisches Kirchenverständnis ablesen, das in spannungsreicher Polarität zu den beiden Konzilskonstitutionen über die Kirche steht. Man kann darin umgekehrt auch ein notwendiges Bemühen sehen, den Gläubigen Wesen und Merkmale religiöser Autorität am Beispiel seiner höchsten kirchlichen Aufgipfelung, im Petrusamt, verständlich zu machen. Dieses Bemühen, das darauf gerichtet ist, einer vornehmlich innerweltlich orientierten Mentalität religiöse Autorität, ihre Sinnhaftigkeit und Daseinsberechtigung überhaupt begreiflich zu machen, läßt sich ebenfalls an zahlreichen Ansprachen des Papstes während des Konzils und in der unmittelbaren Nachkonzilszeit nachweisen. Denn in der religiösen Autorität allgemein, und nicht nur in bestimmten Sonderformen, liegt ein unaufhebbares religiöses Moment, das mit dem Glauben selbst gegeben ist: die Bereitschaft, sich im Hören auf die Kirche selbst in Frage zu stellen und sich dem Wort der Offenbarung zu unterwerfen. Und da Glaubensgemeinschaft, wie sie die Kirche darstellt, nie ohne konkrete Formen der Autoritätsausübung, also auch der Unterwerfung möglich ist, kann, wenn von kirchlicher Autorität die Rede ist, diese nie aus der Struktur des konkreten Glaubensvollzugs gelöst oder als „bloß" gesellschaftliche, grundsätzlich jeder anderen Autorität gleichzusetzende verstanden werden.

Wird die Zuständigkeit überschritten?

Auch dieses Moment steht in der Diskussion und wird vielleicht allzusehr übersehen. Aber in Frage gestellt ist zunächst nicht dieses religiöse Moment, auch nicht die kirchliche Autorität. Das Problem hat sich vielmehr noch stärker auf die Art und Weise ihrer Ausübung zugespitzt, und zwar in dreifacher Weise: auf die Grenzen ihrer sachlichen Zuständigkeit, auf die Wahrung der persönlichen Rechte des

einzelnen und der Gruppen in der Kirche, auf das Verständnis der kirchlichen Einheit. Alle drei Problemschichten betreffen die ganze Kirche, berühren das Verhältnis der Christen untereinander, ebenso wie die Beziehungen zwischen Klerus und Laien, die Bischöfe, ebenso wie das päpstliche Amt. Bleiben wir bei der ersten Schicht, so finden wir sie gerade in der Diskussion um *Humanae vitae* exemplifiziert.

Die sehr verschiedenen Aspekte, die durch die Enzyklika betroffen sind, zeigen, wie verwickelt und verzweigt zugleich das Problem bereits in der ersten Schicht ist. Immer wieder wird in der Diskussion darüber der Hinweis wiederholt, bei der Enzyklika handle es sich mehr um ein Autoritäts- als um ein Sachproblem. Man denkt dabei in erster Linie an ihre Entstehungsgeschichte (vgl. auch ds. Heft, S. 525), weil für manche ihrer Verfechter die Kontinuität des Lehramtes (auch in einer nichtdefinierten kirchlichen Lehräußerung) vorrangiges, wenn nicht ausschlaggebendes Prinzip war. Sieht man aber auf das Echo, so reicht das Problem noch ein Stück weiter. Nicht wenige sehen in der Enzyklika einen beispielhaften Fall für die Überschreitung der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes, weil sie weder aus der Offenbarung noch aus dem Naturrecht zu folgern vermögen, was die Enzyklika in Geltung wissen will. Dies wird nicht so verstanden, als ob das kirchliche Lehramt zur sittlichen Normierung der Ehe und des ehelichen Verkehrs nichts zu sagen hätte (vgl. dazu das Referat von Prof. G. Scherer auf dem Katholikentag in Essen, in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 451). Man schränkt auch nicht strikte Offenbarungsinhalte ein, auch der Naturrechtsbezug wird nicht in Frage gestellt, aber man bestreitet, daß die Folgerungen der Enzyklika durch das heute mögliche Naturrechtsverständnis gedeckt sind. Man bestreitet somit, daß das Empfängnisregelungsproblem in der Zuspitzung auf die Frage der Erlaubtheit oder Nichterlaubtheit „künstlicher" Verhütungsmittel in dem von der Enzyklika gemeinten Sinne nach heutiger Erkenntnis Gegenstand der Entscheidung kirchlicher Autorität sein soll. Sach- und Autoritätsproblem überschneiden sich. Aber gerade diese Überschneidung zeigt, wie sehr das kirchliche Amt allgemein (und nicht nur das Lehramt), will es in seinen Entscheidungen überzeugen, die sachlichen Voraussetzungen des Problems, über das es entscheidet, prüfen muß. In der Diskussion um *Humanae vitae* klingt gerade immer wieder das Argument an, das Sachproblem selbst sei nicht genügend nach allen Seiten hin geprüft worden und die mangelnden (aus der Offenbarung oder aus dem Naturrecht ableitbaren) Beweisgründe würden durch den Rekurs auf das Autoritätsmoment, auf die Notwendigkeit der Kontinuität der Lehre ersetzt oder übertönt. Darin sieht man mangelnde Aufrichtigkeit, wenn nicht gar den besten Weg zur Schwächung der Autorität auch in den Fragen, wo ihre Zuständigkeit kaum kontrovers sein kann.

Notwendige Sachgerechtigkeit

Für die „Krisis" der praktischen Autoritätsausübung läßt sich daraus ein Doppeltes folgern. Ein Grund für die „Krisis" liegt in ihrer Überbetonung, die einer Hypostasierung der Autorität nahekommt, dann nämlich, wenn sie gewissermaßen losgelöst von den Sachfragen und der geschichtlichen Entwicklung, der sie selbst unterliegt, verstanden wird. Dahinter steht ein Weltbild, das sowohl der Eigengesetzlichkeit der Sachbereiche wie der geschichtlichen Bedingtheit (auch) sittlicher Normen (ebenso wie theologischer Aussagen) im Sinne eines echten Erkenntnis- und Verhaltensfortschritts nicht Rechnung trägt. Nun ist aber heute beides besonders vordringlich: die Achtung der Eigengesetzlichkeit sowie die Achtung der Gesetze geschichtlicher Veränderung. Die Eigengesetzlichkeit kann dabei nicht bloß global postuliert, sondern muß konkret aus der gegenwärtigen Situation einer arbeitsteiligen, durch Spezialisierung organisierten Gesellschaft verstanden werden. Erstens muß also das Lehramt, will es nicht den Eindruck erwecken, in seinen Äußerungen (wenigstens indirekt) seine Selbstrechtfertigung im Sinne zu haben, den Gesetzen dieser Spezialisierung Rechnung tragen. Das bedeutet Zusammenarbeit nicht nur mit den von den jeweiligen Entscheidungsgegenständen betroffenen „profanen" Disziplinen, sondern auch der Vielfalt und Spezialisierung im theologischen Bereich. Dabei wird man zunehmend der Gefahr begegnen müssen, in der wachsenden Vielfalt theologischer Aussagen zu ein und demselben Problem in erster Linie nur eine mögliche Aufweichung des Lehrfundaments zu sehen. Die größere Vielfalt bedeutet ja trotz der möglichen Verflachung auch ein Mehr an Wirklichkeitserfassung, ermöglicht eine breitere und umsichtigere Abklärung des Problemhorizonts, der letzten Endes ja auch der Glaubwürdigkeit der Autoritätsausübung selbst dient. Das wird aber nur erreicht, wenn man nicht nur die Früchte der Pluralität bejaht, sondern zugleich die Spannung des Konträren auszuhalten bereit ist. Dies wird heute um so dringlicher, als die Kirche in ihren Entscheidungen sich den Gesetzen zunehmender Entwicklungsbeschleunigung anpassen muß, will sie geschichtsgerecht handeln und der sich verändernden Wirklichkeit an den Fersen bleiben. Wie weit die Kirche das kann, hängt wesentlich von ihrer Autoritätsausübung ab. Vermag sich diese nicht anzupassen, wird sie unglaubwürdig, indem sie sich von der Wirklichkeit entfernt, oder sie ist zu ständigen schmerzlichen Korrekturen ihrer Aussagen gezwungen. Damit verfiele sie aber ins Gegenteil ihrer bisherigen nicht immer zu Recht als Beständigkeit ausgegebenen Hypostasierung, dem Zwang zu vordergründiger Reaktion. Gerade das aber müßte einer glaubwürdigen kirchlichen Führung schaden. Sie kann also beiden Gefahren nicht dadurch entgehen, daß sie sich möglichst zu jedem Problem, das die Kirche tangiert, universalkirchlich und mit höchster Autorität äußert, Entwicklungen verurteilt oder bestätigt. Sie wird vielmehr Strömungen, Einsichten, Verhaltensformen wachsen lassen, sich aber in ihren verbindlichen Stellungnahmen auf das beschränken, was christlichem Glauben und kirchlicher Einheit wesentlich ist. Im übrigen aber muß sie sich auf das gelebte Zeugnis der Christen, auf den Stand der theologischen Forschung, auf den „profanen" Sachverhalt stützen und sich auf pastorale Weisungen beschränken. Erst damit wäre eigentlich verwirklicht, was das Konzil mit einer pastoralen Amtsführung meinte. Nicht ein Mehr an Väterlichkeit, sondern eine Fachgerechtigkeit. Damit erhielte das Hirtenamt gegenüber dem Lehramt in einer der Gegenwart angepaßten Ausformung das ihm zukommende Gewicht, und erschiene das Lehramt zugleich in einer pastoraleren Gestalt (vgl. dazu die Thesen von J. David zum naturrechtlichen Problembereich kirchlicher Amtsführung in: Naturrecht in Krise und Läuterung. Eine kritische Neubesinnung. Bachem, Köln 1967, S. 65 ff.). Dies ist aber nur eine Problemschicht, die in der gegenwärtigen Diskussion um die Ausübung kirchlicher Autorität angesprochen ist. Dazu kommt eine zweite Schicht: die notwendige Wahrung der Freiheit des einzelnen vor

allem, aber auch im Raum der kirchlichen Gemeinschaft als Ganzer in ihrer doppelten Bedeutung nach innen und außen. Daß sie gegenwärtig mehr denn je in ihrer ganzen Bedeutung und in allen Konsequenzen postuliert wird, machen viele kirchliche Vorgänge sichtbar, von den Forderungen aus der Mitte der Kirche nach mehr Mitsprache der Laien, der Priester in der Diözese, der Ordensleute mit ihren Oberen bis hin zu den Protestgruppen, wie sie sich auf dem Katholikentag in Essen vorgestellt haben oder wie sie, in ganz anderer Gestalt und mit anderen Zielsetzungen, in der sog. undergound church in den USA in Erscheinung treten.

Das Postulat der Mündigkeit

Man pocht auf Mündigkeit und hat damit kaum die glücklichste Vokabel gewählt, um eine durchaus notwendige Forderung auszudrücken. Denn Mündigkeit ist weniger ein Zustand, ein Besitz, dessen man sich sicher ist, als ein ständig zur Verwirklichung aufgegebener Imperativ. Wohl aber könnte man in der Kirche von einem Emanzipationsrückstand sprechen, insofern als das Verhältnis von Autorität und Gehorsam bis in die Gegenwart herein noch von Beziehungsformen obrigkeitlicher Prägung bestimmt wird, die sich keineswegs nur auf protokollarische Relikte feudaler Herkunft beschränken. Diese Beziehungsformen wirken sich nicht auf den persönlichen Umgang zwischen Vorgesetzten und Untergebenen, zwischen Befehlenden und Ausführenden aus, sondern prägen durchaus noch das kirchliche Leben. Sie bilden also im Individuellen und im Gruppenbereich, psychologisch verschärft, durchaus noch ein Strukturproblem. Sie verhindern bislang dort echte, beständige und unmittelbare Zusammenarbeit und bei je verschiedener Funktion die Vorbereitung gemeinsamer Entscheidungen, wo sie rein institutionell heute möglich wären. Es wäre also gewiß falsch, wollte man diesen Aspekt des Autoritätsproblems nur individuell oder nur gruppengebunden sehen. Dennoch kann er nicht bloß strukturell behoben werden, sondern will grundsätzlich verstanden sein. Die Wahrung der persönlichen Freiheit des einzelnen ist innerkirchlich nur dann verwirklicht, wenn dem Christen nicht nur Freiheit im Wirken zur Welt hin gelassen, sondern wenn er als Glaubender in der Gemeinschaft der Kirche als Person mit allen daraus folgenden Rechten und Pflichten gefordert ist.

Verpflichtung zum Vorbild

Die Freiheit hat aber für die kirchliche Autoritätsausübung noch einen wichtigen gesamtgesellschaftlichen Aspekt. Die Wahrung der Grundrechte in der Gesellschaft verstehen die Kirchen zu Recht immer mehr als eine ihrer vordringlichen Aufgaben. Dadurch trägt die Kirche dazu bei, daß der Mensch zu seinem Eigentlichen kommt, und leistet damit nicht irgendeinen humanitären Dienst, sondern erfüllt eine zutiefst religiöse Aufgabe. Aber bei der Erfüllung dieser Aufgabe wirkt sie nur dann vor den eigenen Gliedern und vor der Gesamtgesellschaft glaubwürdig, wenn sie in der eigenen Gemeinschaft das vorzuleben und zu verwirklichen versteht, was sie als Erwartung oder als Forderung an die Gesellschaft richtet. Sie muß also, innerhalb ihrer selbst, ein Klima echter Freiheit wahren, das auch in Konfliktsfällen durchgehalten wird. Das gilt besonders für den kirchlichen Rechtsbereich im Umgang etwa mit Mischehenpartnern, ebenso wie im Falle von Disziplinarmaßnahmen gegen Theologen. Die Kirche kann ja nur dann Verständnis für ihre Maßnahmen erwarten, wenn auch jeder Schein psychologischen Drucks, unverständlicher Paragraphenverstrickung oder persönlicher Diskriminierung vermieden wird. Man würde an die Kirche völlig falsche Erwartungen stellen, wenn man von ihr forderte oder ihr zumutete, ohne disziplinäre Maßnahmen und (notfalls) Veurteilungen ihren Glaubensdienst in der Welt auszuüben und die eigene Einheit zu bewahren. Wohl aber besteht die Erwartung zu Recht, daß sie die Freiheit wahrt, die in der Gesellschaft selbstverständlich geworden ist. Dies ist der Kirche schon deswegen besonders aufgegeben, weil sie als Glaubensgemeinschaft auf Freiwilligkeitsbasis beruht und deshalb kirchliches Engagement auch etwas mit dem Maß an Freiheit zu tun hat, das den Christen in der Kirche fördert oder hemmt. Schließlich kann Glaube selbst durch Zwangsmaßnahmen weder geweckt noch gefördert werden. So widerspricht es gewiß nicht dem Wesen der Kirche und ihrem seelsorglichen Auftrag, wenn beispielsweise die gegenwärtigen Zensurbestimmungen als rein restriktive und präventive Maßnahmen durch begleitende kritische Beurteilungen ersetzt werden.

Mit dem Problem innerkirchlicher und gesamtgesellschaftlicher Glaubwürdigkeit ist auch das Thema Demokratie in der Kirche berührt. Man weist es immer noch etwas defensiv zurück oder drängt es, wo es konkret angesprochen wird, ins Grundsätzliche ab. Man hat sehr rasch und fast stereotyp die unumstößliche Formel parat, die Kirche vertrage kein parlamentarisches System, die Autorität in ihr komme nicht vom Volk, sondern beruhe auf göttlicher Stiftung (vgl. u. a. dazu die Ausführungen von Bischof Hengsbach auf dem Katholikentag in Bamberg, in: Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 357). Das gilt gewiß für das Wesen der Kirche und die ihr aufgetragene Sendung: die Heilssorge am Menschen innerhalb der Offenbarungswirklichkeit. Sie ist göttlicher Auftrag und kann nicht in das Belieben der Glieder gestellt werden. Gilt aber dasselbe für die Mittel und Wege, die dabei zu beschreiten sind? Und ist die volle Wahrung der Freiheit, entsprechend der jeweiligen geschichtlichen Situation, nicht menschliche Voraussetzung für den Glaubensvollzug selbst? Glaube kann sich ja nur in voll entfaltbarer Menschlichkeit authentisch ausprägen. Nun ist gewiß ein Unterschied, ob man diese Freiheit in der Kirche verteidigt oder ob man sie zum Experimentierfeld der Fundamentaldemokratisierung machen möchte. „Wenn (aber) und insofern Demokratie eine Wesensforderung der menschlichen Natur ist, mindestens einmal ab einer bestimmten Phase geschichtlicher Entfaltung dieser Natur, dann kann Demokratie für die Kirche nicht etwas schlechthin Gleichgültiges sein, wenn die Kirche aus Menschen besteht, die mindestens in der jetzt gegebenen Phase der Entwicklung ihres Wesens legitime Forderungen nach Demokratie als Freiheit und aktive Mitwirkung an der Ausprägung ihrer gesellschaftlichen Formen stellen“ (K. Rahner, Demokratie in der Kirche, „Stimmen der Zeit“, Juli 1968, S. 8). Kirchliche Autorität kann nicht zerstört, sondern nur gefestigt werden, wenn die kirchliche Gemeinschaft in ihren verschiedenen Gliederungen, in dem was ihr möglich ist, Entscheidungen mitträgt und mitverantwortet.

Es bleibt die dritte Problemschicht, die Beziehung von Autorität und kirchlicher Einheit. Möglicherweise sind die meisten Bedenken gegenwärtig vornehmlich auf diese Schicht gerichtet. Fast alle päpstlichen Äußerungen zur

Autoritätsfrage berühren auch diesen Aspekt des Problems. Diese Sorge prägt auch manche bischöfliche Verlautbarung und findet vermehrt Widerhall auch in Laienkreisen, gerade bei solchen, die sich für die konziliare Erneuerung der Kirche eingesetzt haben, jetzt aber im Spielfeld zentrifugaler Kräfte gleichsam ihre Kraft schwinden und ihre Vitalität sich in Diskussionen auflösen sehen. Unter diesem Gesichtspunkt hat auch der Katholikentag in Essen seine Kritiker gefunden. Die Einheit des deutschen Katholizismus, so klagte K. Krämer in einem späten Kommentar (KNA, 8. 10. 68), sei dort bereits auf der Strecke geblieben. „Der hohe Grad von Geschlossenheit", der für eine dynamische Wirksamkeit des Volkes Gottes in der Welt erforderlich wäre, sei „bei weitem" nicht mehr vorhanden. Vielmehr zeigten sich erste Zeichen einer „schmerzlichen Desintegration".

Gefahr für die Einheit?

Es war nicht der einzige Kommentar, der so fatalistisch klang und Einheit und Wirksamkeit nur in einem autoritativen Durchgreifen der Autorität garantiert sah. Man verstand da Desintegration gewiß nicht als Vorbote der Spaltung, die manche ebenfalls heraufbrechen sehen, sondern ein mögliches Auseinanderfallen in Gruppen, die zu gegenseitiger Kommunikation nicht mehr fähig sind. Darin besteht gewiß eine Gefahr, die die Kirche übrigens mit der Gesamtgesellschaft gemeinsam hat. Sie hat ihren Grund nicht nur in zunehmender Individualisierung und in mangelnder Bereitschaft, aufeinander zu hören. Sie rührt auch von der Tatsache her, daß die gesellschaftlichen Bezüge für den einzelnen, aber auch für Gruppen, Ämter, Verwaltungen so dicht und zugleich unübersichtlich geworden sind, daß darunter die Fähigkeit leidet, seine eigenen Positionen, Probleme und Funktionen als Teil eines kooperativen Ganzen zu begreifen. Wer zusieht, wie etwa in der gegenwärtigen Debatte über die Erweiterung der schulischen Mitbestimmung von Eltern und Schülern die jeweilige „Schuld" von den Eltern an die Lehrer und von diesen auf die Schulverwaltungen übertragen wird, kann sich in einem noch relativ überschaubaren Sektor von diesem Problem ein Bild machen.

Zwischen verschiedenen geistigen Strömungen herrschen aufgrund der Pluralisierung der Meinungen und der Differenzierung der Probleme und Einsichten ähnliche Gesetze. Sie können durch autoritative Lösungen nicht aus der Welt geschafft werden. Dennoch ist die Sorge um die Einheit berechtigt und verständlich. Aber es bleibt dann immer noch zu prüfen, welche Einheit damit gemeint ist. Sind wir nicht doch noch zu sehr an das Modell uniformer Einheit gebunden, das in der Klage über schwindende Geschlossenheit ebenso zum Ausdruck kommt wie in der Durchsetzung zentralistischer Reformmodelle? Versteht man innerhalb solcher Modelle dann die Autorität nicht nur als Garanten der Einheit in Lehre und Praxis, sondern gar als deren Fundament? Würde sonst nicht eine Ausübung päpstlicher Autorität möglich, in der sich der Papst in der Amtsführung auf das beschränkt, was für die Einheit notwendig ist, diese Einheit eben in Gemeinschaft mit den Bischöfen wahrt? Und blieben dann Diözesanführungen unbedingt an das ausgeprägt monarchische Modell gebunden, oder wäre auch eine kollegialere Führung denkbar? Eine realisierbare und effektive Beteiligung der Gemeinden oder diözesanen Gremien bei der Wahl der Bischöfe wäre dann gewiß weder als Gefährdung der Einheit noch als Autoritätsverlust zu deuten. Und hängt die „dynamische Wirksamkeit des Volkes Gottes" wirklich vom Grad der Geschlossenheit auch in diskutablen Fragen (es sind derer sehr viele) ab? Oder doch primär von der Zeugniskraft christlichen Lebens, das es auch außerhalb und zwischen den geschlossenen Reihen gibt? So weist die Diskussion um die kirchliche Autorität zugleich auf die Notwendigkeit der Einübung in eine Form von Einheit hin, für die es kein Patentrezept gibt, die aber das Aushalten des Widerspruchs als Element kirchlichen Lebens einschließt.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Päpstliche Stellungnahmen zu aktuellen Fragen

Drei große Themenkreise beschäftigten den Papst in seinen Ansprachen und Botschaften in den vergangenen Wochen und Monaten. Es sind Themenkreise, die bei aller spezielleren Fragestellung im einzelnen doch drei Grundrichtungen seines Denkens verraten: die nachkonziliare Erneuerung der Kirche mit ihrer innerkirchlichen wie auf die Welt hin gerichteten Komponente; die Fragen der Menschenwürde und Gesellschaftsdynamik und das Problem der Erhaltung des Weltfriedens. Einen speziellen Akzent erhalten diese Themen noch einmal dadurch, daß sie auf Weltebene gestellt werden oder doch die weltweiten Auswirkungen mitberücksichtigen.

Kirchliches Lehramt und Freiheit des Gewissens

Die Mittwochaudienzen vom 11. und 18. September sowie vom 9. Oktober 1968 („Osservatore Romano", 12./19. 9. und 10. 10. 68) standen hauptsächlich unter dem Thema der Autorität des kirchlichen Lehramtes. In der nachkonziliaren Phase des Aufbaus der Kirche bejaht der Papst grundsätzlich die Vitalität und Pluralität der spirituellen und pastoralen Erneuerung, die „als Zeichen des Geistes des Herrn" die Kirche „wachrütteln" und auf Überwindung „sinnlos gewordener Gewohnheiten" abzielen. Allerdings komme in ihnen eine „antiinstitutionelle Tendenz" zum Ausdruck, die sich auf die „Autonomie des Gewissens und die Mündigkeit des modernen Christen" berufe, das kirchliche Lehramt nur „ungern ertrage" und seine „Autorität und Zuständigkeit" bestreite. Man empfinde Widerwillen gegenüber den Vorgesetzten und Brüdern und sympathisiere lieber mit Fremden und Außenstehenden. Man bilde sich einen „eigenen kirchlichen Sinn", der sich nicht nach den „üblichen Verpflichtungen einer kanonisch verfaßten Gemeinschaft" richte.

Mit äußerst scharfen Formulierungen wandte sich der Papst eine Woche später („Osservatore Romano", 19. 9. 68) gegen den „Geist zersetzender Kritik, der in einigen Bereichen des katholischen Lebens Mode geworden ist". Dabei erwähnte er ausdrücklich die Besetzung der Kathedrale von Santiago de Chile durch zweihundert gegen die aufwendigen Vorbereitungen des Papstbesuches in Bogotá protestierende Laien, Priester und Ordensleute, die Prä-

mierung des „unannehmbaren" italienischen Films ‚Theorema' von P. P. Passolini durch die katholische Filmliga, die Propagierung von politischer Gewalt zur Erreichung sozialer Ziele, die kollektiven Kritiken an Humanae vitae und Versuche der Interkommunion (vgl. ds. Heft, S. 520). Demgegenüber appellierte der Papst an das „Verantwortungsgefühl" der Christen, an die „Achtung und Solidarität", die jeder gute Katholik gegenüber der Gemeinschaft der Kirche und ihrer Autorität haben müsse. Scharf kritisierte er die Mißachtung der Tradition, Autorität und Disziplin der Kirche und den Weltgeist jener, die glauben, „über das Konzil hinausgehen" zu müssen, die nicht nur „Reformen", sondern „Umwälzungen" anstreben, die sie von sich aus autorisieren zu können glauben. Er beklagte die „einseitige", vielleicht etwas „entstellte und dramatisierte" Berichterstattung der Presse über bedauerliche Ereignisse in der Kirche, das mangelnde Bemühen gewisser Publizisten um „genaue und vollständige Information", ihre „Sensationslust". Dadurch stifteten sie „Unruhe" und „Ungehorsam" bei vielen Katholiken, Priestern und Jugendlichen. Die „Säure dieses Geistes negativer Kritik" habe viele Katholiken so von „apostolischer Liebe entleert", daß sie in gewissen Fällen für die Kirche Gottes „lästig und schädlich geworden sind". Gegenüber diesen „Tendenzen" appellierte der Papst an die „Liebe zur Kirche". Sie zu „lieben aber bedeute, ihr zu gehorchen und zu dienen".

„Aufregung und einige Polemik" nach dieser Papstrede veranlaßten den Chefredakteur des „Osservatore Romano", R. Manzini, in der Sonntagsausgabe der Zeitung (22. 9. 68) zur offiziösen Klarstellung, daß der Papst damit keine „Kehrtwendung" vollzogen habe oder zum „Geist der Restauration" zurückgekehrt sei. „Le Monde" (20. 9. 68) fragte dazu im Bericht ihres Sonderkorrespondenten, ob der Journalist, vor allem der katholische, zwischen „Lobhudelei" und Verzicht auf eine Berichterstattung über vatikanische Vorgänge wählen müsse, da es doch seine Aufgabe sei, das „konkrete und irdische Antlitz der Kirche" zu beobachten? Die italienische Presse gab diese Papstkritik einen Tag später kommentarlos wieder, ein ein großer Teil der Zeitungen überging sie völlig.

Auch in seiner Ansprache zur Eröffnung der Allgemeinen Konferenz der Lateinamerikanischen Bischöfe (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 419 ff.) in Medellin beschwor der Papst die Treue zum Glauben und zum kirchlichen Lehramt. Der Glaube sei heute „zerstörenden Strömungen" („Osservatore Romano", 26./27. 8. 68) ausgesetzt. Modephilosophen hätten unser „gesundes" Denkvermögen der Wahrheit „erschüttert". Die Versuchung zum „Historizismus", „Relativismus", „Subjektivismus" und „Neopositivismus" im Bereich des Glaubens führe zur „zerstörenden Kritik". Auch einige Theologen ‚in unseren Reihen' befänden sich nicht „auf dem rechten Weg". „Vorausschauende Wissenschaftler" und „Lehrer der Glaubenswahrheiten" könnten sie nur sein, wenn sie „persönlich einsichtige Schüler des kirchlichen Lehramtes bleiben". Unter Berufung auf „zweideutige Lehraussagen" trügen „manche" ihre „eigene Meinung mit jener Autorität" vor, welche sie mehr oder weniger offen dem streitig machen, der „aufgrund göttlichen Rechts" dieses „Charisma" besitzt. Sie verwechseln die „rechtmäßige Freiheit des Gewissens" mit der falsch verstandenen „Freiheit des Denkens". Der Papst wandte sich in seiner Ansprache weiter gegen alle Tendenzen, „das Christentum ‚zu säkularisieren'" und die „institutionelle„ gegen die „charismatische Kirche" auszuspielen.

Autorität als Dienst

Offensichtlich um Autorität nicht einseitig als Machtausübung im Verurteilen und Zurückweisen von Kritik mißverstehen zu lassen, betonte der Papst in seiner Mittwochaudienz vom 9. Oktober 1968 dann den dienenden Charakter der Autorität, der sich in der Kirche als neuer Stil der Autoritätsausübung durchsetzen müsse. Jeder Autorität in der Kirche wohne „die Verpflichtung zum Dienst" inne, und zwar um so mehr, je größer die Autorität sei. Diese Konzeption ergebe sich „aus den Funktionen der menschlichen Gesellschaft", aus der „Idee des Gemeinwohls", der „Gleichheit unter den Menschen", der „Unverletzlichkeit der menschlichen Person" und „aus dem Naturrecht". Der Papst gab zwar zu, daß da und dort noch Überbleibsel einer überholten Autoritätsauffassung anzutreffen seien, welche an „willkürliche Macht", „persönlichen Nutzen", „Prestige und Vorrangstellung" denken lassen, doch „unsere Zeit verlangt andere Erscheinungsbilder". Autorität werde zwar immer in der Kirche notwendig sein, da sie von Christus sei, doch müsse sich ihre Ausübung am Evangelium orientieren. Autorität „beweist sich als Dienst . . . für das Wohl des anderen . . ., der ganzen Kirche". Diese Berufung zum Dienst ändere jedoch nichts an der Lehr-, Jurisdiktions- und Heilsgewalt der Hierarchie, an ihren Prärogativen. Diese Gewalten seien von Gott und nicht — wie man fälschlicherweise behaupte — von der kirchlichen Gemeinschaft abgeleitet.

Die gleiche Sorge um das kirchliche Lehramt steht hinter der Mahnung des Papstes zu „aufrichtigem" Vertrauen gegenüber der „Wachsamkeit" des „heiligen Lehramtes", die er an die rund 200 Teilnehmer der Zwanzigsten Italienischen Bibelwoche („Osservatore Romano", 28. 9. 68) richtete. Der Papst würdigte die Schwierigkeiten der Bibelwissenschaftler, die oft in Konflikt zwischen Glauben und Wissenschaft kommen können. Hier weise ihnen jedoch die Konstitution *Dei verbum* den rechten Weg. Der Glaube an Gottes Wort müsse verbunden bleiben mit der Überzeugung, daß die Kirche zu allen Zeiten es „in seiner genauen Bedeutung" darzulegen vermag. Der demütige Dienst an Gottes Wort lasse sie auch „die Führung durch das heilige Lehramt annehmen" und verhindere, daß man allein den menschlichen Kräften vertraue.

Menschliche Würde im gesellschaftlichen Wandel

„Wir werden weiterhin die schändliche Kluft im Lebensstandard zwischen Armen und Reichen und die Mißbräuche von seiten der Behörden und Verwaltung . . . anprangern", mit diesen Worten erklärte der Papst in seiner Ansprache am „Tag der Fortschritts" auf dem Eucharistischen Weltkongreß in Bogotá den „Campesinos" seine Bereitschaft, ihnen zu helfen, soweit es in seinen Kräften steht. So forderte er alle verantwortlichen Behörden, internationalen Vereinigungen und wirtschaftsstarken Völker zu einem umfassenden Entwicklungsprogramm auf. Alle Regierungen Lateinamerikas und der übrigen Kontinente sollen „die notwendigen Reformen für eine gerechtere und wirksamere Sozialordnung" in Angriff nehmen, die Steuerlast gerechter zu verteilen, vor allem auf jene, die ihren Großgrundbesitz nicht rentabel zum Nutzen aller, sondern nur „zum eigenen Nutzen" ausbeuten. Auf diese Weise sollten auch jene Gruppen besteuert werden, welche „mit keiner effektiven oder nur mit geringer Anstrengung" ungeheure Gewinne und beträchtliche Gehälter einnehmen. Weiter versprach der

Papst, sich für „großzügige Hilfeleistung" und „Handelserleichterungen" für die wirtschaftlich schwachen Länder bei den „wohlhabenden Nationen" einzusetzen, verwies aber auch darauf, daß der „Mensch nicht vom Brot allein lebt". Jede Form von Gewalt lehnte der Papst jedoch ab (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 490).

Auf die „Würde der Arbeiter", die er in Kolumbien so sehr betont habe, berief sich der Papst auch in seiner Ansprache an die etwa 300 Teilnehmer des vom Internationalen Arbeitsamt veranstalteten Internationalen Kolloquiums über Ergonomie und Umweltfaktoren in Rom („Osservatore Romano", 22. 9. 68). Niemals dürfe, so erklärte der Papst, ein Wort Pius' XI. abwandelnd, „die Materie veredelt", der Mensch aber „erniedrigt" aus dem Arbeitsprozeß hervorgehen. Der Papst begrüßte die Bemühungen der Fachleute, „allgemeine Normen für menschliche Arbeitsbedingungen" aufzustellen und diese immer menschlicher zu gestalten. Indem Sie die Arbeit den „tatsächlichen physischen und psychischen Fähigkeiten des Arbeiters anpassen, seiner Gesundheit, Ausgeglichenheit und seiner Weiterentfaltung, haben Sie den Menschen im Auge", sagte der Papst. „Wir freuen uns darüber, denn der wirtschaftliche Aufschwung hat immer dem Menschen zu dienen."

„Sauerteig" auf wirtschaftlichem Gebiet zu sein und die Produktion der Unternehmen auf den „Dienst am Gemeinwohl" hinzuordnen, das sei Aufgabe des katholischen Unternehmers, so erklärte der Papst in seiner von Kardinalstaatssekretär A. G. Cicognani unterzeichneten Botschaft an den Präsidenten der Internationalen Union der katholischen Unternehmerverbände (UNIAPAC), Leon de Rosen, anläßlich eines Kongresses der UNIAPAC in Brüssel mit dem Thema „Die Rolle des Unternehmers und des Unternehmens in der Welt von heute" („Osservatore Romano", 4. 10. 68). Die Verantwortlichen hätten weiter die Aufgabe, die „legitimen Beweggründe" der Protestbewegungen zu erkennen, von denen heute die Gesellschaft erschüttert werde. Mit „Resignation" und „schädlicher Utopie" könne man keine „gerechtere und menschlichere Welt" schaffen. Ein Prinzip jedoch müsse dieses Bemühen kennzeichnen, der „bessere Dienst am Menschen", dies sei das „oberste Gesetz der Wirtschaft" und „letzte Finalität der Unternehmen". Daß zu diesem Zweck das Unternehmen mit „größtmöglichem Profit" arbeiten müsse, sei eine Selbstverständlichkeit. Niemals aber dürften dabei die „Würde des Menschen", seine „physische Gesundung" und seine „lebenswichtigen Bedürfnisse" dem Produktionsprozeß geopfert werden. Unsere Zeit fordere einen neuen Unternehmertyp, der „seine Autorität für das Wohl seiner Mitarbeiter und der ganzen Gesellschaft" einsetze.

„Ehe und Familie" sowie „Kirche und Jugend" waren weitere Themen, zu denen der Papst Stellung nahm. So forderte er in einer Sonderaudienz für die Mitglieder der Vereinigung Pro-Familia aus Brescia, anläßlich ihrer Fünfzig-Jahr-Feier auf („Osservatore Romano", 16./17. 9. 68), die Eheleute sollten (gemäß *Humanae vitae,* Abschnitt 26) „sich zu Aposteln der übrigen Eheleute machen und sie führen"; er wies auf die „Gefahr des Egoismus, des Mißtrauens und der Krise" hin, die viele Ehepaare wie „ein Frost zu lähmen scheine", weil die Lasten und Gefahren der Nachkommenschaft „mit düsteren Farben" geschildert werden. An die Mission der christlichen Familie appellierte der Papst in einer Audienz für italienische Ehepaare („Osservatore Romano", 7. 10. 68) und warnte vor der „Ansteckung durch eine Welt", welche „mit größerer Schamlosigkeit als früher" mit allen Mitteln den „Naturalismus", den „Egoismus" und die vermeintlichen „Rechte der Liebe" verteidige, bis zur „evangeliumswidrigen Übersteigerung" dessen, was „die Familie in ihrem Wesen zunichte" mache.

Dem Verhältnis von Kirche und Jugend widmete der Papst seine Ansprache in der Mittwochaudienz („Osservatore Romano", 26. 9. 68), in der besonders viele Jugendgruppen anwesend waren. Der Papst distanzierte sich von den „Vorurteilen" jener, die behaupten, das Verhältnis zwischen Kirche und Jugend könne nur negativ sein, da ja die Kirche von dieser, die „diesseitsbezogen" und „freiheitsgesinnt" sei, als „überholt und weltfremd" abgelehnt werde. Der Papst sah ein Problem darin, wie die gegensätzlichen Eigenschaften von Jugend und Kirche eine positive Beziehung möglich machen: die Kirche sei eine „Institution der Tradition", die Jugend „schrecke instinktiv vor der Tradition zurück". Die Kirche sei „hierarchisch", „organisiert", „moralistisch", mit festen Bindungen. Die Jugend liebe die Freiheit bis zur „Bindungslosigkeit" und „Anarchie". Sie sei an das „Ausleben der Instinkte und Leidenschaften", an das „Vergnügen" gewöhnt, vermeide Anstrengungen und Opfer. Die Kirche predige eine „geistige Welt", eine „unsichtbare Wahrheit", die Jugend sei erzogen für die „Sinneserfahrung", für das „wissenschaftliche Argumentieren", für die „Logik des Egoismus und des Gewinns". Dennoch, so fährt der Papst fort, sei diese Charakterisierung völlig unvollständig, ja in gewissem Sinn falsch, sie übergehe wesentliche Züge des jungen Menschen von heute, seine „Liebe zur Wahrheit", seine „Aufrichtigkeit", seinen Abscheu vor „konventioneller Heuchelei", seine „Unduldsamkeit gegenüber psychologischer, sittlicher und geistiger Mittelmäßigkeit, ihre Bereitschaft zur Hingabe, zum Heroismus und Opfer", seine „Fähigkeit zum Verzicht, zum Mut, zum Dienst". Deshalb, so schloß Paul VI., könnten die Beziehungen zwischen Jugend und Kirche nicht von vornherein als negativ angesehen werden, da die Jungen in der Kirche die von ihnen „gesuchten echten menschlichen und geistigen Werte" fänden.

Die Religionsfreiheit in der neuen griechischen Verfassung

Am 29. September 1968 nahm die Bevölkerung Griechenlands mit über 90 % Ja-Stimmen bei 77,7 %iger Wahlbeteiligung in einem Volksentscheid den neuen Verfassungsentwurf der griechischen Militärregierung an. Diese sieht in der „überwältigenden" Annahme in erster Linie ein Votum für ihr Herrschaftssystem und denkt zunächst nicht daran, den bisher bestehenden Ausnahmezustand mit der damit verbundenen Außerkraftsetzung gewisser bürgerlicher Freiheitsrechte aufzuheben. So sollen eine Reihe verfassungsmäßiger Rechte erst später durch Regierungserlaß in Kraft gesetzt werden, u. a. die Rechte von Inhaftierten (Art. 10), das Verbot der Durchsuchung von Wohnungen ohne richterliche Genehmigung (Art. 13), die Garantie der Pressefreiheit (Art. 14), der Versammlungs- und Vereinsfreiheit (Art. 18 und 19) sowie das Recht zur freien Gründung von Parteien (Art. 58). Wenn auch die neue Verfassung im Vergleich zur vorausgehenden durch Entmachtung des Königs in manchem scheinbar demokratischer geworden ist (z. B. durch die Aufhebung des Rechtes des Königs, die Promulgation von Gesetzen zu verweigern, die Minister ein- und abzusetzen u. a.), so verrät doch die Tatsache, daß dem König

(und d. h. gegenwärtig der Regierung) das Recht eingeräumt wird, das Parlament nach unverbindlichem Anhören des „Rates der Nation" aufzulösen, einen so großen Widerwillen der Militärjunta gegenüber dem Parlament, daß sie in diesem Punkt gegen ihre Tendenz handelte, die Position des Königs zu schwächen. Dagegen verfügt die Armee gemäß der neuen Verfassung im Innern des Staates über eine quasi unbegrenzte, durch keine parlamentarische Kontrolle eingeschränkte Autonomie.

Auch nach der Aufhebung des Ausnahmezustandes und Inkrafttreten der vorläufig noch ausgesetzten oben genannten bürgerlichen Rechte und Freiheiten bleiben u. a. z. B. die Presse- und Vereinsfreiheit weiterhin eingeschränkt. So können z. B. alle Druckschriften beschlagnahmt werden, welche „offenkundig aufrührerisch sind und auf gewaltsamen Umsturz der Staatsform und der herrschenden sozialen Ordnung abzielen, sich gegen die Unverletzlichkeit des Hoheitsgebietes wenden, ein Klima des Defätismus erzeugen oder das Verbrechen des Hochverrats provozieren oder zu ihm ermuntern" (Art. 14). In gleicher Weise wird die Vereinsfreiheit begrenzt. Was die Ausübung der persönlichen Rechte und Freiheiten betrifft, so wird diese durch die Mißbrauchsklausel von Artikel 24 eingeengt. Dieser Mißbrauch wird umschrieben als „Kampf gegen die Staatsform der Königlichen Demokratie" oder die „persönlichen Freiheiten" oder als „Bedrohung der nationalen Unabhängigkeit" sowie der „territorialen Unverletzlichkeit des Hoheitsgebietes". Eingeschränkt wird auch die parlamentarische Immunität.

Ein diskriminierender Text und seine Vorgeschichte

Unter diesen Umständen ist es erstaunlich, daß es dennoch gelang, die Freiheit der Religionsausübung der nichtorthodoxen Minderheiten Griechenlands im letzten Augenblick begrenzt zu sichern, die im ursprünglichen Verfassungsentwurf der Regierung vom 10. Juli 1968 nicht gewährleistet erschien. Die Vorgeschichte dieses Verfassungstextes über die Religionsfreiheit ist aufschlußreich für die vielfältige Verflechtung von Staat und Kirche in Griechenland sowie für den Einfluß bestimmter antiökumenisch eingestellter Kreise der griechisch-orthodoxen Kirche. Der am 10. Juli von der Regierungskommission unter Vorsitz von M. Mitrelias veröffentlichte und der Kritik freigegebene Text lautete: „Die in Griechenland herrschende Religion ist die der Orientalischen Orthodoxen Kirche Christi. Der direkt oder indirekt, wie auch auf jede beliebige Weise geübte Proselytismus und jeder andere Eingriff zu Lasten der herrschenden Religion ist verboten" (Art. 1, Abs. 1). „Die Freiheit des religiösen Bekenntnisses ist unantastbar. Jede bekannte Religion ist frei und ihre Kultangelegenheiten können ohne jede Behinderung durch den Staat und unter dem Schutz der Gesetze vollzogen werden" (Art. 16, Abs. 1, 2). Diesem Wortlaut gingen verschiedene Textentwürfe des Heiligen Synods voraus. So reichte dieser der Regierungskommission bereits am 23. Oktober 1967 einen Textentwurf ein, der in den Sachaussagen den Formulierungen der Artikel 1 und 16 vom 10. Juli 1968 entsprach. Zu diesem Entwurf des Heiligen Synods konnte man im offiziellen Bulletin der orthodoxen Kirche Griechenlands („Ekklesia", 15. 5. 68) folgende Interpretation lesen: „Als Proselytismus sind anzusehen alle Gefälligkeiten, Dienste und sonstigen Leistungen, die von Personen, Gruppen, Organisationen, Kirchen oder Religionsgemeinschaften, die mit der orthodoxen Kirche — wie in den Heiligen Kanones vorgesehen — nicht in Gemeinschaft stehen, an orthodoxe Christen erwiesen werden, die sich im Lande befinden — und zwar ohne Billigung der zuständigen kirchlichen Autorität. Was den Proselytismus betrifft, so wird er durch ein Sondergesetz geregelt." Die gleiche Nummer der Zeitschrift berichtet von einem Vorschlag von Prof. Marc Siotis, dem Generaldirektor der Kultusabteilung am Ministerium für nationale Erziehung, wonach in Griechenland außer der herrschenden Religion keine anderen öffentlichen Kulthandlungen erlaubt sein sollten. Dieser Vorschlag sei zwar abgelehnt worden, doch glaubte man, man könne das gleiche Resultat auch dadurch erreichen, daß man die Kultfreiheit allein den Gliedern anderer Religionsgemeinschaften oder Kirchen gewährte. Damit wären dann öffentliche Kulthandlungen unmöglich geworden, da man in der Öffentlichkeit die Religion der Teilnehmer nicht kontrollieren könne.

In einem weiteren Textentwurf des Heiligen Synods zu Artikel 2 der Verfassung vom 20. Juni 1968 sollte den Nichtorthodoxen verboten werden, in öffentlichen Grund- und Oberschulen das Lehramt auszuüben, ausgenommen in Schulen, die ausschließlich von Nichtorthodoxen besucht würden („Ekklesia", 1./15. Juli 1968). Der Entwurf fand jedoch keinen Eingang in die Verfassung. Diese verschiedenen Textentwürfe wurden von der Regierungskommission nicht angenommen, woraufhin der Heilige Synod einlenkte und mit Datum vom 27. Juni 1968 einen neuen Text formulierte, der inhaltlich auf die Verfassung von 1952 zurückgriff, die keinerlei religiöse Diskriminierung enthielt. Dennoch fanden sich im zweiten von der Regierung am 10. Juli 1968 veröffentlichten Entwurf erneut die früheren diskriminierenden Formulierungen („. . . direkt oder indirekt, wie auf jede beliebige Weise") vor, die dann im endgültigen dem Referendum unterworfenen Text wieder fehlten, so daß es beim alten Verfassungstext von 1952 blieb.

Die katholische Minderheit in Griechenland

Dieses Hin und Her von gegensätzlichen Textentwürfen läßt auf Meinungsverschiedenheiten innerhalb des Heiligen Synods wie zwischen ihm und der Regierung schließen. Dabei darf angenommen werden, daß die antiökumenischen Kräfte innerhalb der griechischen Kirche eine kleine, wenn auch zum Teil einflußreiche Minderheit darstellen, die Mehrheit aber wie die Militärregierung (aus außenpolitischen Erwägungen) einer „ökumenischen" Haltung zuneigt. Die antiökumenische Einstellung griechisch-orthodoxer Kreise dürfte dabei wohl vor allem historisch und psychologisch bedingt sein. Daß die knapp 60 000 Katholiken Griechenlands (0,7 %) von einer Gesamtbevölkerung von 8,5 Millionen griechisch-orthodoxer Christen eine wirkliche Gefahr für die griechische Kirche darstellen, ist kaum anzunehmen, zumal die Gesamtzahl der Katholiken in den vergangenen 100 Jahren von 200 000 auf eben 60 000 abgesunken ist. (Zum Vergleich: etwa 75 000 Protestanten verteilen sich auf Evangelikale, Zeugen Jehovas, Adventisten und Pentekostalisten.) Diese verschwindende Minderheit dürfte auch in Zukunft allein durch die Mischehen noch weiter zurückgehen (W. Jordan, Religious Tolerance in Greece, „The Tablet", 21. 9. 68). Von diesen knapp 60 000 Katholiken Griechenlands entfallen etwa 58 000 auf den lateinischen Ritus. Diese Katholiken sind fast ausschließlich Nachfahren der venezianisch-italienischen Besetzung vieler Inseln und eines kleinen Teiles des Festlandes im Mittelalter. Vom

Schatten dieser Besetzung ist das Verhältnis zwischen griechisch-orthodoxen und griechisch-lateinischen Christen auch heute noch nicht völlig frei. Die heute (nach Angaben aus dem Jahr 1958) rund 1800 Mitglieder zählenden Katholiken orientalischen Ritus kamen im Gefolge der Austreibung der Griechen aus der Türkei 1922 nach Griechenland und stehen seitdem unter dem Stigma des Proselytismus, obwohl sie seit dem Zweiten Weltkrieg etwa ihr Apostolat ganz auf das soziale Gebiet verlegt haben. Sicher spielt in diese ablehnende Haltung gegenüber den nichtorthodoxen Minderheiten auch der typisch griechische Nationalismus herein mit seiner Sehnsucht nach einem größeren Griechenland, aufgebaut auf dem Fundament einer „hellenisch-christlichen Kultur" (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 73).

Protest und Widerstand

Es ist nicht verwunderlich, daß sich gegen Artikel 1 des am 10. Juli veröffentlichten Verfassungsentwurfs heftiger Widerstand erhob. Die katholischen Bischöfe des Landes, der katholische Bauernverband von den zykladischen Inseln, der katholische Klerus der Diözesen Syra und Tinos, die Wochenzeitung „Katholiki" (24. 7. 68), das Organ der unierten griechisch-katholischen Christen, protestierten bei der Regierung gegen die konfessionelle Diskriminierung. Die Kritik hob vor allem folgende Punkte hervor: niemand könne genau sagen, was „indirekter" Proselytismus oder „auf jede beliebige Weise" bedeute; es werde das Recht verletzt, sich frei für eine Religionsgemeinschaft zu entscheiden und damit gegen ein Grundrecht des Menschen verstoßen; mit diesem Artikel werde vor allem das soziale Apostolat der Katholiken getroffen, ihre Kranken- und Waisenhäuser, ihre Altenfürsorge, ihr Unterricht an höheren Schulen sowie jede soziale Hilfeleistung überhaupt, die unabhängig von der Religionszugehörigkeit jedem Hilfsbedürftigen gewährt werde: in einer Zeit der ökumenischen Annäherung der Kirchen des Ostens und Westens sei ein solcher Artikel in einer sich „demokratisch" verstehenden Verfassung einfach untragbar; Artikel 1 widerspreche zudem Artikel 16, der volle Gewissensfreiheit, Religions- und Kultfreiheit gewährt (N. A. Delendas, Präsident der Organisation katholischer Männer in Griechenland, in „Akropolis", 28. 8. 68). Mit besonderem Nachdruck wies M. C. Callicouni, ein orthodoxer Rechtsanwalt („To Vima", 8. 9. 68), auf die Präambel zum neuen Verfassungsentwurf hin, wo es heißt, daß das griechische Volk damit „zur Festigung des internationalen Friedens in Gerechtigkeit und Freiheit" beitragen wolle. Er machte weiter auf die Folgen der Annahme eines unveränderten Textes für die religiösen und ethnischen griechischen Minderheiten in anderen Ländern aufmerksam. An diese Gefahr für das Hellenentum sowie die griechische Orthodoxie außerhalb des Mutterlandes (z. B. in Ägypten, Syrien, Libanon, Irak, Jordanien, in der Türkei und in Konstantinopel selbst) schienen weder der Heilige Synod noch die Regierung gedacht zu haben, zumal die ausländischen Botschaften in Athen diese Entwicklung sehr genau registrierten. Es wird daher angenommen („La Croix", 29./30. 9. 68), daß der schärfste und schließlich wirksame Protest gegen Artikel 1 des Verfassungsentwurfes von den orthodoxen Auslandsgriechen kam, so z. B. vom Erzbischof Jakovos aus den USA und anderen. Mit der Zurücknahme der diskriminierenden Formulierungen durch die Regierung, von der ja der antiliberale Artikel — wie sicher feststeht — nicht initiiert wurde, dürften auch die besonneneren Kräfte der griechischen Hierarchie gestärkt worden sein.

Potentielle Einschränkungen

Dennoch bleiben einige religiös diskriminierende Formulierungen der neuen Verfassung bestehen. So heißt es in Abs. 4, Artikel 1: „Der Text der Heiligen Schrift wird unabänderlich beibehalten. Ihre Wiedergabe in einer anderen sprachlichen Form ohne Billigung der Autokephalen Kirche von Griechenland und der Großen Kirche Christi in Konstantinopel ist strikt untersagt." Die offizielle Bibelübersetzung der griechischen Kirche ist in Altgriechisch abgefaßt, das von 90 % der Gläubigen nicht oder kaum verstanden wird. Eine einzige neugriechische Bibelübersetzung mit Kommentar wurde kurz vor dem Zweiten Weltkrieg von der Zoe-Bewegung — einer Laien- und Priesterorganisation zur Erneuerung des kirchlichen Lebens — fertiggestellt, die jedoch nicht offiziell anerkannt ist. Bemühungen von Katholiken z. B., einen nach den heutigen bibelwissenschaftlichen Erkenntnissen gestalteten Bibeltext in Neugriechisch herauszugeben, wären somit von der Zustimmung des Heiligen Synod wie des Phanar abhängig.

Eine weitere zumindest potentielle Einschränkung der freien Religionsausübung liegt in der Formulierung von Abs. 3 und 4 von Artikel 16: „Der Klerus aller bekannten Religionen unterliegt derselben staatlichen Überwachung wie die Priester der herrschenden Religion" (Abs. 3). „Die Ausübung der religiösen Verpflichtungen ist frei, doch wird dabei kein Verstoß gegen die öffentliche Ordnung, die guten Sitten oder die nationalen Symbole gestattet" (Abs. 4). Klar wird dagegen das Recht auf Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen in Abs. 5 von Artikel 16 in der allgemeinen Formulierung negiert: „Niemand kann unter Berufung auf seine religiösen Überzeugungen von der Erfüllung seiner Pflichten an den Staat suspendiert werden oder den Vollzug der Gesetze verweigern." Eine weitere faktisch bereits bestehende Begrenzung der Religionsfreiheit ist das Verbot für nichtorthodoxe Religionsgemeinschaften, ohne Genehmigung des orthodoxen Erzbischofs von Athen neue Kirchen zu bauen. Es dürfen nur unspezifische Gebäude errichtet und diese in Kirchen umgewandelt werden. Der katholische Erzbischof von Athen wird außerdem zwar geduldet, von der Regierung aber nicht offiziell anerkannt.

Letzte Regionalsynode-West der EKD?

Anläßlich der getrennten Tagungen der beiden Regionalsynoden der EKD im April 1967 (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 230 ff.) wurde bereits der Spalterplan der DDR vorexerziert, aber er war angesichts der festen Haltung der Synode-Ost noch einmal gescheitert. Wir haben damals auf die geschichtlichen Imponderabilien hingewiesen, die der unvollkommenen ekklesiologischen Lösung einer 1948 improvisierten „Evangelischen Kirche in Deutschland" anhaften. Sie konnte keine „Kirche" werden, sondern nur ein Bund bekenntnisbestimmter Landeskirchen, weil die ältere Generation der aus dem Untergrund wieder aufgetauchten Kirchenführer teils aus Gewöhnung, teils aus finanziellem Kalkül an der juristischen Kontinuität mit den 1933 von den Deutschen Christen liquidierten Landeskirchen festhielten und sich der Gründung einer „Kirche im Sinne des Neuen Testaments" widersetzten. Das Festhalten am

Territorialprinzip dynastischer Herkunft, dazu die theologisch zweifelhafte Argumentation, daß die entstehende EKD bei dem Fehlen einer das ganze deutsche Volk repräsentierenden Körperschaft stellvertretend „der Mund des Volkes" sei, dies alles hat sich bitter gerächt.
So trat zum erstenmal die Regionalsynode-West der EKD gemäß den verfassungsmäßigen Vorkehrungen vom 6. bis 11. Oktober 1968 in Berlin-Spandau zu ihrer Routinetagung zusammen, ohne daß gleichzeitig die Rumpfsynode-Ost synchronisiert ihre Beratungen aufnahm. Man wußte seit längerem, daß sich die Landeskirchen in der DDR unter dem Zwang der Umstände zu einem eigenen Kirchenbund zusammenschließen werden und daß sie daher auf die gleichzeitige Regionalsynode-Ost bewußt verzichtet hatten. Dieser Verzicht erwies sich fast als eine Notwendigkeit, weil — unbeschadet des Flirts zwischen Landesbischof Mitzenheim von Thüringen mit Ulbricht — auf dem 12. Parteitag der Ost-CDU in Erfurt schwerste Drohungen gegen einen weiteren Zusammenhalt mit der „Nato-Kirche" ausgesprochen wurden, und zwar just an dem Tage, als die Synodalen in Spandau eintrafen. Kurz vorher hatte schon der Staatssekretär für Kirchenfragen, H. Seigewasser, im Zentralorgan der Ost-CDU „Neue Zeit" verkündet, daß die Politik der DDR in Kirchenfragen die Gesamtpolitik einer „vollen Entfaltung der sozialistischen Menschengemeinschaft" berücksichtigen müsse. Der Vorsitzende der Ost-CDU, G. Götting, setzte die Drohung fort und verlangte, daß die Kirchen in der DDR ihre volle Eigenständigkeit wahren. Andernfalls würden sie Schaden nehmen. Es war nicht mehr zu übersehen, daß auch an der theologischen, geschweige denn an der rechtlichen Fiktion einer Einheit der EKD nicht mehr festgehalten werden kann.

Das Handikap des Wartenmüssens

Die Regionalsynode-West, die unter dem sehr hochgegriffenen Generalthema „Die Zukunft der Kirche und die Zukunft der Welt" mit 78 Synodalen aus 20 Landeskirchen ihre Beratungen führte, stand unter dem Handikap, daß die östlichen Landeskirchen noch keine Entscheidung über ihre Zukunft getroffen hatten, so daß es nicht erlaubt war, dieser Entscheidung vorzugreifen oder sie durch öffentliche Aussprachen zu stören. Insofern war es zweckmäßig, sich unter dem konziliar oder vatikanisch" anmutenden Generalthema mehr mit der Frage zu befassen, in welcher Weise die EKD-West die Anregungen der Vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala in ihrem Bereich zur Durchführung bringen könnte. Darauf hatte auch ein Kreis junger Pfarrer und Theologiestudenten gerechnet, die sich kurz vor Beginn der Synode zu einem „Aktionskomitee Kritische Synode" konstituierten, um nach dem Muster von Uppsala — und Essen — durch Provokationen von der Tribüne und radikale Fragen dem „Establishment" der EKD die Lösungen nicht zu leicht zu machen.
Dennoch versuchte die Synode, auch das Thema der kirchlichen Einheit mit den Landeskirchen in der DDR nicht ganz schleifen zu lassen. Schon vor dem Zusammentritt der Spandauer Teilsynode hatte Oberkirchenrat E. Wilkens als Sprecher der EKD das Motiv eines Festhaltens an der kirchlichen Einheit gegen die Polemik aus dem Osten verteidigt und erklärt, die EKD halte es für ihre kirchliche Aufgabe, „mit den Möglichkeiten ihrer Gemeinschaft an dem politisch zerrissenen, von gegenseitiger Entfremdung und von Gefühlen des Hasses bedrohten Volk einen Dienst der Seelsorge und Fürsorge zu tun" (epd, 3. 10. 68). Er nannte die Überlegungen der östlichen Landeskirchen achtenswert, aber sowenig wie sich die EKD als „eine Größe der westlichen Gesellschaft" verstehen könne, sowenig könnten sich die Landeskirchen in der DDR „ihre Unabhängigkeit nehmen und für dortige politische Ziele und Interessen der Deutschlandpolitik beanspruchen lassen".

Dietzfelbinger im Kreuzfeuer

Schon der Tätigkeitsbericht des Ratsvorsitzenden, Landesbischof H. Dietzfelbinger, gab Anlaß zu harter Kritik der Opposition auf der Galerie gegen das antisozialistische „Abziehbild der Wiedervereinigung", als das sich die EKD lange gesehen habe. Denn Dietzfelbinger wollte sowenig wie Bischof Scharf von der Erklärung des vergangenen Jahres aus Fürstenwalde lassen, wo der inzwischen zurückgetretene Bischof Krummacher, Greifswald, mit geradezu dogmatischen Argumenten die Einheit der EKD beschworen hatte (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 233). Die Kritik an den kirchlichen Strukturen hielt Dietzfelbinger für erlaubt, aber er wies auf keine möglichen Lösungen hin. Als Beauftragter für die Verbindung zur römisch-katholischen Kirche lobte er die guten Kontakte, die gemeinsame Bibelübersetzung und den gemeinsamen Vaterunser-Text. Er bedauerte jedoch, daß es keine Fortschritte in der Mischehenfrage gebe. Er versäumte es auch nicht, kritische Bemerkungen zur Enzyklika *Humanae vitae* zu machen. Ob die „Pille" entscheidend dazu beitrage, den Hunger in der Welt zu vertreiben, sei ihm allerdings fraglich. Andererseits bleibe die Frage, ob die in der Enzyklika enthaltene Lehre von der Ehe wirklich biblisch begründet sei. Schließlich werde durch die Enzyklika die Frage nach der Autorität des päpstlichen Lehramtes gestellt, die auch für das ökumenische Gespräch „eine ernste Probe" sei.
Die kritische Jugend ließ sich aber nicht vom eigentlichen Thema ablenken und warf dem Landesbischof in der abendlichen Diskussion vor, daß er einem konservativen Schema von der „Volkskirche" folge und ihren Bestand der Geduld Gottes zuschreibe statt der Phantasielosigkeit der Christen bzw. der Kirchenführer (epd, 7. 10. 68). Doch die jungen Theologen gingen nicht so weit wie ein katholischer Bischof von Frankreich, der anläßlich der Nachrichten, über angebliche Häresieprozesse aus Rom dem Kirchenkorrespondenten von „Réforme" frank und frei gestand: „Ohne den radikalen Tod der kirchlichen Strukturen ist alles vorbei . . ." („Réforme" 12. 10. 68), es scheine, daß wir zur Zeit einem „Schweigen des Heiligen Geistes beiwohnen".

Konkrete Entschlüsse

In Berlin-Spandau war man nicht so bescheiden und erschüttert. Das große, für die Synode nicht zu bewältigende Thema, das Prof. H. Thielicke zu der Bemerkung reizte: „Schuster, bleib bei deinen Leisten!", wurde mit einigen hochfliegenden Referaten durchgespielt. H. Gollwitzer plädierte für eine „verantwortliche Politisierung der Kirche" und eine „Theologie der Revolution", um mit der Schizophrenie fertig zu werden. Immerhin vergaß er nicht, einen kirchlichen Baustopp zu fordern und die freiwerdenden Millionenbeträge der Entwicklungshilfe zuzuführen. Max Kohnstamm, Präsident des Instituts der Eu-

ropäischen Wirtschaftsgemeinschaft (EWG) und einer der beiden Vorsitzenden des gemeinsamen Ausschusses der römisch-katholischen Kirche und des Weltkirchenrates für Gesellschaft, Frieden und Entwicklung, plädierte gegen eine Politik des totalen Glaubens und der Emotionen und empfahl eine Politik der Rationalität, die auf den Nächsten gerichtet sein müsse (epd, 7. 10. 68). Von seinem Vortrag ging dann ein wesentlicher Entschluß der Synode aus, zwei Institute zu gründen, auf die wir hernach kommen.
Prof. P. Krusche, Ordinarius für Praktische Theologie in München, richtete die Aufmerksamkeit auf „die Kirche von morgen" oder das Problem einer „Variation der Tradition". Christen kämen immer wieder dadurch in Verlegenheit, daß die Perspektiven der Kirche von morgen weder auf den Reißbrettern kirchlicher Planungsbüros verzeichnet sind noch unmittelbar aus den Texten des Neuen Testaments entnommen werden können. Er plädierte für die „Kirche für andere". Zwar brauche man die Volkskirche nicht einfach abzuschaffen, aber „jede Heiligsprechung des status quo ist verboten". Er wünschte „die Entfaltung kirchlicher Kompetenz in bezug auf gesellschaftliche Prozesse in einem Umkreis, wo dies kontinuierlich und effektiv möglich ist", also weitere Denkschriften des Rates der EKD. Dazu aber sei die Mitverantwortung der Jugend entscheidend (epd, 8. 10. 68). Mit dieser Meinung stand er nicht allein, und so kam es immer wieder zum Gespräch mit der „Kritischen Synode".
Freilich waren die Themen nicht so brisant und vital wie in Essen, und die jugendlichen Kritiker beanstandeten hauptsächlich die Zaghaftigkeit jener Beschlüsse, die die Finanzierung der Entwicklungshilfe betreffen und als ungenügend bezeichnet wurden. Tatsächlich vermochte die Synode nicht weiter zu gehen, als ihren Gliedkirchen, über die sie keine gesetzgebende Befugnis besitzt, die Bitte nahezulegen, zunächst gemäß den Empfehlungen der Sektion III von Uppsala zwei Prozent aller kirchlichen Haushaltsmittel für die Bekämpfung der Armut, des Hungers und der Not in der Welt bereitzustellen und diesen Anteil bis 1975 auf 5 Prozent zu steigern.

Ablenkung auf Institute

Der Ausschuß „Weltgesellschaft und Industriegesellschaft" war der fortschrittliche Motor der Synode, obwohl die ablehnenden Konservativen auf die Bremse traten. Schließlich wurde ohne Gegenstimmen und bei nur einer Enthaltung der Rat der EKD beauftragt, eine „ständige Arbeitsgruppe für Entwicklungspolitik" zu schaffen mit einem ständigen Sekretariat. Sie soll den Gedanken der Mitverantwortung der Kirche für Entwicklungspolitik und auch die öffentliche Meinungsbildung fördern, alle Amtsstellen der EKD beraten und sowohl mit dem Weltrat der Kirchen wie der päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" Verbindungen aufnehmen.
Mit denselben Stimmverhältnissen billigte die Regionalsynode das Vorhaben des Rates, „ein gesamtkirchliches sozialwissenschaftliches Institut" gemeinsam mit der rheinischen und westfälischen Landeskirche zu errichten, die sich über eine solche Gründung schon geeinigt haben. Man kann also nicht sagen, daß Uppsala im Bereich der EKD keine Folgen hinterläßt. Die „Kritische Synode" freilich verlangte mehr, z. B. ein öffentliches Schuldbekenntnis, daß die EKD „lange Jahre nicht gegen die uns zugute kommenden ungerechten und ausbeuterischen Wirtschaftsverhältnisse gekämpft hat". Auch sie forderte ein wissenschaftliches Institut, in dem aber mehrere Marxisten vertreten sein müßten (epd, 10. 10. 68). Immerhin, die Linie, die von der Genfer Konferenz „Kirche und Gesellschaft" 1966 über Beirut nach Uppsala führt, wird weiter ausgezogen und der Verwirklichung im Detail zugeführt. In scharfen Aussprachen, daß die Kirche mehr die Partei der Unterdrückten ergreifen müsse, machte Bischof H. G. Wölber, Hamburg, geltend, daß die Kirche sich auch der schweren Sünder, der Unterdrücker, annehmen müsse. Entwicklungshilfe wurde gegen die Verdächtigung des Aktivismus verteidigt, indem man von ihr sagte, sie sei „eine Besinnung auf die Mitte des Glaubens" (epd, 11. 10. 68).
In der leidigen Frage der Einheit der EKD mußte sich eine kurze Botschaft an die Gemeinden „in Ost und West" mit der Erklärung begnügen: „Die Einheit unserer Kirche ist in Freiheit gewachsen. Jede Gefährdung dieser Einheit können wir nur erleiden." Bischof Dietzfelbinger gab dann noch in einem Interview mit der „Welt am Sonntag" seinen Segen zu der erwarteten Selbständigkeit der östlichen Landeskirchen, die loyale Staatsbürger der DDR sein wollen. Die Gemeinschaft des Glaubens werde man trotzdem miteinander halten und pflegen. Kirchenpräsident W. Sucker, Darmstadt, meinte: „Wir sind in allem an die Grenze unserer Kraft gekommen."

Aktivität politisch-kirchlicher Rechtsgruppen in Lateinamerika

In den letzten Monaten sind die politisch-kirchlichen Gruppen rechtsextremer Provenienz in Lateinamerika durch verstärkte Propaganda und Öffentlichkeitsarbeit hervorgetreten. Es handelt sich um einflußreiche Kreise in Großgrundbesitz, Militär und Kirche, die sich in mehreren Ländern unter dem Namen „Gesellschaft zum Schutz von Tradition, Familie und Eigentum" oder der Kurzbezeichnung „Fiducia" konstituiert haben und die in jedem Bestreben nach Veränderung politischer, wirtschaftlicher und sozialer Strukturen das Gespenst des Kommunismus beschwören. Die Organisation hat ihren Ursprung in Brasilien, und ihr geistiger Vater ist Plínio Corrêa de Oliveira, Professor für Neuere Geschichte an der Katholischen Universität von São Paulo. Bezeichnend für die Richtung der Bewegung ist eine der jüngsten Veröffentlichungen de Oliveiras, für die sich der Autor um internationale Verbreitung bemüht. Unter dem Titel „Unbemerkte ideologische Umwandlung und DIALOG" versucht de Oliveira aufzuweisen, daß es sich beim Dialog mit dem Osten nur um „die neueste kommunistische Kriegslist zur Eroberung der Weltmeinung" handle. Dieses Büchlein wurde von der „Unterabteilung Blumenau" der „Brasilianischen Gesellschaft zum Schutze von Tradition, Familie und Eigentum" übersetzt und im November 1967 im Verlag Vera Cruz, São Paulo, in deutscher Sprache veröffentlicht. Filialen der Gesellschaft finden sich in Argentinien, Uruguay, Chile, Kolumbien und Mexiko. Auch zu verwandten italienischen und spanischen Gruppen bestehen Beziehungen.

Offene Briefe und Flugschriften

In diesen Kreisen wurde bereits die Veröffentlichung von *Populorum progressio,* insbesondere deren Aussagen über das Privateigentum und die Notwendigkeit sozialer Reformen, mit Bestürzung aufgenommen. Schließlich wurde in Brasilien sogar behauptet, die im Vatikan angefertigte portugiesische Übersetzung der Enzyklika sei das mani-

pulierte Werk linker Elemente (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 412). Die Vorbereitungen auf den Eucharistischen Kongreß in Bogotá und auf die Zweite Lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellin und der Papstbesuch aus diesen beiden Anlässen haben diese Kreise dann veranlaßt, durch offene Briefe und Verbreitung von Flugschriften in einzelnen Hauptstädten gegen die reformfreudige Hochstimmung anzukämpfen. So wurde in Rio de Janeiro ein Brief an den Papst veröffentlicht, der nach Angaben der Gesellschaft 1,5 Millionen Unterschriften trägt. Darin heißt es (nach NC News Service, 17. 9. 68), die lateinamerikanische Kirche werde vom Kommunismus infiltriert, eine Gruppe von Geistlichen und Laien sei schon dabei, die Kirche in eine Waffe „für umfangreiche kommunistische Agitation" zu verwandeln, um „den Sturz der Regierung, die Abschaffung der Armee und die Errichtung einer eisernen Diktatur" zu bewerkstelligen. Der Papst wird gebeten, schnellstens gegen die „progressiven Priester und Laien, die dem Kommunismus zuneigen", einzuschreiten. Vier Erzbischöfe, vier Bischöfe, vier Minister und mehrere hohe Militärs haben das Schreiben mitunterzeichnet. Angeblich soll jetzt die brasilianische Regierung eine Untersuchung über die Werbemethoden der Gesellschaft eingeleitet haben, da das Dokument auch die Unterschrift der Frau des Präsidenten Costa e Silva trägt. In Argentinien wurde ein ähnliches Dokument von 50 000 Personen unterzeichnet, in dem der Papst gebeten wird, die Agitation einer „Minderheit" zu stoppen, die „sich katholisch nennt und den Klassenkampf schürt", indem sie ein falsches Bild von Lateinamerika zeichne. Diese Kommunistenfreunde präsentierten den Kontinent als „eine hungrige, elende und unterdrückte Menschenmasse, beherrscht von einer Handvoll unfähiger, selbstsüchtiger und indifferenter Eigentümer". Auch dieses Dokument wurde von Bischöfen mitunterzeichnet. Ein entsprechendes Schreiben aus Uruguay behauptete, das Wachstum des Kommunismus im Lande sei zum Teil auf die Unterstützung durch das katholische Lager zurückzuführen. Die chilenischen Verteidiger von Familie, Tradition und Privateigentum treten in einem vom 20. Juli 1968 datierten Brief für „die Legitimität einer angemessenen und harmonischen Hierarchie der Klassen" ein und bitten den Papst inständig, die Tätigkeit gefährlicher Gruppen, einschließlich kirchlicher Führer, zu unterbinden, weil sie dem Kommunismus den Weg bereiteten.

Unabänderliche und gottgewollte Armut

Einer der rührigsten Initiatoren von „Fiducia" ist der Erzbischof Geraldo de Proença Sigaud SVD von der brasilianischen Diözese Diamantina, der seit Jahren schon vor der „sozialistischen und unchristlichen Agrarreform" warnt. Er agiert vor allem gegen den Erzbischof von Olinda e Recife, Helder Pessôa Cámara, weil dieser die kommunistische Sache in Brasilien fördere, er beschuldigt ferner die brasilianische Bischofskonferenz, die sogenannten „Progressiven" zu begünstigen und das Kollegialitätsprinzip zu verletzen. Sigaud meinte vor kurzem, der Kommunismus sei gegenwärtig dabei, das Haupthindernis auf dem Weg zur Weltherrschaft, den Katholizismus, zu vernichten, und er bediene sich dafür französischer und belgischer Geistlicher, die unter dem jungen Klerus Lateinamerikas kommunistische Ideen verbreiteten. Als Beispiel nennt er den belgischen Dominikaner Joseph Comblin, der im Auftrage Helder Cámaras ein theologisches Gutachten über die Frage der Gewaltanwendung ausgearbeitet hatte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 416). Sigaud, der nicht Mitglied der Bischofsversammlung von Medellin war, veröffentlichte zur gleichen Zeit in der kolumbianischen Presse seine eigenen Gedanken zu den Verhandlungsthemen. Aufschlußreich für die Mentalität der Rechtskreise sind da zum Beispiel seine Bemerkungen über die Forderung nach einer „armen Kirche". Die Kirche dürfe ihre Besitzungen nicht veräußern, denn damit verliere sie die einzige Möglichkeit, den Armen zu helfen. Mit dem Verkaufserlös könne es zwar „den Armen ein paar Tage gut gehen", „dann wird die Armut wiederkommen, und wir werden nichts mehr haben, womit wir sie lindern könnten". Seine Überzeugung von der Gottgewolltheit und Unwandelbarkeit der Armen drückt sich auch in seinen Aussagen über die Notwendigkeit aufwendiger Kirchenbauten aus. Zwei Gründe gäbe es, die alten Kirchen zu bewahren und neue zu bauen und mit Marmor, Seide und Gold auszustatten. Die Schönheit der Gotteshäuser sei „notwendig" für die Verehrung des sakramentalen Christus und die „Ehre Gottes, dessen Haus die Kirche ist". Noch erstaunlicher ist sein zweites Argument. „Die Kirche ist der Palast der Armen, der einzige Palast der Armen. In ihrem schönen, reichen Haus verbringen sie Augenblicke des Glücks und genießen die Schönheit des Palastes. . . . Laßt uns schöne Kirchen bauen und die herrlichen Tempel, die unsere Vorväter überliefert haben, behutsam bewahren, damit die Armen nicht noch den einzigen Palast verlieren, der ihnen bleibt: das Haus Gottes, ihres Vaters" („El Columbiano", 10. 9. 68).

Die Angriffe von „Fiducia" richten sich auch ganz konkret gegen Sozialforschungsinstitute mit reformerischen Zielen. Der Vorwurf „kommunistischer Machenschaften" richtet sich deshalb besonders gegen die Jesuiten in Chile, unter deren Leitung der Centro Bellarmino arbeitet und die Zeitschrift „mensaje" veröffentlicht wird. Unter dem Vorwand einer „Evolution" bereiteten diese Kreise eine wirkliche „Revolution" vor und würden zu Vorläufern und Bahnbrechern der Kommunisten. Wie in Chile selbst, seien sie auch andernorts drauf und dran, die Christdemokraten an die Macht zu bringen, durch die man um so sicherer beim Kommunismus lande.

Amtliche Reaktionen

Die Antwort auf diese unqualifizierten und allzu deutlich motivierten Angriffe blieb nicht aus. Die Bischöfe von Fortaleza und Limoneiro del Norte im brasilianischen Nordosten haben diese Propagandawelle heftig kritisiert, da sie geeignet sei, durch falsche Beschuldigungen die notwendigen Reformbemühungen zu lähmen (Noticias Aliadas, 18. 9. 68). Erzbischof Helder Cámara antwortete auf die Anschuldigungen Erzbischof Sigauds, seine Behauptungen gingen „allmählich über die Grenzen des Erträglichen" (NC News Service, 26. 9. 68). Im Namen der Erzdiözese Santiago de Chile gab Weihbischof Fernando Ariztía eine Stellungnahme ab, in der es heißt, „diese Veröffentlichungen haben nicht unsere Billigung, noch drücken sie in irgendeiner Weise unser Denken und Empfinden aus". Die „beleidigenden und ungerechten Äußerungen" über Bischöfe, Priester und kirchliche Institutionen seien zu bedauern. Zu behaupten, „jedes Bestreben nach Strukturwandel in der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung" sei „vom Kommunismus inspiriert", deute nicht nur auf Unkenntnis der kirchlichen Soziallehre hin, sondern sei selbst „die beste Propaganda für den Marxismus" („El Mercúrio", 11. 8. 68).

Vorgänge und Entwicklungen

Diskussion über katechetische Zielvorstellungen

Auf der Wolfsburg, der Akademie des Bistums Essen, trafen sich am 30. September und 1. Oktober die katholischen deutschen Dozenten für Religionspädagogik und Katechetik der verschiedenen Hochschularten. Aufgabe und Ergebnis der Tagung läßt sich in zwei Sätzen zusammenfassen. 1. Eine „Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetikdozenten" (AKK) wurde gegründet. 2. Hubertus Halbfas, Autor der von der Deutschen Bischofskonferenz mit einer „Erklärung" beantworteten „Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht" (Patmos, Düsseldorf 1968), hatte Gelegenheit, sein didaktisches Konzept vorzutragen und zu diskutieren.

Der Tagungsleiter, Prof. A. Exeler (derzeit Ordinarius für Katechetik in Freiburg, vom Sommersemester 1969 an für Praktische Theologie und Religionspädagogik in Münster), entfaltete zunächst die Aufgaben der AKK auf „vier Arbeitsfeldern":

1. Gegenseitige kollegiale Förderung der Arbeit (Information über Arbeitsschwerpunkte und Forschungsunternehmen, Gruppenbildung, Arbeitsbibliothek, Bibliographie); 2. Grundlegung eines neuen Systems der katechetischen Arbeit (z. B. durch Ferienkurse mit und für Doktoranden des Faches); 3. Vertretung nach außen, gegenüber den Bischöfen, den anderen theologischen Disziplinen und der internationalen Forschung im Fachbereich; 4. Förderung der katechetischen Arbeit in den sogenannten Entwicklungsländern. (Bislang „geben wir das Geld, die andern — vor allem die Franzosen — die Ideen".) — Die Fachkollegen wiesen auf die einer Zusammenarbeit hinderliche Institutionalisierung und akademische Abkapselung hin; Exeler parierte humorig: „Auf einer Südseeinsel soll es den Brauch geben, daß man die Alten, die den Stamm führen, auf die Bäume steigen läßt. Die Jungen schütteln die Bäume. Wer sich oben hält, darf weiter amtieren."

In der Satzung der AKK wurden die Ziele im Sinn der Vorschläge Exelers bestimmt. Die enge Zusammenarbeit mit dem Deutschen Katecheten-Verein wurde fixiert (gegenseitige Vertretung im Vorstand), ein vierköpfiger Vorstand wurde gewählt: 1. Vorsitzender Prof. Exeler; 2. Vorsitzender Prof. G. Stachel (Weingarten); weitere Vorstandsmitglieder wurden E. J. Korherr (der von der Pädagogischen Akademie Wien aus die Arbeit der AKK in Österreich begründen soll) und Kl. Jockwig, Katechetikdozent an der Ordenshochschule der Redemptoristen in Gars. — Die Satzung sieht die Konstitution von „Fachgruppen" vor. Die stark vertretene Fachgruppe „Pädagogische Hochschulen" konstituierte sich alsbald und wählte Prof. Stachel zum ersten, Doz. O. Betz, Hamburg, zum zweiten Sprecher. Der Vorschlag, einer der Sprecher solle Priester sein, wurde von der großen Mehrheit der anwesenden Priester verworfen: Das könne kein Gesichtspunkt sein. Die PH-Dozenten bestimmten die Rolle ihres Fachs im Hinblick auf die in den einzelnen Bundesländern gebotenen Chancen unter Berücksichtigung der von den evangelischen Religionspädagogen aufgestellten Thesen für einen Religionsunterricht an der konfessionslosen Schule (vgl. die soeben erschienene Schrift von H. Stock, Professor an der PH Göttingen, Religionsunterricht in der kritischen Schule, G. Mohn, Gütersloh 1968).

Die Exposition von Halbfas

Professor Dr. H. Halbfas (PH Reutlingen) entfaltete vor der Vollversammlung die Motive seiner zum Teil heftig bestrittenen Forderung nach einem sachlich informierenden, Texte auslegenden Religionsunterricht ohne direkte Verkündigungstendenz. „Es geht um Unterricht, nicht um Verkündigung." Eine kirchliche Unterweisung für die gläubigen Kinder und Jugendlichen soll — außerhalb der Schule — dem kirchlichen Erziehungsauftrag dienen. Die Schule sei „kein Kampfplatz weltanschaulichen Proporzes", sie müsse sich „an der Vielheit orientieren". Die weitere Entwicklung der kommenden Jahre müsse jetzt schon bedacht werden. In den siebziger Jahren rechnet Halbfas mit „zumeist nachchristlichen Kindern". Diesen gelte es, den „Ursprung der christlichen Überlieferung verständlich zu machen", deren „exemplarische Wirkungsgeschichte" zu verdeutlichen und die „Bedeutung dieser Wirkungsgeschichte zu entfalten". An der „konfessionellen Akzentuierung" ist festzuhalten. Dabei ist „allen christlichen Konfessionen der Maßstab des Geistes Jesu zu setzen". Auch über andere Religionen und den Atheismus ist fair an Hand originaler Texte zu informieren. Die Konfrontation mit dem Atheismus sei als Grundgegebenheit zu realisieren.

Solche Aufgaben will Halbfas in der Praxis des Bibelunterrichts und des Katechismusunterrichts bewältigen. Der Bibelunterricht geht von der exegetisch-wissenschaftlich fundierten Schriftauslegung aus, deren „kirchliches Vorverständnis als indiskutables a priori" gilt. Er leiste weder „Predigt" noch bloße „Religionskunde", sondern habe „theologische Erkenntnisse in unterrichtliche Vollzüge" zu übersetzen, wobei theologische Erkenntnisse mehr sind als exegetische Ergebnisse. Die Konfessionen erwiesen sich dabei als „historische Etappen der Schriftauslegung", die durch neue Schriftauslegung „vielleicht zu überholen" sind. An der pluralen Schule sei die „Bibel zunächst als Text" auf Verstehen hin kritisch zu interpretieren, nicht „als Wort Gottes oder Evangelium" zu „bestimmter Glaubenszustimmung" vorzulegen. — Auch Katechismusunterricht sei als Schulfach auf „Kenntnis und Verstehen" hin zu erteilen und soll bewirken, daß informierte und interessierte junge Menschen „der Kirche und ihrem Glauben offener und verständnisvoller gegenüberstehen". Methodisch sollen an Hand eines „dogmengeschichtlich konzipierten Lehrbuchs" dogmatische Sätze nach ihrem Sinn befragt werden, der über ihre „geschichtlichen Voraussetzungen und Entwicklungen" zu „erfragen" ist. Auch hier hofft Halbfas, „in einem Neuverständnis ein die Konfessionen Einendes" zu gewinnen, in dem gerade auch redlich zur Sprache kommt, in welchen Dokumenten der je konfessionelle Standpunkt von der anderen Seite bestritten wird.

Drei Aspekte sind für den Halbfas'schenReligionsunterricht wesentlich: 1. Der Atheismus läßt „alle dogmatischen Teilprobleme unwesentlich werden" und zwingt evangelische und katholische Theologie zur Gottesfrage. 2. Die christologische Frage hat — nicht nur „in exklusiven Universitätsräumen" — davon auszugehen, daß „traditionelle Mythologeme und metaphysische Philosopheme" ein für allemal dahin sind. Davon abhängig sind Sakramentenlehre und Eschatologie „ohne Supranaturalismus zur Neuinterpretation aufgegeben". 3. Die gesell-

schaftliche und politische Situation fordert dazu heraus, nicht „um Gesetzesbuchstaben zu streiten, während der Mensch unter seinen Lasten erdrückt wird". Ein „politischer" Unterricht (als Religionsunterricht) suche „nach gemeinsamen Antworten in der Situation".

Engagierter Widerspruch

In der Diskussion wurde die Halbfassche Situationsanalyse von einigen in Frage gestellt, ohne daß ihr begründet widersprochen wurde. Dagegen fand seine Unterrichtskonzeption zum Teil engagierten Widerspruch: Ist sie realisierbar (Kampmann, Hofmeier); das einzig mögliche Konzept (Nastainczyk)? Muß man nicht zuerst fragen, wie die Kirche sich versteht und von ihrem Bekenntnis ausgehen (Zenner, Exeler)? Erwarten die Schüler nicht gerade die bekennende Antwort der Kirche (Zinke)? Warum soll sich ein solcher Religionsunterricht überhaupt noch so dezidiert christlich geben (Nastainczyk)? Für Niedersachsen (Nipkow) und Hamburg (Betz) wurde das Interesse an einem religionskundlichen Unterricht bejaht. Jedoch läßt das Konzept von Halbfas wohl keinen Ort für Liturgie (Nipkow) und Gebet (Stachel). Eindringlich wurde der Halbfassche Unterricht als Überforderung bezeichnet. Er gehe nicht von den psychologischen Gegebenheiten der Volksschule aus, berücksichtige nicht das Kindesalter (Stachel), sei ausschließlich für die höhere Schule konzipiert (Tilmann). Die rasche Folge von Fragen und Einwänden ließ für Antworten von Halbfas wenig Raum. Er insistierte auch nicht darauf: „. . . mit ein paar Sätzen nicht zureichend zu diskutieren." Exeler wandte ein, das Konzept von Halbfas habe keine Zukunft. 1. Der Religionsunterricht werde langweilig. 2. Religionsunterricht müsse bekennen und bezeugen. 3. Dieser Unterricht sei „ideologisch anfällig". Padberg ergänzte noch: er öffne der „Umfunktionalisierung Tür und Tor". Halbfas: Er ist nicht so leicht umfunktionalisierbar, sofern er „von der dahinterstehenden Theologie kontrolliert wird". Ideologieanfälligkeit sah Stachel bereits im Konzept belegt: 1. das idealistisch-griechische Konzept einer „Theoria", der „lehrbaren Tugend"; 2. die moderne Ideologie der Wissenschaftlichkeit mit dem aus ihr entspringenden Wissenschafts-Aberglauben; 3. der überwiegende Bezug auf eine von der herrschenden existenzphilosophischen Richtung getragene Hermeneutik; 4. im Widerspruch zu ihr werde nicht realisiert, daß Schrift und Wort Gottes nicht neutral verstanden werden will, sondern den Anspruch erhebt, mich zu ändern. Halbfas beharrte darauf, daß Texte zunächst auf Information zu befragen seien. Der Verstehensprozeß sei allerdings nicht neutral, sondern mit „innerer Entschiedenheit" zu betreiben, die jedoch dem Schüler „nie unfair auferlegt" werden dürfe.

Von der Katechetik zur Religionspädagogik

Die anschließende Katechetiker-Tagung des Deutschen Katecheten-Vereins (2./3. Oktober) erweiterte das Gremium durch Schulreferenten, Diözesanschulräte und katechetische Autoren. Sie stand unter dem Thema „Probleme und Aufgaben der Katechetik in der Gegenwart". Prof. K. E. Nipkow (Hannover, seit 1. Oktober Professor für Praktische Theologie an der Evangelischen Theologischen Fakultät Tübingen) demonstrierte in einem mit großem Beifall aufgenommenen Vortrag die Notwendigkeit aufeinander bezogener pädagogischer und religionspädagogischer Forschung im internationalen Rahmen. Sein Vortrag wurde von Tagungsleiter Exeler als „Frischzellentherapie" apostrophiert. Die anregende Fülle seiner Gedanken kann hier nur summarisch wiedergegeben werden: Im evangelischen Raum dominiert der Rückweg von der evangelischen Unterweisung zum Religionsunterricht, von der Katechetik zu einer „*Religionspädagogik* neuen Stils". Katechetische Institute benennen sich um in „Religionspädagogische Institute". Eine Religionspädagogik von wissenschaftlichem Rang entfaltet eine „Theorie der religiösen Erziehung" im „Schnittpunkt eines Koordinatengefüges": Pädagogik, Psychologie, Soziologie, Kybernetik bringen die theologische Besinnung in Bewegung. Als reales Sprachproblem stellt sich ihr die Frage, wie man heute von Gott reden könne. Sie hat „mögliche Modelle der Durchführung" religionspädagogischer Aufgaben zu entwerfen. — Für eine Theorie des evangelischen *Religionsunterrichts* ist davon auszugehen, daß die früheren Säulen des Umgangs mit Bibel, Gesangbuch, Katechismus nicht mehr tragen, daß aber ein „steigendes Interesse an religiösen Fragen" zu beobachten ist. „Es wird noch viel gebetet", gerade von Jugendlichen. Aber einen verständlich gewordenen Glauben gibt es kaum in Ansätzen. Die Lage ist pädagogisch, psychologisch und theologisch zu interpretieren: Vernunft soll den Religionsunterricht gestalten. Er muß in Bezug stehen zum Erfahrungsbereich der Erwachsenen. In den verschiedenen Lebensaltern ist verschieden nachzudenken; zwischen Glaubensvorstellungen und Reife ist ein Zusammenhang erwünscht. In der theologischen Interpretation folgt Nipkow C. H. Ratschow, Beobachtungen zur gegenwärtigen theologischen Lage, Referat auf der Sitzung des Wissenschaftlichen Beirats für das Projekt Fernstudium für evgl. Religionslehrer in Roxel/Münster 18./19. 7. 1968. Inhaltlich entsprach er weitgehend dem Referat von Halbfas vom Vortag. Auch bei der Bestimmung der Funktionsziele des Religionsunterrichts erwies sich das Halbfassche Referat nachträglich als mit der mittleren evangelischen Position übereinstimmend: Information, Kritik, Geschichtlichkeit, Dialog mit anderen Konfessionen und Religionen. Unterscheidend war die These: „Religionsunterricht ist nicht zentral Bibelunterricht". Ratschow fordert die „Wendung von der Schriftgemäßheit zur Wortbegründetheit". Von der heutigen Erfahrung fragt der Religionsunterricht zurück nach dem Sinn biblischer Aussagen. Eine vorbildliche methodische Verwirklichung des „didaktischen Kontextmodelles" sei bei der Engländerin J. Kneale gegeben (Religious Education for Today's Children, London 1968). Das Theologiestudium sei in ähnlicher Weise von exegetischem Positivismus zu befreien und auf die gegenwärtigen Probleme von Kirche und Gesellschaft, wie „das Verkündigungsgeschehen" und die „gegenwärtige Wirklichkeit des Glaubens" zu beziehen.

Als katholischer Korreferent auf der Katechetiker-Tagung war ursprünglich Halbfas vorgesehen. Die „Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz" in Sachen seines Buches sowie insbesondere vom Erzbischof von Köln und seinem Ordinariat nachdrücklich vorgebrachte Vorwürfe gegen den theologischen Stil der „Katechetischen Blätter", gegen die dort vorgelegten exemplarischen Katechesen von Halbfas über den Seewandel Jesu und über die Brotvermehrung (Katechetische Blätter 1968), gegen die Schriftleitung von Halbfas als Redakteur der „Kirchlichen Jugendarbeit" und seinen Lehrauftrag am „Institut für Katechetik und Homiletik, München", ließen es jedoch

geraten erscheinen, seinen Vortrag dem engeren Kreis der Fachdozenten als berufenem Diskussionsgremium vorzubehalten. An seiner Stelle hatte sich kurzfristig Prof. R. Padberg, Ordinarius für Praktische Theologie in Bochum, zum Vortrag bereitgefunden: Nachkonziliare Wachstumskrise und Autoritätskrise sind gegenwärtig kennzeichnend. Die Menschen sind anfällig für Demagogie und Manipulation. Katechetik hat ihre Aufgaben als kirchliche Wissenschaft zu bestimmen. Padberg warnte vor einer ausschließlich an Heidegger und Gadamer (und nicht auch an deren Kritikern) orientierten Hermeneutik. Katechetik müsse historisch interessiert sein. Die symbolische Schau der Väter könne als Muster für Bibelkatechesen dienen. Jedoch betonte auch Padberg die Notwendigkeit einer „politischen" Theologie und orientierte insbesondere die ethische Unterweisung auf die konkrete Situation hin: gleiches Ernstnehmen der gesellschaftlichen Gegebenheiten bei allen Referenten; aber von einem verschiedenen ekklesiologischen Aspekt ergeben sich verschiedene katechetische Tendenzen und Konzepte. — Für die Diskussion stand wegen der Überlänge des Vortrags von Nipkow kaum Zeit zur Verfügung. Sie akzentuierte neuerlich die Wichtigkeit des katholischen Kirchenverständnisses, zu dem das evangelische Verständnis „beginnende Kongruenz" zeige (Nipkow).

Theologiepolitische Erörterungen . . .

In einer Podiumsdiskussion wurden auf Grund einer Vorbesprechung ausschließlich die von den Bischöfen inkriminierten fundamentalen theologischen Aussagen von Halbfas in Frage gestellt. Sie führte von der Auferstehung Jesu und ihrer Aussagbarkeit zur Gottesfrage. Auch die gnadenhafte Vermitteltheit von Offenbarung und der Sinn kirchlichen Glaubensbekenntnisses standen im Vordergrund des Gesprächs, das in der Bestimmung des Sinns der Formel „Credo ecclesiam — ich glaube die Kirche" endete. Unter der Leitung von Prof. W. Nastainczyk, Ordinarius für Praktische Theologie in Regensburg, diskutierten als weitere katholische Fachvertreter Exeler und Stachel, als evangelischer Religionspädagoge Nipkow. Neutestamentliche Exegese, Fundamentaltheologie und Dogmatik waren durch R. Baumann (Katholisches Bibelwerk Stuttgart), Prof. J. Schmitz (Mainz) und Prof. K. Lehmann (Mainz) vertreten. Formal war dieses Gespräch charakterisiert durch gezielte Fragen an Halbfas, die zum Teil hart auf eine Antwort insistierten. Seine Replik: „Sie können mich hier nicht nur fragen. Sie müssen schon auch selbst etwas sagen!", kurz vor der Pause vorgebracht, zeigte, daß er die Sympathie des größeren Teils der Zuhörer hatte. Fragen aus dem Publikum konnten schriftlich gestellt werden, blieben aber angesichts des Tempos und der temperamentvollen Brisanz des Podiumsgespräches spärlich. (In der am Schluß der Tagung von Prof. P. Neuenzeit [PH Würzburg] namens eines beauftragten Teams vorgebrachten Manöverkritik wurde denn auch Vorbehaltlosigkeit und Mut anerkannt, aber vorgehalten, daß der Stil des Gesprächs mit einem „Außenseiter" offenbar noch nicht gefunden sei.) Die Absicht einiger Disputanten, Halbfas durch gezielte Fragen zu Antworten zu gewinnen, an denen das implizit Katholische seiner Thesen und ihre Verwurzelung in der Tradition deutlich werden sollte, wurde zum Teil als „inquisitorisch" mißverstanden. Anderseits wurde von einer Minderheit ebenso hart kritisiert, daß diese Tagung nichts getan habe, dem verheerenden Vorgang entgegenzuwirken, daß durch Predigt und Katechese in einer das Verständnis der Hörer und der Schüler überfordernden verantwortungslosen Radikalität Unruhe verursacht werde. Es war nicht zu übersehen, daß das latente Stadium einer Polarisierung des theologischen Denkens im katholischen deutschen Sprachgebiet im Tagungsraum präsent war. Wer einen vermittelnden Standpunkt vertritt, sich für einen umsichtigen Fortschritt unter steter Wahrung des Bezugs zu Tradition und kirchlichem Glauben einsetzt und die Publikationen der Auffassungskraft der Leser (und nicht nur den Erfordernissen der als solche gewürdigten „Sache") anzupassen rät, wurde von zwei Seiten bekämpft. Dennoch war die große Mehrheit der Anwesenden für eine kontinuierliche Öffnung der Theologie. Einige Antworten von Halbfas legten die Einsicht grund, daß auch er die Kontinuität wahren will und einen katholischen Standort hat. Das ist als Gewinn der Diskussion zu werten, und es muß für die Wiedergabe ihres Inhalts genügen, einige seiner Antworten abschließend zusammenzuordnen.

Über die bekannte Formulierung von W. Marxsen hinaus, der den spätantik-apokalyptischen Begriff der Auferstehung Jesu als ein Weitergehen der Sache Jesu umschreibt, ist für Halbfas Jesus in der weiterbestehenden Sache als der Sache Gottes selber da. Für seine Präsenz ist jedoch kein Bereich im Kosmos, sondern ein geschichtlicher Ort zu benennen. Die Identität des Auferstandenen mit dem historischen Jesus wird von Halbfas bejaht; er verlangt jedoch, von ihr so zu sprechen, wie man die Frage nach Gott behandelt und vom Sein Gottes redet. Über den von Marxsen gebrauchten Begriff eines „Widerfahrnisses" der Jünger in den Erscheinungen des Auferstandenen hinaus (den Lehmann als „fatal" bezeichnete) bestimmte Halbfas den Auferstandenen als absoluten Grund und als Maßstab seines Glaubens. Gegenüber der unverbindlichen Anerkennung Jesu in den Religionen erkennt er die gnadenhafte Vermitteltheit als das Unterscheidende christlichen Glaubens. Andere können auf Grund ihrer geschichtlichen Situation zu dieser Glaubenseinsicht nicht gelangen. Halbfas sieht keine Möglichkeit, sie ihnen „als Postulat vorzulegen".

Die Aussage seines Buches „Gott an sich gibt es nicht" wollte er so verstanden wissen, daß es „den objektivierbaren Gott" nicht gibt. (Schmitz erinnerte daran, daß sich jene unfruchtbare Objektivation erst durch die Philosophie Descartes' etablieren konnte.) Er bejahte Gebet in der „Du-Anrede" Gottes, wenn er sich auch der Frage stellte, was dieses Du-Sagen heißt. Glaube habe es für ihn mit Wirklichkeit zu tun, die nicht vorgegeben ist. Man kann sich das zu Glaubende nicht selbst erarbeiten, es kommt dem Glaubenden zu durch Offenbarung. Der Glaubende sieht sich beansprucht von dem, was nicht in ihm liegt, sondern was ihn herausfordert, dem er zu „gehorchen" hat. Solcher Ruf Gottes kann allerdings genauso gut durch ein Gedicht treffen.

Das Glaubensbekenntnis der Kirche ist für Halbfas eine „nirgendwo nachschlagbare Gegebenheit". In dem Versuch, es zu interpretieren, seien die „Resultate immer wieder am Text der Schrift zu messen". Als inneren Kanon des NT sah Halbfas die Botschaft Jesu, die vom Kreuz als der Mitte her verstanden wird. Ihre situationsbewältigende Kraft wird im neutestamentlichen Osterglauben verkündet. Das gegenüber dem Lebensraum Jesu geänderte Weltverständnis läßt die Frage nach dem Weltverständnis Jesu dringlich werden. Dem Glauben kann nicht der Nachvollzug des Weltverständnisses abgegeben sein, das zur Zeit Jesu bestimmend war. Im Ringen um das rechte

Verständnis der Botschaft Jesu sieht Halbfas einen Prozeß, indem er sich selber immer wieder korrigieren lassen muß. Er bejahe das „Credo ecclesiam", aber weder als Glauben an ein System noch als ängstlichen Glauben. Er bezweifelte, daß die Ängstlichen mehr „die Kirche glauben" als solche, die sich den Fragen stellen.
Die Diskussion mit Halbfas wie die Entfaltung neuer katechetischer Konzepte ist ein Sprachproblem. Suche nach Aussagemöglichkeiten im Verstehenshorizont heutiger Menschen allein wegen ihrer Divergenz zur herkömmlichen Terminologie zu unterbinden, wäre weder recht verantwortet, noch hätte es Zukunft. Disziplinäre Maßnahmen sind nicht das geeignete Mittel, Probleme zu lösen. Anderseits ist dem, der eine andere Sprache redet, die Aufgabe zu stellen, den Traditionsbezug seines Redens zu explizieren. Auf der Wolfsburg wurde dieser Aufgabe im Rahmen des zeitlich Möglichen entsprochen.

Gewährt die katholische Kirche offene Kommunion?

Dieser Analyse liegen einige auffallende Tatbestände zugrunde, die in der Presse teilweise eine irreführende Deutung erfahren haben, weil zwischen einschlägigen ökumenischen Termini nicht klar unterschieden wird. Die gemeinten Tatbestände sind erstens die Zulassung von drei ökumenischen Beobachtern, zwei Anglikanern und einem Bruder von Taizé, zur eucharistischen Kommunion während der Abschlußmesse der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellin am 6. September 1968 (vgl. auch den Bericht in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 491 ff.); und zweitens ist es eine „Nota" des Vatikansekretariates für die Einheit der Christen über „die Anwendung des ökumenischen Direktoriums" (vgl. dessen Text in: Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 321 f.). Diese Nota, von Kardinal Bea unterzeichnet und somit von hoher Authentizität, erschien auf der ersten Seite des „Osservatore Romano" vom 6. Oktober 1968, rund vier Wochen später als das erste Ereignis. Sie hat den Vorzug, das anstehende Problem genau zu begrenzen.
Es handelt sich demnach nicht um eine sog. „Interkommunion", im ökumenischen Sprachgebrauch eine förmliche Vereinbarung zwischen noch nicht vereinten konfessionsverwandten Kirchen über die Zulassung ihrer Gläubigen zum Abendmahl der anderen Kirche, wenn am Ort keine Kirche der eigenen Konfession vorhanden ist. Solche Interkommunion besteht praktisch innerhalb der EKD, die formell noch keine volle Abendmahlsgemeinschaft zwischen den lutherischen, reformierten und unierten Gliedkirchen zuläßt wegen des verschiedenen Verständnisses der Realpräsenz Christi unter den eucharistischen Gestalten; sie besteht u. a. auch zwischen der anglikanischen und der altkatholischen Kirche und soll demnächst zwischen der Kirche von England und den Methodisten eingeführt werden. „Interkommunion" ist demnach eine Zwischenstufe zwischen der gelegentlichen „offenen Kommunion" und der vollen Communio in sacris, um einen Terminus des Kirchenrechtes zu gebrauchen.

Das Nein aus Rom

Als aus Medellin die Zulassung von drei ökumenischen Beobachtern zur katholischen Eucharistie bekannt wurde, war vielfach von „Interkommunion" zwischen der römisch-katholischen und der anglikanischen Kirche die Rede. Das ist natürlich falsch und bedarf eigentlich keiner Widerlegung. Es handelt sich vielmehr genau um den Fall, den die Nota von Kardinal Bea gleich eingangs umschreibt, wenn sie sagt: „In diesen letzten Monaten wurden in verschiedenen Teilen der Erde protestantische und anglikanische Christen hier und da zur Teilnahme an der eucharistischen Kommunion während der Messe zugelassen, obwohl nach den geltenden Normen diese Zulassungen defekt waren und daher die Zustimmung der zuständigen Autorität nicht vorlag." Aus diesem — weit über den Präzedenzfall von Medellin hinauszielenden — Anlaß hält es der Kardinal für notwendig, sowohl an die Bestimmungen des Ökumenismusdekretes (Abschnitt 8) wie auch an seine Weisungen im ökumenischen Direktorium (Abschnitt 55) zu erinnern.
Will man — von den uns nicht bekannten anderen Fällen abgesehen — das seltsame Ereignis von Medellin überhaupt in einer landläufigen ökumenischen Terminologie unterbringen, so könnte man allenfalls und auch dann nur uneigentlich von „offener Kommunion" sprechen. Diese liegt dann vor, wenn bei ökumenischen Konferenzen, etwa den Vollversammlungen des Weltrates der Kirchen, die einladende Ortskirche, im Fall von Uppsala die Lutherische Kirche Schwedens, jedem Mitglied der Vollversammlung die Zulassung zum lutherischen Abendmahl gewährt, ohne daran irgendwelche Bedingungen zu knüpfen. Selbstverständlich steht es auch römisch-katholischen Beobachtern frei, am lutherischen Abendmahl teilzunehmen, wenn ihnen das keine Gewissensnot bereitet, und tatsächlich haben Katholiken in Uppsala von dieser Möglichkeit in einzelnen Fällen Gebrauch gemacht, jedoch wurde später von Bischof Willebrands ausdrücklich dementiert, daß unter diesen Teilnehmern am lutherischen Abendmahl offizielle katholische Beobachter gewesen seien (vgl. „Osservatore Romano", 9. 8. 68 bzw. „La Documentation Catholique", 15. 9. 68, Sp. 1570). Eine Betrachtung der näheren Umstände einschließlich des restriktiven Kommentars der Nota von Kardinal Bea läßt jedoch eindeutig erkennen, daß die römisch-katholische Kirche in Gestalt der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellin keineswegs die „offene Kommunion" generell gewährt hat. Vielmehr liegt eine ungewöhnliche Ausnahme vor, von der man heute nicht einmal sagen kann, ob sie sich als Präzedenzfall für ähnliche Gelegenheiten anbietet.

Der Antrag von fünf ökumenischen Beobachtern

Gerade wegen der Möglichkeit eines Präzedenzfalles und angesichts der zur Zeit sehr lebhaft erörterten „Ökumenischen Dimensionen und Probleme der Interkommunion", wie ein im Juni 1968 in Detroit gehaltener Vortrag des amerikanischen Benediktiners G. Diekmann lautet (veröffentlicht von „idoc" am 22. 9. 68), ist es geboten, die Vorgänge von Medellin exakt zu erfassen. Beträchtliche Klarheit gibt der umfangreiche Brief, den am 5. September 1968, kurz vor Ende der Tagung von Medellin, fünf der noch anwesenden ökumenischen Beobachter an die drei Präsidenten der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz, darunter Kardinal Samoré aus Rom, gerichtet hatten (vgl. den vollen Wortlaut mit dem Kommentar des ökumenischen Korrespondenten Georges Richard-Mollard in „Réforme", 21. 9. 68). Die Unterzeichner sind Bischof D. B. Reed, Prof. M. K. Bahmann, Bruder Robert Giscard, Pfarrer D. Green und K. F. Naylor.

Diese Beobachter berufen sich im Geist brüderlicher Liebe auf die Erfahrung eines gemeinsamen Lebens während der zehn Konferenztage. Sie erklären, sie hätten von ganzem Herzen jeden Tag an der Feier der Eucharistie teilgenommen. „Wir haben täglich mehr darunter gelitten, daß wir die so intensiv gelebte Gemeinschaft des Glaubens nicht vollenden konnten, indem wir zum Tisch des Herrn hinzutraten, um ernst und hoffnungsvoll zu sprechen: Herr, ich bin nicht würdig ..." Angesichts des bevorstehenden Endes der Konferenz bitten die Unterzeichneten, daß ihnen „als Ausnahme" die Möglichkeit gewährt werde, „wenigstens einmal mit allen anderen christlichen Brüdern in Gemeinschaft vereint zu sein".

Diese Bitte wurde nun ausdrücklich auf Nr. 55 des Ökumenismus-Direktoriums gegründet, wo es u. a. heißt: „... Die Kirche kann wegen ausreichender Gründe den Zutritt zu diesen Sakramenten einem getrennten Bruder gestatten." Es wird an die beschränkten Gründe erinnert und erklärt: „Wir erlauben uns vorzutragen, daß uns die Liebe drängt und daß dies wohl der dringendste Grund ist, den es geben kann." Im übrigen füge der Text des Direktoriums an: „In anderen dringenden Notfällen soll der Ortsobere oder die Bischofskonferenz entscheiden." Auf genau diesen Sonderfall gründete sich die außerordentliche Bitte an die Präsidenten von CELAM. Sie möchten auch bedenken, „daß auf unserer Seite dieser ‚Mangel an Einheit im Glauben an die Sakramente' nicht besteht, auf den sich die Weigerung des Direktoriums bezieht". Es wird dann allerdings auf offizielle Erklärungen des Weltrates der Kirchen verwiesen, wonach die Eucharistie „das wirksame Zeichen und die Gewißheit der Gegenwart Christi in Person und ... das Sakrament des Leibes und des Blutes Christi das Sakrament seiner wirklichen Gegenwart ist". Aber natürlich fehlt die Beachtung der seinerzeit auf Wunsch des Papstes eingefügten Einschränkung im Ökumenismusdekret Abschnitt 22, 3 bezüglich der „ursprünglichen und vollständigen Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums", die nicht bewahrt sei „wegen des Fehlens des Weihesakraments".

Theoretisch ein Dilemma

Aus dem arg bedrängten Kommentar von Richard-Mollard geht hervor, daß die Zulassung zur Eucharistie, die mit warmem Herzen erbeten wurde, ebenso rasch positiv und „à chaud", d. h. mit bewegtem Herzen, erteilt wurde und daß man schon deshalb der ganzen Sache keine Exegese „à froid" geben dürfe. Man müsse diesen bedeutenden Präzedenzfall in seinem Zusammenhang beurteilen und nicht daraus lösen. Denn es sei schwer erträglich, zu sehen, daß hier gläubige Christen, die nur für ihre eigene Person baten und handelten, in demselben Augenblick aus der Gemeinschaft ihrer Kirchen ausbrachen, deren Zustimmung sie nicht hatten, während sie die katholische Gemeinschaft teilten. Insofern sei dieses Vorprellen „ein Unglück" und nicht ganz vergleichbar mit der Eucharistiefeier der verschiedenen Christen zu Pfingsten in Paris (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 340), die zwar grundsätzlich in Gefahr stehe, neue Spaltungen zu schaffen, aber auch ein prophetisches Zeichen gewesen sein kann. Ob man das wohl auch von der Eucharistie von Medellin sagen könne? War sie prophetisches Zeichen für eine wahre Interkommunion? Besagt gar die Tatsache, daß Geistliche zusammen mit den konzelebrierenden Bischöfen unter beiderlei Gestalt kommuniziert haben, eine gewisse Entwicklung für das Sakrament des Ordo, oder sei es nur eine Ausnahme, die morgen nicht mehr möglich sein werde? Richard-Mollard wagte auf diese naheliegenden Fragen keine eigene Antwort.

Diese Antwort gibt offensichtlich die Nota von Kardinal Bea, auf die wir nochmals zurückkommen müssen. Sie scheint weniger die Ausnahme von Medellin als defekt im Sinn zu haben — das wäre eine Zensur für das Präsidium der CELAM, insbesondere für den Vertreter des Papstes, Kardinal Samoré — als vielmehr andere Fälle, wo eine formelle Zustimmung der katholischen Autorität nicht vorlag, etwa in Essen, wo dergleichen Kommunionen unter der Hand auch geschahen. Es kann sehr gut sein, daß die Nota auch eine Antwort auf den rein theologischen Vortrag von P. Diekmann OSB ist, der auf dem zur Zeit recht heißen amerikanischen Pflaster die derzeitige Gesetzgebung der römisch-katholischen Kirche analysierte und dabei feststellte, daß das Direktorium — u. a. mit Rücksicht auf die Ostkirchen — die Möglichkeiten einer Interkommunion weiter eingeschränkt habe, als es das Ökumenismusdekret vorsah. Wohlgemerkt, Diekmann meint nicht die „offene Kommunion", sondern zielt auf eine Interkommunion. Seine Ausführungen enden daher bei der Feststellung, man habe zur Zeit einen toten Punkt erreicht. Das war vor Medellin gesagt. Nach seiner Auffassung ist eine Teilnahme katholischer Gläubiger an der katholischen Eucharistie dann nicht vollkommen, wenn jene nicht willig ihr Herz in Liebe allen christlichen Brüdern öffnen. Er argumentiert also weniger von der Eucharistie als Zeichen einer vollkommenen Gemeinschaft im Glauben und in der Hierarchie als vielmehr von dem Geschenk Christi her, das keiner nur für sich beanspruchen könne.

Die strikte Einhaltung der Grenzen

Demgegenüber ist die Analyse des geltenden Sakramentsrechtes durch Kardinal Bea strikt positivistisch und in keiner Weise spekulativ. Er verweist zunächst auf die klaren Begrenzungen nach Abschnitt 8 des Ökumenismusdekretes. Danach sind für eine Communicatio in sacris zwei Prinzipien maßgebend: „Die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade. Die Bezeugung der Einheit der Kirche verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie in manchen Fällen." Das konkrete Verhalten müsse sich nach den Umständen richten, und darüber haben der Ortsbischof oder die Bischofskonferenz zu befinden. Danach wird Abschnitt 55 des Direktoriums mit seinen ausdrücklichen Verboten ausführlich zitiert: „Die Feier der Sakramente ist eine heilige Handlung der feiernden Gemeinschaft, die in der Gemeinschaft selbst vollzogen wird und deren Einheit im Glauben, Gottesdienst und Leben zum Ausdruck bringt. Wo diese Einheit des Glaubens bezüglich der Sakramente fehlt, soll die Mitfeier der getrennten Brüder mit den Katholiken, besonders bei den Sakramenten des Altars, der Buße und der Krankensalbung untersagt sein." Als Ausnahmen gelten Todesgefahr, schwere Not, d. h. Verfolgung oder Gefängnis, wenn der getrennte Bruder einen Amtsträger seiner Gemeinschaft nicht aufsuchen kann und wenn er aus eigenem Antrieb vom katholischen Priester die Sakramente verlangt, „sofern er nur im Hinblick auf diese Sakramente seinen Glauben im Einklang mit dem Glauben der Kirche zum Ausdruck bringt und in der rechten inneren Verfassung ist". Es folgt für andere drin-

gende Notfälle die Ermessensfreiheit der zuständigen Bischöfe, worauf sich die ökumenischen Beobachter in Medellin berufen haben.
Nach Einschärfung der vorzitierten Bestimmungen fährt die Nota von Kardinal Bea unter Punkt 5 fort: „Diese genau formulierten Texte legen die Bedingungen fest, die für die Zulassung eines Anglikaners oder eines Protestanten für den Empfang der eucharistischen Kommunion in der katholischen Kirche erforderlich sind. Es genügt nicht die Tatsache, daß ein Christ, der einer oben genannten Konfession angehört, geistlich wohl disponiert ist und spontan die Kommunion bei einem katholischen Geistlichen verlangt; es müssen vielmehr noch zwei andere Bedingungen erfüllt sein: daß er bezüglich der Eucharistie denselben Glauben bekennt wie die katholische Kirche und daß kein anderer Geistlicher seiner Konfession zugegen ist." Es wird abermals auf die begrenzten Ausnahmefälle der Notlage hingewiesen und für andere Notfälle die Ermessensfreiheit der zuständigen kirchlichen Ordinarien erwähnt, „aber unter der Bedingung, daß ähnliche Notfälle vorliegen . . ." Wenn das nicht der Fall sein sollte, ist eine Zulassung zur eucharistischen Kommunion in der katholischen Kirche nicht möglich. So schließt die Nota und distanziert sich damit wohl auch von Medellin, jedenfalls von ähnlichen Vorkommnissen und auch von den theologischen Ausführungen von P. Diekmann. Insofern scheint der „tote Punkt" hinsichtlich einer Interkommunion wie einer offenen Kommunion tatsächlich erreicht.
Unter diesen Umständen ist es verständlich, daß wenige Tage nach Veröffentlichung der Nota von Kardinal Bea der Direktor des Evangelischen Bundes, Pfarrer Joachim Lell, auf einer Diaspora-Konferenz evangelischer Pfarrer zu Worms, an der auch katholische Priester als Gäste teilnahmen, mit Betonung erklärte, gemeinsame Gottesdienste seien nur dann zu fördern, wenn zwischen römisch-katholischen und evangelischen Christen ein Vertrauensverhältnis bestehe. Alles andere „krampfhaft ökumenische Gemächte" bleibe eine „ökumenische Schau", die nur zur Verfremdung führe. In einem Vortrag hatte er die unterschiedlichen Auffassungen der beiden Kirchen vom Gottesdienst aufgezeigt und es beklagt, daß auch nach dem Zweiten Vatikanum immer noch die Eucharistie als eine nur durch den geweihten Priester mögliche kultische Vergegenwärtigung des Opfers Christi die Werthierarchie bestimme. Angesichts dieser „lästerlichen", der Heiligen Schrift total widersprechenden Ergebnisse habe auch die evangelische Seite durch ihr Verständnis vom Abendmahl ein „Konfessions-Exklusivum" geschaffen (epd, 9. 10. 68). Wieder ein „toter Punkt". Hier von evangelischer Seite. Wie so oft bestätigen sich die konfessionellen Grenzen gegenseitig.

Kirchliches Engagement in Mexiko

Verglichen mit der Haltung der Kirche in anderen lateinamerikanischen Ländern bei ähnlich gelagerten Fällen verhielten sich in Mexiko der Episkopat, Priester und Laienorganisationen bei den schweren vorolympischen Konflikten merkwürdig abstinent. Die Konflikte zwischen Polizei, Heer, Regierung und Oberschülern, Studenten, Lehrern und Professoren, aus nichtigem Anlaß Ende Juli ausgebrochen, hatten sich bis zehn Tage vor Eröffnung der Olympiade zu einer Art Bürgerkrieg gesteigert. Die erschreckende Bilanz über die Zahl der Opfer schwankt je nach den Quellenangaben zwischen 68 (Streikkomitee) und höchstens 30 Toten (Polizeibericht), über 1000 Verletzten und Inhaftierten.

Die Unruhen und die Kirche

Soweit öffentlich bekannt wurde, waren die Stellungnahmen der kirchlichen Autoritäten in den blutigsten Auseinandersetzungen, die Mexiko seit dem Ende seiner Revolution 1917 erlebte, sehr bescheiden: Das Domkapitel von Mexico City erlaubte bei der größten regierungsfeindlichen Demonstration vor dem Präsidentensitz Ende August, an der rund 250 000 Menschen teilnahmen, die Glocken der Kathedrale zu läuten. Studenten aus Jesuitenkollegs arbeiteten mit im Streikkomitee. Es wurde am 3. September gegründet. Ihm gehörten 150 Mitglieder an, davon die meisten politisch-ideologisch nicht fixiert, zwei etwa gleich starke Gruppen (je 10 Prozent, aus kommunistisch orientierten und christlich-sozialen Studentenbewegungen, nach der „Zeit", 3. 10. 68).
40 Priester gaben in einer Botschaft ihre Solidarität mit dem „gegenwärtigen Erwachen der Jugend" bekannt. Mexiko brauche, erklärte die Priestergruppe, Wandlungen für seine Entwicklung. „Darum sagen wir Nein zum Gebrauch von Gewalt und Machtmitteln und Ja zum aufrichtigen Dialog auf der Suche nach einem wirklichen Frieden." Bringe dieses Erwachen der Jugendlichen auch Risiken, seien doch die Chancen für die Zukunft eines besseren Mexiko höher zu bewerten („Señal", 26. 9. 68).
Die Konföderation der katholischen Laienorganisationen distanzierte sich ausdrücklich von der Position der extremen Rechtskatholiken. Gruppiert in der „Koalition zur Verteidigung des nationalen Erbes" hatten diese Organisationen eine Reihe fanatischer Demonstrationen durchgeführt. Sie gipfelten in einer antikommunistischen Wallfahrt zur Madonna von Guadalupe. 10 000 Personen nahmen daran teil („Noticias Aliadas" vom 5. 10. 68).
Nach dem Höhepunkt der blutigen Auseinandersetzungen in der Nacht vom 2. auf den 3. Oktober auf dem „Platz der drei Kulturen" und nachdem Informationsgespräche zwischen einem Vertreter des Staatschefs Diaz Ordaz und Vertretern des Streikrats begonnen hatten, veröffentlichte der mexikanische Episkopat am 9. Oktober einen Appell gegen jede Gewalt. Wenn die Verantwortlichen „sich der Selbstkritik widersetzen", heißt es darin, „und nicht bereit sind, ihre Haltungen und Handlungen zu überprüfen, laufen wir Gefahr, daß die Enttäuschten sich in Gewaltanwendung und die Negation des Friedens flüchten". Einzig der Dialog könne das Studentenproblem lösen.

Revolte und Regierung

Der Zeitpunkt schien etwas spät gewählt. Denn Anfang Oktober lagen bereits ausreichend zuverlässige Informationen vor, die bestätigten, daß nicht so sehr die „Enttäuschten", sondern eine nervös gewordene Regierung zum Mittel der Gewalt gegriffen hatte, mit dem erklärten Ziel, „jede Maßnahme zu ergreifen", um Ruhe und Ordnung bis zur Eröffnung der Olympischen Spiele wiederherzustellen. Das bedeutete Fallschirmspringer, Panzer, 89-mm-Abwehrraketen, Maschinenpistolen, Einsatz der besonders geschulten Polizeieinheiten der „Granaderos" gegen Studentendemonstrationen, gegen Steine, Barrikaden, Molotow-Cocktails und vereinzelte Brandstiftungen in Büros der regierenden Institutionellen Revolutionspartei (PRI) und an öffentlichen Verkehrsmitteln. International aner-

kannte Presseorgane hielten zum Beispiel die Eingangsworte eines Studentensprechers während der letzten Großveranstaltung auf dem „Platz der drei Kulturen" in Mexiko-Stadt fest: „Der vorgesehene Marsch zum (noch vom Militär besetzten [Anm. d. Red.]) Polytechnikum fällt aus. Wir haben Nachricht, daß die Armee auf Provokationen wartet. Wir werden deshalb die Versammlung ruhig durchführen und dann nach Hause gehen." 45 Minuten später wurde ohne Vorwarnung mit Leuchtsignalen zum Angriff der Armee befohlen. Nach zuverlässigen Informationen ging es bei der studentischen Demonstration, die sich erst nach dem Gesetz der Eskalation durch härteste Reaktion zu einer Revolte ausweitete, nicht um Revolution, sondern um Reformen innerhalb der verfassungsmäßigen Ordnung. Von Einzel- und Gruppenmanifestationen, die andere Ziele vertraten, distanzierte sich das Streikkomitee. Die stets wiederholte Argumentation des Streikkomitees läßt sich zusammenfassen: Mexiko hat eine siegreiche Revolution hinter sich gebracht und besitzt eine der freiheitlichsten Verfassungen der Welt. Doch sie ist korrumpiert worden in der fast 40jährigen Alleinherrschaft der PRI (Partido Revolucionario Institucional). Seit ihrer Gründung 1929 in allen Präsidenten-, Gouverneurs- und Senatswahlen siegreich, verdankt die PRI ihre unangefochtene Führungsrolle vor allem ihrer Vorherrschaft in Gewerkschaften, Genossenschaften, Berufsverbänden und Armee. Aus diesen gesellschaftlichen Kräften ging sie hervor. Ihre Verankerung im Volk läßt sich daran ablesen, daß Mexiko bei den letzten Wahlen bis zu 60 Prozent Wahlabstinenz verzeichnete.

Die Zurückhaltung der kirchlichen Autoritäten in den zweimonatigen Unruhen, für die die Olympiade nicht mehr war als Katalysator des aufgestauten politischen Unbehagens, ist aus der Stellung des Katholizismus in der mexikanischen Gesellschaft zu erklären. Zwar wird die absolut laizistische Verfassung seit zwei Jahrzehnten relativ liberal gehandhabt. Trotzdem hat sich das Revolutionstrauma und die Einsicht der Mitschuld an dem nicht überwundenen Antiklerikalismus in Mexiko tief in das Bewußtsein der katholischen Kirche eingegraben. 94 Prozent der Mexikaner werden statistisch als Getaufte der katholischen Kirche zugerechnet. Mexiko hat in Relation zu den mittel- und südamerikanischen Ländern den größten Priesternachwuchs und Nachwuchs an Ordensfrauen. Relativ und in absoluten Zahlen weist Mexiko die größte Zahl der Theologiestudenten auf. Dieses auf seine Ursachen hin noch wenig untersuchte Phänomen steht konträr zu den Beschränkungen, die der mexikanischen Kirche nach der Revolution auferlegt wurden und noch auferlegt sind.

Die besondere Situation der Kirche

Am schwersten wurde die mexikanische Kirche nicht betroffen durch die Enteignung von sämtlichem Besitz — einschließlich der bis heute nicht rückgängig gemachten Verstaatlichung der Kirchen im Jahre 1935. Von dem Verbot religiöser Vereinigungen 1926 und jeglichen Religionsunterrichtes, der Aufhebung der Ordensgemeinschaften ist nur noch geblieben, daß Priester und Nonnen nicht in Ordenskleidern in der Öffentlichkeit erscheinen dürfen. Wesentlich härter traf die Kirche das noch heute gültige Gesetz des Verbotes des Religionsunterrichtes in öffentlichen Schulen. Seit der Milderung des Artikels 3 der Verfassung (1946) verfügt die Kirche zwar über relative Freiheit, katholische Schulen bis zu Universitäten zu unterhalten. Doch sie sind nicht nur an das zentralistische staatliche Lehrprogramm gebunden, sondern aufgrund fehlender staatlicher Unterstützung vornehmlich Kindern zahlungskräftiger Eltern zugänglich. Zudem besuchen nur neun Prozent der Volksschüler katholische Schulen.

Noch heute ist die Schulpolitik regelmäßiger Reibungspunkt zwischen Staat und Kirche. Es erklärt sich aus der Tradition und Struktur (nicht nur) der mexikanischen Kirche, daß sie ihre institutionellen Erziehungseinrichtungen als unerläßlichsten Beitrag für die gesellschaftliche Entwicklung und Basis des innerkirchlichen Wachstums betrachtet. In einem Land, in dem die Schulgeneration der heute Dreißig- bis Vierzigjährigen noch allmorgendlich vor Unterrichtsbeginn den Lehrergruß: „Es gibt keinen Gott" erwidern mußte mit „Es hat ihn nie gegeben", und Glaube, Kirche und Gott auch heute höchstens im Geschichtsunterricht (dazu noch einseitig verzerrt) auftauchen, bieten sich zudem für den Schulkampf genügend Angriffspunkte. So ist es bislang noch zu keiner fruchtbaren Kooperation zwischen Staat und Kirche in der Schulpolitik gekommen, obgleich der Staat seine Entwicklungspolitik immer stärker auf die Bildungspolitik konzentrierte. Mexiko ist heute das einzige Land der Welt, das dem Erziehungs- und Kultusministerium den vierfachen Etat des Verteidigungsministeriums zur Verfügung stellt. Mehr Lehrer als Soldaten stehen im Staatsdienst. Die Wehrpflichtigen kosten Mexiko wenig. Trainiert wird sonntags vormittags im Freien.

Versachlichtes Klima

Es ist der Kirche erst langsam und nach schmerzlichen Fehlinvestitionen gelungen, ihr Verhältnis zur „permanenten mexikanischen Revolution" mit liberal-sozialistischen Grundtendenzen zu versachlichen. Das Fortleben des traditionellen Glaubens im Volk, keine spektakulären oder schleichenden Kirchenabfälle, religiöses Brauchtum, die Verehrung der Madonna von Guadalupe, die Gruppierung der aktiven und bewußten Christen der Mittelschicht in der rechtsgerichteten Oppositionspartei PAN (Partido de Acción Nacional) zum Beispiel stießen die Hierarchie nicht unmittelbar auf die Frage nach einer christlichen Interpretation der sozialen Revolution in Mexiko und auf den Weg der Suche nach neuen Formen der Heilssorge.

Die Kirche paßte sich den gegebenen Umständen an. Sie organisierte zum Beispiel den außerschulischen Religionsunterricht. Mit Hilfe der Katholischen Aktion wurde die Zentralkommission für Religionsunterricht gebildet, die heute die Arbeit der rund 35 000 Mitglieder der Katholischen Aktion koordiniert, die am Wochenende Kinderkatechese erteilen.

Auf einem Gebiet, dem der Sozialpastoral, entwickelte die mexikanische Kirche frühzeitig schöpferische Dynamik. Bereits im September 1923 wurde vom mexikanischen Episkopat das Mexikanische Sozialsekretariat gegründet. Nach dem schriftlich fixierten Willen der Bischöfe sollte es u. a. „der systematischen Koordinierung und wirksamen Organisation der verschiedenen Kräfte der Republik auf dem Gebiet der Soziallehre und Sozialaktion dienen, „nicht nur um die Katholizität der Werke bewahren zu helfen, sondern auch als Interpret der katholischen Lehre in ihrer Anwendung zur Lösung der sozialen Probleme in der besonderen Situation unseres Landes". Dem geschichtlichen Zeitpunkt entsprechend waren die ersten Organisationen, die das Sozialsekretariat aufbauen half

und förderte, die „Nationalliga der katholischen Bauern", die „Nationalliga der Mittelklasse" und die „Nationale Katholische Arbeitervereinigung", eher von konfessionellkämpferischem Charakter. 1928, unter der kirchenfeindlichen Herrschaft des Diktators Plutarco Calles und der Rebellion der „Cristeros", wurde das Sozialsekretariat geschlossen, das Vermögen eingezogen, die Direktoren eingekerkert. Die eigentliche Arbeit konnte erst 1948 wiederaufgenommen werden. Initiator und Direktor ist seitdem der Weltgeistliche Pedro Velázquez.

Verstärkung der Sozialpastoral

Unter neuer Leitung und unter dem Motto „Für ein gerechtes und brüderliches Mexiko" kann das Mexikanische Sozialsekretariat als Zentrum für Sozialstudien, -forschung und -entwicklung sowie in der Heranbildung von Multiplikatoren in allen gesellschaftlichen Ebenen beachtliche Erfolge aufweisen. Sie tragen keinen konfessionellen Stempel, sind aber wenig publik.
Hier seien nur einige Beispiele aus den 9 Verbänden, Instituten und Genossenschaften genannt, die durch Anregung des Mexikanischen Sozialsekretariates entstanden und fortlaufend von ihm beraten werden: die Konföderation der 700 „Volkskassen" (Spar- und Kreditgenossenschaften) mit 40 000 Mitgliedern; die Bewegung der Fischerei- und Handwerkskooperativen, in der 58 Genossenschaften zusammengeschlossen sind; das Institut für Gemeindeentwicklung; das Institut für Wohnungsbau- und Bevölkerungsfragen, das im Auftrag von Provinzregierungen Forschung und Planung durchführt; der Verband der Sozialarbeiter; die Vereinigung der Landvolkshochschulen, die 35 berufliche Fortbildungsinstitute für die Landbevölkerung umfaßt. Auch in der Alphabetisation ist das Sozialsekretariat aktiv. Fast 3000 Lehrer wurden von ihm auf Erwachsenenalphabetisation vorbereitet, 30 000 Erwachsene in zwei Jahren alphabetisiert. Die wichtigste Leistung des Sozialinstitutes, das von ADVENIAT und MISEREOR unterstützt wird, ist aber die Vorarbeit für die Mexikanische Bischofskonferenz im sozialen Bereich. Es hat damit den Anfang einer weniger geschichtsbeladenen Sicht der Aufgabe der Kirche in der mexikanischen Gesellschaft ermöglicht. Die Sozialpastoral, die Mexikos Bischöfe im März 1968 zum ersten Jahrestag der Enzyklika *Populorum progressio* vorlegten, ist ein Zeugnis dieses Wandels.

Ein Sozialschreiben der Bischöfe

Nicht zufällig provozierte der mexikanische Hirtenbrief zur „Entwicklung und Integration des Landes" eine noch nicht abgebrochene öffentliche Diskussion. Er fand Zustimmung in Regierungskreisen, in den der Regierung nahestehenden Massenmedien und in der linksorientierten Presse. Auch Gewerkschaftsverbände äußerten sich zustimmend. In den Gruppen und Organisationen der Traditionalisten, auch der liberalen Oberschicht und konservativen Katholiken stieß sie auf heftige Kritik.
Der Leiter der Mehrheitsgewerkschaft sozialdemokratischer Tendenz, der „Confederación de Trabajadores de Mexico", erklärte, mit der Sozialpastoral folge die Kirche der revolutionären Bewegung in Mexiko („Noticias Aliadas", 17. 4. 68). Die auflagestärkste Tageszeitung „Excelsior" kommentierte, mit diesem Dokument habe sich der mexikanische Episkopat zu den sozialpolitischen und wirtschaftspolitischen Grundlagen der Regierungspolitik bekannt. „Siempre", das Wochenmagazin sozialistischer Färbung, verteidigte Mexikos Hierarchie gegen Attacken der Rechten, die in der Sozialpastoral einen „aufgewärmten Marxismus" zu erkennen glaubten. Das gleiche tat später Velázquez selbst in der Juni-Ausgabe der Zeitschrift „Orden". „Siempre" kommentierte in seiner letzten Mainummer: „Nie zuvor in der mexikanischen Geschichte war der Klerus dem Herzen, der Angst und den Hoffnungen des Volkes so nahe."
Die Bischöfe mußten die tatsächlichen Reaktionen vorausgesehen haben. Sie griffen selbst schon einige Argumente auf und fügten hinzu: „Niemand sollte sich einschüchtern lassen durch jene, die eifersüchtig für die ‚Reinheit' und ‚Würde' des priesterlichen und religiösen Handelns eintreten und jede Stellungnahme der Kirche als politische Einmischung beanstanden. Oft verhehlt dieser falsche Eifer die Absicht, das Gesetz des Schweigens durchzusetzen, wenn man im Gegenteil die Stimme allen denen leihen sollte, die Ungerechtigkeit erleiden, und es dringend ist, die soziale und politische Verantwortung des Volkes Gottes zu entwickeln. Handelt sie anders, ist die Kirche zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht Dienerin an der Menschheit."

Anerkennung der nachrevolutionären Entwicklung

Das Dokument selbst geht in der Analyse der mexikanischen Situation auf der Grundlage von *Populorum progressio* in der theologischen Reflexion und der pastoralen Orientierung nach den konziliaren Richtlinien von drei Grundgedanken aus: „1. Für den Christen ist Elend und Unterentwicklung eine Beleidigung Gottes, ein Angriff auf Gott, der den Menschen nach seinem Ebenbild erschuf. 2. Jede Pastoral ist in sich sozial, weil sie das integrale Handeln des Volkes Gottes ist, bestimmt, jeden Menschen und alle Menschen bis zur Vervollkommnung in Christus zu führen. 3. In Mexiko muß die pastorale Aktion grundlegend überprüft werden, um keine Gegensätze zwischen den Bereichen der Evangelisation und Zivilisation zu zementieren." Wahrhafte Evangelisation sei zivilisierend. Evangelisation und Zivilisation sind der zweifache Rhythmus des gleichen rettenden Impulses.
In dem Schreiben werden zunächst die Leistungen der nachrevolutionären Entwicklung in Mexiko anerkannt, vor allem im Bereich der Landreform, in Kultur, Produktivität, Innen- und Außenpolitik. Das markiert eine neue Offenheit der Hierarchie gegenüber den Werten der „permanenten mexikanischen Revolution". Dann werden die entwicklungshemmenden Faktoren und die Situationen der Marginalbevölkerung aufgezeigt. Dabei geht es vor allem um die krassen Unterschiede in der ländlichen und städtischen Entwicklung. Mexiko hat heute zwar einen breiteren Mittelstand als die mittelamerikanischen Nachbarn, doch etwa 12 000 Dollarmillionäre gegenüber einem Drittel in absoluter Armut lebender Bevölkerung. 54 Prozent der Mexikaner sind Landbewohner, und mehr als die Hälfte von ihnen zählen die Bischöfe zum Bevölkerungsteil, der im Elend lebt. Als „Geschwür" im mexikanischen Sozialkörper werden die drei Millionen Eingeborenen bezeichnet. „Sie sind nicht rechtlich, doch praktisch diskriminiert und entbehren alles, was eine Gesellschaft dieses Jahrhunderts anzubieten hat." Weiter heißt es: „Trotz der Agrarreform haben die Campesinos nicht den teuflischen Kreislauf der Misere durchbrechen können. Arbeitslos, ohne produktive Fähigkeiten, ohne Bildung, suchen die Fähigsten nur noch zu emigrieren." Die weni-

gen Bauernorganisationen dienten nicht Produktions- und Konsumzielen, sondern würden politisch ausgenutzt und könnten damit nicht zum Aufstieg der Landbevölkerung beitragen.
Als skandalöse Ungerechtigkeit wird weiter die „ausgeprägte Unterordnung und Diskriminierung der Frau" bezeichnet. Eine Reform in der Mädchenbildung sei unbedingt nötig, um die mexikanische Frau aus ihrer traditionellen Mentalität und Rolle in der Gesellschaft zu befreien. Nicht mehr „die vier Wände eines Hauses" seien ihr Platz, sondern Berufsleben, Öffentlichkeit, Gesellschaft. Die Frauenverbände werden ermuntert, „für die Würde der Frau und ihre tatsächliche Gleichberechtigung zu kämpfen". Aufs Korn nehmen die Bischöfe auch die krasse Ungleichheit in den wirtschaftlichen und sozialen Lebensbedingungen „zwischen Kapitaleignern und Arbeitern, Angestellten und Beamten, Landarbeitern und Industriearbeitern".

Herunter von den falschen Altären

Die Entwicklung der Nation sei grundlegend Entwicklung des Menschen. Das fordere einen dreifachen Wandel, den Wandel der Mentalität, der Wertordnung, der Strukturen. Verlangt wird: „Mentalitätswandel jener, die ihr Christentum als Fatalismus oder passive Resignation leben oder als Bewahrung und Verteidigung einer Situation, die eher soziale Unordnung ist als Ordnung. Mentalitätswandel von einem rein überirdischen Christentum zu einem Christentum, das sich verpflichtet weiß, diese Erde zu vervollkommnen, auf der die neue Menschheitsfamilie heranwächst ..." „Wandel der Wertordnung, um das Geld, den individuellen Erfolg, den Klassenegoismus, das Privateigentum, den Provinzialismus usw. von ihren falschen Altären zu stürzen und an ihre Stelle die personale Würde, die Solidarität, die wesentlich soziale Funktion des Eigentums, die nationale Integration, ‚Liebe, Freundschaft, Gebet' *(Populorum progressio)* zu setzen."
Zum religiösen Leben wird unter anderem gesagt, „die natürliche Religiosität des Volkes kann Basis zur Festigung eines reichen und erwachsenen Christentums sein". Häufig sei die Religiosität heute eher umweltbedingte Frömmigkeit als Frucht authentischer und tiefgehender Evangelisation. Der Sinn des Volkes für alles Transzendente, seine Empfänglichkeit für „übernatürliche und jenseitige Hoffnungen" entarte mangels einer Evangelisation und durch Atavismus häufig zu „passiver Resignation in Unglück und Schwierigkeiten". In bezug auf das Glaubensleben, heißt es, sorgten sich die Bischöfe mehr um das Fehlen der Glaubenshaltung im familiären, wirtschaftlichen, beruflichen, politischen und gesellschaftlichen Leben als um die abnehmende religiöse Praxis. Prunk und Protz in der mexikanischen Volksfrömmigkeit mache diese eher zu „profanen Demonstrationen als zu einem Zeugnis des Glaubens und der ernsthaften Suche nach Gott".
Der Stellenwert der Sozialpastoral wird im gesamten Leben der Kirche hoch angesetzt. In der Gegenwart, heißt es, sei es unmöglich, eine „authentische Seelsorge zu planen, die nicht theoretisch und praktisch die Sozialpastoral als Fundament und Krönung der ganzen Heilssorge wertet". Aufgrund dieser Vordringlichkeit versteht der mexikanische Episkopat Sozialpastoral als „organisches Handeln der Kirche" mit dem Ziel, soziale Strukturen zu schaffen, die der Menschenwürde entsprechen, Vorbedingungen der Evangelisation sind und eine integrale Entwicklung begünstigen.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Postkonziliare Hintergründe einer Enzyklika

Die Enzyklika *Humanae vitae* ist ganz offensichtlich deshalb zum Gegenstand offener Diskussion geworden, weil dieser Text in den Augen vieler Christen einen neuen Bruch zwischen „Kirche" und „Welt" kennzeichnet; und dies angesichts der Tatsache, daß viele wichtige Verlautbarungen des Zweiten Vatikanischen Konzils mehr denn je zuvor das Zustandekommen eines Gesprächs zwischen Kirche und Welt zu ermöglichen schienen. So kann denn die neue Enzyklika auch noch unter einer anderen Perspektive gelesen und verstanden werden, nämlich als ein Hinweis in Richtung einer Rückkehr zu einem präkonziliaren Kirchenbild.

Wachsende Besorgnis um Glaube und Lehrautorität

Unmittelbar nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils im Dezember 1965 registrierte man in Rom, daß Papst Paul VI. fest entschlossen war, von seiten bestimmter Kreise der Kurie keine Kritik des Zweiten Vatikanums mehr zuzulassen. Sowohl Mitglieder der römischen Kurie als auch des italienischen Episkopats wurden deutlich dazu aufgefordert, ihre Rückzugsgefechte einzustellen. (Unter den Ansprachen Pauls VI., die diese Tatsache illustrieren, sind besonders zu nennen: die an den Klerus von Rom [22. 2. 66], die an die Mitglieder der Kurie [24. 4. 66] und die vor der allgemeinen Versammlung der italienischen Bischofskonferenz [23. 6. 66].) Seit dem Sommer 1966 machte man sich aber Sorgen über das Beharrungsvermögen des konservativen rechten Flügels. Hinzu kamen noch kritische Äußerungen über Abweichungen in der kirchlichen Lehre, die in mehreren Ländern laut wurden. Kurzum, es schien sich eine Verschiebung der Thematik anzukündigen, wobei eine gewisse Unruhe zu einem der vorherrschenden Beweggründe wurde. Dies ist beispielhaft erkennbar in der Ansprache vom 27. Juli 1966, wo der Papst u. a. gegen die Tendenz sprach, „alles zur Diskussion zu stellen, um einen leichten Weg zum Christentum zu suchen"; oder auch in der Ansprache vom 9. September 1966, in der er u. a. vor einem gefährlichen „Konformismus mit der profanen Welt" warnte.
Einflußreiche Kurienmitglieder fanden sodann eine neue Taktik, um das Zweite Vatikanum zu verdächtigen. Sie taten dies nicht mehr durch offene Kritik, sondern auf indirekte Art, und zwar durch Berichte an den Papst und indem man ihm — vor allem ausländische — Zeitschrif-

ten-Artikel vorlegte, die seine Unruhe wachhalten sollten. Immer häufiger und dringlicher wurden Papst Paul VI. Mißbräuche und Autoritätsstreitigkeiten innerhalb der Kirche als fatale Folgeerscheinungen des vergangenen Konzils vorgelegt. (Als „Paris Match" im Dezember 1966 Photos von außergewöhnlichen Eucharistiefeiern in Belgien und in Holland brachte, ging sogar das Gerücht um, man habe 200 Exemplare der Zeitschrift gekauft, um sie als Belastungsmaterial an einen größeren Kreis zu verteilen.) Diese Besorgnis kam erstmals offiziell in einer päpstlichen Ansprache vor dem römischen Weltkongreß für Theologie, dem sog. „schwarzen Konzil", in der Schlußsitzung vom 1. Oktober 1966 zum Ausdruck. Es handelte sich hierbei um den bisher größten internationalen Theologenkongreß, bei dem 1200 Teilnehmer die verschiedensten theologischen Richtungen repräsentierten. In der Hauptsache war diese Ansprache ein Aufruf an die (zumeist erstaunten) Theologen zu größerer Achtung vor der kirchlichen Lehrautorität und eine formelle Warnung vor der wachsenden Gefahr der Häresie.

Bei jener Gelegenheit erinnerte man sich an den zwar geheimen, aber dennoch bekanntgewordenen Brief, den Kardinal Ottaviani im Sommer zuvor an alle Bischöfe gerichtet hatte und in dem er zehn angeblich in Umlauf befindliche abweichende Lehrmeinungen anprangerte, welche die kirchliche Glaubenslehre in Gefahr brächten (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 442). So entstand allgemein der Eindruck, man bereite in Rom ein lehramtliches Schreiben vor, das vielleicht sogar in der Form eines „Syllabus errorum" erscheinen würde. Als dann kurz danach, Ende Dezember, die Einberufung einer ersten Bischofssynode angekündigt wurde, fragten sich viele Bischöfe und Theologen, ob eine derartige „Liste" nicht vielleicht der Bischofsversammlung vorgelegt werden würde. Diese Befürchtung (oder Erwartung — je nach dem jeweiligen Standpunkt) war seinerzeit so allgemein verbreitet, daß auch die internationale Presse darüber berichtete. (Der „Figaro" [3. 10. 66] wußte etwas über einen Text, der die nachkonziliaren Irrtümer verurteilen würde. Der „Corriere della Sera" [3. 10. 66] war der Meinung, der Papst bereite eine feierliche Verlautbarung vor, um die Ketzereien einer neo-modernistischen Richtung an den Pranger zu stellen ... „De Tijd" [29. 10. 66] schrieb: „Eine Enzyklika gegen den Modernismus gehört nicht zu den Unmöglichkeiten ...")

Kollegiale Anfänge von Lehrentscheidungen

Die Reform des „Heiligen Offiziums" nahm bereits vom Anfang des Jahres 1966 an konkrete Formen an durch eine sehr konzilsgerechte Ernennung: Prof. Ch. Moeller wurde Untersekretär der neuen „Kongregation für die Glaubenslehre"; ferner durch die Abschaffung des „Index" der verbotenen Bücher und der damit verbundenen kirchlichen Sanktionen und durch die Revision der früheren Arbeitsweise der Kongregation. Doch von noch größerer Bedeutung im Hinblick auf die Integration der Ausübung der Lehrautorität in das neue kollegiale Bild von der Kirche war die Ausarbeitung eines großen Planes der Mitverantwortung in Angelegenheiten der kirchlichen Lehre. Der Terminus „Dezentralisierung" wäre hier irreführend, da es ja hier nicht darum geht, die „Machtausübung" von einer zentralen Stelle aus nach außen zu verlagern; vielmehr geht es hier darum, die Gesamtheit der Zusammenhänge zwischen „Zentrum" und „Peripherie" in einem neuen Licht gesunder Wechselbeziehungen zu sehen. Die Belebung eines solchen „Blutkreislaufs" in der Gesamtkirche würde nicht nur diesen wechselseitigen Austausch herbeiführen, sondern es würden dadurch auch die jeweiligen Ortskirchen ermutigt, sich hinsichtlich der Glaubenslehre an der Mitverantwortlichkeit zu beteiligen. Dies würde dann das Ende des zentralistischen Systems der Gegenreformation beschleunigen.

Im Laufe desselben Jahres aber erläuterte Kardinal Ottaviani, der damalige Pro-Präfekt der Glaubenskongregation, wiederholt seine Vorstellungen hinsichtlich dieser Mitverantwortlichkeit. So etwa in einem Interview mit dem „Osservatore della Domenica" (24. 4. 66) sowie in einer offiziellen „notificatio" seiner Kongregation über die Abschaffung des Index (14. 6. 66), dann in seinem geheimen Schreiben an die Bischöfe der gesamten Kirche (24. 7. 66) und schließlich in einer interessanten Instruktion über die Errichtung von kirchlichen Lehrkommissionen in den einzelnen Ländern (23. 2. 67). Zudem war das geheime Schreiben vom 24. Juli ursprünglich in der unausgesprochenen Absicht zustande gekommen, auf einen „Syllabus" der umlaufenden Irrlehren hinzuarbeiten. Aber bald sollte es sich erweisen, daß es schließlich zu einer durchaus positiven Initiative wurde. Denn die verschiedenen nationalen Bischofskonferenzen wurden immerhin nachdrücklich dazu aufgefordert, ihre Rechte und Pflichten hinsichtlich der Glaubenslehre effektiv wahrzunehmen, indem sie dem Heiligen Stuhl über die gegenwärtige Situation Bericht erstatteten.

Von noch weittragenderer Bedeutung war die Aufforderung, unverzüglich Lehrkommissionen einzusetzen; und es ist sehr zu bedauern, daß die Tragweite dieser Anregung allgemein nicht genug erkannt worden ist. Man muß hierbei in Betracht ziehen, daß durch das bislang bestehende System zentralistisch orientierter Nuntiaturen alle Angelegenheiten — und damit auch die „lehramtlichen" Fragen — Rom ausschließlich auf dem Weg über die „politische" Abteilung des Staatssekretariats erreichen können. Es ist zwar bekannt, daß seit der Kurienreform im März 1968 deutlicher zwischen dem „Sekretariat des Papstes" einerseits und dem „Rat für öffentliche Angelegenheiten" andererseits unterschieden werden muß. Letzterer befaßt sich formell mit der Politik des Vatikans. Doch ist diese Kompetenzenaufteilung in der derzeitigen Praxis — insbesondere was die Enzyklika *Humanae vitae* betrifft — noch nicht wirklich in Erscheinung getreten. Der Plan eines Netzwerkes örtlicher Kommissionen dürfte es der Glaubenskongregation nicht nur ermöglichen, sich vor ihren Beratungen unmittelbar an die Bischöfe zu wenden, sondern zugleich auch die Voraussetzung dafür schaffen, daß der Episkopat die in Rom anstehenden Fragen durch Daten und Fakten über die eigenen örtlichen Umstände und Nöte auf wirksame Weise beträchtlich nuancieren könnte.

Positive Reaktionen von seiten des Episkopats

Im Verlauf des Jahres 1966 sind doch eine ganze Reihe von nationalen Bischofskonferenzen bereitwillig auf das Angebot der Mitverantwortlichkeit in der kirchlichen Lehre eingegangen. Um nur Frankreich als Beispiel zu nennen; dort entstand bereits im Oktober 1966 ein lehramtlicher Bericht, der von einer Gruppe von 10 Bischöfen und 30 Theologen der französischen Bischofskonferenz vorgelegt wurde. Kurz danach wurde vom „Lehramtlichen Büro" des Rates der Bischöfe eine Note über die

Glaubenslehre veröffentlicht (vgl. „La Croix" vom 23. 2. 67). Daß diese Institution mit der Glaubenskongregation in Rom in Verbindung stand, wurde durch Kardinal Lefèbvre bestätigt, der selbst Mitglied der Kongregation ist.

In verschiedenen Ländern wurde der Brief Ottavianis mit den zehn Fragen zum Startsignal einer konkreten Belebung der eigenen bischöflichen Autorität in der Mitverantwortlichkeit auf dem Gebiet der Lehrverkündigung. Das Antwortschreiben der belgischen Bischofskonferenz an Kardinal Ottaviani wurde auch da zum Anstoß für neue Modalitäten der Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Theologen. (Im Zusammenhang mit dieser Studiengruppe ist daraufhin der Entwurf des Schreibens an Kardinal Ottaviani entstanden [Dezember 1966] sowie der zum Hirtenbrief über den „Glauben an Christus" [Sommer 1967], dann der des gemeinsamen Schreibens über *Humanae vitae* [vom 28. 8. 68]; letzterer Entwurf wurde zusammen mit einer bestimmten Gruppe erarbeitet, in der den Moraltheologen eine besondere Rolle zufiel.)

Vom ersten Abschnitt dieses Schreibens vom 18. Dezember 1966 an wird die große Hochschätzung der belgischen Bischofskonferenz zum Ausdruck gebracht „über die bereits auf so glückliche Weise eingeleitete Zusammenarbeit zwischen der Kongregation (für die Glaubenslehre) und der Bischofskonferenz". Ferner heißt es: „In dieser Weise wird der wechselseitige Austausch zwischen dem Zentrum der Katholizität und den mehr an der Peripherie gelegenen Ländern stärker intensiviert." Dieser wechselseitige Austausch ist sowohl für die Informationsübermittlung an die untergeordneten Stellen als auch für die jeweils gemäßere Artikulation der kirchlichen Lehre von großer Bedeutung. Gegen Weihnachten des Jahres 1966 waren die meisten Antwortschreiben in Rom eingegangen. In den darauffolgenden Monaten wurden einige dieser Schreiben veröffentlicht, so etwa die Antwort der französischen Bischofskonferenz (vgl. „La Croix" vom 2. 2. 67) oder die der niederländischen Bischöfe (vgl. „De Spectator" vom 20. 1. 68). In einem Interview mit einer spanischen Tageszeitung erklärte Kardinal Ottaviani, daß die eingelaufenen Antworten auf sein Rundschreiben vom 2. Juli 1966 beruhigend seien. „Der Glaube steht unerschüttert, und es besteht kein Anlaß, von einem besorgniserregenden Zustand zu sprechen" (nach einem KNP-Bericht in „De Tijd" vom 5. 1. 67). Tatsächlich war damit das Schreckbild eines neuen „Syllabus" in weite Ferne gerückt, obgleich die erste Einberufung der Bischofssynode in Rom wiederum andere Versuche ermöglichen sollte, weitere Häresieverdächtigungen auszusprechen.

1967 — Das Jahr der Bischofssynode

Während das erste Halbjahr 1966 durch päpstliche Mahnungen an die Säumigen in der Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse und das zweite durch Äußerungen der Besorgnis gekennzeichnet war, so ist eines der auffallendsten Merkmale der Interventionen Papst Pauls VI. im Jahre 1967 eine wachsende Beunruhigung über die lehramtliche und disziplinarische Entwicklung innerhalb der Kirche. Unter anderem waren es drei Faktoren, die einen gewissen Einfluß auf die Förderung des Kristallisationsprozesses der vorherrschenden Unsicherheit ausgeübt haben.

Zunächst war es die Anwendung einer Terminologie, die auf dem Wege angelsächsischer Populärliteratur auch in der katholischen Welt weiten Widerhall gefunden hatte. Diese Terminologie war jedoch der traditionellen römischen Theologie so fremd, daß sie, losgelöst von dem protestantischen Kontext, dem sie entstammte, nur mißverstanden werden konnte. So war es z. B. der Begriff des „religionslosen Christentums", dessen Inhalt von den römischen Theologen ganz anders verstanden wurde, als er von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer je gemeint war. Sodann entstand das Problem des „Holländischen Katholizismus", wie es als globales Phänomen im Zerrspiegel der italienischen Presse in Erscheinung trat. In ihm haben viele konservativ Gesinnte das Symbol einer Liquidation gesehen oder zu sehen geglaubt, von der die gesamte Kirche nach dem Zweiten Vatikanum bedroht zu sein schien — sofern man nicht schleunigst in die frühere Ordnung zurückkehrte. Daß diese Meinung durch gelegentliche Äußerungen traditionalistischer Provenienz aus den Niederlanden unterstützt wurde, beeinträchtigt nicht die Tatsache, daß man damit in erster Linie die nachkonziliare Erneuerung treffen wollte.

Schließlich bleibt noch die ganze Kontroverse um den „Holländischen Katechismus" zu erwähnen. Wahrscheinlich werden die späteren Geschichtsschreiber darin eines der charakteristischen Momente der Entwicklung im Jahre 1967 erkennen. Das Buch, das am 9. Oktober 1966 erschien, wurde bereits Ende November in einer Petition an den Papst angeklagt. Nachdem im April 1967 die Verhandlungen ergebnislos geblieben waren und nach einem Versuch, das Buch selbst (stellenweise) umzuformulieren (im Sommer 1967), wurde dann im Herbst des Jahres 1967 eine Kardinalskommission und später eine Theologenkommission eingesetzt, um Rat zu schaffen. Aber zu dem so notwendigen „Dialog" — im wahrsten Sinn des Wortes — scheint es zwischen Rom und den Autoren noch lange nicht gekommen zu sein. (Vgl. P. Schoonenberg, „Het conflict rond Nieuwe Katechismus", in „De Tijd" vom 19. 4. 68.) Unter den sieben Punkten der Petition vom November 1966 finden sich etwa vier Streitfragen, die in all den Jahren im Vordergrund der Diskussion standen. Es sind dies die Fragen um 1. die Jungfrauengeburt; 2. die Lehre über die Erbsünde; 3. die Eucharistie, besonders die Frage der Realpräsenz, und 4. die Frage nach dem Wesen der Engel.

Diese Aufzählung gestattet uns, etwas summarisch einige der wesentlichsten Brennpunkte des allgemeinen Interesses und Quellen der Unruhe anzudeuten. Mehrere päpstliche und andere Verlautbarungen — vgl. u. a. die Enzyklika über die Eucharistie vom 3. September 1965 (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 653 ff.) — lassen erkennen, daß diese Fragen der Glaubenslehre bereits vor dem „Holländischen Katechismus" im Gespräch waren. Aber gerade die Polemik um den holländischen Bestseller lenkte die Aufmerksamkeit nur noch mehr auf dieses Buch. Bekanntlich hatte die Kardinalskommission vierzehn strittige Punkte auf ihrem Besprechungsprogramm, die schon im April 1967 durch Vertreter des Heiligen Stuhls erstellt worden sind. Es hat nun auch den Anschein, als ob mehrere Punkte, die im „Credo" Pauls VI. vom 30. Juni 1968 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 368) besonders nachdrücklich hervorgehoben sind, die strittigen Stellen des „Holländischen Katechismus" widerlegen möchten. Nach M. Garrigou-Lagrange lassen sich von den 14 Punkten aus dem „Holländischen Katechismus" nicht weniger als 11 im päpstlichen Glaubensbekenntnis nachweisen (vgl. „Le Monde" vom 21. 7. 68;

ebenso J. Guitton in „Le Figaro" vom 26. 7. 68). Bei jeder neuen Übersetzung des „Holländischen Katechismus" lebte die Kontroverse wieder neu auf: bei der Übersetzung ins Deutsche („Studienausgabe" im Juni 1967), ins Englische (im Oktober bis Dezember 1967) und ins Französische (im Juli 1968).

Will man dem Auftauchen dieser Kernpunkte in einigen der wesentlichsten Verlautbarungen der letzten Jahre nachgehen, so ergibt sich folgendes Bild: Die Frage der Jungfrauengeburt erscheint im Brief Kardinal Ottavianis an 5. Stelle, in der Petition gegen den „Holländischen Katechismus" an erster, in einer Studie von Erzbischof Weber (Straßburg) über vier strittige Stellen aus dem „Holländischen Katechismus" (Oktober 1968) an dritter und im „Credo" des Papstes an fünfter Stelle. Die Frage über die Erbsünde: im Ottaviani-Brief als Punkt 8, in der Petition als Punkt 2, in der Studie von Erzbischof Weber als Punkt 1, im Papst-Credo als Punkt 6. Die Realpräsenz in der Eucharistie: Ottaviani-Brief: Punkt 6; Petition: Punkt 3; Studie von Erzbischof Weber: Punkt 2; Papst-Credo: Punkt 9. Und schließlich die Frage über die Engel: fehlt im Brief Kardinal Ottavianis; in der Petition steht sie als Punkt 7, bei Erzbischof Weber als Punkt 4, im Papst-Credo im 3. Abschnitt. (Hinsichtlich der Petition vgl. „De Tijd vom 23. 11. 66; die Studie von Erzbischof Weber, vgl. „La Croix" vom 8. 10. 68.)

Trotz dem zwar langsamen, aber doch merklichen Fortgang der institutionellen Reformen, wie sie durch das Konzil angeregt waren, hat diese drückende Atmosphäre einen zweifachen Nachteil zur Folge. Der Papst distanzierte sich immer deutlicher von der eigenen Dynamik des Konzils. Bald wurde eine unabwendbare Tendenz nach einer noch autoritäreren Ausübung seiner oberhirtlichen Funktionen, und dies besonders im Bereich des Lehramtes, erkennbar. Diese beiden Folgeerscheinungen spiegelten sich nicht nur in der Haltung des Papstes selbst, sondern sie beeinflußten auch jenen Teil der Katholiken, der sich bisher nur zögernd zum konzilsgemäßen Aggiornamento bekannt hatte. Die Verwirrung und Unruhe auf höchster Ebene bewirkte auf der untersten, vor allem bei der älteren Generation der Priester und Laien, eine gewisse Sehnsucht nach einer Rückkehr unter den festen „Schutz und Schirm" der Kirche und damit auch nach einem Pontifikat, das wieder einen „väterlichen", d. h. autoritären Stil annehmen würde ... Die Kluft zwischen den Altersgruppen oder zwischen den verschiedenen regionalen Zonen innerhalb der Kirche konnte sich dadurch nur vergrößern. Schließlich wirkten sich diese Gegebenheiten auch auf die Bischöfe selbst aus, deren Vertreter in Rom im Oktober 1967 zur Synode in einer Atmosphäre zusammenkamen, die mit der Offenheit und Lebendigkeit jener des letzten Konzils wohl kaum zu vergleichen war.

Zur Einstimmung auf diese erste Bischofssynode gab man ihnen — manchmal erst sehr spät — einführende Unterlagen von recht unterschiedlicher Qualität in die Hand. Das die „Glaubenslehre" betreffende Arbeitspapier — dieses Thema wurde allgemein für das wichtigste unter den fünf Beratungspunkten gehalten, die von höherer Stelle auf das Tagungsprogramm gesetzt waren — war vollkommen doppeldeutig, denn nach der traditionalistischen Beschreibung der drohenden „Häresien" wurden unter einem zweiten Gesichtspunkt die Gefahren der konservativen Haltung angedeutet. (In dem einleitenden Bericht, den Kardinal Browne selbst auf der Synode [am 4. 10. 67] gab, wurde diese zweite Perspektive ganz und gar wegargumentiert. Einen ausgezeichneten Überblick über dieses Thema findet sich in: R. Laurentin, Le premier synode — Histoire et Bilan [Paris, Seuil 1968] und ebenfalls, noch gedrängter, in P. Hebbelthwaite, Inside the Synod [New York und Westminster, Paulist Press 1968], vgl. auch Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 526.)

Obgleich die Synode von 1967 in einer totalen Absonderung von der Außenwelt — und von der Welt insgesamt — stattgefunden hat, so hat sie dennoch zu ausgesprochen positiven Ergebnissen im Hinblick auf die lehramtliche Kollegialität innerhalb der Kirche geführt. So wurde 1. die Einsetzung einer internationalen Theologischen Kommission, die in Rom Richtlinien ausarbeiten soll, empfohlen; 2. allgemein gebilligt, ein lehramtliches Schreiben im positiven Sinn zu verfassen, das der heutigen Glaubensunsicherheit entgegenwirken solle. Zwar wurde das Verhältnis zwischen dieser internationalen Theologenkommission und der Glaubenskongregation nicht näher bestimmt, aber man darf ruhig annehmen, daß etwa Kardinal Suenens, der einer der Initiatoren dieser Idee gewesen ist, und Kardinal Ottaviani, der sich bald als Befürworter dieses Gedankens erwies, in diesem Punkt gewiß nicht die gleichen Erwartungen hegten. Wenn allerdings diese Empfehlung der Synode in gutem Einvernehmen mit der Kurie Wirklichkeit werden sollte — und augenblicklich wird in Rom weiter daran gearbeitet —, so würde das ein wichtiger Schritt in Richtung einer kollegialeren Ausübung des Lehramtes sein. Einer der großen Nachteile der Glaubenskongregation liegt offensichtlich gerade in der derzeitigen Zusammensetzung ihres theologischen Beraterkreises, dessen Mitglieder zu achtzig Prozent nicht repräsentativ für die heute gültige Theologie sind. Neben der Berufung von Diözesanbischöfen in diese Kongregation wird auch eine internationale Theologenkommission dazu beitragen, die Problematik aus der „Peripherie" heraus zum „Zentrum" hin zu verlagern. Inzwischen haben mehrere Bischofskonferenzen aus Anlaß des sogenannten „Jahres des Glaubens" ein zweites lehramtliches Schreiben verfaßt und veröffentlicht. Es stand unter dem Hauptthema „Der Glaube an Jesus Christus". Das „Glaubensschreiben" der deutschen Bischöfe wurde hier bereits wiederholt erwähnt. Die französischen Bischöfe publizierten zum Abschluß des „Jahrs des Glaubens" (im Juni 1968) ein ähnliches Schreiben. Auch die belgische Bischofskonferenz gab ein Lehrschreiben über den Glauben an Jesus Christus heraus. Die Schreiben der deutschen und der belgischen Bischofskonferenz wurden im „Osservatore Romano" sogar ungekürzt abgedruckt.

Die Frage der Geburtenregelung

Hinsichtlich der Frage der Geburtenregelung stellt die Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae vitae* die Endstation einer langen Auseinandersetzung in einzelnen oft kafkaesken Phasen dar, deren Beschreibung ein ganzes Buch gewidmet ist (vgl. Herman und Lena Buelens und J. Grootaers, „Mariage catholique et contraception" [Ed. Epi, Paris 1968]).

Der einzige Aspekt, der hier berührt wird, betrifft den scharfen Gegensaz zwischen den Bestrebungen, das Lehramt in der jetzigen nachkonziliaren Epoche auf etwas kollegialere Weise auszuüben, und der in mancherlei Hinsicht noch vorkonziliaren Verfahrensweise, die der Veröffentlichung der Enzyklika vorausgegangen ist.

Schon mit der einfachen Tatsache der Einberufung des

Konzils war der Auftrag an die Mitglieder des Weltepiskopats verbunden, sich aktiv an den Beratungen über die großen Probleme, vor denen die Kirche unserer Zeit steht, zu beteiligen und an dem Zustandekommen von entsprechenden Beschlüssen mitzuwirken. Zugleich aber wurde die Frage einer Erneuerung der Ehemoral am 23. Oktober 1964 formell aus dem Zuständigkeitsbereich des Konzils herausgenommen. Später wurde dieselbe Frage auch aus den Beratungen der Bischofssynode ausgeklammert.
Diese Maßnahme hatte fatalerweise zur Folge, daß die große Mehrheit der Bischöfe es unterließ, die gesammelten Unterlagen zu ihrer eigenen Information zur Hand zu nehmen und sich damit zu befassen; was dann natürlich die sachliche Kompetenz des Gremiums schwächen mußte.
Hatten sich aber Mitglieder des Weltepiskopats einmal persönlich mit dieser Problematik befaßt, so schienen sie sich für eine neue, offenere Anschauung entschieden zu haben. Als die päpstliche Kommission im Juni 1966 auf Bischofsebene zusammentrat, waren lediglich drei von 16 Bischofsmitgliedern mit dem Problem vertraut. Es waren Weihbischof Reuss, Kardinal Suenens und Erzbischof Wojtyla (heute Kardinal von Krakau). Sie hatten bereits in eigenen Veröffentlichungen zu den anstehenden Fragen Stellung genommen. Während der Arbeitssitzungen der ersten acht Tage trat bei den bisher nicht mit dieser Problematik vertrauten Kommissionsmitgliedern ein immer deutlicher werdender Trend nach Offenheit in diesen Fragen zutage. Das Beispiel von Kardinal Heenan vermag dieses Phänomen treffend zu illustrieren. Er hatte noch im Oktober 1964 in der vollen Konzilsaula die „Periti" in der Frage der Ehemoral angegriffen, ließ sich aber später durch einen Bericht eines Experten (im Oktober 1967) vom gegenteiligen Standpunkt überzeugen.

Unbeglichene Rechnungen des Zweiten Vatikanums

Die Art und Weise, in der die vier bekannten päpstlichen Zusätze zum Ehekapitel der zuständigen Konzilskommission im November 1965 übermittelt wurden, war wie ein Hohn auf die konziliaren Umgangsformen und auf die bischöfliche Mitverantwortung. (Noch andere Besonderheiten dieses Vorgangs sind erläutert in dem Artikel von J. Grootaers, Het Concilie in Crisis, „De Maand", Februar 1966, S. 88 ff; in französischer Übersetzung im IDOC-Bulletin 1966, Nr. 5, 7 und 8.) Man war sich über die eigentliche Quelle dieser Initiative nicht im klaren. Kam sie vom Kardinalstaatssekretär selbst oder geschah sie im Auftrag „der höchsten Autorität" . . .? Die momentane Unsicherheit, die dadurch seinerzeit auf dem Konzil spürbar war, ist allerdings danach wieder vollständig abgeklungen. Es gehört zu den unverrückbaren Bräuchen des Vatikans, daß der „Päpstliche Hof" niemals „bloßgestellt" wird. Dadurch verfügen die engsten Mitarbeiter des Papstes über eine außergewöhnliche, unkontrollierbare Macht, die mit dem Begriff der „Mitverantwortlichkeit" und einem kollegialen Kirchenbild im allgemeinen und einem echten Konzil im besonderen unvereinbar ist.
Seit der Veröffentlichung der Enzyklika hat sich diese Angelegenheit weiter geklärt. Ein unverdächtiger Zeuge, P. Wenger, einer der besten Konzilschronisten, hat erst neulich verlauten lassen, er habe am gleichen Tag, an dem die die Ehelehre betreffenden Zusätze zum Schema 13 der Kommission bekanntwurden, ein persönliches Gespräch mit dem Papst gehabt. Im Verlauf dieses Gesprächs habe ihm der Papst anvertraut, „es sei erforderlich, daß der Konzilstext die Richtung der traditionellen kirchlichen Lehre (hinsichtlich der Geburtenregelung) einhalte und dem Papst die Freiheit belassen solle, jene Lösung zu wählen, die ihm durch Studium und Gebet angezeigt werde" (vgl. „La Croix" vom 30. 7. 68)!
Durch ihre Zugeständnisse in diesem Punkt hat die verantwortliche Konzilskommission dem Zweiten Vatikanum und der gesamten Kirche einen schlechten Dienst erwiesen. Die sogenannten Kompromiß-Formulierungen, die damals schließlich den Ausschlag gegeben haben und in den endgültigen Text Eingang fanden, haben das Ehekapitel im Schema 13 mit mehr als einer Zweideutigkeit belastet. Diese unbeglichenen Rechnungen vom November 1965 wurden im Juni 1968 mit der Enzyklika *Humanae vitae* bezahlt. Eine ganze Reihe von Bischöfen und Sachverständigen haben sich nach der Verabschiedung von *Gaudium et spes* mit der Illusion getröstet, „daß man die Lehren der klassischen Handbücher erweitert hat" und daß „die objektiven Kriterien nun nicht mehr auf die Natur, sondern auf die Person gegründet seien, und schließlich, daß „der Heilige Vater in seinen künftigen Verlautbarungen diesen neuen Gesichtspunkten wohl Rechnung tragen müßte" . . .
Am 29. Juli 1968 zeigte es sich, daß viele dieser Erwartungen unerfüllt geblieben sind. *Gaudium et spes* zeugt auch von einem ganz anderen Geist als *Humanae vitae*. Doch haben Vertreter der strengeren Richtung den gleichen Text anders interpretiert; und aufgrund der Doppeldeutigkeiten, die in strittigen Passagen des endgültigen Textes enthalten waren, sind sie auch dazu berechtigt.
Als die Päpstliche Kommission für Ehefragen auch nach mehreren Änderungen in ihrer Zusammensetzung immer wieder zu den gleichen Ergebnissen kam, die für eine Erneuerung in der Haltung zur Frage der Geburtenregelung sprachen, blieb nichts anderes übrig, als 1966 eine „Superkommission" von Kardinälen und Bischöfen aufzustellen. Aber diese neue Institution kam nun ihrerseits zu einem Endergebnis, das im Zeichen der Offenheit stand.
Bekanntlich wurde der Schlußbericht am 28. Juni 1966 durch einen Vizepräsidenten, nämlich Kardinal Döpfner, und nicht durch den Präsidenten, Kardinal Ottaviani, dem Papst übergeben. Als einige Tage darauf Kardinal Ottaviani zu einer Audienz empfangen wurde, entstand die Version von einem Minderheitsgutachten der Päpstlichen Kommission. Diese Version wurde von interessierten Gruppen der Kurie in die Welt gesetzt und im darauffolgenden Jahr noch einmal durch das Vatikanische Pressebüro bestätigt.
Publizisten verschiedener Zeitungen haben ihrerseits dazu beigetragen, diese Version zu verbreiten, indem unter anderem einfache Arbeitsnotizen von Sachverständigen der Päpstlichen Kommission mit unzutreffender und deshalb irreführender Datierung und unter falscher Einschätzung ihres Wertes veröffentlicht wurden. Daher begann seit April 1967 in der internationalen öffentlichen Meinung eine gewisse Verwirrung um sich zu greifen. Denn es war die Rede von einem von vier Theologen vertretenen Minderheitsgutachten (vom 25. 5. 66) und dem offiziellen Schlußbericht der Kommission der Kardinäle und Bischöfe (vom 26. 6. 66).
Ein Minderheitsgutachten einer Kommission würde aber bedeuten, daß ein Gedankenaustausch zwischen Vertretern zweier Richtungen dazu geführt hätte, daß zwei Gutachten verfaßt worden seien. In dem hier angeführten Falle war davon niemals die Rede gewesen. Führende Mitglieder dieser Kommission haben ihr Befremden über

die erwähnten Presseberichte nicht verschwiegen ... Doch diese von der Presse allgemein übernommene Version von einem Minderheitsgutachten war dazu angetan, die Autorität sowohl des Schlußberichtes als auch der Kommission selbst anzutasten. Die Vertagung einer päpstlichen Stellungnahme wurde dadurch ebenfalls verständlicher ... Wenn vordringliche Fragen um die Ehemoral selbst der Kompetenz einer allgemeinen Kirchenversammlung „entzogen" werden konnten, welche die Kollegialität des Weltepiskopats zum Hauptthema hatte und als Grunderlebnis erfahrbar machte, dann schien es nun selbstverständlich, daß ein internationaler Laienkongreß noch weniger Zugang zu diesen Themen finden würde. So dachte man zumindest in klerikalen Kreisen. Und diesen Kreisen gehörte zweifellos mehr als ein Mitglied der höheren Führung des Dritten Weltkongresses für das Laienapostolat an, der für Oktober 1967 in Rom vorbereitet wurde. Die Strömungen, die den Weltkongreß beherrschten, fühlten sich aber verpflichtet, zu diesem ganz bestimmten Punkt ihre Meinung zu äußern. Denn, so wurde argumentiert, wenn ein Laienkongreß zwei Jahre nach dem Konzil noch immer nicht imstande sei, in einer Angelegenheit Stellung zu nehmen, die derart die Laien selber angeht und die sich doch in allererster Linie auf die existentielle Erfahrung der Laien selbst stützen muß, dann dürfe mit Recht gesagt werden, daß der engagiertere Teil des katholischen Laientums innerhalb der Kirche seine volle Mündigkeit noch nicht erreicht hat. Das war die Meinung der Mehrheit der Kongreßteilnehmer.

Das Hindernisrennen, das mehrere Resolutionsentwürfe über das Thema der Geburtenregelung zu absolvieren hatten, um dann doch noch vor der Zielgeraden ... abgeschossen zu werden, kann hier übergangen werden. Eine Ausnahme gab es jedoch; es war nämlich ein Passus innerhalb einer langen Resolution über das Problem der Entwicklungsländer. Dieser Text, der ohne allzuviel Abstriche (aber dennoch mit abschwächenden Zusätzen) die Hürden des Resolutionskomitees, des Leitenden Komitees und der Vollversammlung genommen hatte, lief dennoch Gefahr, zu Fall gebracht zu werden, als er im „Osservatore Romano" (vom 20. 10 1967) landete, wo ein kurzer kursiv gedruckter Kommentar sozusagen als kurialer Radiergummi fungierte und den Text auf elegante Weise wegzuwischen verstand.

Daß Kardinal M. Roy, der Vorsitzende des Laienrates, dafür seinen Namen gab und dies auch noch ohne Rücksprache mit den Verantwortlichen des Kongresses geschehen ließ, dürfte wohl in mehreren Ländern ziemliche Empörung ausgelöst haben. Es gab nachträgliche Proteste, wie etwa von kanadischer, argentinischer, holländischer, ja sogar von italienischer Seite, und es entwickelte sich auch ein lebhafter Briefwechsel mit dem Kardinal — aber die Angelegenheit ließ sich nun einmal nicht mehr rückgängig machen. Der Kongreß hatte sich zwar geäußert, aber der Fragenkomplex über die Geburtenkontrolle war tabu geblieben, und die Resolution einer Laienrepräsentation auf Weltebene war wirkungslos verpufft.

Die Endredaktion der Enzyklika

Der Prozeß einer mühsamen Reform und Internationalisierung der römischen Kurie wurde in den letzten Monaten abgeschlossen. Dies geschah durch die bereits erwähnte Berufung von Diözesanbischöfen in die Leitung der Kurialabteilungen sowie durch die Veröffentlichung der Geschäftsordnung der neuen Kurie und durch die am 1. März dieses Jahres in Kraft getretene Reform selbst. Zugleich aber haben sich die Krisenerscheinungen innerhalb der Kirchen nicht vermindert, und auch die Besorgnis des Papstes hat nicht abgenommen. Denn unter anderem zog die „underground Church" in den USA, die Beteiligung von Katholiken als solchen an Revolutionen — besonders, aber nicht ausschließlich, in Lateinamerika —, sowie die nicht sehr günstige Aufnahme der Enzyklika über den Zölibat und die Krise unter dem Klerus in zahlreichen Ländern (einschließlich Italiens) die Aufmerksamkeit auf sich. In dieser Atmosphäre der Unruhe und der Verwirrung, ja sogar des Mißtrauens gegenüber Persönlichkeiten und Institutionen (der alten und der neuen Kurie) hat Papst Paul die endgültige Textfassung der Enzyklika vorbereiten lassen.

Wer es nun unternimmt, in diesem Zusammenhang zu recherchieren, sieht sich sehr bald einem wahren Labyrinth von Redaktionskomitees und Einzelgutachten gegenüber, die nicht selten über ihre gegenseitige Existenz wenig oder überhaupt nicht informiert waren.

Wenn es auch zum gegenwärtigen Zeitpunkt unmöglich wäre, alle Fakten exakt aufzuzählen, so darf man doch einen ersten Versuch wagen, dieses „Labyrinth" in einer zweifachen Verfahrensweise zu entwirren, nämlich zunächst nach dem chronologischen Ablauf und dann durch Aufgliederung der drei verschiedenen Ebenen.

Die chronologische Abfolge

Eine erste Reihe von Vorarbeiten wurde von einer „übergeheimen" Kommission ausgeführt, die während anderthalb Jahren „im Schatten der Glaubenskongregation" tätig war. Aufgrund ihrer personellen Zusammensetzung schien diese Gruppe dem Heiligen Offizium tatsächlich sehr nahe zu stehen, doch in Wirklichkeit war sie ausschließlich dem Staatssekretariat verantwortlich. Etwas vereinfachend können sechs kurze Entwicklungsphasen unterschieden werden:

1. Aufgrund von Beratungen im Frühjahr 1967 hatte diese besondere Kommission — damals nannte man sie auch das „Achterkomitée" — dem Papst einen Textentwurf unterbreitet. Dieser fünfzehnseitige Entwurf hat hauptsächlich drei Arten von Argumenten als Grundlage: a) Es ist unmöglich *Casti connubii* zu widersprechen, da dies die kirchliche Lehrautorität, die ohnehin schon in einer Krise steckt, noch mehr in Gefahr bringt; b) in der heutigen erotisch aufgeladenen Atmosphäre würde eine Stellungnahme zugunsten einer gewissen „Offenheit" und Freizügigkeit den moralischen Verfall noch fördern; c) Wenn empfängnisverhütende Mittel für zulässig erklärt werden, so werden auch die Regierungen das Recht in Anspruch nehmen, sich von Staats wegen in die Familienplanung einzuschalten.
2. Während dieser Text beim Papst im Juni 1967 lag, gerieten verschiedene eingeweihte Kreise in allgemeine Alarmstimmung. Diese und die Demarche führender Kirchenmänner waren von solchem Ausmaß, daß die Veröffentlichung der Enzyklika verschoben wurde. Ebenso haben auch die Erkrankung des Papstes und die Vorbereitung der Bischofssynode zu dieser Zurückstellung beigetragen.
3. Die geheime Kommission, deren Zusammensetzung zwischendurch gewechselt hatte, nahm ihre Arbeit im Oktober/November 1967 wieder auf. Hierbei kam es über die eigentliche Zuständigkeit dieser Gruppe zu

Meinungsverschiedenheiten. Denn einige waren der Ansicht, der Kommission sei allein die Aufgabe gestellt, die autoritative Qualifikation dieses vorbereitenden Schriftstücks bestimmen zu helfen. Andererseits bestand die Möglichkeit, einen Textentwurf, der von P. Martelet im vorhergehenden Sommer in Castelgandolfo fertiggestellt worden war, nun als Grundlage für alle weiteren Besprechungen zu nehmen.

4. Der Entwurf eines neuen und sehr „harten" Textes wurde dem Papst im Dezember 1967 vorgelegt. Der Papst soll an diesem Text mehrere Änderungen angebracht und ihn in wichtigen Punkten geschmeidiger formuliert haben.
5. Die Sonderkommission, diesmal mit veränderter Besetzung, erhielt vom Papst den von ihm durchgesehenen Text zurück und bereitete gegen Ende Februar eine neue, etwas härtere Version vor. Damit war die Tätigkeit der Kommission abgeschlossen. Aus diesem Text lassen sich viele Meinungsunterschiede herauslesen, die innerhalb der Kommission bestanden. Denn für bestimmte Textabschnitte wurde eigens eine Alternativversion angegeben, nämlich zunächst der Vorschlag der Mehrheit und dann der Gegenvorschlag der Minderheit.
6. Von März bis Juni 1968 lag der Text wiederum beim Papst, der daran zusammen mit seinen persönlichen Beratern weitere Korrekturen anbrachte. Während dieser Zeit gingen allerlei Gerüchte um. So hieß es einmal, die gesamte Richtung des Dokuments sei geändert worden; dann wollte man von einer erneuten Vertagung der Veröffentlichung gehört haben. Im Juni war man in Kreisen der Sonderkommission zu der Überzeugung gelangt, daß man gänzlich von einer Publikation der Enzyklika absehen würde. Doch zur gleichen Zeit scheint der Text schon in Druck gegeben worden zu sein.

Bezeichnend für die „supergeheime" Kommission waren der Wechsel ihrer Mitglieder, ihres Vorsitzes und, unter kurialen Gesichtspunkten, ihrer doppeldeutigen Geschäftsordnung.

Während der Phase bis Juni 1967 bestand dieser Arbeitskreis aus den folgenden acht Mitgliedern: Bischof C. Colombo, P. Lio OFM (Wegbereiter der härteren Richtung), P. Zalba SJ, P. Visser CSSR, P. Martelet SJ, Mgr. Lambruschini (der in der päpstlichen Kommission eine Mittelstellung einnahm), P. J. Fuchs und Mgr. Moeller. Lediglich die beiden letztgenannten Mitglieder werden zur „offenen" Richtung gerechnet. Zunächst war Kardinal Ottaviani Kommissionsvorsitzender. Im Herbst 1967 zog sich P. Fuchs aus der Kommission zurück und Bischof C. Colombo und P. Martelet hielten sich im Hintergrund. Erzbischof A. Philippe, Sekretär der Glaubenskongregation, spielte damals eine leitende Rolle. Von Januar 1968 an war Kardinal Ottaviani bei den Sitzungen oft abwesend, wodurch der Vorsitz an Mgr. Philippe überging.

Drei verschiedene Ebenen

Die meisten Mitglieder dieser Sonderkommission gehörten auch in ihrer wechselnden Zusammensetzung unmittelbar zur Glaubenskongregation. Die eigentliche Doppeldeutigkeit liegt genau darin, daß diese Kongregation selbst in ihren offiziellen Organen (weder in der „consulta" noch in der „plenaria" über die Enzyklika) niemals wirklich befragt wurde. So war denn die Kommission tatsächlich nicht von der Glaubenskongregation, sondern vom Staatssekretariat abhängig und stand direkt unter dessen Aufsicht.

Die ganze Prozedur hatte sich auf drei verschiedenen Ebenen abgespielt. a) Die bereits erwähnte besondere Kommission kann als die erste Ebene betrachtet werden. Sie hatte wenig oder überhaupt keine formelle Kommunikationsmöglichkeit mit den anderen, übergeordneten Ebenen. b) Die beiden Abteilungen des Staatssekretariats bildeten die zweite Ebene dieser Entstehungsgeschichte. Das Staatssekretariat scheint während der ganzen Vorbereitungsphasen praktisch die Oberaufsicht geführt zu haben. Obwohl Erzbischof Philippe während der langen Übergangsmonate, seitdem sich Kardinal Ottaviani aus der Kommission zurückgezogen hatte, bis zur Ankunft von dessen Nachfolger, Kardinal Šeper, die leitenden Funktionen in der Glaubenskongregation wahrnahm, trat er in der Sonderkommission für die Frage der Geburtenregelung als Bevollmächtigter des Kardinalstaatssekretärs auf, und da insbesondere als Beauftragter des Rates für Öffentliche Angelegenheiten der Abteilung von Erzbischof A. Casaroli (der sich theoretisch doch ausschließlich mit „Öffentlichen Angelegenheiten" zu befassen hatte). Dadurch wurden mäßigende Einflüsse größtenteils ausgeschaltet, die unter Umständen — sei es von seiten der teilweise in ihrer Zusammensetzung veränderten Plenarversammlung der Glaubenskonkregation, sei es von der Abteilung von Erzbischof Benelli (Substitut im Staatssekretariat) — hätten wirksam werden können. Außerdem scheint auch das Arbeitsgremium der sogenannten zwölf „Super-Periti", das im Herbst 1967 tagte, unmittelbar und ohne Wissen der Sonderkommission dem Staatssekretariat unterstanden zu haben. Dieses Arbeitsgremium, dem auch Demographen angehört haben sollen, sei, so hieß es, zu einem Ergebnis gelangt, das sowohl die Äußerungen Pius' XII. und damit die „Lehrautorität" gelten ließ als auch „die Pille" in bestimmten Fällen, deren eingrenzende Aufzählung noch enger oder weiträumiger interpretierbar gewesen sein soll, zulassen wollte. Den Anteil, den die Abteilung von Erzbischof Casaroli des Staatssekretariats an der Abfassung der Enzyklika hatte, wird man am besten an der einfachen Tatsache messen können, daß mehrere Beamte dieser Abteilung monatelang ausschließlich mit der Korrespondenz und den Schriftsätzen beschäftigt waren, die im Zusammenhang mit der Enzyklika anfielen. Es soll dort schon ein Verwaltungsbüro „Geburtenkontrolle" entstanden sein. c) Die oberste Ebene bilden schließlich die persönlichen Berater des Papstes, die ständig mitgearbeitet haben, und zwar außerhalb der Kommissionen und außerhalb der kurialen Organe. Sie konnten in der letzten Vorbereitungsphase entscheidend mitwirken. Zwei Namen werden gewöhnlich, vor allem für die entscheidende Schlußphase, genannt: Titularbischof Colombo (Venegono/Rom) und P. G. Martelet SJ (Lyon). Es besteht Grund zu der Annahme, daß der Papst bis zum Schluß den Text mit großer Aufmerksamkeit verfolgt hat. Dabei ist es sehr gut vorstellbar, daß er auf die Endredaktion einen mäßigenden Einfluß ausüben mußte. Ist dies der Fall, so paßt dieser Umstand sehr gut in die Logik der ganzen Verfahrensweise. Denn auf den beiden untergeordneten Ebenen waren die mäßigenden Elemente gänzlich ausgeschlossen, so daß eine derartige Einflußnahme nur noch auf der höchsten Ebene geschehen konnte. Alle Drähte dieses Gewirrs von Funktionen liefen nur in der höchsten Instanz zusammen. Und das war gewiß beabsichtigt.

Diese ganze Verfahrensweise — sofern diese Prozedur sinnvollerweise überhaupt noch so bezeichnet werden kann — hat nur noch sehr wenig zu tun mit einer lehr-

amtlichen Dezentralisierung, einer durch das Konzil angeregten Kurienreform und der geplanten internationalen Theologenkommission. Diese Verfahrensweise paßte schon gar nicht zu dem neuen Bild der Kirche, wie es durch *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* geprägt worden ist.

Bei der Vorbereitung des aufsehenerregenden „Glaubensbekenntnisses", das Papst Paul VI. am 30. Juni dieses Jahres gesprochen hat, scheint ein ebenso individueller, wenn auch weitaus weniger umständlicher Weg begangen worden zu sein. So wurde in diesem Falle die Glaubenskongregation weder offiziell konsultiert noch formell um ihre Mitwirkung ersucht. Mit dem Weltepiskopat wurde keine Kontaktnahme versucht und das Zustandekommen der eindeutigen Empfehlungen der Bischofssynode nicht abgewartet. Die Persönlichkeiten, die hier als persönliche Berater des „Päpstlichen Hofes" genannt werden, nämlich Kardinal Ch. Journet und J. Maritain, eventuell sogar J. Guitton, gehören weder den Kreisen der Kurie noch jenen repräsentativen Theologen an, die in der „Peripherie" allgemein als kompetent gelten.

Eine Vielzahl von Tendenzen

Während der jahrelangen Tätigkeit der päpstlichen Kommissionen für Ehefragen war in der Presse ständig von drei Denkrichtungen die Rede: einmal die Richtung derer, die die Fortpflanzung als primären Ehezweck anerkannt haben wollten, dann die Richtung jener, die die ovulationshemmende Pille als zulässig betrachteten, und schließlich diejenigen, die die Eigenverantwortung der Ehepaare hinsichtlich der Geburtenregelung in den Vordergrund stellten. Anhänger der letzteren Richtungen waren größtenteils bereit, auch die „klassischen" Verhütungsmittel gutzuheißen, während die Vertreter der erstgenannten Richtung grundsätzlich jegliches Verhütungsmittel für unzulässig erklärten.

Nachdem die Enzyklika erschienen ist, kann es sinnvoll sein, eine schematische Übersicht über die Haupttendenzen zu geben, die sich in den Beratungen der verschiedenen Kommissionen und Arbeitsgremien zwischen 1964 und 1968 eine echte Chance verschafft haben, eventuell als gültige Meinung an die Öffentlichkeit zu gelangen. Geht man von „links" nach „rechts" vor, so lassen sich als Meinungsgruppen unterscheiden: I. Die Maximalisten, II. die Pragmatisten, a) aus sozialen Gründen, b) aus pastoralen Gründen, III. die pastoral Konservativen, IV. die autoritär Konservativen. Es ist klar, daß man diese verschiedenen Bezeichnungen hier lediglich als annähernde Umschreibungen verstehen darf. Mit den *Maximalisten* meinen wir jene Mitglieder der verschiedenen Kommissionen, die der Ansicht waren, daß das Problem der Geburtenkontrolle gelöst werden müsse, und zwar 1. grundsätzlich, 2. im Sinne einer neuen Offenheit im Hinblick auf alle Verhütungsmittel. Während verschiedener Phasen des Beratungsverlaufs haben sie sich ausdrücklich dagegen ausgesprochen, nur die „Pille" für zulässig zu erklären. Mehrere aus dieser Gruppe sahen darin einen unehrlichen Ausweg, einer grundsätzlichen Stellungnahme zu dieser Frage zu entgehen. Innerhalb der Mehrheitsgruppe in der päpstlichen Kommission haben diese Maximalisten im Jahre 1966 die Oberhand behalten, während sie in derselben Gruppe im Jahre 1964 in der Minderheit waren.

Andere Sachverständige haben sich in ihrer stark auf Offenheit ausgerichteten Tendenz vor allem vom Argument der sozialen Not (demographische Weltprobleme) oder der seelsorgerlichen Opportunität (echte Zwangslage für viele kinderreiche Familien) beeinflussen lassen. Wir bezeichnen sie hier als *Pragmatisten,* weil sie eine Grundsatzerörterung zum gegenwärtigen Augenblick für nicht wünschenswert oder nicht möglich hielten und in der „Pille" (die ihres Erachtens nicht sterilisiert, sondern lediglich ovulationshemmend wirkt) das Mittel zu einem pragmatischen Zugeständnis erkannten. Der Gebrauch der „Pille" wird denn auch oft als eine Therapie für einen physischen oder psychischen Notstand betrachtet oder wird auf eine bestimmte Zeitspanne (z. B. 18 Monate) nach einer vorhergegangenen Geburt beschränkt. In der „fortschrittlichen" Gruppe der Päpstlichen Kommission waren die Pragmatisten um 1964 in der Mehrheit und 1965 in der Minderheit. Nach der Auflösung dieser Kommission scheint sich diese Meinung wiederholt vorgedrängt zu haben. Denn sie spiegelt sich in Interpretationen wider, die Ende Juli 1966, im November 1967 und im April 1968 zu vernehmen waren. (Vgl. u. a. einen Bericht in „Corriere della Sera" vom 26. 7. 66, den Artikel von P. G. Perico in der „Civiltà Cattolica" vom 4. 11. 66 und eine Mutmaßung von G. Zizola in „Il Regno" vom 1. 9. 68.) Die Hinzuziehung von mehreren Demographen unter anderem in der sogenannten Zwölferkommission (im Herbst 1967) wurde oft auch in diesem Sinne verstanden.

Die *pastoral Konservativen* oder, um ihnen eher gerecht zu werden: die aus seelsorgerlichen Motiven heraus Konservativen waren zwar sehr besorgt, die Kontinuität der Lehren Pius' XII. sicherzustellen, um „die Autoritätsausübung in der Kirche zu gewährleisten", aber aus seelsorgerlichen Erwägungen heraus fühlten sie sich gedrängt, in einem echten Entgegenkommen so weit wie möglich zu gehen. Sie strebten nach einer „positiven Annäherung", indem sie den Akzent auf ein personales Eheverständnis legten. Sie waren eventuell zu einer ausgesprochenen Aufwertung der sogenannten periodischen Enthaltsamkeit bereit. In ihren Augen mußte unter der Beibehaltung *unveränderlicher Prinzipien* nach möglichen „Öffnungen" gesucht werden. Daher sollte eine Verlautbarung „ex cathedra" vermieden, der therapeutische Gebrauch von Verhütungsmitteln nicht verboten (sondern eventuell freigestellt) und die moralische Sanktion nicht noch unterstrichen werden. Auch in der Diskussion um den „Akt mit zweifachem Effekt" und um den Fall der „Selbstverteidigung" (der Frau gegen den Ehegatten) wurde spürbar nach eventuellen „Öffnungen" gesucht.

Die Richtung der pastoral Konservativen war in der für das Schema 13 verantwortlichen Konzilskommission ebenso in der Minderheit (1965) wie in der Päpstlichen Kommission; und dies auch auf ihrer letzten, der Bischofsebene (im Mai/Juni 1966). Aber es gibt Anzeichen dafür, daß diese Richtung in der letzten Phase von 1968, wohl unter den persönlichen Beratern des Papstes, besonders bei Bischof C. Colombo und P. Martelet einen großen, gelegentlich ausschlaggebenden Einfluß hatte. (In diesem Zusammenhang sei auf den Abschnitt über „relative Abschwächungen" verwiesen.)

Die *autoritär Konservativen* (oder: die Konservativen aus überwiegend autoritären Beweggründen) hatten in der supergeheimen Kommission während der letzten eineinhalb Jahre (von 1967 bis Februar 1968) ein beträchtliches Übergewicht. In ihren Augen mußte man in dieser Zeit der Unruhe ganz entschieden auftreten. Die Autorität müsse der derzeitigen Diskussion und den Streitereien

ein Ende setzen. Hierzu war es vonnöten, die Enzyklika *Casti connubii* vollinhaltlich zu bestätigen, die päpstliche Verlautbarung mit formeller Unfehlbarkeit auszustatten, einen therapeutischen Gebrauch von Verhütungsmitteln weitmöglichst auszuschließen und an der klassischen Lehre der theologischen Handbücher über den „finis primarius" der Ehe unter Hintanstellung der personalistischen Eheauffassung festzuhalten.

Mit dieser ziemlich summarischen Beschreibung der Grundtendenzen soll nicht gesagt sein, daß zwischen den einzelnen Richtungen keine Wechselwirkung bestanden hätte, vor allem zwischen den beiden ersten und den beiden letzten Kategorien. Doch sind die Gegensätzlichkeiten zwischen den einzelnen Richtungen auch nach der Veröffentlichung der Enzyklika spürbar geblieben. Maximalisten und Pragmatisten waren über die Dürftigkeit der Argumentation in der Enzyklika sehr überrascht. Die Konservativen waren tiefbeglückt über den Triumph der guten Sache. Es gab sogar Maximalisten, die darüber erfreut waren, daß die Enzyklika keine Äußerung zugunsten der „Pille" enthält und so den Pragmatisten kein Zugeständnis gemacht hat.

Relative Abschwächungen von höchster Stelle

Nach so vielen Jahren von Studien und labyrinthischen Beratungen auf verschiedenen Ebenen durfte es wohl niemanden verwundern, daß der endgültige Text der Enzyklika keine homogene Argumentation entwickelt hat, obwohl die Grundtendenz ausgesprochen konservativ geblieben ist. In verschiedener Hinsicht ist *Humanae vitae* ein Kompromißtext zwischen den verschiedenen Schattierungen innerhalb der konservativen Schule geworden. Es lassen sich aufgrund dessen *mehrere redaktionelle Schichten* unterscheiden. So geht eine positive Würdigung der Ehegemeinschaft in personalistischem Sinne einher mit der Berufung auf reine Autoritätsargumente und einer formellen Bestätigung von *Casti connubii*. So wird auch der Standpunkt, wonach die Fortpflanzung als erster und hauptsächlicher Ehezweck gilt, in Abschnitt 9 der Enzyklika deutlich verlassen, aber weiter unten (im Abschnitt 14) doch wieder bekräftigt. Vor dem Hintergrund der hier summarisch skizzierten Grundtendenzen wird ein Vergleich zwischen einigen wichtigen Punkten aus dem Text der Enzyklika einerseits und den Kontroversthemen anderseits möglich. Bei einem solchen Vergleich wird man feststellen, daß die Enzyklika eine Anzahl „relativer Abschwächungen" gegenüber der stärker autoritär orientierten Richtung der konservativen Schule enthält. Wenn man dann die Positionen der persönlichen Ratgeber des Papstes, Titularbischof Colombos und Pater J. Martelets, festzustellen sucht, wie sie sowohl vor als auch nach der Veröffentlichung der Enzyklika zum Ausdruck gekommen sind, so drängt sich die Schlußfolgerung auf, daß diese „relativen Abschwächungen" wahrscheinlich auf höchster Ebene zustande gekommen sind.

Als am 24. Juni 1966 bei der Schlußabstimmung der Päpstlichen Kommission auf Bischofsebene die Frage gestellt wurde: „Ist die Geburtenregelung in sich sittlich schlecht?", gab es unter den fünfzehn Antworten nur zwei, die auf „Ja" lauteten. Es ist z. B. bekannt, daß Titularbischof Colombo bei dieser Gelegenheit mit „Ja, unter Vorbehalt" gestimmt hat. Diese Antwort des persönlichen Beraters Papst Pauls VI. wurde dann von einigen als eine „pragmatische" Anerkennung der „Pille" — und von anderen als eine „seelsorgliche" Anerkennung bestimmter Krankheitsfälle und anderer Notlagen (die die „Geburtenkontrolle" rechtfertigen könnten) gedeutet.

Die Meinung von P. Martelet ist ebenfalls bekannt. Dies nicht nur aufgrund eines berühmten Artikels, der 1965 erschienen ist (vgl. „Nouvelle Revue Théologique", März 1965, S. 245—266) und der auf den Papst einen nachhaltigen Eindruck gemacht hatte, sondern auch durch die Kommentare, die er seit 29. Juli 1968 in Presse und Rundfunk gegeben hat (vgl. „La Croix" vom 31. 7. sowie vom 9., 11. und 13. 8. 68). Insgesamt verrät der Geist, in dem diese Kommentare gehalten sind, eine nahe Verwandtschaft mit den Sorgen der „pastoral Konservativen". Das Recht P. Martelets, mit besonderer Autorität den Sinn der Enzyklika auseinanderzusetzen, gründet sich nicht nur auf die Tatsache des spürbaren Einflusses seines Standpunktes auf den endgültigen Text der Enzyklika, sondern auch auf den formellen Hinweis Papst Pauls VI. auf die Arbeiten von P. Martelet in seiner Ansprache in Castelgandolfo vom 31. Juli 1968 (vgl. „Osservatore Romano" vom 1. 8. 68).

Einen recht deutlichen Hinweis für die Richtigkeit dieser Sicht, wonach zwischen den „autoritären" und den „pastoralen" Konservativen eine gewisse Spannung bestand (man darf wohl die unmittelbare Umgebung des Papstes zu Anhängern der letzteren Richtung zählen), enthält ein von E. Hamel verfaßter Artikel („Genesi dell'enciclica *Humanae vitae*" in der „Civiltà Cattolica", 21. 8. 68), der zweifellos mit Zustimmung höchster Stellen veröffentlicht wurde. Dort heißt es u. a.: „Auf diese Weise hat Papst Paul VI. bei der Ausarbeitung und Durchführung seiner eigenen Entscheidung jeden Dogmatismus vermieden. Dieser Gefahr hatten jene nicht immer zu widerstehen gewußt, die nicht ohne gewisse Intransigenz die traditionelle Position verteidigten. Für manche von ihnen durfte der Papst allein deswegen nichts ändern, weil sich das Lehramt mit anhaltender Festigkeit bereits zugunsten der traditionellen Position ausgesprochen hatte. Für sie schien ein solches vom Papst angeordnetes und weitergeführtes Studium geradezu nutzlos. Das lange Hinauszögern einer endgültigen Antwort irritierte sie: Sie hatten sie schon, die endgültige Antwort" (S. 465).

Einige Beispiele „relativer Abschwächung" vermögen diesen Vergleich zu illustrieren: a) Die langanhaltende Auseinandersetzung um den eventuellen unfehlbaren Charakter dieser Enzyklika, die auch noch im Jahre 1967 in entgegengesetzten Stellungnahmen von Weihbischof Reuss einerseits und Kardinal Ottaviani anderseits zum Ausdruck gekommen ist. Sie wurde im Text nicht zugunsten der „autoritären" Richtung beigelegt. Eine Berufung auf die unfehlbare Lehrautorität ist in der Enzyklika nicht beabsichtigt. b) Die Zulässigkeit von Verhütungsmitteln zu therapeutischen Zwecken für organische wie auch für psychische Leiden hat zahlreiche Diskussionen hervorgerufen. Die Enzyklika hat in Abschnitt 15 die offenere Lösung gewählt. c) Nach langem Streit über die Bestätigung oder Nicht-Bestätigung von *Casti connubii* hat der Enzyklikatext (Abschnitt 25) das Lehrschreiben Pius' XI. mindestens in dem Sinne abgeschwächt, daß die Übertretung dieser Vorschriften nicht als „Todsünde" erklärt wird. d) Dem „harten" Standpunkt der „procreatio" als *ersten Zweck* des ehelichen Aktes, Gegenstand jahrelanger Kontroversen bis zu einem der päpstlichen Zusätze zum Schema 13, der selbst noch einmal kontrovers war — wird, wie bereits dargelegt, durch die Enzyklika (Abschnitt 9) deutlich widersprochen. Diese

Abschwächungen sind nur als „relativ" zu bezeichnen, da sie doch innerhalb der Grenzen der konservativen Schule verbleiben. Im normativen Teil werden die Meinungen dieser einen Schule aufs eindeutigste verteidigt.
Daß diese Schule im heutigen Austausch unter Philosophen und Moraltheologen eine Minderheitsposition einnimmt, ist an sich von nebensächlicher Bedeutung. Was jedoch schwer wiegt, ist die Tatsache, daß eine Enzyklika durch die einseitige Parteinahme die positive Aufgabe verfehlt, die zur päpstlichen Autoritätsausübung gehört. Sollte das wahre Lehramt der Kirche durch seine zentrale Funktion nicht auch ein Faktor des Ausgleichs und der Ausgewogenheit im Wachstum der Kirche sein?
G. Jarlot schreibt über die Rolle Leos XIII. während der Vorbereitungszeit von *Rerum novarum:* „Wenn es unter Katholiken Meinungsverschiedenheiten gab, so suchte er sich darüberzustellen, damit er nie jemandes Gefangener wurde. Er stand im Dienst der einen Wahrheit. Er würde den sozial gesinnten Katholiken recht geben, wenn immer sie ihren Gegnern gegenüber objektiv im Recht waren. Er würde sich nicht auf ihre Seite stellen, wenn ihre Argumente nur aus einer Schule kämen" (G. Jarlot, Doctrine pontificale et histoire [Rom 1964] S. 204 bis 205). Wenn ein solcher Standpunkt zu Zeiten von *Rerum novarum* gültig war, dann ist er es um so mehr in unserer Zeit der raschen Entwicklungen. Durch den Mangel an Kontakt mit den gegenwärtigen geistigen Strömungen und durch ihre Bevorzugung *einer* Schule scheint die Enzyklika ihre schiedsrichterliche Funktion des Petrusamtes zeitweilig zurückzustellen.

Verschärfter kurialer Zentralismus

In der allgemeinen Reform der römischen Kurie bemerkt man nicht nur Bestrebungen nach einer „Dezentralisierung". Diese Reform ist auch gekennzeichnet durch eine unerhörte Machtkonzentration in den Händen des Kardinalstaatssekretärs und seiner unmittelbaren Mitarbeiter.
Seit langer Zeit wird unter konstantem Druck ein organischer Austausch zwischen Rom und der „Peripherie" verhindert. Eine Einmischung der Behörden des Staatssekretariats zur Stärkung des Widerstands gegen die nachkonziliare Erneuerung bleibt so viel bedeutsamer, als der Außenstehende vermuten kann. Im Sekretariat für die Einheit der Christen ist es z. B. noch immer nicht gelungen, in der Wahrnehmung der Beziehungen mit Vertretern anderer Kirchen sich der Weisungsbefugnis dieser Behörden zu entziehen. Das Sekretariat für die Nichtglaubenden muß sich ständig des Monopols bewußt sein, das der Staatssekretär im Bereich der internationalen Beziehungen ausübt. Unter denselben Umständen war auch die Errichtung der Kommission *Justitia et pax* (für die Ausführung von *Gaudium et spes*) zunächst verschoben und später in ihrer effektiven Zuständigkeit beträchtlich beschnitten worden. Sogar Organe der alten Kurie, wie die Glaubenskongregation (z. B. in der Mischehenfrage) und die Bischofskongregation (z. B. bei Bischofsernennungen), werden fühlbarer denn je zuvor durch das Staatssekretariat unter Kardinal A. G. Cicognani dupliert und bei Gelegenheit übergangen. Dieser stark zentralisierte Zug wurde nicht, wie Kenner der Verhältnisse zunächst gehofft hatten, durch das Gegengewicht der Bischofssynode ausgeglichen.
Wie stark sich diese, in vieler Hinsicht „pacellianische" Gewaltenkonzentration im Laufe des Jahres 1967 ausgewirkt hat, ist im Verlauf der Diskussion um die Enzyklika deutlich hervorgetreten. Und dies nicht nur während der oben skizzierten Vorbereitungsprozedur, sondern auch in der Art und Weise, wie auf dem Weg über die Nuntiaturen und die religiösen Orden Druck ausgeübt wurde, um die Enzyklika akzeptabel zu machen.
In der Vergangenheit haben Nuntiaturen für gewöhnlich eine typisch zentralistische Rolle gespielt, die sich wohl schlecht mit dem selbständigen Wirken des Episkopats vertrug. Während des Konzils wurde dieses System nicht gerade sanft kritisiert. In der Absicht, die jüngste Enzyklika wie eine schwerkalibrige Rakete in ihre Bahn zu schießen, wurden vom Staatssekretariat alle Mittel aus dem präkonziliaren Arsenal der Nuntiaturen eingesetzt. In zahlreichen Hauptstädten, wie etwa in Santiago de Chile, Madrid, Brüssel, Dublin, Ottawa, Panama usw., wurden von den Nuntiaturen Pressekonferenzen einberufen oder Pressekommuniqués herausgegeben, um über die Ortsbischöfe hinweg den Text der Enzyklika zu verbreiten. In gewissen Ländern wurden ohne Wissen des Episkopats zum gleichen Zweck an die ortsansässigen Klöster und Kongregationen oder an diözesane Instanzen Instruktionen erteilt. Schließlich wurde bei Bischöfen oder beim Landesepiskopat dringlich „angeraten", sich öffentlich zur Enzyklika zu bekennen (eine historische Einmaligkeit, die der „Osservatore Romano" bei der Veröffentlichung von zahllosen bischöflichen Zustimmungen versäumt hat, seinen Lesern mitzuteilen).
Die Erneuerung der römischen Kurie ist später in Gang gekommen, als erwartet war, und kommt langsamer voran, als der Papst selbst gewünscht hatte. Die unpräzise Definition der Kompetenzen der einzelnen kurialen Kongregationen, die je nach den Umständen die gesetzgebende und die ausführende Gewalt miteinander vermengen, gilt noch immer. Die neue Machtkonzentration, die den Kardinalstaatssekretär noch mehr als bisher über die einzelnen Abteilungen erhebt, zeugt ebensowenig von einer gesunden Entwicklung. Die Ereignisse dieses Sommers stärken noch diese hemmenden Faktoren und geben Anlaß zu erneuter Besorgnis.

Keine papalistische Einseitigkeit

Und dennoch muß jede Schwarzweißmalerei vermieden werden. Hierzu gibt es in der nachkonziliaren Zeit selbst genug Gründe. Das Werk des Zweiten Vatikanums bleibt ein Potential, dessen Ausstrahlung in Rom wohl im weltlich-zeitlichen Bereich abgefangen, das aber im Lauf der Jahre weder in Rom noch in der Weltkirche verdunkelt werden kann. Den nordwesteuropäischen Katholiken ist die heutige Dynamik der nachkonziliaren Erneuerung vielleicht nicht immer deutlich geworden — wohl weil sie eine allzu institutionelle Sprache spricht —, aber wir müssen es begreifen lernen, daß die Texte und die Begeisterung des Konzils für die Südeuropäer und für einen Kontinent wie Südamerika eine explosive Kraft enthalten, die man nicht mehr aufzuhalten vermag. Auch wenn es wahr sein sollte, was wir bis jetzt noch nicht annehmen möchten, daß Papst Paul VI. im Jahr 1968 mit seinem „Glaubensbekenntnis", mit seiner Enzyklika über die Empfängnisregelung und seiner Ansprache in Bogotá an einem Wendepunkt seines Pontifikats angekommen ist und nun Gefahr läuft, den Weg einzuschlagen, den Pius IX. nach der Revolution von 1848 gegangen ist, dann ist wohl auch zu bedenken, daß das Gelingen eines Unternehmens von der Art des letzten Vatikanischen

Konzils nicht von *einem* Pontifikat abhängen kann und noch weniger von der Meinung *einer* Personengruppe, selbst wenn es die persönlichen Berater des Papstes sein sollten. Es würde im Grunde von einer rein papalistischen Haltung zeugen, die Verwirklichung der Beschlüsse eines allgemeinen Konzils in der Gesamtheit der kirchlichen Existenz ausschließlich an die Verlautbarungen *eines* Papstes zu binden. In Wirklichkeit ist die Durchführung des „Nachkonzils" ebenso abhängig von der Bereitschaft aller übrigen Glieder der Gemeinschaft der Kirche, eine Selbsterneuerung anzugehen.

Grenzen der Wirksamkeit

Es ist eine ständige Gegebenheit in der Geschichte der Kirche, daß Enzykliken und andere päpstliche Verlautbarungen nur dann einen dauerhaften Einfluß ausüben, wenn sie innerhalb der Kirche von den Gläubigen aufgenommen werden. Manche Texte hinterlassen im Lauf der Jahre kaum eine Spur, wie es z. B. bei *Humani generis* der Fall ist. Andere sind schon tot geboren, wie Papst Johannes XXIII. selbst lachend im Hinblick auf sein kurzlebiges Rundschreiben *Veterum sapientiae* zugab. Wieder andere Enzykliken erlebten bei ihrer Veröffentlichung einen eher kühlen Empfang, fanden aber gerade nach Jahren einen stets weiteren Widerhall in der öffentlichen Meinung; so ist *Rerum novarum* und in gewissem Maß auch *Quadragesimo anno* historisch geworden. Die Missionsenzykliken Benedikts XV. und Pius' XI. waren in wichtigen Punkten (unter anderem in der Förderung eigenständiger Anpassung der jungen Missionskirchen) ihrer Zeit zu weit voraus, um unter den damaligen Gegebenheiten des triumphalen Kolonialsystems bei den Betroffenen Gehör zu finden. Aber auch in unserer Zeit zeigt sich, daß z. B. die Veröffentlichung von *Populorum progressio* längst nicht das Echo gefunden hat, wie es die drängenden Nöte der Zeit erforderlich gemacht hätten. Das Interesse einem Text gegenüber, der in mehr als einem Punkt (besonders hinsichtlich des Rechts auf Eigentum) gewagte Reformen fordert, ist oft formeller Art und von kurzer Dauer. In diesem Zusammenhang schrieb kürzlich eine holländische Tageszeitung: „Niemand hat sich damals — nach *Populorum progressio* — angesprochen gefühlt, darauf hinzuweisen, daß die Gedanken und Empfehlungen des Papstes verpflichtend sind, wie dies mit der jüngsten Enzyklika *(Humanae vitae)* sehr wohl der Fall war. Im Gegenteil. Das Schreiben hat neben einiger Kritik in mehr liberalen Kreisen viel Lob erfahren dürfen als eine treffliche Charakterisierung eines weltweiten und lebenswichtigen Problems. Und dann hat man es in den Bibliotheken in die endlosen Reihen anderer interessanter Stellungnahmen eingeordnet ... als ein vorläufig doch nicht zu verwirklichendes Ideal" („Brabants Dagblad", 7. 9. 68).

Die kirchliche Fruchtbarkeit von Enzykliken wird nicht durch disziplinaren Druck von seiten irgendwelcher Autoritätsinstanzen erzwungen, noch wird sie durch willkürlichen Einspruch von „pressure groups" gehemmt. Dasselbe gilt im größeren Zeitraum für die Texte eines Allgemeinen Konzils. Die Geschichte weiß von Kirchenversammlungen, die mißglückt sind (Florenz 1439), und von anderen, die einen großen Einfluß ausgeübt haben (Trient 1542—1563). Es ist unnötig, daran eine theologische Erklärung anzuknüpfen, wie es die Lehre der Ostkirche in ihrer Erklärung über die „Annahme" der Konzilien durch das Volk der Gläubigen tut. Es genügt hier, daß dies — jenseits aller theoretischen Interpretation — eine nur mehr faktische Gegebenheit ist, die sich historisch leicht verfolgen läßt.

Diese rein faktische „Annahme" hängt eng zusammen mit der Reaktion von Bischöfen und des gesamten Episkopats einerseits und mit den Geistesströmungen unter Priestern und Laien anderseits. Es gehört zu den normalen Amtsfunktionen der Bischöfe, „Schaltstelle" zu sein und Verlautbarungen aus Rom dem eigenen Kirchenvolk bekanntzugeben; und dies nicht als administrativer „Briefkasten", sondern als mitwirkende Mittler, um die betreffende Verlautbarung gerade konkret so interpretieren zu können, wie es durch die örtlichen Gegebenheiten erfordert ist. Allein durch ein solches Verhalten wird die örtliche Gemeinschaft der Gläubigen auf lebendige Weise verwirklicht. In der Kirchengeschichte sind beredte Beispiele einer solchen Entwicklung zu finden. Einer der bekanntesten Präzedenzfälle ist der gemeinsame Brief vom Januar 1875, in dem 23 deutsche Bischöfe die Bedeutung ihres Amtes gegenüber einer falschen Lesart der päpstlichen Infallibilität auf dem Ersten Vatikanum definiert haben. Dieses Schreiben wurde seinerzeit vom Papst selbst als authentische Interpretation anerkannt. Nicht weniger bezeichnend ist der Erfolg einer Aktion, durch die Bischof Dupanloup dem päpstlichen Schreiben *Quanta cura* und dem dazugehörigen *Syllabus* (1864) eine abschwächende Bedeutung zu geben wußte; sie wurde von den Linksstehenden als eine „Transfiguration" und von den Rechten als eine „Defiguration" bezeichnet; schließlich fand sie aber doch die Zustimmung des Papstes.

Die „Annahme" von Humanae vitae

Was die „Annahme" von *Humanae vitae* betrifft, so dürfte dieser Text kaum so fruchtbar sein, wie es von den Urhebern der Enzyklika erwartet wurde. Denn im Laufe der Zeit wird sich dieses Dokument wohl —wenigstens in seiner ursprünglichen Bedeutung — als nicht realisierbar erweisen. Was bisher über die Reaktionen einer wachsenden Zahl von Bischöfen bekannt geworden ist, zumindest von seiten des europäischen Episkopats, läßt es immer wahrscheinlicher werden, daß die Bedeutung der jüngsten Enzyklika nicht ausschließlich durch die Absicht bestimmt wird, die ihrer Veröffentlichung als richtungweisend zugrunde lag. Die Mitverantwortlichkeit in Angelegenheiten des Lehramtes, wie sie vom Zweiten Vatikanum intendiert war, scheint hier ein unerwartetes Betätigungsfeld zu erhalten. Und dies nicht durch mühsame Reformen, sondern weil hier tatsächlich ein Fall vorliegt, wo die Eigenverantwortlichkeit der Bischöfe erfordert wird.

Die unmittelbare Wirkung der Meinungsäußerungen von Laien und Priestern, sei es auf dem Weg über den Episkopat, sei es mittels anderer Kanäle, wird die Bedeutung der päpstlichen Enzyklika gewiß beeinflussen. Dahin gehört auch die nicht hoch genug einzuschätzende Bedeutung der gemeinsamen Erklärungen des deutschen und des belgischen Episkopats, die bereits Ende August über die letzte Enzyklika veröffentlicht wurden. Zumindest deuten sie an, daß das dynamischere und mehr auf Gemeinschaftlichkeit ausgerichtete konziliare Bild der Kirche nicht abgeschrieben ist und daß das Gespräch über Fragen der Ehemoral weitergehen wird.

Die deutschen Bischöfe betonen ausdrücklich: „Wir werden uns in gemeinsamer Arbeit mit Priestern und Laien

um gangbare Wege der Ehepastoral bemühen. Im Sinne der Kollegialität werden wir Bischöfe das Gespräch mit dem Heiligen Vater und dem Episkopat anderer Länder pflegen. Mit allen Gläubigen empfinden wir die Größe der Aufgabe, die vor uns liegt" (Wort der deutschen Bischöfe zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen der Enzyklika *Humanae vitae*, Abschnitt 16, vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 487). Und wer die Erklärung der belgischen Bischöfe auch „zwischen den Zeilen" und da besonders die im Anhang zitierten Konzilstexte gelesen hat, wird in diesem Schreiben einen ebenso mutigen Versuch erkennen, das Werk des Konzils unversehrt zu erhalten und selbst in einer Krise auf das neue Kirchenbild hinzuwirken. Es wird darin ausdrücklich daran erinnert, daß das kirchliche Lehramt auch durch einen kollegialen Weltepiskopat mitausgeübt werden kann.

Die Lösung der derzeitigen Spannungen kann nur in einer Bereitschaft gefunden werden, die Mitverantwortlichkeit seitens des Episkopats in Angelegenheiten des kirchlichen Lehramtes zu verwirklichen und den Prozeß des Mündigwerdens der Laienschaft zu fördern. Denn sie ist in erster Linie von den Fragen der Ehemoral betroffen. Diese beiden Faktoren stehen in einem engen Zusammenhang mit einer tatsächlichen Realisierung des neuen Kirchenbildes, wie es das Konzil entworfen hat.

Vor dem Hintergrund einer ereignisreichen nachkonziliaren Zeit, in der wir uns befinden — und alle Epochen nach einem Konzil waren Zeiten der Spannungen —, werden Glaubensunsicherheit und Autoritätskrise nicht einfach durch Straffung der zentralen Verwaltungsbehörden gebannt. Die Ausübung des Petrusamtes muß unter nachkonziliaren Gesichtspunkten gesehen werden. In unserem Zeitalter der tiefgreifenden kulturellen Veränderungen innerhalb des gesamten menschlichen Zusammenlebens und einer weitgehenden Vielfältigkeit in der Kirche selbst wird dieses Amt aber mehr denn je ganz wesentliche Aufgaben zu erfüllen haben.

Wenn wir hier die Ausübung des unfehlbaren Lehramtes, das ganz besonderen Umständen vorbehalten bleibt, außer Betracht lassen, dann wird deutlich, daß die Erfüllung dieser Aufgaben, sowohl dem Gegenstand als auch dem Vorgehen nach, einer Reform bedarf. Dem *Gegenstand* nach, weil es nicht länger Angelegenheit des Papstes zu sein braucht, unmittelbar in das Alltagsleben der einzelnen Diözesen einzugreifen; vielmehr soll er koordinieren und „ausgleichen". Innerhalb der Verschiedenartigkeiten in der Kirche muß der Bischof von Rom ständig die fundamentale Einheit in allem Wesentlichen betonen. Dem *Verfahren* nach muß, um unseren Zeitgenossen gegenüber glaubwürdig zu erscheinen, die Lehrautorität den einzelnen Gliederungen der Kirche mehr und mehr ein Mitspracherecht einräumen. Eine Übereinstimmung in Sachen der kirchlichen Lehre wird erreichbar durch die lebendigen „Zwischenglieder", die in einem mitverantwortlichen Episkopat und Vertretern von Laien und Klerus bestehen.

Ehe und Familie in Lateinamerika

Die Struktur der Familie in Lateinamerika läßt sich nur entfernt mit den Kategorien der Familiensoziologie und -statistik erfassen, wie sie für Westeuropa oder Nordamerika angemessen sind. Allerdings werden die bestehenden Verhältnisse vielfach noch nach den Maßstäben der christlich geprägten bürgerlichen Familie bewertet, wobei übersehen wird, daß bei einem Großteil der Bevölkerung die Voraussetzungen für ein „normales" Familienleben fehlen. Bereits in Argentinien, dem günstigsten Fall, gehören über 60 Prozent der Erwerbstätigen den unteren Einkommensschichten an, für die aufgrund der unzureichenden Verhältnisse in Wohnung, Ernährung und Bildungsmöglichkeiten dieses „normale" Familienleben kaum möglich ist. In weiteren acht Staaten sind es über 80 Prozent und in sechs Staaten sogar über 90 Prozent (zur Statistik vgl. B. Cabezas de G., América Latina — Una y múltiple, DESAL, Santiago de Chile / Herder, Barcelona 1968, Bd. I, S. 310).

Versucht man, ein durchschnittliches Heiratsalter für die süd- und mittelamerikanischen Länder zu ermitteln, so zeigt sich, daß bereits diese Frage an der Situation vorbeigeht. Das gesetzliche Mindestalter für die Eheschließung liegt in den meisten Staaten bei 14 bzw. 16 Jahren für den Mann und 12 bzw. 14 Jahren für die Frau. Die höchsten Eheschließungsquoten werden auch in Lateinamerika für die Altersgruppen von 20 bis 29 Jahren gezählt (siehe United Nations, Demographic Yearbook 1966, New York 1967, S. 629—631), aber mit Ausnahme der oberen Gesellschaftsschichten stellt die standesamtliche oder kirchliche Trauung häufig erst die nachträgliche Legalisierung eines oft jahrelangen Zusammenlebens dar. In den unteren Einkommensschichten führt die Frühreife schon im Kindesalter zu sexuellen Beziehungen. Eheschließungen im gesetzlichen Sinne sind für diese Altersstufe zwar selten, jedoch sind Dauerverbindungen von Zwölf- und Dreizehnjährigen keine Seltenheit und werden häufig auch von den Eltern gebilligt.

Typologie der Familie

Bei allen Unterschieden, die sich durch ethnische Faktoren, klimatische Bedingungen und das jeweilige kulturelle Niveau ergeben, lassen sich drei Familientypen unterscheiden, die mit wechselnder Dichte in allen Gegenden des Kontinents anzutreffen sind (nach B. Corredor, La Familia en América Latina, FERES, Fribourg-Bogotá 1962, S. 45—75).

Daß der erste Typ, die rechtlich legitim konstituierte Ehegemeinschaft, vielfach eine Ausnahme bildet, wird schon an einem Vergleich der Heiratsquoten deutlich. Während für das Jahr 1965 in der Bundesrepublik Deutschland 8,3 Eheschließungen pro 1000 Einwohner gezählt wurden, in den USA 9,2, betrug die Vergleichszahl für Kolumbien 4,8, für Peru 4,7, für die Dominikanische Republik und für El Salvador nur 3,5 (Demographic Yearbook 1966, S. 623—626). Im Jahre 1959 bezeichnete sich in Bolivien und Mexiko nur etwa die Hälfte der über 15 Jahre alten Bevölkerung als verheiratet, in Guatemala und Haiti weniger als 20 Prozent (Argentinien und Brasilien sind in dieser Aufstellung nicht erfaßt; nach DESAL, América Latina y Desarrollo Social, Herder, Barcelona ²1966, Bd. II, S. 130). Die Zahlen für kirchliche Trauungen (in vielen Fällen vertritt die Kirche auch die standesamtlichen Funktionen,

so bislang in Bolivien, vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 102) sind noch niedriger. Für die Dominikanische Republik wird die Zahl von 6,6 Prozent kirchlicher Eheschließungen genannt („Listín Diario", 15. 8. 66, zit. nach E. v. Kuehnelt-Leddhin, Lateinamerika. Geschichte eines Scheiterns? Verlag A. Fromm, Osnabrück 1967, S. 148 f.).
Die aus den Eltern und ihren legitimen Kindern bestehende „Normalfamilie" stellt auf dem Lande noch weitgehend eine Arbeits-, Lebens- und Kulturgemeinschaft dar. Die Ehe ist dabei weniger „das Resultat eines affektiven Zustandes, sondern wesentlich eine wirtschaftliche Institution" (R. Salazar, Ensayo de Antropología Peruana, in: Facultad de Thelogía Pontificia y Civil, Lima, Libro Anual 1967, S. 197—216). Durch die wirtschaftlich bedingte Abwanderung von Familienmitgliedern, vor allem des Vaters, in die Stadt wird der Zusammenhalt jedoch gelockert. In der Stadt dagegen ist die Stabilität der Ehe- und Familiengemeinschaft gefährdeter, da die Familie aufgehört hat, eine Produktionsgemeinschaft zu sein. Die Berufsarbeit der Frau ist vielfach die Regel, die Ehepartner sind dadurch getrennt und die Kinder schon sehr früh auf sich gestellt. Das führt zu Konflikten, vor allem zwischen Eltern und Kindern, weil letztere auch bei bescheidener Schulbildung wenigstens lesen können und dadurch der Mentalität der Eltern entfremdet werden. Besonders gravierend sind diese Verhältnisse bei den ländlichen Zuwanderern, die in den Elendsquartieren der Städte nicht eigentlich urbanisiert werden, während ihre Kinder durch die verbesserte Ausbildung in die städtische Gesellschaft integriert werden (vgl. J. Dorselaer / A. Gregory, La Urbanización en América Latina, FERES, Fribourg-Bogotá 1962, Bd. II, S. 77).

Konsensehen

Der zweite Typ der lateinamerikanischen Familie ist die unión libre, die institutionell nichtsanktionierte Lebensgemeinschaft von Mann und Frau und deren gemeinsamen Kindern. Diese Form ist häufiger auf dem Land als in der Stadt, vor allem wegen der administrativen Erleichterungen in urbanen Zonen. Im Jahre 1959 fiel im nationalen Durchschnitt der einzelnen Länder auf je 100 Verheiratete die folgende Zahl von Personen, die in freien Verbindungen lebten, unter Einschluß der Familien des dritten Typs (DESAL, S. 130):

	Männer	Frauen
Argentinien	—	—
Bolivien	19,07	22,37
Brasilien	—	—
Chile	6,97	7,31
Costa Rica	17,18	17,23
Cuba	50,50	54,74
Dominikanische Republik	107,45	98,75
Ecuador	28,12	30,93
El Salvador	94,48	104,33
Guatemala	213,19	213,11
Haiti	276,56	314,69
Honduras	98,93	98,03
Kolumbien	22,23	24,40
Mexiko	24,14	25,75
Nicaragua	71,36	76,09
Panama	116,59	126,44
Paraguay	43,56	44,71
Peru	46,37	56,31
Uruguay	—	—
Venezuela	62,43	71,88

Es zeigt sich, daß in 6 der 17 erfaßten Länder ebenso viele oder mehr illegitime Verbindungen bestehen wie legitime. Diese Länder liegen überwiegend in tropischen Regionen. Chile und Costa Rica mit einem starken Anteil an weißer Bevölkerung gleichen sich eher den europäischen Verhältnissen an.

Eheform schichtenbedingt

In den Landgebieten bestehen auch für Ehewillige wegen des Priestermangels und der schwachen administrativen Infrastrukturen bisweilen unüberwindliche Schwierigkeiten für eine rechtskräftige Trauung. Nur einkommensstarke Familien können sich die Reise zur oft mehr als 100 km entfernten standesamtlichen Behörde leisten. Ebenso zeigt die Statistik der Priesterverteilung auf dem lateinamerikanischen Kontinent, daß mit der Zahl der Priester fast durchwegs die Zahl der legitimen Ehen zunimmt (Corredor, S. 55). In manchen Gegenden besteht grundsätzlich erst dann die Bereitschaft zur Sanktionierung der Lebensgemeinschaft, wenn Gesundheit und Fruchtbarkeit der Frau bewiesen sind (vgl. F. Cuevillas, La Familia Argentina ante el Cambio Social, in „América Latina", 1964, Heft 3, S. 76). Diese „Probeehe", die als „servinacuy" bezeichnet wird, darf allerdings nicht ohne weiteres den vorehelichen Beziehungen in den Industrienationen gleichgestellt werden; sie beruht vielmehr auch auf ökonomischen Notwendigkeiten. Für viele gilt die Eheschließung schlicht als eine „Sitte der Reichen", die man sich erst leisten kann, wenn die finanziellen Mittel vorhanden sind. In Mexico beispielsweise steigt die Ehewilligkeit nach überdurchschnittlichen Ernteergebnissen deutlich an, woraus ersichtlich wird, daß die unión libre in enger Beziehung zur wirtschaftlichen Situation steht (Corredor, S. 51). „Die Eheschließung ist ein Symbol für soziales Prestige und eine gewisse Prosperität" und wird häufig erst zusammen mit den Kindern gefeiert (DESAL, S. 136). Die unión libre wird aber weitgehend als sozialer Status akzeptiert, was am deutlichsten daran zu erkennen ist, daß einige Staaten im Zuge der Bodenverteilung neben der gesetzlichen Familie auch diese Lebensgemeinschaft als Ausgangsbasis für den Verteilungsschlüssel nehmen.
Der dritte Familientyp, dessen Ausmaß statistisch schwer zu erfassen ist, stellt das eigentliche Problem dar. Es handelt sich um eine Gemeinschaft zwischen der Mutter und ihren Kindern von verschiedenen Vätern, wobei der Zusammenhalt ausschließlich von der Mutter gewährleistet wird. Die Kinder wachsen ohne Vater und selbst ohne seine finanzielle Unterstützung auf. Das Verhältnis zwischen der Frau und ihren wechselnden Lebensgefährten ist auf die sexuellen Beziehungen reduziert. Die Kinder, die ihre Väter vielfach gar nicht kennen, bleiben stets bei der Mutter oder werden der Großmutter zur Erziehung überlassen. An dieser gar nicht seltenen Lebensform haftet aber auch auf dem Lande ein gesellschaftlicher Makel, so daß sich diese Frauen gerne bei Umfragen als nur einem Manne zugehörig bezeichnen, wodurch die Abgrenzung vom zweiten Familientyp schwer feststellbar wird.
Es zeigt sich also, daß sich die Familie in Lateinamerika „zum großen Teil nicht auf die Ehe gründet. Im Gegenteil, die Naturehe hat den Charakter einer sozialen Institution erlangt und ersetzt in zahlreichen Gegenden fast gänzlich die gesetzliche Eheschließung" (DESAL, S. 136). Nimmt man unter diesen Umständen die rein gesetzliche Legitimität zur Grundlage, ergibt sich ein außerordentlich hoher Prozentsatz unehelicher Kinder. Die folgende Statistik (die Angaben wurden aus den genannten Quellen zusammengestellt und beziehen sich zum großen Teil noch

auf die fünfziger Jahre) nennt die Zahl unehelicher Kinder auf je 100 Lebendgeburten:

Argentinien	24
Bolivien	20,8
Brasilien	—
Chile	17,3
Costa Rica	23,5
Cuba	—
Dominikanische Republik	61,6
Ecuador	35,1
El Salvador	61,3
Guatemala	—
Haiti	—
Honduras	—
Kolumbien	24,5
Mexiko	23,2
Nicaragua	56,3
Panama	73,9
Paraguay	—
Peru	49
Puerto Rico	28
Uruguay	—
Venezuela	56,4

Fruchtbarkeit und Ehescheidung

Angesichts dieser Verhältnisse relativieren sich auch gesetzliche Bestimmungen über Ehescheidung und Wiederverheiratung. Aufgrund des katholischen Einflusses gibt es in einigen Ländern die gesetzliche Ehescheidung nicht. So wurden in Brasilien auch in jüngster Zeit entsprechende Gesetzesvorlagen mehrfach abgelehnt. In Argentinien ist erst seit Juli dieses Jahres wieder die Ehescheidung möglich (vgl. Noticias Aliadas, 1., 8., 11. 5. 68). Dort, wo eine gesetzliche Ehescheidung vorgesehen ist (wie in Uruguay, Venezuela, Chile), ist sie vor allem für die Oberschicht von Belang, und in den Städten sind die Ehescheidungsquoten auch in einem merklichen Anstieg. Einen Extremfall stellt Mexiko dar, das die Ehescheidung in vielen Fällen bereits auf den alleinigen Wunsch eines Partners hin möglich macht, wobei in manchen Bundesstaaten der andere Partner nur durch eine Notiz in der Lokalzeitung unterrichtet werden muß (vgl. E. Salazar Gomez, Marriage and Divorce in Latin America, in: A symposium on the Law in Latin America. The Washington Foreign Law Society, Washington 1959, S. 124—132).
Es zeigt sich ferner, daß kinderlose Ehen am scheidungsanfälligsten sind und daß mit der Kinderzahl die Scheidungshäufigkeit abnimmt, so daß die Fruchtbarkeit der Ehe als ein stabilisierender Faktor wirksam wird (Corredor, S. 71). Hier deutet sich bereits an, wie hoch die Fruchtbarkeit der Frau in den lateinamerikanischen Ländern eingeschätzt wird, allerdings nicht nur in der Ehe, sondern ebenso in der freien Lebensgemeinschaft. Obwohl zumeist eine materielle Belastung, ist eine zahlreiche Nachkommenschaft immer noch unerläßlich für das Ansehen einer Familie. Der Wunsch nach dem Kind ist immer noch viel stärker als etwa in westeuropäischen Ländern, weil Nachkommen als Beweis für das Mannestum des Vaters und die Fruchtbarkeit der Mutter notwendig erscheinen. In Gegenden mit besonders niedriger Kulturstufe sind bis auf die Abtreibung kaum Methoden der Empfängnisverhütung und Geburtenregelung bekannt, vielmehr beherrscht der Fatalismus wie alle anderen Lebensbereiche auch das generative Verhalten. Als besonders auffälliges Beispiel für diese Einstellung kann Haiti genannt werden. In umfangreichen Felduntersuchungen wurde festgestellt, daß ein Großteil der Bevölkerung beim Vergleich zweier Familien die unterschiedliche Familiengröße gar nicht wahrnimmt, sondern vor allem die unterschiedlichen wirtschaftlichen Verhältnisse bemerkt, daß aber sowohl Größe als auch wirtschaftliche Situation als unabänderliches Walten Gottes hingenommen werden (vgl. J. Mayone Stycos, Haitian Attitudes Toward Family Size, in „Human Organization" Jhg. 23 Heft 1, 1964, S. 42—47).
In den Städten haben die wirtschaftlichen Schwierigkeiten und die Wohnverhältnisse auch in Lateinamerika zu einer Verringerung der Kinderzahl geführt. Familien, die wirklich eine zahlreiche Nachkommenschaft wünschen, werden seltener. Für diese Wandlung werden das Streben nach „Erhöhung des Lebensstandards, die Öffnung für Kultur und Studien, die Desintegration der Familie und die Entwicklung der Rechte der Frau" verantwortlich gemacht (Salazar, S. 207). Während in Frankreich die Durchschnittsfamilie 3,1 Personen zählt, in Großbritannien 3,2 und in den USA 3,4, sind die Vergleichswerte immer noch für Argentinien 4,3, Brasilien 5,3, Kolumbien 5,75, Venezuela 5,3 und Mexiko 5,1, um nur einige zu nennen (Corredor, S. 23).
Trotz der im Zuge der Industrialisierung allgemein reduzierten Kinderzahl gibt es auf dem Land und unter den Zuwanderern in den Stadtrandgebieten immer noch viele kinderreiche Familien. Das demographische Jahrbuch für 1959 verzeichnete 6 bis 10 Kinder bei 19,32 Prozent aller gebärenden Frauen in Cuba und sogar bei 26,37 bzw. 27,38 Prozent in Mexiko und Venezuela. In Brasilien hatten 11,73 Prozent der gebärenden Frauen 11 oder mehr Kinder (nach DESAL, S, 133).

Nationalcharakter und historische Hintergründe

Für die bestehenden Familienverhältnisse sind vor allem die Prozesse der Industrialisierung, der Urbanisation und der Landflucht infolge ungenügender Lebensbedingungen auf dem Agrarsektor verantwortlich. Sie sind also auch eine Folge des wirtschaftlich bedingten Verfalls der traditionalen Familienstruktur, der Armut, der Wohnungsnot, der Arbeit der Mutter außer Haus, der mangelnden Berücksichtigung der Familie in der Sozialgesetzgebung, des niedrigen kulturellen Niveaus, insgesamt eine Folge des Gesamtkomplexes, der in Lateinamerika die Entwicklungssituation ausmacht. Darüber hinaus sind für das Verständnis der Zustände auch historische und ethnische Faktoren heranzuziehen.
Die zumeist an der Oberfläche gebliebene Christianisierung der Indios hat es nicht zu verhindern vermocht, daß die Tradition der Polygamie, bereits in vorkolumbianischer Zeit ein Symbol für Macht und Sozialprestige, auch heute noch lebendig ist. Die Geistlichen werden heute noch vor die Frage gestellt, wie sie sich angesehenen Männern der ländlichen Gesellschaft gegenüber verhalten sollen, wenn diese zum Sonntagsgottesdienst von mehreren Frauen begleitet erscheinen. Daß in der Zeit der Eroberung und Kolonisierung Lateinamerikas der Mangel an weißen Frauen dazu geführt hat, daß die spanische Oberschicht durchwegs in freien Lebensgemeinschaften mit Indianerinnen oder Negerinnen lebte, aber keine gültige Ehe mit ihnen einging, hat heute noch Nachwirkungen. Das Standesbewußtsein des Spaniers erlaubte die Trauung nur mit der „gleichwertigen" weißen Frau. In der patriarchalischen Großfamilie hatte das Familienoberhaupt Anspruch auf alle abhängigen Hausangestellten, die Farbige waren, eine Sitte, die heute noch in Mittelamerika nahezu eine Selbstverständlichkeit ist. Aus diesen Traditionen

heraus müssen Konkubinat und unión libre verstanden werden. Viele Arbeitgeber machen Rechte auf ihre Untergebenen geltend, das Schicksal der Hausangestellten, die als ledige Mütter schließlich wenig andere Auswege als Abtreibung oder Prostitution mehr kennen, ist bekannt. Untersuchungen haben ergeben, daß in Chile die meisten Prostituierten aus wirtschaftlichen Gründen ihrem Gewerbe nachgehen, nämlich 51 Prozent. Während in 30 Prozent der untersuchten Fälle die Familie der Prostituierten als zerrüttet angesehen wird, ist bei 45 Prozent die wirtschaftliche Basis völlig unzureichend. Es ist auch bezeichnend, daß 53 Prozent der Betroffenen aus der Arbeiterschicht stammen, 10 Prozent vom Land (nach „Mensaje", November 1966, S. 639). Auch die beschriebene lateinamerikanische Erscheinungsform der Familie, bei der sich die Kinder ausschließlich um die Mutter zentrieren, darf nicht ausschließlich als eine Folge moralischen Verfalls und sexueller Zügellosigkeit gesehen werden. Daß sich die Frau um die Kinder zu kümmern hat und sogar ihre Männer wirtschaftlich unterhält, sich aber gar nicht um die Verheiratung mit einem Mann bemüht, der ihre Situation nicht zu bessern vermöchte, muß auch in Bezug gesetzt werden zu Matriarchatsformen unter den Indianern. So gehörten bei den Araukanern die Kinder ausschließlich der Frau und wurden sogar nach dem Tod der Mutter an deren Familie übergeben.

Im Zusammenhang mit der Familiengröße muß auch die Bevölkerungspolitik der lateinamerikanischen Länder beachtet werden. Für die Furcht vor einer Weltübervölkerung besteht dort kein Verständnis. Während in Europa hinsichtlich des Bevölkerungswachstums in den Entwicklungsländern und insbesondere in Lateinamerika, das mit einer jährlichen Zuwachsrate von 2,8 Prozent an der Spitze aller Kontinente steht, die demographische „Explosion" beschworen wird, ist in diesen Ländern selbst von staatlicher wie von kirchlicher Seite zumeist das Gegenteil zu hören (vgl. dazu Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 41 ff.). Politiker, Soziologen und Wirtschaftsfachleute plädieren immer wieder für ein weiteres Bevölkerungswachstum, weil sie in der Bevölkerungsmasse das einzige Potential zur Entwicklung des Kontinents sehen. Zur Forcierung des Bevölkerungswachstums verleiht zum Beispiel Uruguay jährlich den premio Gallinal, eine Auszeichnung für jede gesetzlich konstituierte Familie, die fünfzehn Kinder hat. „Wenn man die soziale und wirtschaftliche Entwicklung des Landes wünscht, dann ist es nötig, für die Vermehrung der Bevölkerung des Landes zu sorgen, indem man die Fruchtbarkeit erhöht", schreibt der uruguayische Soziologe I. Ganon, denn es gäbe heute nur noch „wenige Möglichkeiten für die Verminderung der Sterblichkeit oder die Verlängerung des Lebens" (Sobre la Familia Uruguaya, in „Revista Mexicana de Sociología", Vol. XXVI No 1, 1964, S. 175—190). Zwar liegt Uruguay mit einer jährlichen Bevölkerungszuwachsrate von nur 1,4 Prozent (BRD 1,3) unter dem lateinamerikanischen Durchschnitt, sodaß bei einer Bevölkerungsdichte von nur 14 Personen pro km² (BRD 149) eine gewisse Berechtigung für diese Politik besteht. Das gleiche Argument wird aber auch von jenen Nationen vorgebracht, deren Bevölkerungen unterernährt sind. Während die FAO betont, die Ernährungssituation in den Entwicklungsländern könne nur durch eine Verminderung des Bevölkerungswachstums verbessert werden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 502), behauptet der brasilianische Anthropologe und Demograph J. de Castro, selbst Präsident der FAO von 1952 bis 1959, es sei eine „Mystifizierung" zu glauben, die Geburtenkontrolle trage zur Wirtschaftsentwicklung bei. „Die Geburtenkontrolle hat keine wissenschaftliche Basis, denn die Ursache für den Hunger in der Welt ist die Ausbeutung" (nach Noticias Aliadas, 2. 12. 67). De Castro steht für eine große Zahl einflußreicher Politiker und Wissenschaftler in Lateinamerika, die die Familienplanungsprogramme der Allianz für den Fortschritt als „biologischen Imperialismus" der USA bekämpfen. Wie für die wirtschaftlichen und militärischen Probleme Lateinamerikas wird auch in diesem Punkt der Nachbar im Norden recht pauschal für alle Schwierigkeiten verantwortlich gemacht. Die national orientierten Parteien sind sich in der Frage der Geburtenregelung selbst mit den Kommunisten einig, die dabei immer wieder in ein unverkennbar nationalistisches Vokabular verfallen.

Auch die Bischöfe Lateinamerikas, die in Medellín einhellig die Enzyklika *Humanae vitae* begrüßten, sehen in der nationalen Stärke einen entscheidenden Gesichtspunkt für die Ablehnung der Geburtenregelung. Dagegen entbehrt ihre Argumentation des theologischen Gehalts.

Soziale und psychologische Folgen

Die geschilderte Situation der Familienstrukturen und des Familienlebens in Lateinamerika führt besonders für die Frau und die Kinder zu nachteiligen Folgen. Diese Folgen werden besonders eindringlich in zwei dokumentarischen Veröffentlichungen vor Augen geführt, die auch in deutscher Sprache erschienen sind. Der US-amerikanische Soziologe und Anthropologe Oscar Lewis hat authentische Gespräche mit den Mitgliedern einer Arbeiterfamilie in Mexico City veröffentlicht (Die Kinder von Sánchez. Selbstporträt einer mexikanischen Familie, Fischer Bücherei 804, Frankfurt 1967). Sánchez und seine Familie verkörpern die typische unión libre, die in sehr früher Jugend beginnt und jeweils nach dem Tode der Frau erneuert wird. Gleichzeitig unterhält der Vater jeweils mindestens ein Konkubinat mit einer weiteren Frau, die aus verschiedenen Verbindungen Kinder aufzieht, ohne auf die Unterstützung der Väter rechnen zu können. Sánchez' Verhältnis zu den Frauen ist ein Beispiel für den machismo, die spezifisch lateinamerikanische Ausprägung des Sexualverhaltens und Sexualverständnisses (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 46). Den aus verschiedenen Verbindungen stammenden Kindern von Sánchez bietet sich weder ein ansprechendes Zuhause noch ein psychologisch-affektives Daheim. Noch im Vorschulalter, sind sie schon auf sich gestellt, betteln oder gehen Gelegenheitsarbeiten nach und kommen schon sehr bald mit allen Schattenseiten des Lebens, mit Verbrechen und Perversionen in Berührung. Die Folge sind nicht nur ernsthafte psychologische Störungen, Unstetigkeit und Ziellosigkeit, sondern auch Verbrechen. Als einzige Werte erscheinen diesen Menschen eine spontane gegenseitige Hilfeleistung und die Verteidigung gegen den äußeren Feind, der zumeist in der Polizei besteht, die als durch und durch korrupt empfunden wird. Ein weitschweifiges System von Patenschaften, der compadrazgo, hat offenbar einige Funktionen der Großfamilie übernommen.

Gerade auch für Mexico City hat der spanische Regisseur Luis Buñuel mit dem Film Los Olvidados eine aufrüttelnde Schilderung der Lebensumstände in den Elendsvierteln gedreht, die die Ausweglosigkeit aus dem Zirkel von Armut und Verbrechen aufzeigt.

Das Leben in den Favelas von São Paulo und seine Rück-

wirkungen auf die Familie schildert das „Tagebuch der Armut" der Negerin Carolina Maria de Jesus (Fischer Bücherei 922, Frankfurt 1968). Die Autorin ist eine ledige Mutter mit drei Kindern von verschiedenen Vätern, die als Kind schon aus Armut vom Land in die Stadt zieht, dort als Hausbedienstete arbeitet und, nachdem sie schwanger geworden ist, entlassen wird. Ihre Zuflucht ist eine Bretterbude in einer Favela. Ihr Alltagsleben schildert sie in aller Offenheit, ihre Arbeit als Altpapiersammlerin, die wirtschaftliche Not, den Hunger, die Vereinsamung, die Krankheit und Hoffnungslosigkeit. Sie beschreibt gleichzeitig das Leben ihrer Nachbarn, den Haß untereinander, die Verbrechen, die schon bei schulpflichtigen Kindern beginnen, weil sie ohne Vorbild und Halt aufwachsen, die Ausflucht in Alkohol, Sexualität und Selbstmord.

Unterentwickelte Vaterrolle

Besonders gravierend ist das gänzliche Fehlen des väterlichen Moments in der Erziehung. Das latente Matriarchat hat gefährliche Konsequenzen für die charakterliche Entwicklung der Kinder, die lebenslang nachwirken. Es ist nicht zufällig, daß gerade die lateinamerikanische Literatur dieses Thema aufgegriffen hat. Der Roman „El Dia Señalado" des Kolumbianers Manuel Mejía Vallejo (deutsch: Der Stichtag, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1967) zeigt eine seiner Hauptfiguren auf der Suche nach dem ihm unbekannten Vater, und zwar mit der Absicht, diesen zu ermorden aus Rache für die Qual, die seine Mutter in ihrem vergeblichen Warten auf die Wiederkehr des Mannes ausgestanden hat.

„Die wirtschaftliche und soziale Situation, in der sich das Familienleben entwickelt, gibt keinen Raum dafür, daß sich die Bande festigen, noch weniger, daß sich Beziehungen zwischen den Familien bilden", heißt es in der mehrfach zitierten DESAL-Veröffentlichung (S. 147). Die Kontakte zu Personen außerhalb der eigenen Familie beschränken sich auf das Individuum, so daß sich kein Gemeinschaftsgeist entwickeln kann. Die fehlende Integration des Familienkerns spiegelt sich wider in der Gesellschaft, und der fehlende Gemeinschaftgeist wirkt auch als ein Hindernis für die wirtschaftlich-soziale Entwicklung. „Die Zerrüttung, unter der die Familie leidet, schwächt auch die gesellschaftliche Basis der lateinamerikanischen Länder" (ebd.).

Auch die Kirche sieht sich angesichts der geschilderten Zustände vor kaum lösbaren Schwierigkeiten, nicht nur insoweit sie aufgefordert ist, Abhilfe zu schaffen, sondern auch in ihrem eigenen unmittelbaren Wirkungsbereich. Aus Chile ist bekannt, daß junge Mädchen sich um die Aufnahme in einen Orden bemühen, nicht weil sie sich berufen fühlten (im Gegenteil, vielfach fehlt sogar die Glaubensgrundlage), sondern einfach aus dem Bestreben, der Prostitution aus wirtschaftlicher Notwendigkeit oder dem Zusammenleben mit wechselnden Männern im Elend einer Stadtrandbehausung auszuweichen.

Die sexuelle Atmosphäre und die Überbetonung der als Sexualität verstandenen Männlichkeit bildet andererseits ein Hindernis für den Priesternachwuchs. Daß die Gemeinde ihren zölibatären Priester nicht als vollwertigen Mann anerkennt, vermindert dessen Sozialprestige und wirkt sich nachteilig auf den potentiellen Priesternachwuchs aus. Der im Konkubinat lebende Priester kann dagegen die Erwartungen seiner Gemeindemitglieder durchaus erfüllen. Allerdings hat die Nichteinhaltung der Zölibatsvorschriften wiederum Rückwirkungen auf die Bevölkerung, insofern die moralischen Weisungen des Priesters und seine Ratschläge für das Familienleben nicht mehr ernst genommen werden. Nicht zuletzt deswegen sind in Lateinamerika seit Jahren immer wieder die Forderungen von Priestern, aber auch von Theologen und Bischöfen lautgeworden, auch Verheiratete zur Ordination zuzulassen.

Familienstruktur als Entwicklungshindernis

Die Familienverhältnisse in einem Großteil der lateinamerikanischen Bevölkerung sind nicht nur das Resultat wirtschaftlicher, sozialer und kultureller Zustände und Wandlungen, sie sind gleichzeitig ein Hindernis für den Fortschritt in den einzelnen Ländern. Diese Erkenntnis setzt sich bei den verantwortlichen Kreisen in Staat und Kirche zunehmend durch und hat auch bereits zu bemerkenswerten Initiativen geführt. Denn es zeigt sich, daß die im Umbruch begriffene Familie Anlaß zu neuen Fehlentwicklungen ist und Millionen Menschen äußerst ungünstige Startchancen bietet. Eine Abhilfe, die sich nur als langwieriger Prozeß vorstellen läßt, muß in der integralen Entwicklung aller politischen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse grundgelegt werden, nach denen sich die kulturellen, religiösen, familiären und psychologischen Fragestellungen erst sinnvoll in Angriff nehmen lassen.

Deswegen sind auch die großen Kampagnen zur Legalisierung von Lebensgemeinschaften recht umstritten. So hat es sich die Frau des venezolanischen Präsidenten, Carmen América Leoni, zur Aufgabe gemacht, möglichst vielen Paaren die Eheschließung zu ermöglichen. Zum Muttertag im Mai dieses Jahres wurden mit finanzieller Unterstützung der Oberschicht, unter Militärmusik und Assistenz zahlreicher Priester 512 Paare getraut, die von ihren 2000 Kindern begleitet waren. Skeptiker sehen hinter dieser Kampagne die Absicht der Initiatoren, politisches Kapital daraus zu schlagen. Katholische Kreise bezweifeln, ob die einfache Legalisierung eines Konkubinats einen Sinn habe, wenn die Ehegemeinschaft nicht durch soziale und religiöse Vorbereitung grundgelegt wird (vgl. NC News Service, 27. 5. 68). Die gleiche Skepsis gilt den kirchlichen Aktionen, die im Zuge von Volksmissionen, vor allem in Mittelamerika, Tausende von Ehen legitimierten (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 407), wobei die bloße Erfüllung der kirchenrechtlichen Vorschriften allzusehr im Vordergrund stand.

Allerdings bemühen sich seit langem Gruppen, wie die Katholische Aktion, mit Hilfe von Radioschulen und anderen Volksbildungmitteln um eine kulturelle Grundlegung in Form von Alphabetisierung, Religionsunterricht und praktischen Lebenshilfen, die als Voraussetzung für die Rechristianisierung der Volksmassen dienen soll. Soziologische Forschungsinstitute wie FERES und DESAL haben bereits wichtige theoretische und statistische Unterlagen erarbeitet, die für das Verständnis der Verhältnisse unerläßlich sind. Allerdings hat der Lateinamerikanische Bischofsrat (CELAM) noch keine Abteilung für die Familie eingerichtet; jedoch hat die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellín in einer eigenen Kommission „Familie und Bevölkerungsfragen" die Ursachen der Desintegration der Familie behandelt und auf die Dringlichkeit der Familienpastoral hingewiesen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 494).

Erwähnung verdient vor allem das 1948 in Buenos Aires

und Montevideo gegründete Movimiento Familiar Cristiano MFC, das inzwischen in ganz Lateinamerika tätig ist und sich um die Jugend, die Brautleute, die Eheleute und auch um die Witwen kümmert. Der MFC hat auch in den untersten Volksschichten Eingang gefunden (zu seiner Geschichte und Programmatik vgl. P. Pérez-Medrani, El Movimiento Familiar Cristiano, in Libro Anual 1967, a. a. O. S. 217—237). Im Rahmen des Programms zur Förderung der Frau und der Familie unterstützt auch Adveniat das MFC durch die Bereitstellung von Mitteln, die für Eheberatung und Erziehung zu verantwortlicher Elternschaft bei der Landbevölkerung und den städtischen Randsiedlern verwendet werden.

Die notwendigen Studien über die verflochtene Problematik der lateinamerikanischen Familie sind noch lange nicht abgeschlossen, allerdings sind verschiedene Institutionen damit befaßt. Man hat erkannt, daß es zu einer Stärkung der lateinamerikanischen Nation vor allem auch einer Förderung und Unterstützung der lateinamerikanischen Familie bedarf. Im Bereich der Erziehung muß auch mehr Gewicht auf die Bedeutung der Familie gelegt werden, auf wirtschaftlichem und sozialem Gebiet bedarf es einer größeren Berücksichtigung der Ansprüche der Familie als einer sozialen Institution. Damit die Regierungsstellen ihre Sozialgesetzgebung auch nach familiengerechten Maßstäben konzipieren, wird vielfach die Organisation von Familienvereinigungen empfohlen, die die berechtigten Interessen auch wirksam vertreten können.

Gärung unter den Intellektuellen in Osteuropa

Das Verhältnis zwischen Literaten und politischem Regime in den sozialistischen Ländern ist sehr komplexer Natur. Es reicht in seinen geschichtlichen Wurzeln bis in die Zeit des vorrevolutionären zaristischen Rußland zurück, wo politische und soziale Kritik seit jeher zum Selbstverständnis der Schriftsteller gehörte, ein echter politischer Einfluß aber nicht bestand. Das heutige Verhältnis zwischen beiden ist wesentlich bedingt durch die Rolle, welche das politische, ideologisch fixierte System Kunst und Literatur sowie den „Kunstschaffenden" in der Gesellschaft zuerkennt. Die Tatsache, daß das System sich Kunst und Literatur in einer Weise dienstbar gemacht hat, welche die individuelle schöpferische Freiheit einengt, ja unterdrückt, forderte notwendig immer wieder zur Kritik heraus. Da Kunst und Literatur durch diese Indienstnahme nicht mehr Privatsache sind, sondern zu einer staatspolitisch bedeutsamen Angelegenheit werden, wird auch die Kritik daran notwendig zur politischen Kritik. Damit ist grundsätzlich immer auch eine Infragestellung des Systems und seiner Machtposition gegeben und mit ihr eine permanente, mehr oder weniger latente Konfliktsituation. Hinzu kommt, daß das revolutionäre Pathos der Väter und Großväter, für die die Oktoberrevolution noch — und zum Teil erlebtes — Ereignis war, bei den jungen Literaten und Intellektuellen nicht mehr verfängt, ja einer unwiderruflich vergangenen und im Grunde verabscheuten Epoche, der des Stalinismus, angehört. Bei ihnen wirkt das an objektiven Gegebenheiten geschulte rationale Denken desillusionierend. Was sie sehen und erleben, ist der Widerspruch zwischen dem ideologischen Anspruch, der Freiheit und Humanität verheißt, und der gesellschaftlichen Wirklichkeit, in der Freiheit zu „Einsicht in die Notwendigkeit" umfunktioniert, Humanität zu einem abstrakten und verbalen Humanismus entleert wird. Daß diese Erlebnisse sich in der jungen Generation zu Motiven und Antrieben verdichten, welche auf eine geistige und politische Revolutionierung des „Sozialismus" abzielen, ist nur natürlich.

Die Intellektuellen und der Prager Reformkurs

Zwanzig Jahre sozialistischer Kulturpolitik sowie die jüngste Erstickung des Prager Reformkurses durch die gewaltsame Intervention der fünf Warschauer-Pakt-Staaten haben uns dies wieder deutlich werden lassen. Daß gerade die Schriftsteller, Intellektuellen und Wissenschaftler der ČSSR durch ihr politisches Engagement und ihre nonkonformistischen Vorstellungen eines humaneren Sozialismus und ihre Forderungen nach Meinungs- und Pressefreiheit mitauslösende Ursache der Intervention waren, läßt sich unschwer aus den vorausgegangenen heftigen Angriffen sowjetischer Presseorgane, wie der „Prawda" und „Iswestija" u. a., gegen sie erkennen. Waren doch vor allem die Literaten — wenn auch die Ökonomen durch ihr „neues ökonomisches System" die wirtschaftliche Orientierung des Landes auf die Sowjetunion ebenfalls stark gefährdeten — am innersozialistischen politischen und ideologischen Umschwung der ČSSR maßgeblich beteiligt. Ihre konstante Kritik an der sozialistischen Wirklichkeit und der Unterdrückung der schöpferischen Freiheit durch die Zensur hatte schließlich in den sechziger Jahren zu einem ungeschriebenen „Stillhalteabkommen" zwischen ihnen und dem Regime geführt. In diesem stillschweigenden Kontrakt wurde den Schriftstellern, die sich als „Gewissen des Volkes" verstanden und in ihren Kulturblättern offen unerwünschte politische Themen anschnitten, Kritik an der sozialistischen Wirklichkeit in Kunst und Literatur zugebilligt, solange die Frage des Systems als solchen und seiner offiziellen Interpretation ausgeklammert blieb. Die Loyalität zum sozialistischen Staat — Loyalität von der Partei großzügig in weiterem Sinne verstanden — bildete die unüberschreitbare Grenze. Diese Grenze wurde erst kürzlich noch von Parteisekretär J. Kadar dem ungarischen Schriftstellerverband wieder eingeschärft, als er vor einer „Einengung" der sozialistischen auf eine „bürgerliche Demokratie" warnte („Nepszabadsag", 9. 6. 68).

Diese Grenze überschritten jedoch die tschechoslowakischen Schriftsteller auf dem vierten Kongreß ihres Verbandes Ende Juli 1967 in Prag. Dort war es zum offenen politischen Engagement der Literaten gekommen, die damit dem Regime den ungeschriebenen Kontrakt der sechziger Jahre aufkündigten. Den Höhepunkt des Kongresses bildete damals das desillusionierende Referat des 41jährigen Prager Schriftstellers Ludvik Vaculik, in dem er das herrschende sozialistische System einer schonungslosen Kritik unterzog und vor allem das Problem der Macht in einem totalitären Staat kritisch analysierte. Als Grundgesetze jeder Macht hatte er dabei ihren Selbsterhaltungstrieb und ihre Homogenisierungstendenz angeprangert. Vor allem durch die letztere tendiere jede Macht dazu, sich so zu „homogenisieren", bis „jeder ihrer

Teile Abbild des Ganzen geworden ist, so daß eine periphere Machtzelle praktisch das ganze Zentrum ersetzen kann" (Kulturpolitische Dokumente aus der ČSSR im Sommer 1967, „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 15. 8. 67). Weiter hatte Vaculik eine Verfassungsänderung und die „Unterordnung der politischen Entscheidungen unter ethische Kriterien" gefordert. Er richtete jedoch seine Kritik der Macht nicht an das sozialistische System an sich, sondern an jenes Verständnis von Sozialismus, mit dem sich diese Macht identifizierte. Damit sprach er gleichzeitig die Existenz zweier konkurrierender Leitbilder von Sozialismus an, die durch sich selbst schon zum Konflikt herausfordern.

Herausforderung an die Partei

Diese politische Herausforderung durch den vierten Schriftstellerkongreß war für die Parteiführung damals um so provozierender, als die kritisierenden Schriftsteller mehrheitlich überzeugte Kommunisten der mittleren und jüngeren Generation waren und den elitären Kräften der Partei angehörten. Vom guten Willen dieser Kräfte, vor allem auch der technischen Intelligenz, war aber die Parteiführung in ihrem Bemühen, der wirtschaftlichen Schwierigkeiten Herr zu werden, weitgehend abhängig. Dennoch griff sie damals hart durch. Führende Romanciers und Dramatiker, wie Antonin Liehm, Ivan Klima und Ludvik Vaculik selbst, wurden als Folge ihres politischen Engagements aus der Partei ausgestoßen. Der Schriftstellerverband wurde ernsthaft gerügt, die „Literární Noviny" — und dies bildete den eigentlichen Gegenschlag — wurde dem Verband entzogen und dem Kultur- und Informationsministerium unterstellt.

Daß trotz dieser harten Gegenmaßnahmen gegen die Literaten deren Kritik am System bei den progressiv denkenden Führungsspitzen der Partei auf einen aufnahmebereiten Boden gefallen war, zeigten die Reden und Diskussionen auf dem ZK-Plenum vom Dezember 1967 und Januar 1968. In ihnen hatten sich die Redner beider ZK-Plenarsitzungen die Forderungen der Literaten, teils im Prinzip, teils im Wortlaut oder dem Sinn nach zu eigen gemacht. Dies läßt sich aus einem Vergleich der Thesen und Reden auf dem vierten Schriftstellerkongreß und denen auf den beiden genannten ZK-Plenarsitzungen erweisen. Auf diesen Einfluß der Literaten hat z. B. A. Razumovsky, langjähriger ČSSR-Korrespondent der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung", auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern an der Würzburger Domschule (22./23. 6. 68) zum Thema „Literatur und Engagement" ausdrücklich hingewiesen.

Freilich ist in diesem Zusammenhang auch der Einfluß bzw. der von den wirtschaftlichen Verhältnissen des Landes ausgeübte Druck auf eine Umgestaltung des Wirtschaftssystems nicht zu übersehen, der notwendig auch in letzter Konsequenz auf einen Wechsel in der Führungsspitze der Partei hinzielte. War diese doch weitgehend für die katastrophale Wirtschaftssituation des Landes verantwortlich. So wurde — freilich nur aus der wirtschaftlichen Zwangslage heraus — im Zuge der Diskussion um das neue Wirtschaftssystem seit 1964 eine Reihe von Thesen angenommen, die sich den Vorwurf „kapitalistischer Methoden" gefallen lassen mußten und in konsequenter Weiterführung wohl zu einer Abkehr vom COMECON geführt hätten, ein für Moskau unerträglicher Gedanke.

Doch auch nach Beendigung des Streits zwischen den Literaten und der Parteiführung unter A. Dubček nahmen diese das Recht des politischen Engagements für sich in Anspruch. So waren sie am 29. März 1968 zu einer Plenarsitzung ihres Verbandes in Prag zusammengetreten und hatten von der Nationalversammlung die Einsetzung einer Rehabilitierungskommission gefordert. Weiter setzten sie im Verband selbst eine solche Kommission ein, die unter Vorsitz von Jaroslav Seifert, dem bedeutendsten tschechoslowakischen Lyriker der Gegenwart, alle Rehabilitierungsfälle von Schriftstellern zu überprüfen und alle Informationen darüber — die früher zensuriert worden waren — zu veröffentlichen hatte. Ziel dieser Tätigkeit war die volle Wiedereinsetzung der in den beiden großen Schriftstellerprozessen 1952 und in den Folgejahren verurteilten Literaten in ihre bürgerlichen Rechte. Weiter kam es auf dieser Plenarsitzung zur Gründung eines „Kreises unabhängiger Schriftsteller", d. h. solcher, die nicht der Kommunistischen Partei angehörten, aber im Verband integriert blieben. Dieser Kreis war als Zeichen demokratischer Vielfalt innerhalb des Verbandes, nicht aber als Mittel zu dessen Aufspaltung gedacht. Er hat sich bis zur Okkupation als politisch aktivste Gruppe erwiesen („Lidova Demokracie", 12. 5. 68).

Vor und nach der Okkupation

Am deutlichsten jedoch zeigte sich das politische Engagement der Literaten, Künstler und Wissenschaftler im „Manifest der 2000 Worte" des bereits genannten Schriftstellers Ludvik Vaculik, das von 70 prominenten Vertretern der Nation, darunter dem Rektor der Prager Universität, E. Zatopek, unterzeichnet und am 27. Juni 1968 von den „Literární Listy" (sie erreichte in dieser Nummer eine Auflage von 300 000) und drei weiteren Zeitungen veröffentlicht wurde. Dieses Manifest sollte den innenpolitischen Streit um die Alternative: Konsolidierung des bisher Erreichten oder beschleunigte und radikale Durchführung der begonnenen Reformen, im zweiten Sinne entscheiden. In diesem Streit war, vor allem auf der Ebene der Bezirks- und Kreiskonferenzen der Partei, vorübergehend der Eindruck der Stagnation entstanden. Vor allem ein Satz des Manifests macht seine Grundintention deutlich: „Wir müssen diesmal mit unserem Entschluß, das alte Regime zu vernichten, bis zum Ende gehen." Das unerwartet große und positive Echo (bis zu 40 000 Leserzuschriften und Hunderte von kollektiven Solidaritätserklärungen aus den Betrieben) ließ es zu einer Manifestation des Volkswillens werden, die freilich in diesem Umfang erst durch die etwas vorschnelle, später abgeschwächte Verurteilung durch Partei, Regierung und Nationalversammlung ausgelöst worden war. Faktisch jedoch gab sie den letzteren erneute Rückendeckung im Volk, die z. B. in der Antwort der Prager Parteiführung auf den Warschauer Brief in der grundsätzlichen Feststellung zum Ausdruck kam: „die kommunistische Partei ist von der freiwilligen Unterstützung des Volkes abhängig". In einer öffentlichen „Antwort" („1000 Worte") auf das Manifest durch den Präsidenten der Nationalversammlung, Josef Smrkovsky, am 5. Juli 1968 („Rude Pravo", 5. 7. 68) bescheinigte dieser dem politischen Engagement der Intellektuellen zwar „ehrenhafte Absichten", aber auch eine „gewisse politische Romantik". In ziemlich massiven Ausdrücken protestierte damals das Organ des sowjetischen Schriftstellerverbandes, „Literaturnaja Gazeta" (10. 7. 68), gegen die „2000 Worte" und bezeichnete Verfasser wie Unterzeichner als „antikommunistisch", „konterrevolutionär", „provokatorisch" und

„politisch infantil". Nach Ansicht dieses Organs wollte Vaculik damit „Desorganisation" und „Chaos" hervorrufen und die schon von Lenin verworfene „reine Demokratie" einführen. Bereits einen Tag später bezeichnete in einem bis dahin schärfsten Angriff der „Prawda"-Kommentator I. Alexandrow das „Manifest der 2000 Worte" als kein „isoliertes Phänomen", sondern als ein Anzeichen dafür, wie weit „rechtsgerichtete, konterrevolutionäre Kräfte" zum „Sturm auf die sozialistische Ordnung in der ČSSR" ansetzen. Ihnen gehe es um „Umsturz". Der gleiche Artikel wurde einen Tag darauf sowohl vom „Neuen Deutschland" wie von „Trybuna Ludu" abgedruckt. Aus diesen nur angedeuteten erbitterten Angriffen gegen die „2000 Worte" ist ersichtlich, für wie gefährlich die Moskauer Parteiführung die Literaten und Intellektuellen in der ČSSR einschätzte.

Auch in den Tagen der Okkupation haben 32 tschechoslowakische Literaten, Künstler und Wissenschaftler von Wien aus, nicht als „Emigranten", wie sie erklären, sondern als „Staatsbürger", ein „Manifest gegen die Aggression" an die Weltöffentlichkeit gerichtet, in dem sie den Sieg der „Waffen des Wortes und der Ideen" über die Gewalt totalitärer Diktaturen voraussagten und den Überfall als „internationales Verbrechen" verurteilten. Einen eigenen Aufruf richtete der Philosoph Ivan Svitak an seine Landsleute, in dem er sagte: „Der Gedanke der Freiheit und die ansteckende Kraft der Freiheit sind irreversibel."

Welche Folgen die militärische Intervention und die Prag in Moskau aufgezwungenen Konzessionen auf die Literaten, Intellektuellen und Wissenschaftler haben werden, ist im Augenblick noch nicht zu übersehen. Die bereits gesetzlich verankerte Pressefreiheit ist inzwischen wieder abgeschafft worden. Die Forderung der „Prawda" (31. 8. 68) nach „Liquidierung von 40 000 Angehörigen der Intelligenz" läßt für das freie künstlerische Schaffen keine großen Hoffnungen zu.

Polnische Parallelen

Während die Literaten und Intellektuellen in der ČSSR maßgeblich am innersozialistischen Liberalisierungsprozeß beteiligt waren, der jetzt gewaltsam von außen gestoppt wird, dauerten in Polen und in der Sowjetunion die Spannungen zwischen Parteiführung und Literaten weiter an, ja verschärften sich in den letzten Jahren. In Polen war es nach der Periode der stalinistischen Gleichschaltung in der Literatur 1956 zu einer längeren kulturpolitischen Lockerung gekommen. In dieser „Tauwetterperiode" von 1956—1964 wurde die Zensur fast völlig aufgehoben, Schriftsteller kehrten aus dem Ausland in ihre Heimat zurück, die literarische Tätigkeit wandte sich vor allem der Kritik an der jüngsten Vergangenheit zu (z. B. im Roman von Jerzy Andrzejewski „Dunkelheit bedeckt die Erde" und in „Die Namen der Macht" von Jerzy Broszkiewicz), und eine Abkehr vom sozialistischen Realismus (so auf dem Siebten Schriftstellerkongreß Ende 1956) war zu verzeichnen (vgl. Joachim Görlich, Zeitgenössische polnische Literatur als Spiegelbild der politischen Gesellschaft, „Politische Studien", Januar / Februar 1964, S. 46). Dennoch war auch diese Zeit nicht frei von sporadischen Spannungen. Bereits 1957 gerieten einige Schriftsteller mit der Partei in Konflikt. Andere gingen in die äußere oder innere Emigration, 1961 kam es wieder zu Verhaftungen. Im gleichen Jahr wurde der Redaktionsstab der parteiamtlichen literarischen Zeitschrift „Nowa Kultura" gesäubert. Bereits im Sommer 1963 bahnte sich dann wieder eine Verschärfung der Kulturpolitik an, als L. Gomulka nach längerer Zeit wieder Fragen der Ideologie und Kulturpolitik auf das Programm des ZK-Plenums setzte. Der sozialistische Realismus wurde erneut eingeschärft, auch wenn die Parteiführung feierlich versicherte, sie unterstütze „künstlerische Experimente in vernünftigen Grenzen". 1964 kam es dann zum offenen Zusammenstoß zwischen Literaten und Regime durch den sog. „Brief der 34" Intellektuellen und Schriftsteller an Ministerpräsident J. Cyrankiewicz, in dem sie eine Änderung der polnischen Kulturpolitik im Geiste der verfassungsmäßig garantierten Rechte forderten, an der Papierknappheit und am engstirnigen Verteilungsschlüssel der Kulturabteilung sowie an der Vorzensur Kritik übten (vgl. Hansjakob Stehle, Nachbar Polen, S. Fischer Verlag, Frankfurt 1968, S. 277). „Die Unterzeichner dieses Briefes", so erklärten sie, „sind der Ansicht, daß eine ungehinderte öffentliche Meinung, das Recht auf Kritik, auf freien Dialog und auf objektive Information eine wesentliche Bedingung für jeden Fortschritt sind" (A. Martin, La révolte des écrivains en Pologne, „Études", August / September 1968, S. 233). Zu den Unterzeichnern des Briefes gehörten bedeutende Repräsentanten aus Kultur und Wissenschaft; 57 prominente Parteischriftsteller erklärten sich mit dem Memorandum solidarisch.

Neue Verschärfung

Im September 1964 sprach Gomulka zum erstenmal vor dem Schriftstellerkongreß offen vom Konflikt mit den Literaten. Prozesse gegen Schriftsteller (Oktober 1964, September 1965) und rebellische Parteiintellektuelle, wie J. Kuron und K. Modzielewski (Juli 1965) und N. Karsow (Juli 1966), sind symptomatisch für die intellektuelle Gärung wie für die Allergie der Parteiführung auf diesem Gebiet. Als Zenon Kliszko im Mai 1967 auf dem achten ZK-Plenum erneut über ideologische und kulturpolitische Fragen referierte, mußte er gestehen, daß sich seit 1963 „im Grunde nichts geändert hatte".

Bekannt sind auch die Vorgänge, die zum Parteiausschluß von Leszek Kolakowski, dem bedeutendsten polnischen Philosophen, führten, der — übrigens zusammen mit R. Garaudy, M. Machovec, Adam Schaff und R. Havemann — einen permanenten Revisionismus vertritt, womit er eine „Alternative zum institutionell etablierten Marxismus" und dessen „Enttotalisierung" anstrebt (A. Schwan, Leszek Kolakowskis Philosophie des permanenten Revisionismus, „Philosophisches Jahrbuch", 75. Jhg., München 1967, S. 120 ff.). Am 10. Jahrestag (21. 10. 1966) des polnischen Oktober hielt er vor Studenten und Professoren in der Warschauer Universität einen Vortrag, in dem er die Kulturpolitik der vergangenen zehn Jahre kritisch analysierte, die Beschränkung der vollen demokratischen Freiheit und den mangelnden Kontakt zwischen Fachleuten und der politischen Führung beanstandete. Bereits einen Tag später wurde er aus der Partei ausgestoßen. In einem Protestschreiben forderten 22 Parteiliteraten der Warschauer Sektion des Schriftstellerverbandes von der Parteiführung eine Revision des Urteils. Auf den Gegendruck der Partei hin (Verletzung des Prinzips des demokratischen Zentralismus) traten sieben der Unterzeichner aus der Partei aus, vier weitere wurden ausgestoßen.

Aus jüngster Zeit sind die Auseinandersetzungen zwi-

schen Partei und Intellektuellen im Zusammenhang mit der Absetzung des Theaterstücks „Die Totenfeier" des polnischen Nationaldichters aus dem 19. Jahrhundert, Adam Mickiewicz, sowie mit den anschließenden Studentenunruhen bekannt, für die man u. a. die Intellektuellen verantwortlich machte. Auf einem außerordentlichen Kongreß der Warschauer Sektion des Schriftstellerverbandes, der zur Diskussion über die Absetzung der „Totenfeier" einberufen wurde, verabschiedete man mit 100 Stimmen Mehrheit eine Resolution, die eine Änderung der Kulturpolitik, die Beschneidung der Auswüchse der Zensur und unqualifizierter administrativer Eingriffe forderte. Kolakowski, der in seinem Referat der Partei Zerstörung des kulturellen Lebens vorgeworfen hatte („Neue Zürcher Zeitung", 6. 3. 68), verlor nun auch seinen Lehrstuhl als Ordinarius für Philosophie an der Warschauer Universität.

Die Maßnahmen der Partei gegen Intellektuelle und Schriftsteller (Parteiausschlüsse und Ausschlüsse aus dem Schriftstellerverband) verschärften das Verhältnis zwischen beiden bis zum Tiefpunkt (vgl. J. Görlich, Kampf ohne Sieger, „Ostprobleme", 3. 5. 68, S. 197). Dieser Widerstand der polnischen Literaten gegen den ideologischen Zwang und das sozialistische Normdenken in Kunst und Literatur, der ganz allgemein für die vergangenen zwanzig Jahre charakteristisch ist, hat seine Wurzeln in einer am Westen sich orientierenden kulturellen Tradition (was sich z. B. in der Rezeption der westlichen Literatur nach der stalinistischen Abschnürung sowie in der Zahl westlicher Theaterstücke und Filme zeigt) wie auch in einem Patriotismus, der in bewußter Distanzierung von der Sowjetunion auf die eigene Unabhängigkeit bedacht ist.

Das jüngste Juli-Plenum (1968) des ZK war sich bei allen Differenzen in der Diskussion um Nationalismus und Internationalismus darin einig, im „ideologischen Revisionismus" in Kunst, Literatur, Wirtschaft und Philosophie heute die eigentliche Hauptgefahr zu sehen. Die Ankündigung einer ideologischen Offensive läßt für die Beziehungen zwischen Intellektuellen und Parteiführung keine Besserung erhoffen. Hinzu kommt die Furcht der Partei vor dem Liberalisierungsbazillus aus der ČSSR, trotz oder gerade wegen der gewaltsamen Unterdrückung dieser Liberalisierung. Sie wird es schwer haben, ihre Beteiligung daran dem Volk einsichtig zu machen, das vom ungebrochenen und beispiellosen Freiheitswillen der Tschechoslowaken nicht unbeeindruckt geblieben sein dürfte. Offen ist außerdem der Ausgang des Richtungsstreits innerhalb der Partei- und Regierungsspitze. Die studentische Jugend steht eindeutig auf seiten der Intellektuellen gegen den moskauhörigen Parteiflügel. Wie die Entwicklung weiter verlaufen wird, dürfte nach dem fünften Parteitag der PVAP am 9. November 1968 klarer zu überblicken sein.

Repressive Intoleranz der Partei in der Sowjetunion

Auch in der Sowjetunion geht, wenn auch weniger sichtbar und spektakulär, trotz allem Anschein ein steter gesellschaftlicher Differenzierungs- und Pluralisierungsprozeß vor sich, in dem nicht zuletzt die Intellektuellen und Literaten, aber auch die technische Intelligenz und Wirtschaftsfunktionäre der jüngeren und mittleren Generation eine gesellschaftskritische Rolle spielen. Der größere Einfluß auf die Entwicklung der sowjetischen Gesellschaft dürfte jedoch auf lange Sicht von den Technologen und Wirtschaftsfunktionären ausgehen, zu denen auch die Parteitechnokraten zu rechnen sind. Ihnen (zusammen mit den jungen kritischen Literaten und Studenten) stehen auf der anderen Seite die reinen Parteifunktionäre und -bürokraten gegenüber. Während die ersteren, zumindest in ihrem oppositionellen Flügel, den uneingeschränkten Vollzug der Individualität und größere Freiheiten fordern, nehmen die Spitzen der Partei unter Aufrechterhaltung ihres absoluten Führungsanspruches, der nach den Ereignissen in der ČSSR noch verschärft werden dürfte, zunehmend konservative Züge an, ein Vorgang, der für die gesellschaftliche Entwicklung allgemein, auch im Westen charakteristisch ist.

In diesem Kampf um größere individuelle und künstlerische Freiheit kommt es immer wieder zu periodischen Verhaftungen und Aburteilungen von unbotmäßigen Literaten und Intellektuellen. Noch gut in Erinnerung sind die Prozesse gegen die beiden jungen sowjetischen Schriftsteller J. Daniel und A. Sinjawskij, die im Februar 1966 zu sieben bzw. fünf Jahren Zwangsarbeit verurteilt wurden, weil sie sich in kritischen und satirischen Essays mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit der Sowjetunion auseinandergesetzt und sie im Westen veröffentlicht hatten. Ein weiteres situationserhellendes Dokument ist der Brief des sowjetischen Schriftstellers A. Solshenizyn an den vierten Schriftstellerkongreß vom Mai 1967, in dem er gegen die „unerträgliche Unterdrückung, der unsere Literatur seit vielen Jahrzehnten ausgesetzt ist" („Le Monde", 31. 5. 67), gegen die Zensur und gegen die Verletzung der Pflichten des Verbandes gegenüber seinen Mitgliedern (z. B. Verteidigung der Autorenrechte der Schriftsteller) protestierte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 97 ff.).

Bekannt sind die jüngste Verurteilung der jungen Literaten J. Galanskow, A. Ginsburg, A. Dobrowolski und der Studentin W. Laschkowa im Januar 1968, die die „Untergrund"-Zeitschrift „Pönix 66" herausgegeben hatten, sowie der Prozeß gegen fünf Sowjetbürger (darunter der 28 Jahre alte Physiker P. Litwinow und die Gattin des 1966 verurteilten Schriftstellers A. Sinjawskij), welche am 25. August 1968 auf dem Roten Platz in Moskau gegen die sowjetische Intervention in der ČSSR zu demonstrieren versuchten.

Die offizielle Anklage lautete im ersten Fall auf „subversive Kontakte" mit der Emigrantenorganisation NTS, im zweiten auf „Störung der öffentlichen Ordnung" und „Behinderung des Straßenverkehrs". Daß diese aber nicht Außenseiter, sondern Wortführer sind, zeigen die zahlreichen Proteste sowjetischer Intellektueller, unter ihnen 17 Parteimitglieder des Moskauer Schriftstellerverbandes, an die Regierung. Zwar dürften sie kaum eine ideologisch und organisatorisch geeinte Opposition darstellen. Dennoch scheinen diese periodisch die Oberfläche kommunistischer Konformität durchbrechenden Fälle Glieder einer Kette zu sein, die durch die Forderung nach Freiheit des Denkens, Sprechens und der Kritik zusammengehalten wird. Gerade diese Forderung jedoch tastet nach offizieller Auffassung die führende Rolle der Partei im politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Leben, ja in der Partei selbst an. Dies kam z. B. in der bedeutsamen Rede von Parteisekretär Breschnew auf der Konferenz der Moskauer Parteiorganisation Ende März 1968 („Prawda", 30. 3. 68) zum Ausdruck, in der er die oppositionellen Intellektuellen warnte, mit ihren Kritiken die Führungsrolle der Partei in Frage zu stellen. Der Vorsitzende des Moskauer Schriftstellerverbandes, P. Mi-

chalkow, verurteilte seinerseits den Liberalismus der Parteimitglieder des Verbandes und sprach sich für eine schärfere Parteikontrolle über sie aus.
Wie bekannt, ist der Schriftstellerverband in allen sozialistischen Ländern — nach sowjetischem Vorbild — ein von der Partei kontrolliertes Organ. Dies zeigt sich schon an seiner Struktur, die streng nach der der kommunistischen Partei aufgebaut ist: das in Regionalverbände aufgegliederte Plenum umfaßt alle Mitglieder, die das ZK wählen, das Plenum des ZK wählt seinerseits dessen Präsidium. Wie in der Partei gibt es im Verband u. a. eine ideologische Kommission. Diese hierarchische Struktur wiederholt sich innerhalb des Verbandes für die Parteimitglieder, die somit als geschlossene Gruppe auftreten können.
Zur organisatorischen gesellt sich weiter die ideologische Gleichschaltung durch das Prinzip der „Parteilichkeit" und des „sozialistischen Realismus". Beide sind für das Verständnis der Funktion der Literatur im kommunistischen Staat wesentliche Schlüsselbegriffe. Während „Parteilichkeit" noch bei Lenin („Über Kultur und Kunst", Berlin 1960, S. 60 ff.) nicht Parteinahme, sondern Unterordnung unter die Partei, Gehorsam bedeutete, werden heute Parteilichkeit und sozialistischer Realismus nicht mehr so engstirnig ausgelegt, solange die Literaten „den Bogen politisierender Kritik nicht überspannen" (W. Hollstein, Kunst und Kultur im Osten Europas, „Die neue Gesellschaft", November/Dezember 1967, S. 496 ff.). Allerdings läßt sich in jüngster Zeit ein Übergang zu einem härteren ideologischen Kurs beobachten. In seiner oben zitierten Rede bekräftigte Breschnew das Leninsche Prinzip der „eisernen Parteidisziplin", das nicht nur in der revolutionären Phase, sondern in allen Etappen des Aufbaus des Sozialismus gelte. Er bezeichnete die reformerischen Kräfte in der Sowjetunion als „politisch unreif" und „politisch und ideologisch unzuverlässige Elemente". Vor allem warnte er vor der Einschleusung unsozialistischer Ideen in Literatur und Kunst.
Der „sozialistische Realismus" als zweiter Schlüsselbegriff ist vornehmlich eine politische Kategorie und versteht sich aus dem totalitären Anspruch des Regimes, den Menschen nach seinen Ideen zu formen, auch und gerade durch Kunst und Literatur. Er wird offiziell mit der für unsere Epoche einzig gültigen ästhetischen Theorie umschrieben, wonach die Kunst die objektive Realität widerspiegele (A. W. Lunatscharski, Der sozialistische Realismus, „Kunst und Literatur", Juni 1967, S. 731 ff.). Wie aber die objektive Realität, Welt und Gesellschaft, ideologisch richtig widerzuspiegeln sei, das bestimmt die jeweilige politische Linie. Mit dieser antiindividualistischen Theorie wird Kunst und Literatur in erster Linie zu einem Instrument der Indoktrination.

Der Beitrag der Naturwissenschaftler und Technologen

Ebenso wie Kunst und Literatur wird auch die Wirtschaft vom sozialistischen System den eigenen Zielen dienstbar gemacht. Sie hat in erster Linie der politischen Machtentfaltung zu dienen, die ja ohne einen entsprechenden wirtschaftlichen und technologischen Unterbau nicht oder nur unzureichend abgesichert wäre. Dies aber bedeutet, daß außerökonomische Kräfte das Wirtschaftssystem und den Wirtschaftsprozeß bestimmen. Daher auch die Vergesellschaftung der Produktionsmittel, welche dem Regime das ausschließliche Verfügungsrecht und den ausschließlichen Verwendungszweck dieser Mittel garantieren soll. Von daher erklärt sich auch dessen Allergie gegenüber allen Wirtschaftsreformen, die das System als solches in Frage stellen könnten. Dennoch steht es anderseits unter dem Zwang, die Wirtschaft des Landes immer leistungsfähiger zu machen. Hier liegt denn auch der Grund für das hohe gesellschaftliche Ansehen der Naturwissenschaftler und Technologen in der UdSSR. Ihre relative Unersetzlichkeit sichert ihnen auch eine relativ große Freiheit der Kritik. Da sie die systembedingten Mängel der Wirtschaftspolitik klarer als das Volk erkennen, sind auch sie potentielle Kritiker des Systems. Dennoch zielen bis heute alle wirtschaftlichen Reformvorstellungen mehr auf eine Beseitigung der Mängel des Systems als auf seine Reform. Da sich aber eine erfolgreiche Wirtschaftspolitik nicht ohne ein von der Sache selbst gefordertes Mindestmaß an Entscheidungsfreiheit auf der betrieblichen Ebene betreiben läßt, wird auch hier das Verlangen nach einer solchen Entscheidungsfreiheit immer lauter. Hier liegt der Ansatzpunkt — auf dem wirtschaftlichen Sektor — einer Entwicklung auf eine Liberalisierung zunächst im wirtschaftlichen, dann auch im gesellschaftlichen Bereich hin, womit die Interdependenz von Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung sichtbar wird (vgl. „Neue Zürcher Zeitung", 8. 11. 67).
Während die Wirtschaftler in ihren Forderungen nach größerer Entscheidungsfreiheit bei den ökonomischen Sachnotwendigkeiten ansetzen, die sich nicht ohne schwerwiegende Folgen für die Wirtschaft selbst ignorieren lassen, erfahren Naturwissenschaftler und Technologen die stetige freie und offene Diskussion, den ständigen Informations- und Erfahrungsaustausch in ihren eigenen Sachgebieten als unabdingbare Voraussetzung für schöpferische intellektuelle Leistung. Von da ist es jedoch nur ein Schritt, diese Erkenntnis auf die gesellschaftspolitische Ebene anzuwenden. Diese Tatsache ist um so bedeutender, als erst Naturwissenschaftler und Technologen durch ihre Grundlagenforschung und die Erarbeitung des technischen know-how die Umsetzung der naturwissenschaftlichen und technischen Erkenntnisse in wirtschaftliche und damit auch politische Macht ermöglichen. Sie sind daher für das Regime so gut wie unersetzlich. Um so schwerer wiegen auch ihre Vorstellungen über eine freiere und demokratischere gesellschaftliche und politische Ordnung. Daß es derartige Tendenzen in der Sowjetunion gibt, zeigt das erst kürzlich (Juni 1968) im Westen bekanntgewordene Memorandum des sowjetischen Atomforschers Andrej Sacharow. Sacharow, 47 Jahre, wurde bereits mit 32 Jahren zum Vollmitglied der Akademie der Wissenschaften der UdSSR gewählt und erhielt 1958 den Nobelpreis. Zusammen mit I. Tamm, einem Spezialisten für Quantenmechanik, ist er der Vater der sowjetischen Wasserstoffbombe. Seine Schriften sind dem Regime so wertvoll, daß sie im freien Buchhandel noch nicht veröffentlicht wurden. Dieses einzigartige Dokument hat seine Bedeutung über das, was es inhaltlich sagt, hinaus vor allem darin, daß es für die technische Intelligenz repräsentativ ist. Ist es doch, wie der Verfasser erklärt, aus intensiven Diskussionen unter den Naturwissenschaftlern und Technokraten hervorgegangen.
Sacharow sieht keinen wesentlichen Unterschied in der komplexen Struktur des wirtschaftlichen Managements zwischen der Sowjetunion und den USA und empfiehlt der ersteren die Einführung eines korrekten Systems von Marktpreisen. Der Kernpunkt des Memorandums jedoch liegt in dem Satz: „Heute liegt der Schlüssel zu einer progressiven Neuordnung des Herrschaftssystems allein in

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 Einschnürung 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 beiden, 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 Kommuniqué 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, politologischen, anthropologischen und ethischen Forschungsergebnisse 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 sozioökonomischen 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 dementiert 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 delikate 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 Kommuniqué 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 Pastoralkolleg im „Christophorushaus" 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 Erwachsenenkatechismus, *J. Dreißen* (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" zuläßt. 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 allzuviele 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 beschäftigen. 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 unauflösliche 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 „imstande 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 Priestermangels 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 Religionsunterrichtes 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 realistischerweise 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 versucht 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 preßten die Ehefrage in eine „enge Vertragsform". Wie dem Taufritus schreibe das Kirchenrecht der Eheeinwilligung 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 Vorstadtpfarrei versetzt. Cooke betonte, er anerkenne die Reformbedürftigkeit der Ehegerichte, hob jedoch hervor, „das unauflösliche 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* einsetzten. 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. Barrientos* lehnte 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 Theologenkommission, 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 konsequente 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 Testamentes. 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'Evangile et l'Eglise".** 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 Berücksichtigung 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 kontroverstheologischen 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 darbiete. 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

einer möglichen kirchentrennenden Differenz sowie von der kontroverstheologischen Beurteilung dieser Formel, wobei er auf die Auffassungen katholischer und evangelischer Theologen eingeht.

KUTSCH, Ernst. **Von בְּרִית zu „Bund".** In: Kerygma und Dogma Jhg. 14 Heft 3 (Juli/September 1968) S. 159 bis 182.

Nicht gerade um den Begriff des „Bundes" aus der theologischen Sprache zu entfernen, aber um einen behutsameren Gebrauch zu veranlassen, untersucht Kutsch sowohl das Vorkommen des hebräischen Urwortes wie seine Übersetzungen in der Septuaginta und stellt abschließend fest: Der hebräische Begriff meint im AT zunächst und ursprünglich die Verpflichtung, die ich übernehme und die ich anderen auferlege, Zusage bzw. Vasalleneid. In zweiter Linie die gegenseitige Verpflichtung, die man als „Bund" bezeichnet. Der theologische Bereich kennt nur die einseitige Verpflichtung, deren Subjekt in jedem Falle Gott ist. In Gen. 15, 18 etwa wäre zu übersetzen, daß Gott dem Abraham die feierliche Zusage gab, statt „einen Bund" mit ihm zu schließen, um den es eben nicht geht. In Ez. 17, 13 wiederum muß es heißen, Nebukadnezar schloß mit Zedekia einen Vasallenvertrag. Das griechische diatheke wie das lateinische testamentum geben angemessen die einseitige Verfügung Gottes wieder (z. B. Luk. 1, 72).

MILLER, Gabriele. **Ein neuer Katechismus.** In: Katechetische Blätter Jhg. 93 Heft 9 (September 1968) S. 513—530.

Dieser Bericht aus der Arbeitskommission, die im Auftrag der Bischöfe eine „kleine Revision" des Katechismus von 1955 erarbeitet, aber zur Einsicht gekommen ist, daß eine große Revision nötig wäre, beantwortet die Frage: „Wozu überhaupt einen Katechismus?" positiv. Für die gründliche Überarbeitung gelten als Richtlinien die Aufnahme der Konzilsergebnisse, der gesicherten Ergebnisse der theologischen Diskussion, Vermeidung unkindlicher Begriffe in den Lehrstücken und als Merksätze vornehmlich Bibelworte zu verwenden. Der Bericht gibt einen hervorragenden Eindruck von der Neufassung der Titel sowohl der Hauptteile wie der Lehrstücke, auch von der Neuerung im Gesamtaufbau und der zahlreichen neuen Vortexte. Eine große Neuerung ist der Arbeitstext mit seinen stark biblischen Gehalten. Zum Schluß werden die vollen Texte von vier Lehrstücken vorgelegt. Es ist allerdigs daran zu erkennen, daß nach der Erfahrung des Katechetenvereins nicht alle Katecheten von der Notwendigkeit der Neuerungen überzeugt sind und es doch noch einer Übergangslösung bedarf.

MOLTMANN, Jürgen. **Gott in der Revolution.** In: Evangelische Kommentare Jhg. 1 Heft 10 (Oktober 1968) S. 565—571.

Sieben Thesen, unmittelbar nach der Weltkirchenkonferenz von Uppsala vor der Christlichen Weltstudentenkonferenz in Turku (22.—31. 7. 68) mit Teilnehmern vorwiegend aus Afrika, Asien und Lateinamerika entwickelt als theologische Deutung der revolutionären Situation, in der wir heute leben, mit einer neuen Zeiterfahrung angesichts unbegrenzt realisierbarer Möglichkeiten. Aber diese Situation schafft eine fundamentale Indentitätskrise des christlichen Glaubens und der kirchlichen Verkündigung, die nur aus der eschatologischen und messianischen Tradition der Hoffnung in der Bewährung an der Wirklichkeit gelöst werden könne. Das neue Kriterium der Theologie liege in der Praxis, im Kampf für die Menschlichkeit der Unterdrückten mit der ganzen Problematik der jeweils erforderlichen Gewaltanwendung, die durch die Präsenz der Christen humanisiert und vom Zwang des Gesetzes befreit werden könnte, wie Moltmann mit Vorsicht sagt. — M. *Honecker* bietet ein Gegenstück zu dieser Vision mit einer Untersuchung „Zwischen Planung und Revolution" (S. 571—579), eine Kritik der theologischen Phrasen von Revolution und eine Besinnung über die Aufgaben sinnvoller Planung, die ihre Rückwirkungen auf die Theologie haben werde. Hier werden die eigentlichen Probleme der christlichen Sozialethik aufgewiesen.

RAHNER, Karl. **Der Zölibat des Weltpriesters im heutigen Gespräch (II). Eine Antwort.** In: Geist und Leben Jhg. 41 Heft 4 (August 1968) S. 285 bis 304.

In einem vorwiegend dem „Geist des Ursprungs der Gesellschaft Jesu" (S. 245—265 von Joh. G. *Gerhartz*) gewidmeten Heft bringt Rahner seinen am 1. 8. 68 vor der deutschsprachigen Regentenkonferenz in Chur gehaltenen Vortrag als Auseinandersetzung mit der bisherigen Zölibatsliteratur seit Veröffentlichung der Enzyklika Pauls VI. Er sieht den letzten Grund der Zölibatskrise in einer Situation, die durch Stichworte wie Entmythologisierung, Entsakralisierung und die Tendenz charakterisiert wird, das ganze Christentum auf eine bloße Zwischenmenschkeit zu reduzieren. Er kritisiert sodann die unreflektierten Mechanismen der Apologetik für und gegen den Zölibat (Höherbewertung aus der Abwertung der Ehe usw.), legt großen Wert auf die praktischen Fragen (das kaum lösbare Problem der Haushälterin, Zwang zur Teamarbeit in größeren Seelsorgebezirken), ohne die allerpraktischste Frage zu erörtern, ob man genügend Leute findet, die teamfähig sind. Er widerlegt den „ekklesiologischen Irrtum", daß das Charisma von institutionellen Normen freigehalten werden müsse, rät aber, irreversible Entscheidungen nur von einem dazu reifen Menschen zu fordern. Zu den zahlreichen Umfragen über die Notwendigkeit des Zölibats meint er, daß eine solche Frage nicht von Mehrheiten entschieden werden könne. Entscheidend sei die Frage: wo geschieht die Entscheidung aus einem Glauben, der der Welt Torheit und Ärgernis ist.

RINGELING, Hermann. **Politische Theologie und totale Revolution.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 7 Heft 10 (Oktober 1968) S. 490—497.

Ringeling stellt sich der Frage nach der politischen Dimension der Kirche, die sowohl die revolutionären sozialen Zustände in den Ländern der Dritten Welt wie die revolutionären Möglichkeiten der Technologie in den reichen Ländern des Nordens aufgeworfen haben. Er sucht anhand der bekannten Bücher von *H.-D. Wendland, K. H. Pfeffer, H. Schelsky, R. Shaull* und *H. Marcuse* die totale Revolution theologisch zu verstehen und mit ihr die radikale Revolutionstheologie mit ihrer Faszination. Er anerkennt, daß die Kirche sich zur Modernität bekennen muß, vollzieht aber drei Abgrenzungen: 1. Die politische Theologie respektiere nicht genügend den Menschen in seiner Mündigkeit und impliziere einen neuen Klerikalismus als Kehrseite des politischen Konkretismus. 2. Sie verwechsle, um mit Bonhoeffer zu reden, durch die Einbeziehung Gottes die letzten mit den vorletzten Ursachen und gerate in gefährliche Nachbarschaft zur Geschichtsmythologie. 3. Sie muß daher den technologischen Visionen gegenüber nüchtern bleiben und verkünden, daß der Mensch immer der gleiche Sünder bleibt und das Heil nicht von dieser Erde empfängt. „Die lutherische Kirche muß den politischen Konkretismus ablehnen." Sie darf die Gewissen nicht binden.

Taufverkündigung und Taufpraxis. Thesen über Kinder- und Mündigen-Taufe 1964—68. In: Pastoraltheologie Jhg. 57 Heft 9 (September 1968).

Unter diesem Sammeltitel sind zahlreiche Beiträge vereint, darunter von G. *Bauer:* „Die EKD vor der Tauffrage" (S. 387—396) mit neuen Vorschlägen zu ihrer Lösung, K. *Schmidt:* „Der Kölner Arbeitskreis ‚Taufe und Gemeinde'" (S. 396—402), J. D. *Fischer:* „Taufpraxis in der Reformierten Kirche Frankreichs" (S. 403—408) und vor allem ein Überblick über „Thesen über Kinder- und Mündigen-Taufe", die in den letzten Jahren in Berlin ausgearbeitet wurden. Sie handeln vielfältig von der Krise der Kindertaufe und des Taufverständnisses überhaupt und werden bei jedem künftigen ökumenischen Gespräch beachtet werden müssen. Buch- und Literaturberichte zu Tauffragen setzen sinnvoll ein bei den revolutionierenden Thesen von Karl Barth von 1947, die inzwischen in seiner Kirchlichen Dogmatik IV, 4 revidiert worden sind. Der Gesamteindruck: das Stadium der Diskussion ist noch nicht beendet, eine verbindliche liturgische Entscheidung steht noch aus.

Philosophie und Anthropologie

BEIRNAERT, Louis. **L'Inconscient dans la religion.** In: Études (August/September 1968) S. 278—286.

Der Autor hatte bereits in einem vorausgehenden Artikel (Februar 1968) gezeigt, daß die Freudsche Psychoanalyse der Religion in dem Sinne mit der Aufstellung einer psychoanalytischen Theorie zusammenhängt, als sich gewisse Phänomene des psychischen Lebens des einzelnen nur durch Zurückführung auf Ereignisse der Vorgeschichte der Menschheit erklären lassen. Dabei sei nach Freud das, was der Psychoanalytiker beim einzelnen vorfindet, u. a. eine Wiederholung dessen, was in den Anfängen der Menschheitsgeschichte geschah. Das gelte auch vom Phänomen der Religion. Dies sei das grundsätzlich Neue der Freudschen Erklärung des religiösen Phänomens im Vergleich zu allen früheren Versuchen. Anhand der in diesem Zusammenhang wichtigsten Werke Freuds „Totem und Tabu" und „Der Mann Moses und die monotheistische Religion" sucht der Verfasser den Gedankengang Freuds über die Entstehung der Religion nachzugehen, in der das Unbewußte — wie die Begriffe „Entstellung", „Wiederholung", „Rekonstitution", „Unterdrückung", mit denen sich der Autor ausführlich auseinandersetzt, zeigen —, eine bedeutende Rolle spielt.

RUFF, Wilfried. **Das Sterben des Menschen und die Feststellung seines Todes.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 93 Heft 10 (Oktober 1968) S. 251—261.

Die heutigen Methoden der Unterstützung der Herztätigkeit, der maschinellen Dauerbeatmung und Anwendung künstlicher Nieren stellen notwendig auch die traditionelle Grenzlinie zwischen Leben und Tod in Frage. Um eine möglichst exakte Definition des Todes zu erhalten, dürften Leben und Tod nicht nur als biologische Phänomene gesehen werden, da es nicht um die Erhaltung des Zellebens, sondern des Individuums gehe. Ruff fragt in diesem Beitrag nach der absoluten Grenze ärztlichen Handelns, nach dem Tod, seinen Vorbedingungen und seinen Kriterien. Hinsichtlich des Sterbens von Organen sind Absterbevorgänge und Wiederbelebungszeit zu berücksichtigen. Beim Sterben des Gesamtorganismus komme der Funktionstüchtigkeit des Gehirns, sofern sie das Leben des Gesamtorganismus innerlich trage und somit „wesensnotwendiger Grund für die Einheit des Ganzen" sei, entscheidende Bedeutung zu. Die dynamische Ordnung des Organismus beginne mit der einsetzenden Auflösung jener Strukturen im Hirnstamm zu zerfallen, welche für die Gesamtregulation der Nervenfunktionen notwendig sind. Den biologischen Vorgängen parallel laufe ein existentiell-personales Geschehen. Der Zerfall der für die Geistbetätigung wesentlichen Hirnstrukturen werde beim Menschen zum „entscheidenden Moment des Todes".

VERNET, Joseph. **Chromosomes et criminalité.** In: Études (August/September 1968) S. 207—217.

Der Autor untersucht den Zusammenhang zwischen Erbgefüge und Kriminalität („gibt es den geborenen Verbrecher?") ausgehend von einem konkreten Fall, bei dem der Täter eines die Öffentlichkeit besonders erregenden Verbrechens — wie eine nachfolgende Untersuchung ergab — Träger eines überzähligen Chromosoms war. Überzählige Chromosome wurden jedoch häufiger bei Verbrechern festgestellt. Beeinflußt eine abnorme Chromosomenbildung die Verantwortlichkeit des Menschen, sei es über den Verstand oder durch Zwangshandlungen? In einem ersten Abschnitt befaßt sich Vernet ausführlich mit der abnormen Chromosomenbildung, vor allem mit Fällen, in denen X-Chromosomen, und Fällen, in denen Y-Chromosomen in der Überzahl sind. Die Ergebnisse der bisherigen wissenschaftlichen Untersuchungen bestätigten die Annahme, daß zwischen chromosomaler Abweichung und einem aggressiven Verhalten und Anpassungsschwierigkeiten eine Korrelation bestehe. Man wisse heute, daß ein Verbrechen aus einem ganzen Bündel komplexer ursächlicher Komponenten herauswächst: erbliche, organische und psychologische Prädisponiertheit, der Druck des Milieus wie der Einfluß der sozialen Verhältnisse fließen hier zusammen.

Gesellschaft und Kultur

DREESMANN, Bernd V. **Probleme der Bevölkerungslawine.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 93 Heft 10 (Oktober 1968) S. 238—250.

Die Auseinandersetzung um die Enzyklika *Humanae vitae* hat sich so stark auf Fragen der päpstlichen Autorität konzentriert, so daß das Problem der Bevölkerungsentwicklung in der Dritten Welt nahezu gänzlich außer Acht gelassen wurde. In diesem Beitrag wird das Thema, wenn auch ohne direkte Bezugnahme auf *Humanae vitae*, wieder zur Diskussion gestellt, und zwar in betont engagierter Weise. Dreesmann vertritt die Auffassung der FAO, deren Mitarbeiter er ist, daß das Problem der Welternährung nur gelöst werden könne, wenn neben den Bemühungen um die Produktionssteigerung auch aktive Maßnahmen in bevölkerungspolitischer Hinsicht unternommen würden. Mit einem Rechenexempel veranschaulicht der Autor die Explosionsthese: bei den heutigen Natalitäts- und Mortalitätsquoten ergebe sich ein jährliches Bevölkerungswachstum auf Weltebene von 2 Prozent; um die Größenordnung zu verdeutlichen, die diese 2 Prozent implizieren, rechnet Dreesmann vor, daß sich 12 Menschen in nur 976 Jahren bei dieser Zuwachsrate auf 3 Milliarden vermehren.

GLAZER, Nathan. **America's Race Paradox. The Gap between Social Progress & Political Despair.** In: Encounter Vol. 31 Nr. 4 (Oktober 1968) S. 9 bis 18.

Glazer, einer der führenden US-amerikanischen Soziologen auf dem Gebiet der Rassenbeziehungen, betont, daß die konkrete Lebenssituation des amerikanischen Negers in den letzten Jahren sich zweifellos erheblich gebessert habe, sowohl in wirtschaftlicher wie in politischer Hinsicht. Selbst das Verhalten der weißen Polizei sei äußerst zurückhaltend geworden, im persönlichen Verhalten wie im Gebrauch von Schußwaffen. Trotzdem hätten sich „immer extremere und verzweifeltere politische Einstellungen bei den Negern entwickelt". Die militanten Gruppen seien im Wachsen, der „kulturelle Nationalismus" stehe in Blüte. Der beständige Vorwurf von der „weißen" Gesellschaft, Institution etc. sollte aber in einer historischen Perspektive nicht so gänzlich hoffnungslos hingenommen werden. Noch vor hundert Jahren sei der Vorwurf des „englischen" Systems berechtigt gewesen, heute seien Deutsche und Iren vollständig integriert. Das gelte auch für das „christliche" System, die den Juden akzeptiert habe. Nur wenn die schwarzen Amerikaner auf einer politischen Trennung bestünden, blieben die Institutionen „weiße" Institutionen.

HELLE, Jacques. **Le Chili d'Eduardo Frei en difficulté.** In: Civitas Jhg. 24 Nr. 1 (September 1968) S. 50—54.

Von allen Reformisten mit dem Ziel einer „Revolution in Freiheit", die die Unterstützung der Mittelklasse erfahren, sei der chilenische Präsident Frei der bislang erfolgreichste und deshalb auch der umstrittenste. Helle zeigt auf die Hintergründe für Freis schwierige Position. Seine Wahl kam zustande durch die Uneinigkeit der Gegner, der Konservativen und der Kommunisten, deren er sich nun zu erwehren hat. Das hat sich mit aller Deutlichkeit gezeigt, als es dem Senat im vergangenen Jahr gelang, Frei einen USA-Besuch und ein Zusammentreffen mit Johnson zu verwehren. Das Argument der Konservativen: es handele sich dabei um eine unzulässige Einmischung des Auslandes in innerchilenische Angelegenheiten. Die Kommunisten und Sozialisten dagegen widersetzten sich einem Treffen mit dem „Verantwortlichen für den Vietnam-Krieg". Die gleichen Schwierigkeiten begegnen Frei im Bereich der Wirtschaft, vor allem im Zusammenhang mit der Beteiligung ausländischen Kapitals am Kupferabbau.

La Encíclica Humanae Vitae. In: Sic Jhg. 31 Nr. 308 (September/Oktober 1968) S. 359—371.

Die venezolanische Jesuitenzeitschrift widmet diese Nummer hauptsächlich dem Problemkomplex um die Enzyklika *Humanae vitae*. Wenn auch auf „triumphalistisches" Vokabular verzichtet wird, entspricht doch der Inhalt der fünf Einzelbeiträge der Anhänglichkeit der lateinamerikanischen Bischöfe an den Papst und der Bevölkerungspolitik der Nationen. Erstaunlich ist vor allem der Aufsatz „eines katholischen Arztes", der die Mißerfolge mit der Methode Ogino-Knaus auf die falsche Handhabung zurückgeführt wissen will. Die Problematik der „Natürlichkeit" der Zeitwahl taucht nicht auf. „Mit den gegenwärtigen Kenntnissen sind wir katholischen Ärzte in der Lage, den Paaren, die uns um Rat fragen, gesunde Ratschläge und Weisungen zu geben, indem wir gleichzeitig dem Gebot des Heiligen Vaters gehorchen." — Die gleiche Nummer enthält außerdem umfangreiche Berichte über den Eucharistischen Weltkongreß in Bogotá und die Zweite Vollversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín.

Kirche und Ökumene

BÖCKLE, Franz. **Vor Änderung im Mischehenrecht.** In: Der Seelsorger Jhg. 38 Heft 5 (September 1968) S. 303 bis 311.

Nach Auffassung der evangelischen Christen sei die Mischehe jene Frage, an der man konkret wird ermessen können, wie es mit der „vielbesprochenen ökumenischen Öffnung der Kirche" bestellt sei. In einem ersten Abschnitt befaßt sich Böckle mit dem menschlichen Problem der Mischehe, das man nicht zu sehr und schon gar nicht ausschließlich auf eine rechtliche Regelung des katholischen Eherechtes abwälzen sollte. Was die Rechtspraxis der katholischen Kirche von bekenntnisverschiedenen Ehen angehe, so stehe diese in einem „ausgesprochenen Übergangsstadium". Die eigentliche Schwierigkeit liege hier in der Dispens vom Versprechen der katholischen Kindererziehung. Diese werde in Rom allmählich elastischer gehandhabt. Dort gebe man sich immer mehr mit der Versicherung zufrieden, daß sich der katholische Partner der Pflicht bewußt sei, sein möglichstes zu tun. Zur Frage der Pflicht der konfessionellen Kindererziehung gibt Böckle abschließend einige Kriterien an, die zu beachten seien, und stellt sich der Frage, was zu tun sei, wenn die katholische Kindererziehung sich faktisch als unmöglich erweist.

DEWART, Leslie. **Wahrheit, Irrtum und Dialog.** In: Internationale Dialog Zeitschrift Jhg. 1 Heft 4 (Oktober/Dezember 1968) S. 330—345.

Die letzten hundert Jahre der Kirchengeschichte hätten mit aller Deutlichkeit gezeigt, wie unklug es sei, jede abweichende Meinung zu verwerfen. „Nichts fördert so sehr das Wuchern des Irrtums und die Stagnation des geistigen Lebens wie eine erzwungene Gleichheit der Meinungen, da sie sich automatisch in der Form von Trägheit, Kurzsicht, Passivität, Mangel an schöpferischem Geist und Mittelmäßigkeit auswirkt." Jeder Kenner der jüngeren Geschichte müsse zugeben, daß heute in der Kirche die Folgen einer mehrere Generationen währenden „inneren geistigen Intoleranz" zutage träten. Gerade die katholische Kirche lasse den Eindruck entstehen, daß sich ein ernsthafter und produktiver Dialog eher mit Menschen führen lasse, die dem eigenen Bekenntnis fernstehen, als mit solchen, die ihm angehören.

MAJKA, Joseph. **The Character of Polish Catholicism.** In: Social Compass Jhg. XV Nr. 3—4 (1968) S. 185—208.

Die vorliegende Studie stellt den Versuch dar, das religiöse Gefüge des polnischen Katholizismus aufgrund einer Forschungssynthese zu charakterisieren, die sich sowohl auf veröffentlichte, unveröffentlichte und nicht zur Publikation vorgesehene Quellen stützt, aber auch persönliche Beobachtungen und Interviews miteinbezieht. Dabei behandelt der Autor zunächst die religiöse Praxis in Polen (Sakramentenempfang, Wallfahrten, eucharistische Verehrung). Der Klerus übe durch eine gute pastorale Seelsorge und durch Aufgeschlossenheit gegenüber den Gläubigen und ihren Problemen einen großen Einfluß aus. Sodann geht Majka auf die soziale Struktur der polnischen Religiosität ein (Jugend, Intellektuelle, Unterschiede nach Gegenden, traditioneller Charakter). Abschließend schildert er die besonderen sozialgeschichtlichen Faktoren, welche die Religiosität in Polen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beeinflußt haben. Der gegenwärtige Wandlungsprozeß sei bedingt durch eine veränderte Berufs- und Erziehungsstruktur (Industrialisierung, höhere Schulbildung). Sein Endergebnis könne noch nicht vorhergesagt werden.

RIJK, C. A. **Catholics and Jews after 1967 — a New Situation.** In: New Blackfriars Vol. 50 Nr. 581 (Oktober 1968) S. 15—26.

Der Autor stellt hier das Verhältnis von Kirche und Judaismus zur Diskussion, insbesondere im Licht der militärischen Ereignisse im Nahen Osten von 1967. Seit der Konzilserklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen („weder ein sehr gutes noch ein sehr schlechtes" Dokument) habe sich in der Kirche ein zwar langsamer, aber gesunder und wirksamer Wandel bemerkbar gemacht. Die schmerzlichen Mißverständnisse von Jahrhunderten könnten nicht in wenigen Monaten beseitigt werden. Aber von der Selbstreflexion über das Wesen der Kirche würden geistige Verbindungslinien zum Alten Bund ausgehen. „Es geschah gerade zu dem Zeitpunkt, als das Konzil am tiefsten in das Geheimnis der Kirche einzudringen versuchte, daß das Verhältnis zwischen Kirche und Israel zur Erwähnung kam."

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. November (Allerheiligen)

8.00 Filippo Neri — ein Heiliger auch unserer Zeit, *J. M. Wehner* (BR II)
11.00 Dialog in der Familie, *R. Dreykurs* (SDR II)
16.00 Paul Claudel und das Ende der christlichen Literatur, *E. Kock* (SDR II)
16.05 Das päpstliche Credo, *R. Müller-Erb* (SFB I)
17.45 Was ist Heiligkeit? Gespräch zwischen Heinrich Böll und Wilhelm Schamoni (WDR II)
17.45 Bilderbuch der Vorurteile: Der Neger, *C. Amery* (SFB I)
19.10 Heilige zwischen Legende und Wirklichkeit (SR)
22.00 Gespräche mit Toten, *K. Krolow* (BR I)

2. November (Samstag)

17.10 Von Menschen und ihren Briefen, *H. nitz* (SFB I)
17.30 Die Amerikanerin und die Öffentlichkeit, *I. Langer* und *T. Schulz* (HR II)
20.00 Herbstkongreß der Paulus-Gesellschaft: Evolution oder Revolution der Gesellschaft, *I. Hermann* (WDR III)
21.40 Blick in die Zeitschriften, *F. Schonauer* (HR II)
21.50 Vom Sterben ins richtige Leben, *D. H. Goetz OP* (BR II)
22.00 Privatinitiative zur Resozialisierung von Strafgefangenen, *E. Wyrambe* (SWF II)

3. November (Sonntag)

8.00 Über Sinnwerte und Formen der Aszese (I), *A. Auer* (BR II)
9.00 Marxistisch-christliches Friedensengagement, *G. Girardi* (SR)
9.40 Liebe und Revolution, *H. D. Hüsch* (NDR II)
10.00 Sprachprägung als politische Handlung, *D. Sternberger* (SDR II)
11.00 Hat das Recht in der Kirche ein „Recht"? *J. Neumann* (SWF II)
11.05 Die Rebellion der Jungen. Protest nach Noten, *K.-H. Harenberg* und *W. Meisenkothen* (NDR I)
12.30 Hochschul- und Forschungspolitik in beiden Teilen Deutschlands, *W. Bergsdorf* (HR II)
17.45 Politische Bücher, *Ph. W. Fabry* (DLF)
18.05 Deutschland und die Welt, *K. Mehnert* (DLF)
18.45 Das menschliche Leben und die Diktatur der Christen, *G. Reitschert* (WDR I)
19.00 Der Weltkirchenrat und die Politik, *B. Ohse* (WDR II)
19.45 Jugend zwischen Sexualität und Sozialität. Staat zu machen — aber womit? *U. Beer* (SDR II)
19.45 Droge, Mystik und Kultur, *H. Schirmbeck* (HR II)
21.00 Der junge Mann Luther, *H. Bösselmann* (HR II)

4. November (Montag)

10.05 Rußlands Großstädte — Vorstellung und Wirklichkeit (HR I)
10.10 Das theologische Buch, *A. Martin* (DLF)
10.30 Militarismus — ein Grundzug der deutschen Geschichte? (SDR I)
17.45 Gegenwartsfragen der kirchlichen Caritasarbeit, *O. Jandl* (BR II)
17.45 Eine wahrhaftige Kirche — Grabmal Gottes oder lebendige Gemeinde, *H. Küng* (SFB I)
20.00 Gesellschaftsordnung und Gesellschaftskritik im Wilhelminischen Reich, *E. Deuerlein* (WDR III)
20.10 Die Situation der Weltreligionen. Jüdische Religion, *H. R. Schlette* (SWF II)
21.00 Was ist Totalitarismus? *M. Greiffenhagen* (SDR II)
22.15 Politische Zeitschriftenschau — Inland, *P. Kersten* (RB I)
22.45 Anpassung — das Problem unserer Jugend, *H. Pross* (SDR II)

5. November (Dienstag)

17.30 Königsgestalten Israels. David, *H. Donner* (DLF)
17.45 Ungarns Zukunft beginnt in der Schule, *W. Jurk* (RB II)
18.35 Kirchliches Leben. Nachrichten und Kommentare (BR I)
19.30 Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters. Vom Gesetz zur Freiheit, *J. Gründl* (BR II)
20.00 Berufsausbildung und Studium in Ungarn (RB I)
20.00 Die Angst. Ein Grundelement menschlicher Existenz, *W. Baranowsky* (SR II)
21.00 Wie Deutschland aufgeben mußte, *O. Hirschfeld* (SDR I)
21.00 Literatur 1968 — Neuerscheinungen, *P. Adlon* (BR II)
21.10 Die Schicksalswendungen der Geschichte des ungarischen Volkes, *M. Laczko* (RB II)
22.10 Aggiornamento auf deutsch. Der ganz andere Katholikentag, *K. V. Schmitt* (NDR I)

6. November (Mittwoch)

9.00 Zur Geschichte der Gegenwart. Inflation — Deflation. Währungsprobleme heute (SWF II)
9.00 Die Frau in unserer Gesellschaft (HR II)
16.30 George W. Ball: Disziplin der Macht (WDR III)
19.15 Der Weg in den Kommunismus — Maos ‚langer Marsch' (RB II)
21.05 Georg Lukács im Gespräch mit Iring Fetscher (RB II)
22.00 Astronomische Forschungssatelliten. Die Forschungsziele, *G. Smith* (HR II)
22.10 Christentum — ein Totenkult, *F. A. Hoyer* (DLF)
22.15 Ungarns Geschichte nach 1945 (RB I)
22.40 Die zeitgenössische ungarische Lyrik (RB II)

7. November (Donnerstag)

16.45 Neue Bücher aus dem Bereich der Zeitgeschichte (SDR II)
17.30 Pädagogische Aufgaben und ihre wissenschaftliche Vorbereitung, *W. Metzger* (DLF)
18.45 Hiob im neuzeitlichen Judentum. Von Franz Kafka bis Ernst Bloch, *H. L. Goldschmidt* (SDR II)
19.45 Kirchliche Entwicklungshilfe: statt Almosen Anwaltschaft für die Armen? *G. Schückler* (WDR II)
20.00 Nachkriegsliteratur. Ein Vergleich der Situationen von 1918 und 1945, *W. Jacobs* (SR II)
21.00 Was ist der Tod? *H. Kuhlendahl* (SDR II)
21.10 Über die Entwicklung der ungarischen Literatur, *A. Lukácsy* (RB II)
22.05 Evolution oder Revolution der Gesellschaft? Bericht über eine Tagung der Paulus-Gesellschaft, *I. Herrmann* (BR II)

8. November (Freitag)

10.00 Die unvollendete Revolution (RIAS I/II)
10.05 Elemente des Theaters: Das Absurde (HR I)
10.30 Kreuzfahrer und Moslems (BR II)
17.30 Über den Beruf zur Hochschule, *G. Grüner* (DLF)
19.45 Zwang und Freiheit, *H. Hartmann* (HR II)
19.45 Pogromerzählung, *M. Franke* (WDR I)
21.00 Die Kunst des Kunstraubs, *H. Platschek* (HR I)
21.10 Ungarn erforscht seine Vergangenheit, *I. Wachler* (RB II)

9. November (Samstag)

8.35 Die Kirche in Ungarn. Gespräch mit Bischof Brezanczy, *W. Jurk* (RB I)
9.00 Zur Geschichte der Gegenwart. Das Jahr 1923 (SWF II)
9.05 Die dritte Welt — Lateinamerika. Probleme der Landwirtschaft (SR I)
10.30 Die Präsidentenwahl in den USA. Analysen und Konsequenzen (SDR II)
15.30 Verschiedene Wege zum Sozialismus? Berichte aus Belgrad, Bukarest und Prag (BR II)
18.30 Die kritische Universität. Zwischenbilanz eines Experiments, *H. P. Bleuel* (BR I)
19.45 Spannungsfeld Ehe, *U. Beer* (SR II)
22.00 Fragen zur Theologie des Leibes, *H. Fischer-Barnicol* (SWF II)
22.10 Aus christlicher Sicht (RB I)

10. November (Sonntag)

8.00 Über Sinnwerte und Formen der Aszese (II), *A. Auer* (BR II)
9.00 Die Sünde des Apolitischen, *W. Dirks* (SR)
9.30 Erfahrungen engagierter Christen in Südamerika, *H. Lüning* (SR)
9.40 Abwege einer „Theologie des Kreuzes", *T. Rendtorff* (NDR II)
10.00 Anregung eines Dialogs, *Th. Glaser* (BR I)
11.00 Dialog und Informationstheorie, *K. Steinbuch* (SDR II)
11.00 Die Versuchung des Kirchenrechts, *J. Neumann* (SWF II)
11.30 Uppsala 1968: Der Auftrag der Ökumenischen Bewegung, *W. A. Visser 't Hooft* (SWF II)
15.05 Europäische Stunde, *F. Noppert* (RIAS II)
18.15 Die wissenschaftliche und wirtschaftliche Bedeutung des modernen Medikaments, *A. Soritsch* (ÖRW)
18.45 Die kontrollierte Revolution, *W. Kraus* (NDR I)
19.45 Jugend braucht Aufgaben, *U. Beer* (SDR II)

11. November (Montag)

9.00 Der Kriminalroman, *R. Halala* (ÖR)
10.00 Reis für alle. Bericht aus Indonesien (BR I)
14.45 Bücher in christlicher Schau, *F. Reichel* (ÖRW)
15.00 Das Ende des II. Reiches (SR II)
17.10 Politische Delikte, *D. Szabo* (ÖR I)
17.45 Bericht über die Kirche als Bauherr, *J. Marder* (BR II)
19.35 Sarajevo und kein Ende, *H. Fink* (ÖR I)
20.10 Die Situation der Weltreligionen. Islam, *H. R. Schlette* (SWF II)
21.00 Der neue Glaube. Zum Selbstverständnis der revolutionären Linken, *R. Lenz* (SWF II)
22.10 Probleme der Welternährung, *J. Möse* (ÖR I)
22.30 Reformexperiment am Münchener Soziologischen Institut (BR II)
22.40 Mitteldeutsche Chronik. Nachrichten, Berichte, Kommentare (SR II)

12. November (Dienstag)

14.00 Die Krankenschwester in unserer Zeit. Ihre Problematik zwischen dem Dienst am Menschen und persönlicher Daseinserfüllung, *A. Dempf* (ÖR)
17.10 Physik und dialektischer Materialismus, *S. Müller-Markus* und *O. Schatz* (ÖR I)
17.30 Königsgestalten Israels. David, *H. Donner* (DLF)
19.30 Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters. Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung, *J. Neumann* (BR II)
20.00 Bücher in der Kritik (SR II)
20.00 Die wahre Technik der kommunistischen Umerziehung, *B. W. Kopps* (DLF)
20.15 Verkaufte Freiheit. Ein Bericht über die Lage der freien Berufe, *W. Purucker* (BR I)
21.15 Aus mitteldeutschen Büchern (DLF)
22.10 Salzburger Humanismusgespräch 1968, Theorie und Strategie des Friedens (ÖR I)

13. November (Mittwoch)

15.00 Psychologie der Wahrnehmung, *H. Schurz* (ÖRK)
15.00 Vom Priester zum Weltmann, *R. Kopf* (ÖRT)
15.30 Die angepaßte Universität, *F. Mayrhofer* (ÖRS)
16.45 Über die Ausgrabungen von Ephesos, *E. Hudeczek* (ÖRST)
17.10 Atomare Struktur der Materie, *G. Eder* (ÖR I)
21.00 Zwischen Autorität und Freiheit. Der Fall des Religionspädagogen Hubert Halbfas (SDR I)
21.15 Macht — wozu? Und Freiheit — für wen? Überlegungen zu Nordamerika, *R. Bohne* (BR II)
21.30 Unser Planet Erde. Die Entwicklungsgeschichte, *K. Logar* (ÖR I)
22.10 Die Reliquien des Apostels Petrus, *M. Guarducci* (DLF)

14. November (Donnerstag)

9.00 Psalm und Antipsalm. Eine biblische Dokumentation, *H. Piontek* (SDR II)
10.30 Von den Möglichkeiten der Wehrdienstverweigerung (SDR I)
10.35 Probleme der Jugend. Fairneß im Alltag, *A. Kumarek* (ÖRST)
14.45 Kuweit — Wüstenland der Millionäre (BR II)
17.30 Pädagogik und Erziehungswissenschaft, *W. Metzger* (DLF)
19.30 Hermann v. Heimholtz: Physiologe und Physiker — Vollender der klassischen Physik, *H. Hönl* (BR II)
20.05 Philosophie der Praxis. Ein Versuch über Antonio Gramsci, *F. Marek* (NDR III)
21.00 Lebensverlängerung durch Organtransplantation, *H.-J. Bretschneider* (SDR II)
21.40 Aggression und Information, *B. Hassenstein* (NDR III)
22.10 Die Freiheit des Christen, *F. Böckle* (ÖR I)

15. November (Freitag)

9.05 Vom Wagnis des Vertrauens, *H. G. Lubkoll* (SR)
10.00 Einen Schritt näher zum Mond. Aktuelle Chronik des Projektes „Apollo" (RIAS I/II)
10.15 Der Staat und seine Funktionen, *A. Kumarek* (ÖRT)
14.15 Das Judentum in Indien, *F. Standenath* (ÖRST)
14.45 Das politische Buch, *H. Jirez* (ÖRW)
16.05 Der Auftrag — Diakonie heute, Wege oder Irrwege, *W. Fietkau* (SFB I)
16.45 Die Buchkritik, *W. Lingenhöle* (ÖRT)

16. November (Samstag)

9.05 Die Dritte Welt — Lateinamerika. Land für die Besitzlosen (SR I)
14.45 Aktion oder Diskussion — Jugend und Theater, *H. Gerstinger* (ÖRST)
15.30 Osteuropa und wir. Berichte, Kommentare und Meinungen (BR II)
18.00 Die Kirche braucht den Meinungsstreit, *E. G. Mahrenholz* (NDR II)
20.00 Albert Camus, M. Marlet und J. A. Müller (ÖR I)
22.00 Versuche der Begegnung, *E. Wyrambe* (SWF II)
22.05 1945—1949: Neue Chancen in Europa. Hoffnung, Plan und Wirklichkeit, *B. Ücker* (BR II)

17. November (Sonntag)

8.00 Neuguinea — vom Werden einer Mission, *F.-J. Eilers SVD* (BR II)
8.30 Zwischen Aufklärung und Unglaube, *H. Zahrnt* (BR II)
9.00 Musterland der Ökumene. Holländische Erfahrungen, *C. Bormann* (SR II)
9.30 Funktion der Religion in der säkularen Kultur, *W.-D. Marsch* (WDR II)
9.40 Was ist eine dogmatische Aussage? Eine evangelische Antwort, *H. Ott* (NDR II)
10.00 Dialog mit dem Hörer, *Th. Glaser* (BR I)
10.30 Moderne Apokalypse — Eine Grundlagenanalyse inhumaner Systeme, *L. Dembicki* (SR I)
10.30 Die gesellschaftliche Rolle der Universität, *M. Hättich* (SWF II)
11.00 Über die freie Verantwortlichkeit der Laien, *L. Boelens* (SWF II)
11.00 Dialog bei Martin Buber, *E. Simon* (SDR II)
11.30 Uppsala 1968: Reiche und arme Nationen, *B. Ward* (SWF II)
18.00 Ein Reisebericht aus Griechenland, *S.* Melchinger (SDR II)
19.00 Die Kirchen und die SPD, *F. Baukloh* (WDR II)
20.45 Geschichte und Geschichten vom Kriegsende 1945 (SDR I)
22.30 Science fiction für die Kirche? Rechtfertigung eines Themas. *J. Burckhardt;* Kirche in der Welt, *H. J. Schultz* (SFB I)

18. November (Montag)

8.10 Ist Fürsorgeerziehung noch zeitgemäß? (SDR I)
9.00 Gesellschaft und Berufswelt in der Dichtung, *A. Jencek* (ÖR)
11.00 Das politische Buch (SDR II)
17.45 Warum die heutige Jugend ein Unbehagen am Religionsunterricht hat, *H. Riehl* (BR II)
21.00 Kenntnisse über die „Endlösung der Judenfrage" und individuelle Versuche zur Rettung, *H. G. Adler* (SDR II)
22.10 Die industrielle und wissenschaftliche Explosion, *J. Möse* (ÖR I)
22.30 Der Theologe. Ein neues Berufsbild, *H. Zahrnt;* Der Laie. Eine andere Generation, *E. Kogon* (SFB I)

19. November (Dienstag)

14.30 Qualifizierte Berufsausbildung — warum? (SWF II)
20.00 Wissenschaft und politische Verantwortung, *F. Vester* (SR II)
20.45 Das Welt-Erziehungsproblem, *G. Picht* (SR II)
21.00 Die Drachensaat des Rassismus, *H. Jaeger* (SDR I)
21.00 Schleiermacher in heutiger Sicht. Zum 200. Geburtstag des Theologen und Philosophen, *P. Szondi* (HR II)
21.30 Die Zeitschriftenlese, *D. Hasselblatt* (SR II)

20. November (Mittwoch)

9.00 Zum Buß- und Bettag, *J. Ch. Hampe* (SR)
9.40 Was ist eine dogmatische Aussage? Eine katholische Antwort, *H. Kasper* (NDR II)
10.30 Über den Gebrauch der Bibel, *J. Ch.* Hampe (BR I)
11.00 Dialog mit der Bibel, *H.-D. Bastian* (SDR II)
11.00 Autorität und Freiheit, *E. Stammler* (HR I)
11.30 Uppsala 1968: Weißer Rassismus oder Weltgemeinschaft? *J. Baldwin* (SWF II)
16.00 Zwischen Aufklärung und Unglauben, *H. Zahrnt* (SDR II)
17.15 Brücken der Verständigung. Ein Bericht über den gesamtdeutschen Buchmarkt, *H. U. Engel* (SR II)
18.00 Reisebericht aus Griechenland, *S. Melchinger* (SDR II)

21. November (Donnerstag)

16.45 Wissenschaft aus erster Hand, *K. Logar* (ÖRST)
19.30 Kultur und Kritik (HR II)
19.45 Ein deutsches Nationalkonzil? *H. Linnerz* (WDR II)
20.00 Science fiction und Utopien aus vier Jahrhunderten, *K. Capek* (ÖR I)
21.00 Was ist der Tod? *R. Schubert* (SDR II)
22.30 Mission. Gehet hin, macht Entdeckungen, *W. Brüning* (SFB I)
22.45 Lyrik aus dieser Zeit (SDR II)

22. November (Freitag)

8.10 Neue Wege im beruflichen Schulwesen (SDR I)
9.00 Bertrand Russell: Maschinen und Gefühle (SDR II)
14.45 Frauenprobleme anderer Länder, *G. Köstler* (ÖRST)
14.45 Probleme und Perspektiven, *W. Gerle* (ÖRW)
20.45 Cuernavaca — Symbol kirchlicher Unruhe in Südamerika, *E. P. Tucker* (WDR III)
22.30 Diakonie. Stichworte eines Sozialwissenschaftlers, *K. Lefringhausen* (SFB I)

23. November (Samstag)

9.05 Die dritte Welt — Lateinamerika (SR I)
16.00 Die Elbe fließt durch Deutschland, *R. Winter* (SR II)
18.00 Rassismus und eine gespaltene Kirche. Rhodesien auf dem Wege zur Apartheid, *P. Östreicher* (NDR II)
19.45 Spannungsfeld Ehe. Erfahrungen und Ratschläge, *U. Beer* (SR II)
21.00 Das Augustiner-Chorherrenstift St. Florian (ÖR I)
22.00 Die Vertrauenswürdigkeit der Natur, *W. Strolz* (SWF II)
22.30 Die Ökumene. Umrisse einer Mission, *L. Vischer* (SFB I)

24. November (Sonntag)

9.00 Musterland der Ökumene (II). Holländische Erfahrungen, *C. Bormann* (SR)
9.40 Der christliche Papst. Über Johannes XXIII., *H. Arendt* (NDR II)
11.00 Die Geschichtlichkeit des Dogmas, *J. Ratzinger* (SWF II)
11.00 Der Glaube — Gewißheit und Wagnis, *W. Kratz* (HR II)
11.05 Dialogische Struktur der Kirche, *W. Dirks* (SDR II)
11.30 Uppsala 1968: Die Endgültigkeit Jesu Christi, *H. Berkhof* (SWF II)
17.30 Wie beliebig wird die Ästhetik? *G. Jappe* und *H. Daiber* (WDR III)
18.00 Ein Reisebericht aus Griechenland, *S. Melchinger* (SDR II)
20.10 Zwischen Aufklärung und Unglauben, *H. Zahrnt* (NDR III)

25. November (Montag)

17.45 Die Gemeinde von Antiochien — oder der Anfang einer Bewegung, *J. Schönburg* (SFB I)
20.50 Die Toten, die sind anspruchslos, *K. Krolow* (SDR I)
22.30 Katholische Aufklärung, *G. Schwaiger* (BR II)

26. November (Dienstag)

14.00 Wandlungen in Ost und West, *E. Wortschitz* (ÖRW)
16.45 Christentum und Gegenwart (SDR II)
19.35 Blick in literarische Zeitschriften, *E. Schönwiese* (ÖR I)
19.45 Aus christlicher Sicht (HR I)
20.45 Probleme der deutschen Politik (HR I)
21.00 Österreich als Bundesstaat, *F. Ermacora* (ÖR I)

27. November (Mittwoch)

10.30 Hinweise auf neue Bücher, *W. Sandfuchs* (BR I)
15.00 Die Entstehung des Planetensystems, *S. Siegel* (ÖRK)
17.10 Kausalität und Ursachen, *G. Eder* (ÖR I)
19.35 Ein Wegweiser zum universalen Lesen, *H. Friedrich* (ÖR I)
21.00 Der theologische Lehrstuhl. Wer darf auf den theologischen Lehrstuhl? *J. Neumann* (SDR I)
21.30 Unser Planet Erde. Die Beschaffenheit des Erdinnern, *K. Logar* (ÖR I)

28. November (Donnerstag)

10.35 Erziehungsprobleme der Gegenwart. Außerfamiliäre Gemeinschaften, *L. Watzka* (ÖR)
20.00 Unterwegs in Europa: Großbritannien, *H. Fischer-Karwin* (ÖR I)
21.00 Was ist der Tod? Die potentielle Unsterblichkeit, *H. Dombrowski* (SDR II)
22.10 Offenbarung und Freiheit, *W. Kaspar* (ÖR I)

29. November (Freitag)

10.45 Wohltäter der Menschheit. Sieg des „Roten Kreuzes". Henri Dunant, *K. Meise* (ÖR)
14.15 Die Phantasie in der Wissenschaft, *H. Hartmann* (ÖRST)
14.45 Das politische Buch, *N. Blatnik* (ÖRW)
16.05 Möglichkeiten und Grenzen einer Mischehen-Reform, *F. Böckle* (SFB I)
17.00 Drittes Reich: Offiziersehre und Vernichtungskrieg (SDR II)
22.25 Dichtung in Dalmatien, *H. Pataki* (ÖRST)

30. November (Samstag)

10.30 Entwicklungsprobleme Südamerikas, dargestellt am Beispiel Peru (SDR II)
18.00 Als „rot" verschrien. Erzbischof Helder Câmara, Brasilien, *H. Schulz* (NDR II)
18.05 Gibt es eine Auslese durch Vernunft? *G. Kleemann* (SDR II)
19.45 Politische Perspektiven, *W. Schütz* (SDR II)
22.00 Zu neuen theologischen Büchern, *N. Schneider* (SWF II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

HERDER KORRESPONDENZ

Zwölftes Heft
22. Jahrgang
Dezember 1968

Weil die Kirche ein Leib ist, stehen alle Glieder in engem Zusammenhang miteinander und müssen deshalb auch so einheitlich zusammenwirken, „daß nicht eine Spaltung im Leibe sei, sondern die Glieder füreinander gleich sorgen" (1 Kor 12, 25). Indes handelt es sich bei der Kirche um Glieder, die freie Wesen sind, die gerade durch Christus zur Freiheit berufen sind, damit sie „durch die Liebe des Geistes" einander dienen (Gal 5, 13).

Augustin Kardinal Bea †

Die Kirche vor der Probe der Einheit

Das Thema Einheit scheint im Augenblick nicht besonders gefragt. Gelegentlich drängt sich sogar der Eindruck auf, es habe in unserem gesellschaftlichen und religiösen Bewußtsein an Stellenwert verloren. Es scheint trotz mancher Deklamation nicht mehr vorrangige Handlungsnorm zu sein, weder im Leben der Nation noch in der internationalen Politik, weder, entgegen allem ökumenischen Anschein, im Verhältnis der Kirchen zueinander noch innerhalb der christlichen Kirchen selbst. Das Wissen um die grundlegende Einheit und Gleichheit zwischen den Menschen, den Kontinenten, den Rassen, den durch Bildung und gesellschaftlichen Status unterschiedenen Schichten prägt zwar mehr denn je das Bewußtsein. Doch um so deutlicher erweist sich dort die Zerrissenheit, wo das Mühen um Einheit am nächsten läge: zwischen benachbarten Völkern, zwischen auf einem Raum zusammenwohnenden Rassen, zwischen den an derselben Zukunft bauenden und an derselben Vergangenheit leidenden Generationen, zwischen den an denselben Aufgaben arbeitenden oder scheiternden Kirchen, zwischen den um dieselbe religiös-gesellschaftliche Wirklichkeit bemühten Denkrichtungen, Strömungen und Trends innerhalb der Kirchen. Der ursprüngliche Elan der Einigung der Völker Europas scheint längst zerflogen und begrenzten nationalen Interessen mit kaum verdecktem hegemonialem Anspruch gewichen. Die Nation, der auf Grund ihres politischen und wirtschaftlichen Potentials in besonderer Weise die Mitwirkung an der Einung der Völker aufgegeben schien, droht an den eigenen inneren Gegensätzen und an den Folgen einer technischen Zivilisation zu zerbrechen, mit der das moralische Bewußtsein nicht Schritt zu halten vermag. Zur gleichen Zeit versucht ihr politischer und ideologischer Gegenspieler und gelegentlicher Komplize sein Imperium durch ideologische und militärische Vereinheitlichung nach außen abzuschirmen und durch vermehrte Aggressivität von den Fehlern des eigenen Systems abzulenken (vgl. ds. Heft, S. 582).

In dieser gesellschaftlichen Landschaft scheint für das Wort Einheit, trotz seiner zeremoniösen Feierlichkeit und des ideologischen Anspruchs, kaum Platz zu sein. Es drückt keine handfeste Realität aus. Es vermag nicht einmal mehr die vielerlei Gegensätze, Spaltungen, Feindschaften, Rivalitäten zu verdecken. Die Tatsache, daß wir durch die technischen Kommunikationsmittel immer näher aneinander rücken, kann darüber nicht hinwegtäuschen. Wir nehmen zwar dadurch an Ereignissen aus den entferntesten Winkeln der Erde teil, als ob es unsere eigenen wären, und sie sind es ja auch geworden. Aber die Gemeinhaftung reicht auch dort, wo sie gewollt ist, über eine oft hilflose Geste der Solidarität, etwa gegenüber den Notleidenden in Vietnam oder der Hungersnot in Biafra, nicht hinaus. Oft verpuffen auch solche Gesten in Unkenntnis der örtlichen Voraussetzungen ungewollt ins Leere. Und selbst wo solche „telegene" Einheit durch echte Gemeinhaftung wächst, steht sie in einem nicht zu übersehenden Kontrast zur teilweisen, aber sehr akuten Kommunikationsunfähigkeit im Nahbereich. Den Kontrast bilden nicht nur die Abstände zwischen den Rassen und hier wiederum nicht nur in dem für den heutigen Rassenkonflikt klassisch gewordenen Lande, den Vereinigten Staaten, sondern mit zunehmender Deutlichkeit auch in europäischen Ländern mit kolonialem Erbe. Und im mitteleuropäischen Bereich entwickelt sich immer deutlicher ein Nord-Süd-Konflikt eigener Art, das soziale Gefälle zwischen einheimischer Bevölkerung und Gastarbeiterschaft, wo diese, durch wirtschaftliche Verhältnisse erzwungen, zahlreich und in eigener Gruppierung in Erscheinung tritt. Was immer auch an völkerverbindenden Elementen nachgewiesen wird, es kann über solchen Kommunikationsmangel nicht hinwegtäuschen. Soviel Feierlichkeit das wachsende Einheitsbewußtsein bürgerlicher Alltäglichkeit wenigstens in unseren Breitengraden verleihen mag, die Gegenprobe aufs Exempel bilden die aus nicht überwundenen Gegensätzen und Integrationsschwierigkeiten sich bildenden Subkulturen von gesellschaftlichen Randsiedlern.

Verhält es sich im kirchlichen Bereich anders? Ist nicht gerade hier ein Rückgang des Stellenwerts der Einheit zu verzeichnen? Zunächst mag es nicht so erscheinen, jedenfalls nicht für die zwischenkirchlichen Beziehungen. Allerlei Binsenwahrheiten können es bestätigen: Noch nie war man sich der negativen Folgen der Kirchenspaltung so sehr bewußt geworden wie in den letzten Jahren.

Noch nie gab es hoffnungsvollere Zeichen für ihre Überwindung. Wenigstens alle christlichen Großkirchen sind heute von der Dringlichkeit der Frage erfaßt und zeigen wachsende Bereitschaft, sie in gemeinsamer Verantwortung zu lösen. Dabei mag man dahingestellt sein lassen, wieweit dieses veränderte Bewußtsein religiöse Wurzeln hatte oder primär dem veränderten gesellschaftlichen Kontext entsprang, in dem die neugewonnene gesellschaftliche Nähe auch die Distanz im Religiösen relativierte. Es waren ja auch Mißverständnisse sprachlicher, kultureller und gesellschaftlicher Art, die zur Spaltung geführt hatten. Diesen Kontext bedachte jüngst auch der „Osservatore della Domenica" (16. 10. 68), als er aus Anlaß der Einvernahme des holländischen Dominikaners E. Schillebeeckx durch die Glaubenskongregation feststellte, nicht erst heute würden die Historiker anerkennen, daß schwerwiegende, wenn nicht irreparable Folgen daraus entstanden, daß man nicht recht verstand, was einst der Mönch von Eisleben in seiner Muttersprache sagen wollte. Deswegen sei es zu begrüßen, wenn ein bekannter Theologe (K. Rahner), der in der Lage sei, Sprache und Denken des Holländers besser zu verstehen, der Glaubenskongregation dessen Gedankengänge erläutere.

Selbsttäuschung in der Ökumene?

Man kann aber das alles gelten lassen und dennoch fragen, was aus der Sehnsucht nach Einheit der Christen geworden ist oder daran ist zu werden. Niemand wird bestreiten, daß man sich nähergerückt ist, ein beträchtliches Stück sogar und rascher, als man vor wenigen Jahren noch vermuten konnte. Die Ökumene ist gewachsen, in die Breite jedenfalls und sicher auch in die Tiefe. Würde das römische Einheitssekretariat gerade jetzt im Zeichen des Abschieds seines ersten Präsidenten und eigentlichen Begründers, des soeben verstorbenen Kardinals Bea, Bilanz ziehen, es dürfte kaum an ermutigenden Zeichen fehlen. Mancherlei Hindernisse und Mißverständnisse sind weggeräumt worden. Das verdanken wir nicht nur dem Pontifikat Johannes' XXIII. und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, sondern primär der ständigen mühsamen und gezielten Arbeit dieses Sekretariates und seiner nichtkatholischen Gesprächs- und Handlungspartner aus den Kommissionen des Ökumenischen Rates und den konfessionellen Weltbünden. Diese Arbeit ging nicht ohne Konflikte mit den traditionellen Behörden der Kurie vonstatten und kaum ohne Schwierigkeiten an höchster Stelle und auch nicht ohne fortbestehendes Mißtrauen von nichtkatholischer Seite.

Trotz immer wieder aufbrechender Konflikte (auch im Gefolge eines nur noch schwer vollziehbaren Einheitsverständnisses von seiten Roms) hat sich der Abstand zwischen den Kirchen verringert. Das Bewußtsein von dem, was die christlichen Kirchen trotz Trennung und gegensätzlicher Verfassung im Glauben gemeinsam haben, ist gewachsen. Daß die theologischen Gespräche dennoch langsamer vorangehen, als die offiziellen Kontakte zwischen den Kirchenleitungen glauben machen könnten, und daß die Kirchenleitungen selbst spontanen Demonstrationen zwischenkirchlicher Einheit eher skeptisch gegenüberstehen, mag nicht verwundern. Mancher außerhalb der Hierarchien wird diese Skepsis sogar teilen. Es könnte ja bei allem Drängen, das Gemeinsame sichtbar zu machen, auch sein, daß vollzogene Einheit (etwa durch Interkommunion) ohne genügende Vorklärung des jeweiligen theologischen Verständnisses der gemeinsam vollzogenen Realität dieser selbst nicht gerecht wird, Stufen überspringt, Klüfte nur verdeckt, aber nicht schließt. Der Papst hat eben erst vor solcher Überhastung eindringlich gewarnt (vgl. ds. Heft, S. 597).

Aber selbst wer solche Bedenken nur mit Vorsicht teilt, mag sich fragen, ob wir im Blick auf die angezielte Einheit, in unserer ökumenischen Betriebsamkeit nicht der Täuschung, womöglich der Selbsttäuschung unterliegen. Ist denn nicht irgendwo der Zug zur Einheit zum Stillstand gekommen? Wird nicht eher die Gemeinsamkeit als die Einheit betont? Besteht nicht die Gefahr, daß, je mehr Gemeinsamkeit bewußt und teils auch verwirklicht wird, wir das Fernziel, die Einheit selbst, aus dem Auge verlieren?

Dies kann auf verschiedene Weise geschehen. Durch ein unangemessenes Verständnis dieser Einheit, etwa dadurch, daß man zwar eine Einheitskonzeption, die in der Hinwendung zur hierarchisch verfaßten römisch-katholischen Kirche gipfelt, aus dem ökumenischen Sprachgebrauch eliminiert: Man setzt Einheit nicht mehr der „Rückkehr" gleich. Man bleibt aber, wo man auch im Blick auf jede mögliche Form von Einheit Unverzichtbares festhalten zu müssen glaubt, dennoch einem Einheitsverständnis verhafttet, das mehr juristisch als sakramental und pneumatisch ist. Durch die Ekklesiologie des Konzils wurde ein solches Einheitsverständnis zwar im Prinzip überwunden. Die schlechthinnige Identität der Kirche Christi mit der römisch-katholischen Kirche (est Ecclesia Christi) wurde bereits in der Kirchenkonstitution durch ein „subsistit in" eingeschränkt (vgl. Abschnitt 14). Wurde aber in der nachkonziliaren ökumenischen Praxis der katholischen Kirche dieser Einschränkung immer Rechnung getragen? Hier dürfte man der Selbstprüfung nicht ausweichen.

Einheit durch Spaltungen?

Aber man kann die Einheit als Ziel auch auf andere Weise aus dem Auge verlieren. Man kann das Trennende unterschlagen. Diese Gefahr wird durch die in allen christlichen Gemeinschaften schwelende Grundlagenkrise vergrößert. Je mehr man innerhalb der eigenen Kirche über die theologischen Grundaussagen uneins ist, und je deutlicher sich diese Uneinigkeit in allen Konfessionen auf dieselben Grundaussagen bezieht, um so mehr scheinen die Gegensätze zwischen den Konfessionen an Gewicht zu verlieren. „Einheit durch Spaltung", so wurde erst neulich ein kritischer Beitrag zur innerkirchlichen Auseinandersetzung in der katholischen und evangelischen Kirche von einem evangelischen Autor in einer katholisch orientierten Zeitung betitelt (H. Beckmann, im „Rheinischen Merkur", 15. 11. 68). Wie die Spaltung quer durch die Konfessionen geht, so entsteht aus dieser Spaltung ebenfalls quer durch die Konfessionen eine Einheit der Richtungen. Aber ist dies auch schon ein realer Zuwachs an Einheit unter den Christen?

Der Zug zur Einheit kann auch noch auf anderen Wegen zum Stehen kommen. Das friedliche, größtenteils verständnisvolle, manchmal auch aufmerksame Nebeneinander der Kirchen ist schon selbstverständlich geworden. Man könnte sich jetzt fragen, ob nicht dadurch das Gute zum Feind des ökumenisch Besseren geworden ist. Zudem scheint solches freundliche Neben- und Miteinander in der amtlichen Aktivität der Kirchen noch etwas die Realität zu verstellen. Daß an der „Basis" Gegensätze und Vorurteile weiterbestehen, kann jeder aus dem

Alltagsumgang mit konfessionsverschiedenen Gesprächspartnern bestätigen. Und trotz der Gemeinsamkeit der Krisen und Probleme nehmen Schrifttum und Theologie in beiden Konfessionen nur beschränkt voneinander Kenntnis: die evangelische Theologie von der katholischen sogar weniger als umgekehrt. Aber das Nebeneinander kann, je selbstverständlicher es wird, nicht nur die Wirklichkeit verstellen, wir können dabei auch das Ziel aus dem Auge verlieren. Das kann im Blick auf die Bibel sogar mit einem gewissen Recht geschehen. Spiegelt doch schon das Neue Testament als Glaubensdokument der Urkirche den einen christlichen Glauben in vielfältig verschiedener Weise und entzieht sich dadurch vereinfachender Harmonisierung. Aber wie neutestamentliche Bemerkungen über Irrungen und Spaltungen (vgl. Apg. 20, 29 f.) nicht ohne weiteres auf die nachreformatorischen Kirchen übertragen werden können (vgl. O. Karrer, „Einheit im Glauben" in LThK, Bd. 3, Sp. 758), so kann die heute fortbestehende Spaltung auch nicht durch Berufung auf neutestamentliche Pluralität gleichsam gerechtfertigt werden. Dabei bestünde auch die Gefahr, daß der Sinn für Differenzierung schrumpft. Verwirklichung des Glaubens ist nicht ein gesellschaftliches Ziel neben anderen. Darum sind Kirchen als Glaubensgemeinschaften auch nicht Verbände oder Vereine neben anderen, die mehr oder weniger dasselbe tun, demselben gesellschaftlich relevanten Zweck dienen. Bei ihnen kann der Sinn von Einheit nicht gleichsam am Maß gesellschaftlicher Zweckmäßigkeit gemessen werden. Solches wäre nicht nur dem Sinn für Einheit abträglich. Es würde auch der Kirche als Sachwalterin des Glaubens und damit diesem selbst nicht gerecht.

Einheit innerkirchlich nicht gefragt

Bleibt also Einheit schon auf dem Weg der Ökumene ein schillernder Begriff, so scheint er im innerkirchlichen Leben, im katholischen wie im evangelischen Bereich, noch stärker relativiert oder gar aus dem Blickfeld geraten. Andere Probleme und Parolen stehen weit mehr im Vordergrund. Man spricht nicht von kirchlicher Einheit, wohl aber viel von Kollegialität, von der Demokratisierung kirchlicher Lebensformen, von Strukturreformen, von innerkirchlicher Kritik, von der Beseitigung autoritärer Amtsführung, von der Legitimität und Notwendigkeit eines kirchlichen Pluralismus in Theologie, Liturgie, Frömmigkeit und Recht. Das Autoritätsproblem scheint die Einheitsfrage im Augenblick zu absorbieren. Sie kommt fast nur im Zuge negativer Abgrenzungen zur Sprache: in päpstlichen Warnungen vor kirchlichem Ungehorsam, schließlich bei denen, die über den wachsenden innerkirchlichen Pluralismus und das dadurch bedingte streitbare Klima erschrecken und Einheit offen oder uneingestanden nur in der juridischen, liturgischen und politischen Geschlossenheit des Katholizismus des 19. Jahrhunderts verwirklicht sehen. Nur selten bricht sie gleichsam in Klammern durch, wie etwa in der jüngsten Erklärung des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken zu *Humanae vitae*. Dort wird am Schluß vermerkt: Die Fragen vieler Katholiken würden zwar aus einem echten Gewissenskonflikt gestellt. Sie stünden aber dennoch nicht im Widerspruch zur päpstlichen Autorität, sondern im Dienst einer *tieferen* Einheit mit ihr. Aber sonst bleibt die Frage im Hintergrund. Wer sie dennoch stellt, könnte eher als Störenfried empfunden werden.

Dies mag auch kaum verwundern. Man hat ja eben erst begonnen, sich mit Hilfe des Konzils von Einheitsvorstellungen zu befreien, die noch der Struktur der mittelalterlichen Gesellschaft entstammten. Sie hatten nicht nur wesentlich zur Entfremdung gegenüber den anderen christlichen Kirchen, sondern auch gegenüber der Gesellschaft als ganzer beigetragen. Man ist erst eben wieder daran, aus der neu und deutlicher gewonnenen Einsicht in die grundsätzliche Gleichheit aller Glieder der Kirche und in den Vorrang des gelebten Zeugnisses vor der abstrakt formulierten Lehre ein reicheres Verständnis der Katholizität der Kirche zu gewinnen.

Die Auseinandersetzung mit diesem Kirchenbild ist aber noch voll im Gange. Es gibt genügend Zeichen für seine Wiederherstellung, für eine Rückentwicklung hinter den Stand des Konzils in manchen Bereichen der Amtskirche. Man ringt noch um eine neue Einordnung der Autorität in die Gesamtwirklichkeit der Kirche, um kollegialere Formen des Zusammenlebens und Zusammenwirkens von Klerikern und Laien, von Hierarchie und Volk. Man ist noch voll damit beschäftigt, innerkirchlicher Vielfalt gegenüber überkommener strenger Einheitlichkeit zum Durchbruch zu verhelfen. Die innerkirchliche Diskussion scheint zudem mit den Folgen dieser wachsenden Pluralität ausgelastet, mit der Selbstgewöhnung an ein Diskussionsklima, in dem es aufbrechende Gegensätze auszuhalten gilt. Der Katholikentag in Essen war dafür ein besonders lehrreiches Beispiel. Die Einheitlichkeit hatte alles erleichtert, ersparte Auseinandersetzung, dispensierte vom Nachdenken, weitgehend auch von eigener Urteilsbildung in Glaubens- und Sittenfragen. Die Eindeutigkeit der Norm ist nun nicht nur eigenem Gewissensanspruch gewichen. Ihre Relativierung bedeutet zugleich die Verpflichtung zu ständiger Überprüfung eigenen Verhaltens, erfordert geläuterte Wahrhaftigkeit des Zeugnisses bei den Amtsträgern, aber auch bei den einzelnen Christen. Dieser Anspruch muß erfüllt werden in einer Situation, in der man auch bei der Formulierung christlicher Grundwahrheiten zu mehr Differenzierung gezwungen ist. Das erschwert das Gespräch zwischen Verkündendem und Hörendem, zwischen kirchlichen Amtsträgern und Gläubigen, zwischen Papst und Bischöfen, zwischen kirchlichem Lehramt und menschlicher Erfahrung, zwischen Theologen und Gläubigen verschiedener Denkrichtungen — im Extremfall zwischen „Erweckten" und „Nichterweckten". Die Auseinandersetzungen, die sich gegenwärtig innerhalb der evangelischen Kirche in Deutschland abspielen, der Streit zwischen traditioneller Gläubigkeit und der sog. kritischen Theologie veranschaulichen die Schärfe des Problems (vgl. ds. Heft, S. 562), ebenso der Gegensatz zwischen pietistischer Gemeindefrömmigkeit und dem von der politischen Eschatologie geforderten gesellschaftlichen Engagement. Dieser Gegensatz zeichnet sich in anderen Varianten (zugespitzt etwa in der kirchlichen Revolutionsideologie in Lateinamerika) auch im katholischen Bereich ab. Auch hier erleben wir eine deutliche Polarisierung theologischer Meinungen. Auch hier machen sich Verständigungsschwierigkeiten zwischen Theologie und Lehramt, aber auch zwischen den theologischen Richtungen immer deutlicher bemerkbar. Das ist unter den Gläubigen, aber auch unter den Theologen nicht nur sachlich, sondern auch psychologisch schwieriger geworden.

Auch davon lieferte der letzte Katholikentag einen Vorgeschmack, aber auch eine Gelegenheit, sich auf diesen Zustand kirchlichen Gesprächs einzuüben. Aber schon bei dieser Gelegenheit wurde der Verlust der kirchlichen Einheit beklagt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 509),

war von „Spaltung" und „Schisma" die Rede. Bestimmt also die Frage nach der Einheit doch den Hintergrund gegenwärtiger Auseinandersetzung? Und muß deshalb nicht auch das Autoritätsproblem mehr auf dem Hintergrund der Einheitsfrage gesehen werden? Ist schließlich nicht die Angst vor dem Verlust der Einheit Erklärungsgrund für die gegenwärtige Verhärtung kirchlichen Regierungsstils, die Ursache mancher Spannungen zwischen Rom und regionalen oder lokalen Kirchenleitungen? Klingt nicht in den päpstlichen Ansprachen über Autorität, kirchliches Amt, Gehorsam immer wieder die Sorge durch, der Anspruch auf innerkirchlichen Pluralismus könnte sich auf Kosten der Einheit ausweiten? Er könnte sich selbst auf die Glaubensgrundlagen ausdehnen und letztlich auch auf Kosten der Hoffnung auf die Einheit der Gesamtchristenheit in neuen Spaltungen enden. Hat nicht manche römische Entscheidung der letzten Zeit neben dem Hang zu traditionellem theologischem Denken und zur Überbewertung kirchlicher Autorität ihren eigentlichen Grund in der Sorge vor solchen Spaltungen? Wie anders könnten sonst päpstliche Mahnungen, wie in der letzten Ansprache Pauls VI. vor dem römischen Liturgierat, verstanden werden? Dort hatte sich der Papst nicht nur auf eine allgemeine Warnung vor liturgischer Eigenmächtigkeit beschränkt. Er machte den Bischofskonferenzen selbst den Vorwurf, sie würden nach eigenem Gutdünken manchmal weitergehen, als sich gezieme (vgl. den Wortlaut der Ansprache im „Osservatore Romano", 16. 10. 68; dazu auch ds. Heft, S. 597). Nach Gutdünken würden oft Experimente durchgeführt und Riten zugelassen, die den von der Kirche festgesetzten Normen widersprechen. Steckt aber hinter der Art solcher Gehorsamsforderungen nicht zugleich noch ein Verständnis von Einheit, das durch das Konzil im Prinzip überwunden schien?

Romanität gleich Katholizität?

Nicht zufällig wurde zur Einheitsfrage hier die Ansprache an den Liturgierat zitiert. Dort findet sich ein für manchen Leser zweifellos überraschendes Zitat eines italienischen Autors. In diesem wird festgestellt: wer sich nicht als Römer fühle, könne die Eigenheit und den Geist der Liturgie nur schwer voll verstehen. Die „Romanität" sichere die ungebrochene Lauterkeit (incorruptam sinceritatem) des liturgischen Geistes. Das Zitat schließt mit dem bemerkenswerten Satz: „Die Romanität ist das Fundament unserer Katholizität." Solche Sätze müssen gewiß aus dem Kontext heraus verstanden werden, in dem sie gesprochen sind. Die zitierte Aussage bleibt also zunächst auf den Bereich der Liturgie und hier wiederum auf die Kirche des Westens beschränkt. Dennoch wird die Spannung zwischen einem solchen (liturgischen) Einheitsverständnis und der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums deutlich. Diese weist ja nicht nur dem Laien in der Liturgie wie im gesamten kirchlichen Leben eine aktivere Rolle zu. Sie rückte, wenn auch zögernd, auch die Lokalkirche wieder stärker in die Mitte. Kann Einheit in der katholischen Kirche dann noch vornehmlich nur juristisch, im Sinne gesetzlicher Einheitlichkeit, verstanden werden? Wie verträgt sich aber solche Einheitlichkeit mit einer legitimen Vielfalt an Formen und Auslegungen, die zur Entfaltung der Person und zur Dynamik der Gruppen gehören? Wie verträgt sich diese Romanität mit dem Vollzug der Liturgie als lebendiger Glaubensquelle der örtlichen Gemeinschaften? Steht hier die Einheit noch im Dienst des Glaubens, oder wird der Glaubensvollzug des einzelnen und der Gemeinde in die Gesetzlichkeit einer abstrakten bzw. einer von regional bedingter Geistigkeit abstrahierten Universalität gezwängt?

Auf dem Hintergrund solcher Universalität, die vielfach nicht nur disziplinär, sondern auch theologisch verstanden wird, sind Vorgänge der letzten Zeit, wie die Prüfung des theologischen Werkes von E. Schillebeeckx, die Einwände gegen den holländischen Katechismus oder das Vorgehen gegen den Bischof von 's Hertogenbosch verständlich. Begibt man sich aber dadurch nicht der Möglichkeit, die Anliegen zu sehen, die hinter der Forderung nach größerer Mitsprache der Gläubigen und nach mehr Handlungsraum für die lokale und regionale kirchliche Autorität stehen? Wird hier der Schwerpunkt der Kirche vom Zeugnis der Ortsgemeinde, von der Eucharistie nicht in die universale Jurisdiktion des Papstes verlegt, die dann nicht nur als Garant, sondern eben (auch noch in seinen kulturellen und geschichtlichen Ausformungen) als Fundament der Einheit verstanden wird? Begibt man sich aber bei solchen Voraussetzungen nicht der Möglichkeit, zu sehen und zu beurteilen, was von unten her in der Kirche an Initiativkraft aufbricht? Werden nicht kirchliche Spontangruppen, wie sie gegenwärtig in verschiedenen Formen und unter verschiedenen Voraussetzungen überall entstehen, die aber von sich her schon in Gefahr sind, zu kirchlichen Randsiedlern zu werden, erst recht an den Rand der Kirche gedrängt? Würde das kirchliche Leben dann nicht zum Abbild der eingangs beschriebenen Krankheit der Kommunikationsunfähigkeit in der Gesellschaft?

Die Probe steht noch bevor

Stellt sich also damit die Frage, wie kirchliche Einheit heute möglich ist oder verwirklicht werden muß, damit sie auch in Zukunft möglich bleibt, nicht mit besonderer Dringlichkeit? Wie aber soll diese Einheit konkret aussehen? Sie kann auf jeden Fall nicht juristisch ein für allemal festgelegt werden. Was aber in nächster Zeit theologisch und kirchlich geleistet werden muß, ist die Öffnung innerkirchlicher Strukturen, damit die unverkennbare Dynamik von unten sich innerhalb der Kirche entfalten kann und nicht in kirchenfremde Aktivitäten abgedrängt wird. Erst dann erhält die Amtskirche die Möglichkeit der Einwirkung und Lenkung, der Festigung oder nötigenfalls auch der Korrektur. Der Rahmen der vorgegebenen kanonischen Normen und die davon geprägte kirchliche Verwaltungsmentalität reichten dazu nicht aus. Die Reform des kanonischen Rechts erweist sich gerade deshalb als eine besonders drängende Aufgabe. Dies gilt nicht deswegen, weil der gegenwärtige Erneuerungsprozeß vornehmlich nur an juristische Lösungen gebunden wäre. Doch wird sich erst daran erweisen, welche Bereitschaft zu echter Katholizität universalkirchlich besteht. Wie immer diese Reform aussehen wird, sie kann nicht in einer bloß äußeren Anpassung an die heutigen Lebensformen bestehen ohne Überprüfung der Prinzipien, die die kirchliche Einheit juristisch regeln. Die Gemeinden, die Diözesen, die Kirchen in den verschiedenen Ländern in ein und demselben Kultur- und Sprachbereich bedürfen bei der Gestaltung des religiösen Lebens der Eigeninitiative und nicht nur der Anpassung kirchlicher Einheitsgesetze. Sie können bei sachgemäßer Beratung zuerst überblicken, welche Entscheidungen zu fällen sind. Ideale normklarer Einheitlichkeit mögen legitim sein, sie setzen sich aber meist nur auf Kosten der Einheit selbst durch. Aus der Geschichte der Kirche wissen wir, daß

nicht nur Protest von unten und latente Neigung zur Häresie, die gewiß nicht auszuschließen ist, zur Spaltung führen, sondern auch ein verengtes Verständnis der Einheit selbst. Das Ergebnis für die Christenheit wäre dann in der Tat höchstens eine gewiß unbeabsichtigte „Einheit durch Spaltung". Dies wäre, auch wenn sie nur latent vor sich ginge, nicht nur ein schwer korrigierbarer Bruch im Innern der Kirche. Sie brächte auch die Ökumene zum Stillstand und nähme den Kirchen die Möglichkeit, selbst zur Überwindung der neu aufbrechenden Spaltung in der Gesamtgesellschaft zeugnishaft beizutragen. Die Probe steht gewiß noch bevor.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Vollversammlung des französischen Episkopats

Vom 2. bis 7. November fand in Lourdes die jährliche Vollversammlung des französischen Episkopats statt. Sie stand wie die letzten Male unter dem Ehrenvorsitz des Präsidenten der Bischofskonferenz, Kardinal J. Lefebvre (Erzbischof von Bourges). Geleitet wurde die Versammlung vom Vizepräsidenten der Konferenz, dem neuen Erzbischof von Paris, F. Marty, der als geschäftsführender Vorsitzender von der Vollversammlung gewählt wird und die eigentliche präsidiale Spitze des Episkopats bildet. Diese etwas schwerfällige Konstruktion entstand noch während des Konzils, als sich der französische Episkopat als einer der ersten nach neuem „konziliarem" Statut konstituierte. Sie erweist sich bereits jetzt als wenig praktikabel, weil etwa zu einer möglicherweise im nächsten Jahr stattfindenden Außerordentlichen Bischofssynode, der nur von den Kardinälen bestellte Präsident und nicht der vom Gesamtepiskopat gewählte (geschäftsführende) Vizepräsident entsandt werden müßte (vgl. R. Laurentin im „Figaro", 26./27. 10. 68).

Neben den Bischöfen nahmen sechs Ordensprovinziale (der Franziskaner, der Kapuziner, der Dominikaner, der Jesuiten, der Fils de la Charité und der Schulbrüder) an der Vollversammlung teil. Eine weitere „Auflockerung" lag im Stil der Berichte wie in der größeren Annäherung der Ansatzpunkte an die Basiswirklichkeit. P. J. Schmitt, Bischof von Metz, formulierte es so: „Wir tendieren zu sehr dahin, die heutige Welt mit der Brille von Bossuet oder Pascal sehen." Dieses Jahr müsse darauf geachtet werden, daß das, was die Hierarchie „sagt", auch dem entspreche, was das Volk Gottes „erfährt". „Wir müssen von einer indoktrinierenden zu einer bekennenden Kirche werden." Neu war auch die Aufteilung der Arbeitssitzungen der Bischöfe in kleine Gruppen nach drei Kategorien: den ständigen Bischöflichen Kommissionen (Familie, Arbeiter, Schulen usw.), nach apostolischen Regionen und nach freien Gruppierungen.

Der klar in zwei Teile gegliederte Ablauf der Konferenz umfaßte im ersten Teil die Referate von drei Laien und einer Ordensfrau, das Referat über fünfzig schriftliche Erfahrungsberichte, vorgetragen von Bischof H. Gufflet, sowie die drei Vorträge von Weihbischof G. Matagrin („Der heutige Mensch vor seinem Schicksal"), Erzbischof A. Pailler („Das Heil in Christus") und Bischof P. J. Schmitt („Für eine Kirche, welche Christus in der heutigen Welt sichtbar macht und bekennt"). Bischof Gufflet wies in seiner Zusammenfassung der Umfrageergebnisse auf die Hindernisse hin, auf die die Kirche bei den Arbeitern stoße: die geringe Attraktivität der Christen, die Vorstellung von einer auf Machtausübung bedachten abgesonderten Hierarchie, die gegenwärtige Struktur der Kirche und ihre geschichtlichen Hypotheken.

Weihbischof Matagrin gab eine positive Analyse der Studentenunruhen, des Säkularisationsprozesses, des Atheismus und Strukturalismus und wies auf die Notwendigkeit einer Klärung der Beziehungen zwischen Glauben, Metaphysik und Wissenschaft hin. Die Kirche müsse sich mehr auf die Zukunft einstellen. „Das Heil in Christus" sei weder politisch noch kosmisch, noch auch moralisch. Der Glaube dürfe nicht in eine Ideologie dieser Welt umgebogen werden, womit er auf die Gefahr des sog. „Horizontalismus" hinwies. Er setzte sich ebenfalls von der in Frankreich „vulgarisierten" Gott-ist-tot-Theologie ab. Da das Christentum keine Religion unter anderen sei, müsse es sich von „magischen und abergläubischen Erscheinungsformen" frei machen. Die Autonomie der innerweltlichen Sachbereiche lasse auch keine sog. „kirchliche" Soziallehre oder „christliche" Philosophie mehr zu. Bischof P. J. Schmitt forderte eine theologische, spirituelle und institutionelle Erneuerung, vor allem müsse das Wort Gottes — ohne unbesonnene „Entmythologisierung" — von kulturell bedingten Vorstellungen gereinigt werden.

Der von der Vollversammlung verabschiedeten Stellungnahme zu *Humanae vitae* gingen acht Textentwürfe mit insgesamt 550 Verbesserungsvorschlägen voraus, von denen 494 vor Beginn der Konferenz eingearbeitet werden konnten. Damit wurde nur bestätigt — was auch anderweitig bekannt war —, daß die Meinung der französischen Bischöfe in dieser Materie keineswegs einheitlich ist. Das verabschiedete Dokument ist vornehmlich pastoral ausgerichtet und vermeidet eine Stellungnahme zum in der Enzyklika vorausgesetzten Naturbegriff. Es akzeptiert die grundlegende These der Enzyklika, daß jeder eheliche Akt auf die Weitergabe des Lebens ausgerichtet bleiben müsse, bejaht aber (wie die Enzyklika) das Prinzip der verantwortlichen Elternschaft. Den darin liegenden Widerspruch sucht es durch die Unterscheidung zu überwinden, daß „Empfängnisverhütung zwar immer eine Unordnung, aber nicht immer schuldhaft ist" („La Croix", 10./11. 11. 68). Bei einer „Pflichtenkollision, bei der in der zu treffenden Entscheidung ein Übel nicht vermieden werden kann, empfiehlt die traditionelle Moral, sich vor Gott darüber klarzuwerden, welches die größere Pflicht ist" (vgl. auch *Humanae vitae*, Abschnitt 14). Der persönlichen Gewissensentscheidung wird deutlich der Vorrang gegeben, mit den Lehrgrundlagen des Rundschreibens setzt sich die pastorale Erklärung jedoch nicht auseinander. Offensichtlich suchten die Bischöfe zwei Klippen zu vermeiden: die Autorität des Papstes irgendwie anzutasten und ein in der Kirche noch privilegiertes Naturrechtsverständnis in Frage zu stellen und anderseits (aus vornehmlich pastoralen Erwägungen) den Gebrauch künstlicher Verhütungsmittel schlechthin auszuschließen.

Kritisiert wurde an der Erklärung vor allem, daß sie die

Bedenken vieler Katholiken gegenüber den „natürlichen" Methoden nicht beachtet haben und keinerlei Hinweis auf die Stellungnahme des französischen Protestantismus enthalte, der sich von der Enzyklika klar distanzierte (vgl. „Le Monde", 14. 11. 68). Wie aus authentischer Quelle bekannt wurde, haben 104 Bischöfe mit „Ja", zwei mit „Nein" gestimmt und zwei sich der Stimme enthalten.

Ehepastoral und Nationalkatechismus

Der zweite Teil der Bischofskonferenz war ausschließlich praktischen Fragen gewidmet: der Pastoral der Brautleute, dem neuen Katechismus, liturgischen Fragen, dem Problem der Arbeiter- wie der zeitweise (halbtags oder stundenweise) arbeitenden Priester. Mehrere Beschlüsse wurden zur Ehepastoral gefaßt: 1. Bei formeller Ablehnung des Glaubens sollen die Brautleute von sich aus auf eine kirchliche Eheschließung verzichten. Die letzte Entscheidung treffe der Bischof. 2. Brautleuten, die de facto glaubenslos leben, soll der Priester durch katechetische Unterweisung zu positiver Einstellung gegenüber Glaube und Kirche verhelfen. Wird diese abgelehnt, so soll ihnen nahegelegt werden, von einer kirchlichen Trauung Abstand zu nehmen. 3. Erklärt einer der beiden Partner, er habe sich vom Glauben losgesagt, der andere jedoch, er sei und bleibe gläubig, so soll die Trauung zum Nutzen des gläubigen Teils gewährt werden. Beide sollen jedoch auf die Pflicht des Gläubigen hingewiesen werden, die Kinder christlich zu erziehen. 4. Wem es am nötigen Glaubenswissen mangele, dem soll nach wie vor eine weiterführende Unterrichtung angeboten werden.

Zum neuen Nationalkatechismus, der im Herbst dieses Jahres für die Mittelstufe der Volksschule fertiggestellt wurde, der aber von integralistischen Kreisen als „häretisch" angegriffen wird, erklärte die Bischofskonferenz in einem Kommuniqué, sich gegen Vorwürfe abschirmend, aufgrund des Alters der Kinder (9—10 Jahre) könnten die Glaubenswahrheiten auf dieser Stufe nicht mit letzter Tiefe begründet werden. Für reifere Jugendliche werde dies in späteren Ausgaben geschehen. Außerdem sei dieser Katechismus lediglich als *eine* „Phase der religiösen Bildung" anzusehen. Man könne jedoch von ihm eine bessere Glaubensunterweisung erwarten. Das erste Echo von seiten der Religionslehrer sei überaus positiv. Eine Verbesserung aufgrund späterer, aus der Praxis vorgetragener Kritik wurde in Aussicht gestellt. Die Konferenz machte mehrere Eingaben nach Rom. Diese bezogen sich u. a. auf die möglichst baldige Anwendung des neuen Taufritus für die Kinder, auf die Erlaubnis um Vorwegnahme der Sonntagsmesse am Samstagabend für ganz Frankreich und auf die Spendung der Kommunion durch Laien und Ordensfrauen bei besonderen Anlässen. Die Vollversammlung verabschiedete auch den neuen Ritus für die Eheschließung. Sie billigte schließlich die Errichtung eines Instituts zur Ausbildung von Priestererziehern (Seminarvorständen). Das Institut soll (mit einem Jahr Verspätung) im Oktober 1969 eröffnet werden.

Zur Priesterfrage referierte der Generalsekretär der Bischofskonferenz, R. Etchegaray. Er erwähnte die Errichtung eines Studiensekretariats zum besseren Einsatz des Klerus, das bereits mit Erfolg arbeite. Einen Kernpunkt seiner Ausführung bildete die rationellere Gestaltung kirchlicher Personalpolitik. Jede Diözese sollte ein realistisches Pastoralprogramm aufstellen, die Werbung für den Priesternachwuchs sollte intensiviert, die Überbürdung vieler Priester durch optimalen und vollen Einsatz aller Priester vermieden werden. Von der Bischofskommission für Klerus und Seminare wurde ein Bericht über die wachsende Zahl von Spätberufenen (Arbeiter und Studenten) vorgelegt. Diskutiert wurde auch die Frage der Errichtung eines Erwachsenenseminars. Bischof J. Mouisset (Nizza) sprach über das ständige Diakonat. Der Beschluß der vorjährigen Vollversammlung, verheiratete Diakone zu weihen, sei wahrscheinlich deshalb nicht durchgeführt worden, weil man sich noch nicht hinreichend über deren Funktionen klargeworden sei. Einer der wichtigsten Beratungsgegenstände war auch die gegenwärtige Diskussion um den gesellschaftlichen und kirchlichen Status des Klerus. Der Ständige Rat (Hauptkommission) des Episkopats machte sich den Vorschlag zu eigen, im Juni nächsten Jahres einen großen nationalen Priesterkongreß einzuberufen, auf dem die Probleme eingehender diskutiert werden sollen. Zum Status der „teilweise arbeitenden" Priester hieß es in einem Kommuniqué, für diese Priester bleibe trotz ihrer Arbeit die direkte Seelsorge die Hauptaufgabe. Abgelehnt wurden gewisse einseitige Begründungen solcher Teilarbeit für den Priester: die Behauptung, jeder Priester müsse heute einen (zivilen) Beruf ausüben, oder die Tendenz zur Flucht aus den Verpflichtungen der ordentlichen Seelsorge. Der Hauptgrund für die Arbeitsaufnahme sei der Versuch, die Kirche im Leben der Arbeiter besser präsent zu machen. Das seit dem Konzil wieder aufgenommene und positiv verlaufene dreijährige Experiment der eigentlichen (full time) Arbeiterpriester (48 Priester in 14 Diözesen) soll in Zukunft ohne numerische Beschränkung in Übereinstimmung mit Rom fortgesetzt werden. Die Arbeiterpriester dürfen in einzelnen von der kirchlichen Autorität zu prüfenden Fällen in den Gewerkschaften „Verantwortlichkeiten" übernehmen.

Eine für die Vollversammlung ausgearbeitete „Botschaft an die Gläubigen" wurde in der vorgeschlagenen Form von den Bischöfen abgelehnt. Dafür verabschiedeten sie sog. „Orientations doctrinales", welche die Hauptgedanken der Referate des ersten Teils enthalten. Ebenso wurde eine Erklärung zum Rüstungswettlauf und zum wachsenden Elend in der Dritten Welt herausgegeben. Ein eigenes Kommuniqué veröffentlichte die Bischofskonferenz (unter Bezugnahme auf Vorfälle aus jüngster Zeit) zur Frage der Interkommunion und der Konzelebration zwischen katholischen und protestantischen Geistlichen. Sie lehnt solche Experimente ab. Voraussetzung für die Interkommunion sei die Einheit im Glauben.

Zu den Beziehungen zwischen der EWG und den Entwicklungsländern

Das katholische Sekretariat für Europäische Fragen (KASEF/OCIPE) mit Sitz in Straßburg und Brüssel, das sich seit mehreren Jahren mit den Fragen der europäischen Zusammenarbeit befaßt, hatte vom 13. bis 15. November 1968 nach Wissen (Sieg) zu einem „europäischen Kolloquium" eingeladen. Dieses stand unter dem Motto „Gerechtigkeit und Solidarität in den Beziehungen zwischen der EWG und den Entwicklungsländern". Achtunddreißig Fachleute aus den nationalen und internationalen kirchlichen (katholischen und evangelischen) Entwicklungsorganisationen und Vertreter des politischen Lebens nahmen an der Tagung teil. Das Thema war gewählt worden, um anläßlich der Verhandlungen zur Erneuerung des Jaundé-Abkommens (der Assoziierung achtzehn afrikanischer Staaten einschließlich Madagaskars

= AASM) die Stellung der EWG und ihrer sechs Mitgliedsstaaten im Gesamt ihrer Beziehungen zu den Entwicklungsländern zu prüfen und darüber hinaus konkrete Vorschläge zur Verbesserung der gegenseitigen Beziehungen vorzulegen.
Seit dem Frühjahr dieses Jahres hatte sich eine kleine Arbeitsgruppe zur Vorbereitung der Tagung mehrmals getroffen. Diese hatte einen Bericht erstellt, der die Gestaltung der Handelsbeziehungen der EWG mit den Entwicklungsländern unter Berücksichtigung des Verhältnisses EWG — AASM zusammenfaßte. Der Bericht analysierte auch die Probleme, die mit der finanziellen Hilfe unter anderem des Europäischen Entwicklungsfonds verbunden sind. Er machte neben positiven Aspekten deutlich, daß der Handel wie auch die Hilfe in den Beziehungen der EWG zu den Entwicklungsländern bisher fast ausschließlich den Industrieländern nutzten. Die Maßnahmen zum Vorteil der Entwicklungsländer könnten mehr oder weniger als Abfallprodukte vom Eigennutzen der Industrienationen angesehen werden.

Beziehungen EWG — AASM

Dieser Bericht diente der Tagung, die auf praktische Schritte ausgerichtet sein sollte, als Diskussionsgrundlage. Am ersten Tag befaßte man sich mit den Vorschlägen und Empfehlungen zur finanziellen Hilfe. Diesen Fragenkomplex leitete H. Aigner MdB (Mitglied des Ausschusses für die assoziierten afrikanischen Staaten des Europäischen Parlaments) ein. A. Vanistendael leitete die Diskussion. Aigner stellte die Empfehlungen in den Rahmen der Gesamtpolitik der EWG und ihrer Mitgliedsstaaten und wies die Notwendigkeit einer „internationalen Sozialpolitik" auf. Aus der Sicht einer solchen Sozialpolitik sei es unverantwortlich, 650 Milliarden DM jährlich in den Industrienationen für Rüstungszwecke auszugeben und für die Zwecke, von denen in Zukunft mehr und mehr die Erhaltung des Friedens abhänge, also für die Entwicklung der Völker (direkt) nur etwa 30 Milliarden. In der Diskussion bemühte man sich, auf dem Boden der gegebenen Verhältnisse zu bleiben, zu diesen Verbesserungs- oder Änderungsvorschläge zu machen und nicht in allgemeine fromme Wünsche abzugleiten. Der afrikanische Ko-Sekretär der Assoziation EWG — AASM, H. S. D. Sylla, ergänzte die Vorschläge aus seiner Sicht. Das Verhältnis EWG — AASM sei in einen stärker weltweiten Rahmen einzuordnen. Nur in einem solchen Rahmen könnte dann auch das Jaundé-Abkommen Ansätze zu einer wirklich partnerschaftlichen Zusammenarbeit zwischen Entwicklungsländern und Industrienationen liefern. Solange die AASM von diesem Abkommen Vorteile hätte, würde sie an ihm festhalten. Die Industrienationen, an die sich die Mitglieder der AASM gebunden hätten, müßten ihre Partner jedoch auch an ihrem Fortschritt in gleichem Maße teilnehmen lassen. Das bedeute zunächst eine Erhöhung der finanziellen Hilfe. Auch müsse im Rahmen des Jaundé-Abkommens das Schwergewicht stärker auf Industrialisierung gelegt werden.
Am zweiten Tag, an dem von Professor H. Janssen, Tilburg, die Diskussion geleitet wurde, sprach zu Beginn H. Martino (Rom/Brüssel), Mitglied der Kommission der Europäischen Gemeinschaften. Er brachte zum Ausdruck, daß sich die EWG ihrer besonderen Verantwortung aufgrund ihres Anteils am Welthandel wohl bewußt sei, daß sie aber noch viel zuwenig auf die Bedürfnisse der Entwicklungsländer achte. Die Kommission suche eine gemeinsame Entwicklungspolitik zu erarbeiten. Dabei gehe man davon aus, daß die wirtschaftliche Integration innerhalb der EWG ohne die Hilfe an die Entwicklungsländer nur ein Torso sei. Dies müsse der europäischen Öffentlichkeit nahegebracht werden: die notwendigen Reformen in den Handelsstrukturen müßten so in Angriff genommen werden, daß sie zu einer „Revolution der Arbeit" und nicht zu einer „Revolution der Gewalt" führten. Prof. A. Philip, Präsident des Entwicklungszentrums der OECD (Paris), erläuterte die Vorschläge des Vorbereitungskomitees zur Gestaltung der Handelsbeziehungen. Der Sinn der Empfehlungen sei, von den Verantwortlichen konkrete Entscheidungen zu verlangen. Es gehe nicht an, daß die linke christliche Hand gebe, was dann die rechte liberale Hand wieder nehme. Um solches zu vermeiden, sei es notwendig, für den Rohstoffmarkt Preisstabilisierungsmaßnahmen zu ergreifen und Marktordnungen einzuführen. Für bestimmte homologe Produkte müßten die Industrienationen auf eigene Produktion verzichten oder diese nicht weiter erhöhen. Besonders die europäische Agrarpolitik müsse in dieser Beziehung überprüft werden. Beim Ausbau der Wirtschaftsbeziehungen dürfe nicht nur die Landwirtschaft berücksichtigt werden. Zur Stabilisierung des Arbeitsmarktes müßten auch die Industrien eingebaut werden, zunächst wohl durch Schaffung von Kleinindustrien. Da die Binnenmärkte der Entwicklungsländer zu wenig Absatzchancen böten, müßten ihnen die Märkte der Industrienationen geöffnet werden. Man werde neben den großen, fast monopolistischen Unternehmen gemischt-wirtschaftliche Unternehmen als konkurrenzfähige Wettbewerbspartner aufbauen müssen. Die bestehenden wirtschaftlichen Bindungen zwischen EWG — AASM, die ein spezielles (inverses) Präferenzsystem einschließen, müsse man akzeptieren und sich um eine expansive Handelspolitik bemühen. Das bisherige Präferenzsystem müßte auf die Dauer durch eine Diversifizierung der Produkte abgebaut werden. Nur auf diese Weise verringere sich die Abhängigkeit der AASM von der EWG. Es dürfe auf keinen Fall zu geschlossenen regionalen Assoziierungen kommen. Dadurch würde nur ein Kontinent an einen anderen gebunden. Eine solche abgeschlossene regionale Assoziierung könne z. B. vermieden werden durch eine engere Zusammenarbeit der EWG mit der Welthandelskonferenz, deren Arbeitsmethoden zu diesem Zwecke gestrafft werden müßten. Für all diese Vorschläge müßte aber die Öffentlichkeit als Produzent und Konsument mehr interessiert werden.

Langfristige Interessen

Der dritte und letzte Tag war der Aussprache der nach den Diskussionen neu redigierten und umgearbeiteten Empfehlungen gewidmet. Wenn auch während der Tagung noch kein endgültiger Text erarbeitet werden konnte (seine Festlegung wurde einem kleinen Komitee übertragen), so wurden doch die Leitlinien fixiert. Großer Wert wurde auch hierbei auf eine bessere Unterrichtung der Öffentlichkeit gelegt. Nur so könne z. B. durchgesetzt werden, daß die Entwicklungspolitik in den nationalen Budgets angemessen zum Tragen komme. Gefordert wurden u. a. eine bessere soziale Sicherung der Entwicklungshelfer und die Anerkennung der Gleichrangigkeit des Entwicklungsdienstes mit dem Wehrdienst. Nochmals wurde betont, daß die Hilfe in erster Linie zum Nutzen der Entwicklungsländer gegeben werden muß und daß

Entwicklungshilfe auf keinen Fall nur ein Instrument der Außen- und Wirtschaftspolitik sein darf: aus diesem Grunde müßten auch kurzfristige berechtigte Interessen der Industrienationen den langfristigen Interessen einer gerechteren Entwicklungspolitik untergeordnet werden. Zu einer solchen Politik gehöre auch eine Ausweitung der Zusammenarbeit und eine Koordinierung der Maßnahmen der EWG und ihrer Mitgliedstaaten zunächst im Rahmen der EWG, dann aber auch auf Weltebene. Die Regierungen und die Kommission der EWG wurden aufgefordert, auch mit den nichtstaatlichen Organisationen und Hilfswerken, mehr als dies bisher rechtlich möglich war, zusammenzuarbeiten und für diese Zusammenarbeit die nötigen Voraussetzungen zu schaffen.
Mehrere konkrete Maßnahmen wurden zur Gestaltung der Handelsbeziehungen empfohlen. Sie bezogen sich vor allem auf die Stabilisierung der Rohstoffpreise im Rahmen internationaler Abkommen. Manche dieser Abkommen wie das Kaffee-, Kakao-, Oliven-, Zuckerabkommen könnten ohne vermittelnde Funktion der EWG gar nicht durchgeführt werden. Bezüglich des Austauschs von Halb- und Fertigwaren unterstrich man die Beschlüsse von UNCTAD II (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 238 ff.), bejahte das dort geforderte, nicht diskriminierende, nicht reziproke Präferenzsystem und schlug für eine bessere Effizienz dieses Systems ergänzende Maßnahmen vor: langfristige Kaufverträge, Aufbau von gemischtwirtschaftlichen regionalen Großunternehmen. Schließlich wurde nochmals betont: eine gemeinsame Handelspolitik der EWG gegenüber den Entwicklungsländern kann nur unter Mitwirkung der Erzeuger und Verbraucher der EWG durchgeführt werden: Unternehmer und Arbeitnehmer müßten deshalb überzeugt werden, daß es langfristig im beiderseitigen Interesse liegt, wenn in den Industrienationen Umstrukturierungen vorgenommen, Handelsströme umgeleitet, Spekulationen auf den Rohstoffmärkten unterbunden und Einfuhrkontingente, auch wenn sie auf Selbstverpflichtungen der Exportländer zurückzuführen sind, abgeschafft werden. Die Konsumenten wurden zur Einkaufsdisziplin aufgerufen. Sie sollten bei konkurrierenden Produkten vorzugsweise Erzeugnisse aus den Entwicklungsländern kaufen und eventuelle Preiserhöhungen bei Erzeugnissen, die nur in den Entwicklungsländern hergestellt werden, in Kauf nehmen.

Kirchliche Protestaktionen in Lateinamerika

Die Berichterstattung über den Papstbesuch beim Eucharistischen Weltkongreß in Bogotá und über die anschließende Konferenz der lateinamerikanische Bischöfe in Medellin (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 391 ff. und S. 487 ff.) stand unter dem Eindruck der zahlreichen offiziellen Reden und Dokumente, so daß praktisch nur das von den verantwortlichen Veranstaltern Gutgeheißene an die breite Öffentlichkeit drang. Doch gab es mancherlei nachwirkende Aktionen und Kundgebungen am Rande, die von zum Teil recht großen Gruppen lanciert wurden. Diese weichen nicht unerheblich von der Linie der Mehrheit im Episkopat der lateinamerikanischen Länder ab. Über die Aktivität politisch-kirchlicher Rechtsgruppen haben wir bereits berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 515). Aber es waren auch mancherlei Äußerungen und Aktionen zu verzeichnen, die von zumeist weit „links" angesiedelten Gruppierungen, vor allem vom jungen Klerus, von Studenten und anderen politischen und sozial aktiven Kreisen, ausgingen. In ihrer Kritik und ihren Forderungen gegenüber den bestehenden Verhältnissen in Staat und Kirche gehen sie noch weit über die bereits beachtlichen Abschlußdokumente von Medellin hinaus. Diese Kreise und ihre Bestrebungen können zwar nicht vereinheitlicht werden. Sie stimmen aber weithin überein in der Kritik an den politischen, wirtschaftlichen und sozialen Zuständen und in der Forderung nach radikaler Neuorientierung der pastoralen und sozialen Aktivität der Kirche. Sie erwecken dabei bisweilen den Eindruck, als suchten sie in marxistischen Theorien die Instrumente zur Bewältigung der gesellschaftlichen Probleme. Die Frage nach der Gewaltanwendung und der Einstellung zur Guerrilla-Bewegung wird unterschiedlich beantwortet und spaltet offenbar diese unruhigen und drängenden Gruppen.

Täuschung durch die „demokratische Fassade"?

Stellungnahmen informeller Gruppen, als geheime oder offene Briefe an den Papst gesandt oder in Bogotá unter der Hand verbreitet, enthalten sehr heftige Anklagen gegen benannte Personen und Zustände, die sich nicht im einzelnen nachprüfen lassen, die aber als ein Reflex des politischen Bewußtseins, der Propaganda und der verbreiteten revolutionären Forderungen gelten können.
Ein in französischer Sprache abgefaßter Brief, datiert vom Juli dieses Jahres in Bogotá und unterzeichnet von 35 kolumbianischen Häftlingen, wurde an den Papst gesandt mit der Bitte, sich bei seinem Besuch für gerechte Behandlung politischer Gefangener einzusetzen. Bei den Unterzeichnern handelt es sich um Bauern, Arbeiter, Studenten und Freiberufliche. Sie betonten, daß sie vorher nie mit dem Gesetz in Konflikt gekommen seien, daß man sie jetzt aber den „willkürlichen Maßnahmen" des Militärgerichtes ausgeliefert habe. Wegen ihres Widerstandes gegen „die herrschende Minderheit in diesem Land, die die Rechte und die Menschenwürde einer Mehrheit mit Füßen tritt", seien sie zu „Banditen" und „Terroristen" abgestempelt worden und einem ungewissen Schicksal ausgeliefert. Sie erklärten sich solidarisch mit dem Gedankengut des ehemaligen Priesters und Guerrilleros Camilo Torres. Mit sehr konkreten Angaben beschrieben sie Polizeimethoden und physische Quälereien (Elektroschocks, Verstümmelungen, Tötungen), die an der Tagesordnung seien. „Der Inhalt dieses Briefes", heißt es weiter, „entspricht gewiß nicht dem demokratischen und christlichen Bild, das die kolumbianische Regierung der übrigen Welt vorzustellen versucht hat." Die offiziellen Stellen möchten den Papst mit einem „retuschierten" Bild über die Tatsachen hinwegtäuschen und den Eindruck erwecken, die Bevölkerung genieße „volle Garantien für die Entwicklung ihrer materiellen und geistigen Bedingungen".
786 Priester hatten am 14. August einen Aufruf an die lateinamerikanische Bischofsversammlung unterzeichnet, der in Buenos Aires abgefaßt worden war und mit dem sich nachträglich noch viele weitere Priester solidarisch erklärten. Sie wollten dadurch Einfluß auf die Redaktion der Beschlüsse von Medellin gewinnen. Unter Hinweis auf die Zustände in den Ländern des Kontinents, die sie mit Fakten belegen, betonen die Autoren, Lateinamerika sei „seit mehreren Jahrhunderten ein Kontinent der Gewalt". Diese Gewalt werde seit der Kolonialepoche „von einer Minderheit Privilegierter gegen die überwältigende Mehrheit eines ausgebeuteten Volkes ausgeübt". Mehr und mehr Menschen teilten die Überzeugung, die Ursachen der

großen Probleme, unter denen der Kontinent leide, seien auf das in den meisten Ländern herrschende System zurückzuführen. Mit zunehmender Stärke werde die Meinung vertreten, der notwendige Strukturwandel sei nur noch mit Gewaltanwendung herbeizuführen. Im „Lichte der Offenbarung" gesehen, müsse man erkennen, „daß man ein unterdrücktes Volk nicht verurteilen darf, wenn es sich verpflichtet sieht, die Gewalt zu gebrauchen, um sich zu befreien, ohne daß dadurch neue Ungerechtigkeiten begangen werden". Wolle die Kirche Lateinamerikas eine solche Verurteilung aussprechen, dann rechtfertige sie erneut den Vorwurf, die Religion sei Opium für das Volk. Sie stelle sich dann in den Dienst derjenigen, „die seit Jahrhunderten die Gewalttätigkeit der Ausbeutung und der Unterdrückung geübt habe, die Hunger, Unwissenheit und Elend hervorbringen". Auch widerspreche sich die Kirche selbst, wenn sie die Helden der politischen Unabhängigkeit ehrt, die gerade nicht mit gewaltlosen Mitteln erkämpft wurde. Die Bischöfe möchten Verwechslungen zwischen der „ungerechten Gewalt durch die Unterdrücker" mit der „gerechten Gewalt der Unterdrückten" vermeiden. Sie sollten die Ausbeuter öffentlich anklagen, ob es sich nun um Personen, Gruppen oder ganze Nationen handle. Mit aller Klarheit solle die Kirche die Christen auffordern, sich für alles einzusetzen, das die „wirkliche Befreiung des Menschen in Lateinamerika und die Errichtung einer gerechteren und brüderlichen Gesellschaft" herbeiführt. Sie müsse außerdem den Christen einen breiten Entscheidungsspielraum über die Mittel zubilligen, die für diesen Zweck geeignet sind.

Unruhe in Chile

Unter den chilenischen Priestern und Studenten ist die Unruhe und Gärung besonders auffällig. An der von der Tagespresse verschiedentlich erwähnten Besetzung der Kathedrale von Santiago am 11. August 1968 waren Ordensfrauen, Priester, Arbeiter und Studenten beteiligt, die dadurch auf die Reformbedürftigkeit der kirchlichen Strukturen hinweisen wollten (über die Vorgänge vgl. „Clarín", 12. 9. 68 und „La Tercera de La hora", 12. 8. 68). Die Kritik in den verteilten Aufrufen, die das „Besetzungskomitee" und die Organisation Iglesia Joven (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 501) herausgegeben hatten, war besonders heftig. Ihre Forderungen gingen sehr weit. „Wir wollen wieder wie im Evangelium eine Kirche des Volkes werden, die mit seiner Armut lebt, mit seiner Schlichtheit und seinen Kämpfen", heißt es im Manifest der Iglesia Joven. Nicht eine Kirche, die „Sklavin der Strukturen", der „Macht und dem Reichtum verpflichtet" ist und dem christlichen Volk „eine hierarchische Struktur auferlegt". Die Kirche müsse sich zur Anklägerin von „Gewalttätigkeit von seiten der Reichen und Mächtigen", der „Ausbeutung", des „internationalen Finanzimperialismus" und der „falschen Demokratie" machen.

Das „Organisationskomitee der Besetzung" bestätigt dem Papst seine mit dem Lateinamerikabesuch verbundenen guten Absichten, drückt jedoch die Befürchtung aus, er werde in das „Netz" der Etablierten geraten. Den größten Gewinn von der Veranstaltung hätten wohl die Tourismusagenturen, zur Verehrung Christi dagegen bedürfe es des Pomps von Bogotá nicht. „Christus, verkörpert in den Armen, bedarf der *Aktion* derer, die an ihn glauben, einer entschiedenen, wirksamen und großmütigen Aktion, die darauf ausgerichtet ist, die Lebensbedingungen der lateinamerikanischen Bevölkerung zu verändern." In *Populorum progressio* sei Christi Wille formuliert worden. Aber: „Was tun wir Christen, um den Willen Christi zu erfüllen? (...) Was tut die Hierarchie der Kirche? Sie sollten ihre oft geäußerten Sorgen durch Taten beweisen. Wenn die Kirche wieder wirksam werden wolle, müsse sie sich von innen her reformieren, um wieder „evangelisch", „arm", „frei", „dienend" und „für den Menschen offen" zu werden. „Es ist die institutionelle Struktur der Kirche, die wir anklagen. Sie behindert die Erfüllung der wirklichen Aufgaben der Kirche für das Volk und seinen Kampf." Diese Kritik sei an das Gewissen von Gläubigen und Hierarchie gerichtet, „gerade weil wir uns als ihre Söhne empfinden". Obwohl der Kirchenausschluß der an der Besetzung der Kathedrale beteiligten Priester bald rückgängig gemacht wurde, hatte die Affäre doch noch ein Nachspiel. Die angesehene, in Santiago de Chile erscheinende Jesuitenzeitschrift „Mensaje", die einen betont sozialreformerischen Kurs vertritt und ihrer Herkunft nach der Democracia Cristiana Eduardo Freis nahesteht, hatte in ihrer Septembernummer diese beiden Dokumente veröffentlicht und positiv zu ihnen Stellung bezogen. Außerdem enthielt die gleiche Nummer ein umfangreiches Dokument der lateinamerikanischen christlichen Gewerkschaftsbewegung CLASC, das als offener Brief an den Papst zwar die Guerrillataktik als verfehlt bezeichnet, aber alle bislang bekanntgewordene Kritik an Kirche und Staat in Lateinamerika zusammenfaßt. Die Gewerkschaftler wenden sich darin an den Papst als „Bruder Paul" und verlangen nach dessen eigenen Aussagen in *Populorum progressio* „umgehend grundlegende Strukturreformen". Die Euphemismen einer „schrittweisen und friedlichen Evolution" weisen sie zurück.

Protest der Bischöfe

Diese Beiträge schienen den Bischöfen doch zu weit zu gehen, zumal bereits die Augustnummer von „Mensaje" einen Leitartikel zum bolivianischen Tagebuch Ernesto Guevaras veröffentlicht hatte, der keinen einzigen Vorbehalt gegen dessen Methoden enthielt, sondern nur eine „positive" Würdigung seiner Person und seines Werkes „epischer Größe, harter und bewegender Schönheit". Die „Violencia" des Guerrilleros Guevara sei „von Liebe durchdrungen, bestimmt, die Ketten zu brechen und das Menschliche im Menschen zu wecken, die etablierte Ungerechtigkeit durch echte Brüderlichkeit zu ersetzen": „ein Beispiel und eine Lehre für die Christen". In einem Hirtenbrief der Bischöfe vom 4. Oktober (Wortlaut in „El Diario Ilustrado", 5. 10. 68) heißt es dann auch wörtlich: „Wir mißbilligen gewisse Handlungsweisen einiger Studentenführer in der Katholischen Universität. Wir mißbilligen gewisse Artikel, die in Mensaje veröffentlicht wurden. Sie sind extremistisch, und wir spüren in ihnen nicht den Atem der Liebe, der christlichen Liebe zu den Menschen."

In der Novembernummer befaßt sich „Mensaje" erneut mit dem Thema Violencia und hält dabei den Bischöfen entgegen: „Allzu leicht identifizieren wir die Gewalt mit bewaffnetem Widerstand, Guerrillas, Terrorismus, Staatsstreichen, vergessen aber, daß ein Zustand der Ungerechtigkeit ebenfalls Gewalt ist." Eine ehrliche Reflexion über die lateinamerikanischen Zustände lasse die „etablierte und institutionalisierte Gewalt" nicht übersehen.

Auseinandersetzung mit den Evangelikalen in der EKD

Zum Reformationsfest am 31. Oktober 1968 haben die lutherischen Landesbischöfe den Ertrag ihrer Klausurtagung auf der Insel Reichenau (30. 9. bis 4. 10. 68) über „Schrift — Bekenntnis — Lehrautorität" als Botschaft an die Gemeinden in der BRD vorgelegt. Sie ist eine Erweiterung des Kommuniqués vom Abschluß der Tagung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 547f.). Bezieht man sie auf das Klima innerprotestantischer Auseinandersetzung, das von der „Bekenntnisgemeinschaft: Kein anderes Evangelium" angesichts der Verhandlungen über die Teilnahme der Pietisten am 14. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Stuttgart (Juli 1969) abermals demonstriert wurde, so muß man gestehen, daß die angebotene Hilfe nicht geleistet wird.

Was Bekenntnis ist

Die Botschaft spricht die „vielen Menschen innerhalb und außerhalb der Gemeinde" an, die „ratlos sind, wenn von Bekenntnis und Verkündigung der Kirche die Rede ist. Sie erwarten mit Recht, daß die Kirche unmißverständlich sagt, was sie bekennt und lehrt" (epd, 21. 10. 68). Merkwürdigerweise wird immer vorausgesetzt, jeder wisse, was „die Kirche" ist bzw. wer sie vertritt. Weiter heißt es: die einen sorgen sich, daß die Verkündigung die Kraft verliert, Glauben zu wecken, wenn sie sich „in gesetzlichem Mißverständnis an Bekenntnisformeln vergangener Zeiten bindet". Die anderen fürchten den ständigen Wandel verschiedener Deutungen. Die Bischöfe erklären, daß sie diese Sorgen teilen, aber die Anfechtung sei die ständige Begleiterin des Glaubens. Es gehöre Mut dazu, darin Geduld zu üben.

Von Anfang an habe die Christenheit versucht, mit unterschiedlichen Begriffen und Worten „das rechte Bekenntnis zu Jesus Christus als dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn" auszusprechen. Zur beständigen Weitergabe der Botschaft gehören immer neue Auslegung des Evangeliums und immer neues Bekennen. „Das Bekenntnis ist geschichtliche Antwort des Menschen" auf die Mitte der Geschichte, die Tat Gottes in Jesus von Nazareth. Der Wandel der Worte und Begriffe brauche uns nicht zu verwirren, er sei „ein Zeichen dafür, daß sich der Glaube auch in wechselnden Denkformen auszudrücken vermag". In der Vielgestaltigkeit des Bekennens in vielen Sprachen bestehe durch die Generationen hindurch eine Einheit. „Sie ist begründet in dem, was Gott in Jesus Christus an der Welt und für die Welt getan hat." Das bezeuge die ganze Schrift des Alten und Neuen Testaments. „Im Hören auf die Schrift vertraut die Kirche darauf, daß Gott selbst sie durch seinen Geist aus der Zerrissenheit zusammenführt und in der Einheit des Glaubens an Jesus Christus erhält."

Die Bekenntnisformulierungen vergangener Zeiten sind als geschichtlich notwendige Antwort im Glauben Ausdruck der Einheit der Kirche über die Zeiten hinweg. Man müsse an ihnen festhalten, um mit der ganzen Christenheit über die Grenzen von Konfessionen und Generationen hinweg verbunden zu sein. Trotz mancher Verstehensschwierigkeiten seien sie „ein unaufgebbares ökumenisches Bindeglied". Das gelte auch für die lutherischen Bekenntnisse, sie seien ein ökumenisches, für alle Christen bestimmtes Glaubenszeugnis und kein konfessionelles Sonderbekenntnis. „Sie beanspruchen Autorität nicht für sich selber, sondern wollen für alle Christen Wegweiser zur Mitte der in der Schrift bezeugten Offenbarung Gottes in Jesus Christus sein. Vor allem bleibt für die ganze Christenheit die zentrale Botschaft von Rechtfertigung und Versöhnung maßgebend." Aber sowenig wie der Lutherische Weltbund in Helsinki darin einig war, was heute die Rechtfertigungslehre besagt (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 17), so wenig gibt die Botschaft der lutherischen Bischöfe darüber Auskunft, obwohl diese von ihren Theologen darauf angesprochen sind (vgl. z. B. H. Conzelmann, Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 502).

Genauer wird sie beim Aufzählen der „Fronten", von denen heute der christliche Glaube bedroht sei, und die „zum Teil schon klar erkennbar sind". Es gelte, das Bekenntnis zur Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus neu und präzis auszusprechen: „angesichts der Wissenschaftsgläubigkeit eines dogmatisch proklamierten Immanenzdenkens, das die wahrnehmbare Welt zur einzigen Wirklichkeit erklärt; angesichts aller verzweifelten oder überheblichen Versuche, sich selbst zu rechtfertigen und die Wirklichkeit der Sünde und Vergebung zu vergessen; angesichts eines Institutionalismus — auch in der Kirche, der die Vorläufigkeit aller irdischen Institutionen leugnet; angesichts aller Passivität von Christen, die nicht verstehen wollen, daß der Glaube den verantwortlichen Dienst an der Welt einschließt; angesichts eines kirchlichen Aktivismus, der einer neuen Form von Werkgerechtigkeit zu verfallen droht."

Das Bekenntnis erinnere die Kirche an ihre Verpflichtung, „über ihre Lehre verantwortlich zu wachen". Sie dürfe ihre Katholizität nicht vergessen und keine konfessionelle Selbstbehauptung betreiben. „Träger dieser Lehrverantwortung sind alle Glieder der Kirche." Die Bischöfe und Kirchenleitungen haben darüber zu wachen, „daß weder Lehrgesetzlichkeit noch Willkür das Handeln der Kirche bestimmen". Theologische Lehrer müssen bedenken, „daß die Gemeinde der Theologie bedarf, aber auch umgekehrt die theologische Forschung nicht ohne die Gemeinde und ihr Bekenntnis getrieben werden kann".

Diese „Klausur"-Sprache gibt zum Schluß auch einen Fingerzeig: „Diese Lehrverantwortung wird dadurch wahrgenommen, daß in einer konkreten Situation das Bekenntnis neu ausgesprochen wird. Deshalb ermutigen wir alle, die Verantwortung für Bekenntnis und Lehre der Kirche tragen, an einer neuen Formulierung des Bekenntnisses der Kirche intensiv zu arbeiten", aber ohne eine Bekenntnistreue, die zu Starrheit und Engherzigkeit führt, und ohne falsche Nachgiebigkeit gegenüber Neuheiten. Sowohl — als auch, aber die Konkretheit fehlt.

Die Vorgänge in Essen und Stuttgart

Um die wenig erfreulichen, inzwischen beigelegten Vorgänge in Stuttgart verstehen zu können, ist ein Blick auf die Protestversammlung in Essen vom 20. Oktober erforderlich, als die Grundsätze der lutherischen Botschaft schon bekannt waren. Auf dieser Großkundgebung, mit ca. 10000 Teilnehmern, erklärte der Vorsitzende der „Bekenntnisgemeinschaft", Pfarrer R. Bäumer, deutlicher als vor dem 13. Deutschen Evangelischen Kirchentag in Hannover (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 376f.), viele seiner Anhänger überlegten sich, ob sie noch einer Kirche angehören könnten, „in der die echte Botschaft nicht mehr zu finden" sei, der „Bibelglaube als antiquiert bezeichnet" werde, die Kirchenleitungen „falsche Lehre" zuließen und die Ökumene den Glauben

nivelliere (epd, 21. 10. 68). Er bat vorerst die Gläubigen, zwischen Kirche und Kirchenleitung zu unterscheiden und sich von Fehlentscheidungen zu distanzieren: „Nicht wir sind eine Sekte", sondern „die anderen" machten sich des Heidentums und der Häresie schuldig. Der Bremer Pfarrer G. Huntemann warnte sogar vor der „Synagoge des Satans" und malte ein düsteres Bild der modernen Welt der Technik: „Wir nehmen unsere Pillen wie Sakramente", es gebe keine „moderne Theologie, es gibt nur den Aufstand des ewigen Heidentums". Nicht umsonst zog „Publik" (Nr. 6, S. 26) die Parallele zu gewissen konservativen Kreisen in der katholischen Kirche. Eine ähnliche, nur etwas exklusivere Protestversammlung veranstalteten pietistische und hochkirchliche Kreise — das Zehnte „Frankfurter Gespräch" — im Beisein des katholischen Referenten Prof. R. Blaeser (Paderborn) in Frankfurt a. M. mit der paulinischen Parole: „Wenn die Toten nicht auferstehen, ist die Kirche eine Hochstaplerin" (epd, 30. 10. 68).

Ein Signal für die noch zu erwartende Zerreißprobe für den 14. Deutschen Evangelischen Kirchentag 1969 war der Rücktritt des hochangesehenen Präsidenten der Württembergischen Landessynode, Landrat O. Klumpp, am 24. Oktober 1968 in Stuttgart. Während der Verhandlungen mit den pietistischen Gemeinschaften und der „Bekenntnisgemeinschaft" über ihre Teilnahme am Kirchentag hatte er über „unsachliche, ja unfaire" Angriffe in öffentlichen Pamphleten und privaten Zuschriften zu klagen. Schließlich wurde ihm vorgeworfen, er habe durch seine Mitteilung, die Pietisten würden keinen „Kontrovers-Kirchentag" veranstalten, einen Vertrauensbruch begangen. Angesichts dieser „zunehmenden Verhärtung des pietistischen Standpunktes" erklärte Klumpp, dem als geübten und geachteten Vermittler weitgehend die Vorbereitung des Kirchentages übertragen war, nach seiner Ansicht sei es „nicht Christenpflicht, sich den eigenen Glaubensversuch, um den man oft und schwer genug mit sich kämpft, von anderen, die es leichter haben, beliebig beschimpfen und beschmutzen zu lassen". Selbst wenn man die legendäre schwäbische Grobheit abzieht, zeigt der Vorgang, der weite Kreise zog, daß offenbar auch ein menschliches Zusammenleben mit den „Konservativen" nur schwer möglich ist. Den Vermittlungsbemühungen u. a. von Landesbischof Eichele gelang es dann, die mit der „Bekenntnisbewegung" verbündeten Gruppen zur Zurücknahme ihres Vorwurfes gegen Synodalpräses Klumpp zu bewegen (epd, 5.11.68). Über ihre Teilnahme am Kirchentag ist damit aber nicht positiv entschieden. In einem Interview mit den „Stuttgarter Nachrichten" wiederholte Klumpp sein Hauptbedenken: Mitglieder der Bekenntnisbewegung maßten sich an, sie allein bezeugten „die reine Wahrheit und seien die Bekehrten". Dieser Monopolglaube sei primitiv, unwahrhaftig und gefährlich (epd, 6. 11. 68). Von einer Wiederaufnahme seiner Tätigkeit als Synodalpräsident war nicht die Rede.

Inzwischen ist die auf lutherischem Boden entstandene „Kirchliche Sammlung" in Berlin, Braunschweig und Westfalen zum Angriff auf die von den Kirchenleitungen geduldete „Theologie der Revolution" übergegangen, wie ihr in Bremen erscheinendes Informationsblatt erweist (epd, 30. 10. 68). Diese Theologie der Revolution wurzele nicht im Neuen Testament, sondern in einer materialistischen Weltanschauung, die von großen Teilen der in Westdeutschland herrschenden Universitätstheologie mehr oder weniger bewußt mitbestimmt werde. Auch hier, in der Reformationsnummer, war kein Bezug auf die Botschaft der lutherischen Bischöfe genommen, die offenbar ihren nächstliegenden Zweck verfehlt hat, den Streit mit den Evangelikalen zu schlichten.

Vorgänge und Entwicklungen

Das Wunder in Schrift und Predigt

Die Arbeitsgemeinschaft katholischer Homiletiker — der Fachverband für die Dozenten der Homiletik an Priesterseminaren, Ordenshochschulen und Universitäten — veranstaltete vom 7. bis 11. Oktober 1968 in Salzburg ihre siebte Arbeitstagung. „Wunder in Schrift und Predigt" hieß das diesjährige Thema. Sechs Referenten sollten dazu die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese im Kontext einer biblischen Theologie darlegen, diese Ergebnisse mit der fundamentaltheologischen Position, auch mit der traditionellen Apologetik konfrontieren und schließlich daraus die praktischen Folgerungen für die homiletische Arbeit ziehen. An die Referate schlossen sich ausgedehnte Diskussionen an, in denen die vielschichtige Problematik auf einige Schwerpunkte hin akzentuiert wurde.

Einleitend führte Prof. *F. Kamphaus* (Münster) mit einer „Auslegung von Mark. 4, 35—41 (Stillung des Seesturms) im synoptischen Vergleich" und mit einem übersichtlichen Exposé über „Möglichkeiten und Grenzen der historisch-kritischen Exegese" an die Schnittpunkte zwischen den bibeltheologischen Erkenntnissen und dem konkreten kirchlichen Verkündigungsauftrag heran.

Er ordnete den Bericht zunächst in die theologische Konzeption des Markus-Evangeliums ein, in der die Glaubensproblematik eine wichtige, wenn nicht die zentrale Rolle spielt. Der Referent zeigte dann, daß Markus im vierten Kapitel etwas sagen will über das Geheimnis des Reiches Gottes, das aber nicht mit lehrhaften Darlegungen versucht, nicht einmal mit Reden oder Jesu-Worten, sondern mit den Stilmitteln der bildhaften und gleichnishaften Illustration. Markus verwendet dazu auch Berichte über wunderbare und aufsehenerregende Ereignisse. Die literarkritische Untersuchung des Abschnittes Mark. 4, 35—41 führt zu der Erkenntnis, daß ursprünglich ein unabhängiger Bericht über die Stillung des Seesturms vorgelegen haben muß, den der Verfasser unter einer ganz bestimmten Absicht in sein Evangelium eingefügt und seiner Konzeption dienstbar gemacht hat: mit Jesus von Nazareth ist das Reich Gottes herangekommen; diesem widersetzen sich die widergöttlichen Mächte, Sünde, Krankheit und der Tod. Personifiziert werden diese Mächte in den Dämonen vorgestellt, die sich auch der Naturerscheinungen bemächtigen. Da die Gefährdung der menschlichen Existenz durch die Urgewalt des Wassers ein beliebtes Motiv nicht nur der orientalischen Religionen, sondern ganz besonders auch des alttestamentlichen Denkens ist (die chaotische Macht des Meeres in Gen. 1; die Sintflut Gen. 6—8; die Rettung Israels vor den Fluten des Roten Meeres, Ex. 14; Ps. 107, 23—32), könnte sogar

die Vorlage für die literarische Gestaltung des Berichtes über die Stillung des Seesturms abgegeben haben), war es naheliegend, daß die biblischen Schriftsteller auf Sturmberichte zurückgriffen, wenn sie etwas über jene Mächte aussagen wollten, die dem Reich Gottes den Weg versperren. Markus will zeigen, daß Jesus der Überwinder der widergöttlichen Mächte ist, daß in ihm das Reich Gottes gekommen, somit die Menschen endgültig zur Bekehrung gerufen und vor allem die Jünger zum Glauben an Jesus aufgefordert sind. Deshalb fügt er in den Bericht, für den es zahlreiche spätjüdische und hellenistische Parallelen gibt, die sicher nicht ursprüngliche vorwurfsvolle Frage Jesu an die Jünger ein: „Habt ihr noch keinen Glauben?" (Mark. 4, 40). Auf diese Frage, obwohl sie für die Wundererzählung als solche überflüssig ist, kommt es dem Evangelisten an. Es handelt sich bei ihr um eine eingeschobene, aktualisierende Interpretation, durch die die Jüngerproblematik als Glaubensproblematik herausgestellt wird.

Wie sehr der Einzelbericht in seiner Funktion im Ganzen des Evangeliums zu sehen und aus diesem zu interpretieren ist, das wird aus dem synoptischen Vergleich noch deutlicher. Der Verfasser des Matthäus-Evangeliums, dem das Markus-Evangelium vorlag, schreibt den Bericht über die Stillung des Seesturms (Matth. 8, 23—27) nicht mechanisch ab, fügt ihn auch nicht etwa nur in den Textzusammenhang des achten Kapitels ein, sondern ändert den Bericht selbst durch scheinbar unwichtige Nuancen. Bei ihm ist das Kernproblem nicht die marcinische Alternative zwischen Glaube und Unglaube der Jünger, sondern vielmehr die Gefährdung des vorhandenen Glaubens durch die Beschwernisse des Lebens. Deshalb lautet die vorwurfsvolle Frage Jesu an die Jünger bei Matthäus auch nicht, ob sie denn immer noch keinen Glauben hätten, sondern weshalb sie so kleingläubig seien. Diese scheinbar geringfügige Änderung macht die Schilderung der theologischen Konzeption des Evangeliums dienstbar. Der Bericht will den einmal vorhandenen Glauben festigen, will vor allem das Nachlassen des Geistes der Nachfolge und der Jüngerschaft verhindern, also dem Glaubensschwund, dem „Kleinglauben" entgegentreten.

Nach diesen Ausführungen schien die Frage nach der Historizität des Ereignisses an Rang verloren zu haben. Zur Faktizität konnte nicht mehr gesagt werden als dies, daß sich auch in den Evangelien Berichte über phänomenale Naturereignisse finden, wie sie aus dem Spätjudentum und dem Hellenismus bekannt sind, Erzählungen, die dadurch einen neuen Sinngehalt bekommen, daß sie mit der latenten Theologie des Alten Testaments und der Glaubenssituation der Jünger- und Urgemeinde in Verbindung gebracht werden. Unzweifelhaft festzuhalten ist an der Tatsache des Unglaubens der ersten Jünger Jesu und des Kleinglaubens, der ihre Mission immer wieder zu vereiteln schien. Diese Tatsachen aber sind von bleibender Aktualität.

Wunderbericht und Naturwissenschaft

Prof. *J. Blank* (Würzburg) betonte in seinem Referat über „Den biblischen Wunderbegriff" den anthropologischen Aspekt, unter dem allein ein der Mentalität des heutigen Menschen entsprechender Zugang zu den biblischen Wundererzählungen zu gewinnen ist. Wenn schon von Wundern die Rede ist, dann ist zu bedenken, daß jedes Wunderverständnis vom jeweiligen Weltverständnis abhängt, und daß insofern alles, was außerhalb der allgemeinen Erfahrung, der Regeln, der für absolut gehaltenen Gesetze geschieht, für verschiedene Epochen verschieden sein kann.

Blank versuchte die Funktion der biblischen Wundererzählungen abzugrenzen vom traditionellen Wunderverständnis. Letzteres sieht im Wunder den Ausdruck der Allmacht Gottes. Wir finden diese Auffassung im Spätjudentum und im Hellenismus (der Niederschlag davon ist im Alten und Neuen Testament unverkennbar). Sie ist besonders ausgeprägt in den Apokryphen und Heiligenlegenden. Abgrenzen wollte Blank aber auch gegen das religiös-magische Wunderverständnis, das am Geschehen selbst, dem damit verbundenen religiösen Erlebnis interessiert ist und eine Sicherheit darüber erlangen möchte, daß es der überirdischen Kräfte teilhaftig ist. Das in der Heiligen Schrift angeführte „wunderbare" Ereignis ist jedoch nicht in sich selbst sinnvoll. Es ist vielmehr Zeichen für etwas anderes und darf deshalb nicht aus seiner Zeichenhaftigkeit gelöst werden. Nach biblischem Verständnis sind Wunder eschatologische und soteriologische Heilszeichen. Ihre Bedeutung gewinnen sie aus der Reich-Gottes-Verkündigung und sind eng mit dem Glauben an Jesus von Nazareth verbunden. An der Speisung des israelitischen Volkes in der Wüste durch Wachteln und das Manna (Ex. 16, 1—36) wies Blank die Zeichenfunktion des außergewöhnlich dargestellten Geschehens auf. Im Bericht ist die Aussage zentral: Ich bin Jahwe. Daran, nämlich am Zeichen, an der Speisung, soll Israel erkennen, „daß ich Jahwe, euer Gott, bin". Nicht um die Speisung geht es, sondern um die Gotteserkenntnis, mehr noch um die Erkenntnis, daß der Heilsweg des Volkes nur ein Weg mit Jahwe sein kann.

Auch Prof. *H. Dolch* (Bonn) wies in seinem Referat „Naturwissenschaft und Wunder" nachdrücklich auf die Zeichenhaftigkeit der Wunder hin. Er definierte sie als eine bestimmte Art der Signale des ankommenden Gottesreiches. Allerdings verlegte er den Schwerpunkt von der anthropologischen Dimension wieder auf das in sich stehende Naturgeschehen. Er erhärtete seinen Standpunkt mit dem Hinweis auf extramedikale Heilungen, die nicht auf natürliche Weise erkennbar sind. Führt aber der Hinweis, daß es auch heute noch Heilungsvorgänge gebe, die *absolut* unerklärbar sind, zu der heutigen Verkündigungssituation weiter? Nach Dolchs Ausführungen haben sie im Plan Gottes die Funktion, den Menschen eine Sicht zu öffnen, die ihnen sonst verschlossen bleibt. Als Zeichen der Allmacht Gottes seien sie zugleich dazu bestimmt, zum Glauben zu führen, wenn sie diesen auch nicht bewirken könnten. Die Ausführungen Dolchs wurden von einer großen Zahl der Teilnehmer begrüßt; für viele schien es erleichternd, zu hören, daß es auch heute noch Heilungsvorgänge gebe, die *absolut* unerklärbar sind. War damit aber eine korrigierende Gegenposition zur anthropologischen Interpretation der biblischen Wunderberichte bezogen? Es wäre Aufgabe der Diskussion gewesen, eine so pointierte Aussage wissenschaftstheoretisch zu prüfen.

Prof. *B. Dreher* (Wien) sprach über „Kriterien für die Predigt zu den Wunderberichten". Seine Ausführungen deckten sich im exegetischen Teil weitgehend mit denen von Kamphaus und Blank. Auch er betonte, daß die Wunderberichte aus dem biblischen Gesamtzusammenhang gesehen, aus diesem verstanden und die homiletische Bearbeitung davon ausgehen müsse. Die Wunderpredigt sei von einer Reihe von Fehlern bedroht. An erster Stelle stehe die Isolierung, also die Loslösung des Einzelereig-

nisses aus dem biblischen Zusammenhang und dem Kontext der je verschiedenen Intention der Schriftsteller. Dadurch werde zwangsläufig der Verkündigungsaspekt des einzelnen Abschnittes verfehlt. Sodann sei die Historisierung zu vermeiden. Damit ist ein Predigtstil gemeint, der sich am Detail festklammert, konkretisiert und sich der novellenhaften Darstellung bedient. Des weiteren ist die Wunderpredigt durch Psychologisierung gefährdet, obwohl diese Art bei einem Teil der Hörer wegen des damit verbundenen Gefühlsgehaltes beliebt ist. Unzulässig ist die Ignorierung der Wunderberichte in der Verkündigung, da die Schilderungen als redende Ereignisse unveräußerlich zur biblischen Botschaft gehören. Mit großem Vorbehalt muß wegen der subjektiven Einfärbung auch die Allegorisierung der biblischen Berichte bedacht werden, obwohl die Ansätze dazu schon im Neuen Testament selbst vorhanden sind. Gleiches gilt für die Liturgisierung. Dreher sprach sodann über die positive homiletische Aufgabe. Der biblische Bericht muß aktualisiert werden, d. h., er muß in der Gegenwart zur Sprache gebracht werden, weil in dieser Gegenwart die Antwort auf die Heilsbotschaft, der Glaube, gefordert ist. Für diese Aktualisierung sind drei Elemente zu beachten. Zunächst die Sache selbst, um die es geht, also die Heilsbotschaft; sodann die gegenwärtige Hörersituation, in die das Wort zu sprechen ist; schließlich die Methode der Aktualisierung, die Dreher in dem je schöpferischen Akt der Interpretation in die Gegenwart hinein sieht. Dieser Akt müsse aus einer künstlerischen Intuition hervorgehen, aus einem lebensmächtigen Tun, das keinem Prediger völlig abgehen dürfe. Ob sich aber der Referent durch den Rekurs auf das prophetische Charisma, auf die subjektiven Fähigkeiten des einzelnen Predigers und den Appell an dessen Glaubensgeist die Sache nicht doch zu leicht gemacht hat? Dadurch wird den homiletischen Überlegungen zur Hörersituation und den sich daraus ergebenden Konsequenzen vorschnell ausgewichen.

Es war ein bedauerlicher Ausfall für die gesamte Tagung, daß die gegenwärtige Hörersituation von den Referenten wohl gestreift, aber nie wirklich dargestellt wurde. Diesen Mangel konnte auch *P. Bormann* (Paderborn) in der Analyse von drei gedruckten Predigten zur Seesturmperikope nicht wettmachen. Was aber nützen die exegetischen, hermeneutischen, dogmatischen, fundamentaltheologischen und materialkerygmatischen Überlegungen, wenn sie nicht auf den Hörer, auf den Adressaten hin angestellt werden? Hier beginnt erst die homiletische Arbeit. Vermutlich wäre es den Tagungsteilnehmern nicht einmal schwergefallen, in kleineren Arbeitskreisen aus den persönlichen Erfahrungen eine vorläufige Analyse der Einstellung des heutigen Menschen zu den Wundern und zu den Wunderberichten zu erstellen. Hier hätte zwischen verschiedenen Hörergruppen, dem innengeleiteten und dem außengeleiteten Typ unterschieden werden können, man hätte differenzieren müssen zwischen dem möglichen Vorverständnis und dem Fehlverständnis, der begrifflichen Ungenauigkeit und dem Mißverständnis; vor allem aber hätten die Schwierigkeiten angesprochen werden müssen, in die der Mensch durch falsch interpretierte oder falsch verstandene Wunderberichte gestoßen wird.

Doch scheint es nicht statthaft, diese Kritik den Homiletikern ausschließlich anzulasten, sie richtet sich nicht einmal nur an die praktische Theologie, sondern an die Vertreter der wissenschaftlichen Theologie und die Theologischen Fakultäten überhaupt. Allzu lange blieb der praktische Aspekt der Theologie von der wissenschaftlichen Reflexion ausgeschlossen; allzu lange blieb die auch zur Theologie gehörige phänomenologische und empirische Methode verpönt; sie ist deshalb auch noch nicht erarbeitet. Daß die Teilnehmer der Arbeitstagung sich im kommenden Jahr mit einem pastoralsoziologischen Thema befassen wollen, mag zeigen, daß die Aufgabe gesehen wird und man in Salzburg trotz der unübersehbaren Mängel einen Schritt vorwärts gekommen ist. Die Referate der Tagung sollen im Jahrbuch der Arbeitsgemeinschaft (Verlag Katholisches Bibelwerk Stuttgart) im Druck erscheinen.

Unsichere Zukunft der katholischen Kirche in der Tschechoslowakei

Die Einzelnachrichten über die Entwicklung des kirchlichen Lebens in der ČSSR nehmen in der deutschsprachigen Presse, insbesondere in den verschiedenen Publikationen der Kirchenpresse, nicht ab. Genauigkeit dieser Informationen und die Beurteilung der Vorgänge halten jedoch mit der Mannigfaltigkeit des publizistischen Angebots nicht immer Schritt. So stimmt die Nachricht vom Verbot des Werkes nachkonziliarer Erneuerung in dieser Form nicht mit der wirklichen Situation, in der sich dieser verheißungsvolle Anfang befindet, überein. Andere Informationen werden im Ausland oft aus ihrem Zusammenhang herausgelöst und erscheinen dann in einer falschen Perspektive.

Innere Umorientierung

Wichtiger aber als Einzelnachrichten erscheint ein Phänomen, das seit dem 21. August 1968 voll sichtbar ist: der innere Abstand vom Kommunismus sowjetischer Prägung. Diese Entwicklung — von wenigen Anhängern und Nutznießern der Novotný-Ära abgesehen — hat das ganze Volk erfaßt. Von ihr sind Parteimitglieder ebenso betroffen wie die große Zahl der politisch nicht Engagierten, die sich in einem eigenen „Club" zu formieren begonnen haben, dann aber bei der Besatzungsmacht selbstverständlich nicht auf Wohlwollen gestoßen sind. Diese innere Abkehr scheint in das tschechische und slowakische Volk weit tiefer eingedrungen zu sein, als dies angesichts der Machtverhältnisse im Lande, angesichts der wachsenden Unsicherheit und eines neu erwachten Mißtrauens gegen jeden Fremden in Erscheinung treten kann. Wohl niemand aus der breiten Masse des Volkes wünscht eine Rückkehr der alten Gesellschaftsordnung aus der Zeit vor 1948. Aber der Drang nach freier Bewegung auch ins westliche Ausland, der Hunger nach anderer Kost als den parteiamtlichen Phrasen ist unersättlich. Ebenso läßt sich das Verlangen nach ungehindertem Kontakt mit dem geistigen Geschehen außerhalb des kommunistischen Machtbereichs nicht unterdrücken. Es fällt auf, mit welcher Vehemenz die Abkehr auch von geistigen Bindungen an den ideologisch festgefahrenen Osten jetzt noch radikaler in Erscheinung tritt. Selbst im alltäglichen Umgang macht sich dies bemerkbar: Ein des Tschechischen unkundiger deutscher Besucher wird nicht selten in tschechischen Geschäften erst gefragt, ob er aus der DDR oder aus der Bundesrepublik stamme; je nach der Antwort fällt auch das Verhalten des tschechischen Gesprächspartners aus. Dieses Phänomen darf nicht nur aus dem

Geschehen des 21. August erklärt werden. Gewiß haben hier emotionale Kräfte zu obsiegen begonnen, die nicht so rasch aus der tschechoslowakischen Psyche gebannt sein werden. Der Haß gegen Rußland, aber auch gegen die anderen Interventionsmächte, insbesondere gegen den kommunistischen Teil Deutschlands, wird gewiß die lebende Generation überdauern. Die Sowjetrussen sind auf dem besten Weg, im nationalen Fühlen der Tschechen an die Stelle der einst so verhaßten Habsburger zu treten. Aber zugleich ist dieser geistige Richtungswechsel nur zu verstehen auf dem Hintergrund der Beheimatung des tschechischen wie auch des slowakischen Volkes im geistigen Mutterboden Mitteleuropas (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 482). Was als eine aus dem Protektoratserlebnis erklärliche Aufwallung nationaler Hoffnung nach 1945 zu einer so enthusiastischen, kritiklosen und kurzsichtigen Verbrüderung mit den Sowjetrussen geführt hat, scheint heute gänzlich aus dem Bewußtsein des Volkes geschwunden. So evidente Tatsachen wie die wirtschaftliche Abhängigkeit des eigenen Landes von dem ökonomischen Wohlwollen Rußlands finden dagegen kaum Widerhall. Wo diese Realität einsichtig ist, wird sie nur mit kaum verborgenem Haß und Widerwillen hingenommen. Es wäre falsch, darin den Wunsch der Tschechen und Slowaken nach einer rein westlichen Gangart in der wirtschaftlichen und vor allem in der gesellschaftspolitischen Entwicklung ihres Landes zu sehen. Was sie herbeisehnen, ist ein anderes, ein eigenes Leben im Rahmen eines vermenschlichten sozialistischen Gesellschaftssystems, keineswegs ein wie immer gearteter totaler äußerer und innerer Anschluß an den „Westen", wohl aber intensive Auseinandersetzung.

Dem Beobachter, der in besonderer Weise das Bild der kirchlichen Entwicklung der ČSSR einzufangen versucht, muß diese Orientierung im kulturellen Leben fast bedauerlich erscheinen, weil sich Tschechen und Slowaken auf kirchlichem Gebiet dadurch noch mehr einer Aufgabe entziehen, die sie im Interesse der Gesamtkirche eher intensivieren und vertiefen sollten: vermittelndes Glied zu sein für einen Weg im kirchlich-religiösen Leben zwischen Ost und West.

Eine auffallende Beobachtung konnte in den Tagen nach dem 21. August auf dem Prager Wenzelsplatz gemacht werden: Gerade aus den Reihen der in keiner Weise religiös sich gebärdenden Jugendlichen, die dazu noch während ihrer Schulzeit mit antikirchlichen Parolen überschüttet worden waren und die Gestalt des Landespatrons und Herzogs Wenzel nur als einen Vertreter prowestlichen, feudalen und antinationalen Denkens kennengelernt hatten, scharten sich jetzt viele um sein Standbild. Im Lande selbst hat gerade dies Aufsehen erregt. Es wurde und wird heute noch als Beweis dafür angesehen, daß auch in der tschechischen Jugend religiöses Empfinden trotz zwanzigjähriger Versuche einer achristlichen Erziehung nicht erstickt ist. Für Jungkommunisten, Chulikani (Gammler) und religiös Gleichgültige wurde diese Tradition ebenso zum Symbol wie für die gläubigen jungen Menschen. „Die Seele des Volkes ist durchgebrochen." So kommentierte ein Bischof dieses Ereignis. Ob dieses Urteil richtig ist? Man wird die kirchliche Wirkung solcher symbolhaften Bekenntnisse in ihrer patriotisch-religiösen Vermischung gewiß nicht überschätzen.

Aber der Klimawechsel, der sich als erste Frucht des „Prager Frühlings" abzuzeichnen begonnen hatte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 210 ff.), ist nicht zu übersehen. Das anfängliche nüchtern-sachliche Verhältnis der Kirche gegenüber hat sich nach den August-Ereignissen zu einem fast verhohlen-freundschaftlichen Verhalten gewandelt. Dies wird vor allem im einfachen Volk und bei den staatlichen Behörden, hier wieder in besonders auffallender Weise in den Ministerien, festgestellt. Nur die Angst vor der russischen Besatzungsmacht und ihren insgeheim vermuteten Anhängern lähmt diese Einstellung. Zwei Tatsachen beleuchten diese Entwicklung: der sprunghaft gestiegene Zuzug zum Religionsunterricht und die Vorgänge um das Werk der nachkonziliaren Erneuerung (DKO).

Aktivierung des Religionsunterrichts

Kurz vor Schulbeginn im September 1968 wurde eine Vereinbarung zwischen den Bischöfen und dem Unterrichtsministerium über eine freizügige Erteilung des Religionsunterrichts getroffen. Die Anmeldung erfolgte nicht mehr bei den Schulleitungen, sondern bei den Pfarrämtern. Wo keine kircheneigenen Räumlichkeiten zur Verfügung stehen, sollen die Schulen die Erteilung des Religionsunterrichtes außerhalb der regulären Schulzeit im Schulgebäude selbst ermöglichen. Diese Stunden werden auch vom Staat honoriert, sobald sie bei Seelsorgsgeistlichen über eine bestimmte Stundenzahl hinausgehen. Schwierigkeiten bestehen nur dort, wo dieser schulische Religionsunterricht nicht von Geistlichen erteilt werden kann, da sich der Staat das Recht auf Erteilung der Lehrgenehmigung vorbehalten hat. In der Praxis wird es auch nicht leicht sein, nach dem regulären Unterricht noch die nötige Zeit für die Stunden der Katechese innerhalb des für Schulen üblichen zeitlichen Rahmens zu finden, da mit Schulbeginn 1968 an allen Schulen der ČSSR die Fünftagewoche eingeführt wurde.

Eine genaue Übersicht über den tatsächlichen Stand des Religionsunterrichts gibt es noch nicht. Insbesondere fehlt eine Zusammenstellung über die Anzahl der angemeldeten Kinder. Meist werden die Ergebnisse der einen oder anderen Stadt genannt. Daraus kann man sich jedoch kein allgemeines Urteil bilden. In Preßburg wurden gegen 5000 Kinder angemeldet, in Prag stieg die Zahl im Vergleich zum Vorjahr um etwas mehr als 100 %. In Leitmeritz, wo nach vielen Jahren wiederum das erste Mal Religionsunterricht erteilt wird, nehmen 70 bis 80 Kinder daran teil; in der kleinen Industriestadt Lobositz sind es etwa 130 und aus den beiden benachbarten Pfarreien Theresienstadt und Bauschowitz zusammen 170 Kinder. Ein vergleichbarer Zuzug wurde aus manchen Pfarreien im Grenzgebiet gemeldet. Dort war nach der Vertreibung der Deutschen das kirchliche Leben fast völlig erloschen. An den Sonntagen fanden sich bisweilen nur sechs bis acht Teilnehmer zum Gottesdienst ein. Jetzt nehmen auch wieder Kinder am Gottesdienst teil — ein durch Jahre unbekanntes Bild. Aber auch hier ist die Entwicklung nicht in allen Gemeinden gleich. So haben die Eltern in Haida in Nordböhmen die Hälfte aller schulpflichtigen Kinder zum Religionsunterricht angemeldet. In Blottendorf nehmen 98 % der katholischen Schulkinder am Religionsunterricht teil.

Veraltete Katechese

Der Mangel an ausgebildeten Katecheten und Katechetinnen zeigt sich aber von Tag zu Tag mehr. Wohl werden bereits in Prag und in einigen wenigen anderen Städten über das Wochenende Einführungskurse gegeben.

Diese können jedoch in keiner Weise genügen. Gerade in dem Land, das einst bahnbrechend auf dem Gebiet der Erziehung und Jugendbildung war und in dem früher auch die Schulkatechese intensiv gepflegt wurde, befindet sich heute die Katechetik und damit auch die Katechese auf einem sehr niedrigen Niveau. Weder die in den letzten 20 Jahren ordinierten Priester noch die in der Katechese eingesetzten Laien haben eine ausreichende katechetische Ausbildung erhalten. Was aus den vergangenen Jahren sich lebendig erhalten hat, geht über die Zeit der Münchener Methode nicht hinaus. Diese hatte seinerzeit in den Gebieten der heutigen ČSSR viele Anhänger und Nachahmer: Die beiden österreichischen Brüder-Katecheten Pichler haben mit ihrem Religionsbüchlein die tschechische und slowakische Katechese stark beeinflußt, aber darüber und über den alten österreichischen Katechismus ist man kaum hinausgegangen. Hinzu kommt, daß auch die theologische Wissenschaft an den beiden Theologischen Fakultäten in Leitmeritz und Preßburg zu lange von der Weiterentfaltung, wie sie sich in der Weltkirche in den letzten Jahren angebahnt hat, isoliert blieb. Mit einer veralteten Theologie und ohne eine moderne Didaktik läßt sich jedoch eine zeitgemäße Katechese nicht begründen. So entspricht auch der soeben herausgegebene tschechische Katechismus nicht den heutigen Erfordernissen unserer Katechetik. In seiner formalen Struktur bleibt er trotz einiger inhaltlicher Anpassungen an das Zweite Vatikanum einer katechetischen Theorie und Praxis verhaftet, die anderswo bereits als überwunden gelten. Doch muß ihm zugute gehalten werden, daß er die einzige Möglichkeit bot, der augenblicklich so großen Not in etwa abzuhelfen.

Die Schwierigkeiten häufen sich, wo die Zahl der Kinder sehr groß ist. Es ist ohnedies schon schwierig, Gruppen von Kindern aus verschiedenen Alters- und Entwicklungsstufen zu unterrichten. Hier ist es fast unmöglich, Forderungen der heutigen Katechetik gerecht zu werden. Durch alle diese Umstände sinkt das Niveau der Katechese. So besteht zugleich die Gefahr, daß die erste Bereitschaft der Kinder und Jugendlichen erstickt wird von der Unmöglichkeit, diese formlos zusammengeführten Gruppen richtig anzusprechen. Nicht wenig hängt von der Einstellung der Lehrerschaft ab. Wird sie weiterhin der Areligiosität oder gar dem Atheismus Vorschub leisten? Sie war bereits zwischen 1918 und 1938 weithin zum großen Teil kirchlichem Leben und religiösen Belangen entfremdet, oft sogar der katholischen Kirche gegenüber feindlich und aggressiv eingestellt.

Neue Wege postkonziliarer Arbeit

Im Ausland erregte die Nachricht Aufsehen, das Werk der nachkonziliaren Erneuerung sei verboten worden; man sah darin bereits eine Verschlechterung des Verhältnisses zwischen Kirche und Partei nach den Ereignissen des 21. August. Die Wirklichkeit verhält sich jedoch in einer sehr wichtigen Nuancierung anders.

Bald nach dem Kongreß in Velehrad (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 305) wurden die nochmals überarbeiteten Statuten dieser Institution dem Sekretariat für kirchliche Angelegenheiten vorgelegt und um Genehmigung angesucht. Man hatte diesen Weg bewußt gewählt: Einerseits war es das Bestreben der führenden Männer, auch nicht nur den Anschein der Illegalität zu erwecken, andererseits erhoffte man sich weiterhin eine finanzielle Hilfe vom Staat, wie sie bisher auch der Friedensbewegung der katholischen Geistlichkeit zuteil wurde. Das DKO sollte im rechtlichen Sinne deren Nachfolgeorganisation werden.

Die staatlichen Stellen haben jedoch die vorgelegten Statuten weder bestätigt noch verworfen. Ein Verbot des DKO wurde nicht ausgesprochen, weder direkt noch indirekt. Auf dem Hintergrund der letzten politischen Ereignisse bestanden tatsächlich gewisse Schwierigkeiten, die eine Genehmigung dieser im Grunde neuen Institution nicht ratsam erscheinen ließen; so hatten auch der „Club der politisch nicht Engagierten" und andere Vereinigungen, die sich seit den Januarereignissen gebildet hatten, um ihre Anerkennung durch staatliche Instanzen angesucht. Die Leitung des DKO sah sich daher von maßgeblicher Seite gut beraten, als sie von sich aus den Antrag zurückzog. Wohl mußte es dadurch auf die nicht ganz unwichtige Anerkennung ausdrücklich verzichten. Auch die Hoffnungen auf finanzielle Hilfe sind damit geschwunden. Das DKO ist dadurch aber auch gezwungen worden, sich als eine rein kirchliche Institution zu verstehen und sich im innerkirchlichen Raum zu etablieren. Es verliert damit wohl die Möglichkeit einer stärkeren Einflußnahme auf Presse, Rundfunk und Fernsehen. Es gewinnt jedoch zugleich im Bereich des kirchlichen Lebens, dessen ausschließliche Leitstelle unter Führung der Bischöfe es so in einer ausgeprägteren Form werden kann. Noch ist die organisatorische Umgestaltung nicht abgeschlossen. Die Grundlinien sind jedoch bereits konzipiert. Die Befürchtungen, staatliche oder parteiamtliche Instanzen könnten die Entfaltung des DKO behindern oder abwehren, sind beim gegenwärtigen Stand der innenpolitischen Entwicklung so lange kaum berechtigt, als es das DKO von sich aus zu keinem Konflikt kommen läßt. Die Behörden ihrerseits dürften bei aller verhaltenen oder offenen Gewogenheit auf ihr ererbtes Mitspracherecht in kirchlichen Belangen nicht verzichten. Gefährdet werden könnte die Entwicklung jedoch durch das Mißtrauen der sowjetrussischen Besatzungsmacht. Dieses Mißtrauen wird allerdings in erster Linie von den anderen Mitgliedstaaten des Warschauer Paktes gespeist, insbesondere von ostdeutschen Interessenten, aber auch von geheimen oder offenen Anhängern der Novotný-Ära. Sie würden sich bemerkbar machen, sollten sie wieder zu neuem Einfluß auf die Geschicke des Landes und auch der Kirche kommen. Darin liegt einer der Unsicherheitsfaktoren in allen Hoffnungen und Prognosen. Noch hält die Bereitschaft zu ehrlicher Zusammenarbeit an. Das Wort aus dem Munde eines der führenden Männer der neuen ČSSR zu einer hohen kirchlichen Persönlichkeit beleuchtet die gegenwärtige innere Situation im Verhältnis zwischen Staat bzw. Partei und Kirche: „Ganz entschieden wollen wir (die KPČ) Ihnen nicht schaden." Und dieses Wort ist — heute noch — durchaus glaubwürdig.

Problem der Kirchensekretäre

Leider ist das Problem der Kirchensekretäre in den einzelnen Kreisen nicht gelöst worden, obwohl es das selbständige Wirken der Kirche in oft unwürdiger und schwerster Weise beeinträchtigt hat. Dieses Relikt aus den schlimmsten Zeiten der fünfziger Jahre besteht weiter. Die von dem früheren Regime noch ausgesuchten Funktionäre bangen um ihre fetten Pfründen und um ihre Macht. Daß sie nicht abtreten wollen, haben einige von ihnen bereits zum Ausdruck gebracht. Entscheidend

ist einstweilen die Frage, ob sie auch weiterhin in rein innerkirchlichen Fragen, etwa in Personalfragen, Versetzungen usw., das letzte Wort sprechen. Dazu kommt eine bisher nicht bestätigte Nachricht, daß nämlich der bisherige Kultur- und Informationsminister, einst Schüler des früher von Jesuiten geleiteten Erzbischöflichen Gymnasiums in Prag, Galuska, einen politischen Krankenurlaub angetreten hat und wenigstens im Kirchensekretariat von dem konservativen und russophilen Slowaken Bilák abgelöst wurde. Bahnt sich also in diesem für das Leben der Kirche so wichtigen Amt ein Kurswechsel an? Denkbar wäre es, daß die sowjetrussische Taktik eines Tages auch den einst führenden Männern der katholischen Friedensbewegung wiederum eine „Aufgabe" zuschiebt. Doch ist das Ansehen dieser Männer im katholischen Klerus wie im gesamten Volk so gesunken, daß es kaum vorstellbar ist, daß die russische Politik einen solchen Fehler begehen könnte. Aber hat sie nicht auch den psychologisch so unvorstellbar großen Fehler gemacht, das Ansehen des ersten Präsidenten, Th. G. Masaryk, anzugreifen?

Das ist die große Frage, die überall in Prag gestellt wird, die aber auch das innenpolitische Leben zu lähmen beginnt. Von ihrer Beantwortung hängt auch das Geschick der Kirche ab. Der ausländische Beobachter vermag die fast euphorische Zuversicht mancher kirchlicher Kreise nicht zu teilen. Die Bischöfe bangen zwar vor der ungewissen Zukunft. Doch trifft man auch eine andere Auffassung an: „Es waren unsere Leute, die Bischöfe, Priester, Laien und Ordensfrauen eingekerkert haben, nicht die Russen." So lautet nicht selten ihr Argument, mit dem sie den Hinweis auf die Anwesenheit der Sowjetmacht — und nicht nur der militärischen — beantworten. Steht die Kirche in der ČSSR vor einer neuen Zukunft oder vor einer neuerlichen Verfolgung? Hat sie beides zu erwarten? Es hat den Anschein, als ob die Zeit von 1938 bis 1945 sich wiederholen könnte. Damals war die Kirche einem großen Teil des tschechischen Volkes eine Stütze inmitten seiner Unfreiheit und Demütigung. Kann die Kirche heute eine solche Aufgabe noch in ähnlicher Weise erfüllen? Die KP, deren oberste Führung sich in den letzten Monaten so große Sympathien gerade auch unter den gläubigen Christen des Landes erworben hat, kann sich dem Druck der Sowjetunion und ihrer „brüderlichen Umarmung" nicht entziehen; auch dann nicht, wenn die liberale Richtung in ihr die Oberhand behalten sollte. Die Journalisten und Schriftsteller haben bereits jetzt ihren Einfluß auf das Volk weithin verloren, wenn auch Lüge und Opportunismus noch keinen in ihren Reihen groß werden ließen. Und wird der Schwung und Wagemut der Jugend im Ruf nach Freiheit und Selbständigkeit andauern, um die Belange der Nation angesichts der Panzer und einsatzbereiten Geschütze rings um Prag immer wieder zu vertreten? Rußlands Industrie und seine entfernteren Ostgebiete sind durchaus in der Lage, die tschechische und slowakische Jugend aufzunehmen wie vor fast drei Jahrzehnten die deutschen Rüstungsbetriebe. So beginnen die Menschen sich wiederum dem äußeren Leben und Geschehen mehr und mehr abzuwenden.

Wie wird sich die Kirche in dieser Situation bewähren? Es fehlt gewiß nicht an hoffnungsvollen Zeichen. Der Zuzug zu den Priesterseminaren hat auch im Herbst 1968 nicht abgenommen. In Leitmeritz und in Preßburg haben die Räumlichkeiten nicht ausgereicht, um alle Kandidaten, die sich zur Aufnahme gemeldet hatten, aufzunehmen, obwohl zwei Jahrgänge mit 80 Alumnen des Leitmeritzer Priesterseminars nach Olmütz verlegt wurden. Dort wurde eine „Zweigstelle" der Leitmeritzer Theologischen Cyrill- und Method-Fakultät errichtet, nachdem die anfänglichen Pläne einer Wiedererrichtung der Olmützer Theologischen Fakultät sich nicht verwirklichen ließen. Außerdem wurden 40 Alumnen in Leitmeritz im Gebäude der verwaisten Domdechantei untergebracht. Die Räumlichkeiten sind überfüllt. Die Kandidaten, unter ihnen eine Reihe spätberufener Akademiker, sind zu bescheidenen, ja ärmlichen Lebensverhältnissen gezwungen. Ähnlich ist es in Olmütz. In Preßburg wurden rund 60 Kandidaten, die sich gemeldet hatten, nicht aufgenommen, weil sie nicht mehr unterzubringen waren. Ähnlich wie in Olmütz versucht man auch hier, in einer slowakischen Bischofsstadt eine „Zweigstelle" zu errichten. Die Verhandlungen waren zu Semesterbeginn noch nicht abgeschlossen. Hier muß zugleich auch die Frage nach den Ausbildungsmöglichkeiten für den Nachwuchs der Griechisch-katholischen Kirche in der ČSSR gelöst werden, die nun wieder zugelassen ist. Ob sich nicht der Weg einer gemeinsamen Ausbildung anbietet? In Leitmeritz studieren gegenwärtig 170 Theologen, in Preßburg ungefähr die gleiche Anzahl und in Olmütz 80. Einem Theologen wurde das Studium in Rom genehmigt.

Wird aber diese Entwicklung anhalten, wenn das Reservoir jener erschöpft ist, die lange Jahre auf die Möglichkeit warten mußten, Priester werden zu können? Es ist doch heute schon überlegenswert, daß ungefähr die Hälfte der neu eingetretenen Alumnen nicht nach dem Abitur kommt, sondern bereits kürzere oder längere Zeit im Beruf gestanden hat, also „Spätberufene" sind. Zu den räumlichen Schwierigkeiten treten noch sehr delikate Personalangelegenheiten, die gelöst werden müssen. Eine Reihe von Professoren soll ausgewechselt werden, teils wegen Erreichens der Altersgrenze. Diese können jedoch noch nicht in den Ruhestand versetzt werden, weil die Struktur der staatlichen Verwaltung dies auch beim besten Willen nicht zuläßt. Solche Veränderungen müssen in den Entwurf des Jahresbudgets vorher aufgenommen werden. Dies konnte jedoch nicht geschehen, weil man vor einem Jahr noch nicht an diese Veränderungen gedacht hatte. So befindet sich die Kirche in der ČSSR in einem Wartezustand. Saat ist aufgegangen. Ob sie den Winter auch übersteht?

Die polnische PAX-Gruppe zwischen Kirche und Partei

Am 25. November 1968 konnte die polnische PAX-Bewegung, die sich selbst als Organisation „sozial fortschrittlicher Katholiken Polens" bezeichnet, auf ihr 23jähriges Bestehen zurückblicken. Gründer, Motor und Vorsitzender der Bewegung ist bis zum heutigen Tag Boleslaw Piasecki, ein polnischer Nationalist und Antizionist. Mit seiner Person wie mit seinem Schicksal ist PAX zu sehr verknüpft, als daß man beide beim Versuch, die Bewegung auch nur einigermaßen richtig zu orten, außer acht lassen könnte. Der heute 53jährige Piasecki studierte vor dem Zweiten Weltkrieg Rechtswissenschaft an der Warschauer Universität und betätigte sich schon damals in der nationalistischen Bewegung der Falanga (vormals Obóz Narodowo-Radykalny), die enge Verbindungen mit den italienischen Faschisten hatte. Nach

der Besetzung Polens durch die Deutschen erregte er als polnischer Nationalist den Verdacht der Gestapo und wurde verhaftet. Durch die Beziehungen seiner italienischen Freundin Luciana Frassati zu Mussolini wurde er jedoch auf dessen Intervention hin freigelassen, um dann sofort unterzutauchen. Im Untergrund bildete er die „Konfederacja Narodu" (Volkskonföderation). Diese kämpfte sowohl gegen die deutsche Besatzung wie zum Kriegsende hin auch gegen die vorrückende sowjetische Armee. Er geriet in sowjetische Gefangenschaft und wurde im Februar 1945 zum Tode verurteilt. Nach einer Reihe von Gesprächen mit dem Chef des für die Armee zuständigen sowjetischen Geheimdienstes (NKWD) im Gefängnis in Minsk und Moskau ließ man ihn überraschend frei. Um welchen Preis? An diese Frage wird heute niemand in der Führungsspitze der PAX gern erinnert.

In einem Dokument über die PAX-Gruppe, das der polnische Episkopat mit Datum vom 6. Juni 1963 dem Staatssekretariat zuleitete, wird insinuiert: „gegen das formelle Versprechen, die Kirche zu unterwandern und sie der kommunistischen Revolution gefügig zu machen" (deutscher Wortlaut in: P. Lennert, Die Wahrheit über die katholische Kirche in Polen, Morus-Verlag, Berlin 1965, S. 173). Mittel zu diesem Ziel sollte eine Organisation „fortschrittlicher Katholiken Polens", die PAX-Bewegung, werden. Sah er in der Gründung dieser Bewegung eine Möglichkeit, innerhalb der von ihm verlangten Aufgabe eine politische Rolle zu spielen, die Gruppe zu einer Art politischer Partei auszubauen? Am wahrscheinlichsten scheint — aufgrund seines Charakters (ehrgeizig, organisatorisch hochbegabt, politisch versiert) wie der späteren Entwicklung — die Annahme, daß Piasecki aus Opportunismus sowie mit dem Ziel umgeschwenkt ist, im Verhältnis zwischen Kirche und Regime die Rolle eines Vermittlers zu spielen. Zwei Überlegungen dürften für ihn entscheidend gewesen sein: Einmal, daß die politische und gesellschaftliche Umformung Polens keine vorübergehende Erscheinung, sondern ein bleibendes Faktum sein werde, aus dem auch die Kirche ihre Konsequenzen werde ziehen müssen. Sodann war wohl die Erkenntnis maßgebend, daß der Kommunismus in Polen im Volk einen so minimalen Rückhalt habe, daß sich ein sozialistisches Polen eben doch nur „auf katholische Weise" werde verwirklichen lassen.

Daß diese Überlegung richtig war, dürfte heute, über 20 Jahre danach, kaum mehr bestritten werden. Auch ist nicht von vornherein als unmöglich abzulehnen, daß der politische Opportunismus Piaseckis sich mit dem echten Anliegen verband, daß ein Katholik auf sozialistischer und ökonomischer Ebene auch ein „Sozialist" sein und so vermittelnd zu einem Modus vivendi zwischen Kirche und Regime beitragen könne.

Gründung, Organisation, Mitglieder

Die Gründung der PAX-Bewegung erfolgte mit Unterstützung und im Einvernehmen des damaligen Primas von Polen, August Kardinal Hlond, und wird zeitlich mit der Herausgabe der ersten Nummer von „Dzis i Jutro" (Heute und Morgen) angesetzt, die von dem damals 30jährigen Piasecki zusammen mit dem Chirurgen und katholischen Konservativen J. Hagmajer gestaltet wurde. Bereits in dieser ersten Nummer zeichnete sich die wesentliche Voraussetzung des PAX-Programmes ab, die Anerkennung des Sozialismus als eines bleibenden politischen und ökonomischen Systems. Dennoch waren, als Piasecki im Februar 1946 mit Erzbischof Wyszyński zusammentraf, die Konsequenzen der angedeuteten Zielsetzung noch nicht abzusehen.

Die politisch und weltanschaulich nicht ganz homogene Gruppe um „Dzis i Jutro" bildete den Kern jener Organisation, die dann 1947 den Namen PAX annahm. Erst 1952, als PAX sich sein eigentliches Programm gab, wurde die Vereinigung offiziell in das Vereinsregister beim Volksrat der Stadt Warschau eingetragen. Inzwischen hatte auch W. Piasecki unter sowjetischer Protektion und in Zusammenarbeit mit dem Sicherheitsapparat seine weitverzweigte Organisation aufgebaut. Deren Kern ist heute noch das 1949 gegründete Verlagsunternehmen „Instytut Wydawniczy PAX". Dieses hatte für Catholica lange Jahre das Monopol inne (Gebetbücher, Gesangbücher, Katechismen, Übersetzungen ausländischer, vor allem auch katholischer Schriftsteller und Theologen, Originalwerke polnischer Autoren). Als Presseorgane der PAX erscheinen heute eine Tageszeitung „Slowo Powozechne" (99 000, sonntags bis zu 200 000 Exemplare, erstmals 1947), die journalistisch als eine der besten Tageszeitungen Polens gilt, sowie fünf weitere Zeitschriften: die Wochenschrift „Kierunki" („Richtungen"). Sie ist mit rund 12 000 Exemplaren vornehmlich für Intellektuelle bestimmt; sodann die Illustrierte „Zorza" (Auflage 50 000) und „Zycie i Myśli" (erstmals 1954, Auflage über 3000), eine Monatszeitschrift für Fragen der „christlichen" Philosophie; schließlich „Wroclawski Tygodnik Katolikow" (Breslauer Katholisches Wochenblatt), das sich hauptsächlich zu den deutsch-polnischen Beziehungen äußert und das monatliche Pressebulletin „Das katholische Leben in Polen" (2000 Exemplare), das in Deutsch, Französisch, Englisch und Italienisch erscheint und für das Ausland bestimmt ist. Weiter ist PAX mit dem Unternehmen „Veritas" der größte Produzent von Kultgegenständen und Devotionalien. In der Industrie- und Handelszentrale INCO sind weiter rund 10 industrielle Unternehmen, die Piasecki in seine Hand bekommen konnte, zusammengeschlossen, die auch ins Ausland exportieren. Alle drei bilden die „Vereinigten Wirtschaftskollektive GmbH", die bis 1961 auf Grund des ihnen zuerkannten gemeinnützigen Charakters steuerfrei waren und riesige Gewinne erzielten und noch erzielen. Schon daraus ergibt sich eine relative Unabhängigkeit dieser Unternehmen gegenüber den staatlichen Stellen wie gegenüber der Partei. Auch die Tatsache, daß die von der Organisation bezahlten Gehälter 50—100 % über denen der Staatsbeamten liegen, deutet darauf hin.

Die Zahl der Mitglieder der Bewegung ist begrenzt. 1967 zählte sie in 18 Wojwodschaften und 75 Kreisabteilungen insgesamt 5804 Mitglieder, von denen 10 % in den eigenen Unternehmen beschäftigt sind. Zu den eingetragenen Mitgliedern kommen noch rund 100 000 „aktive Sympathisierende" hinzu, die ständigen Besucher der im Lande verstreuten PAX-Clubs (nach H. Stehle, Nachbar Polen, Fischer Verlag, Frankfurt 1968, S. 178). PAX ist also bzw. dennoch keine eigentliche Massenorganisation. Ihr Führungsstab, das zentrale Exekutivkomitee, setzte sich bis zur Krise 1956 aus acht Persönlichkeiten zusammen: B. Piasecki, D. Horodyński, W. Ketrzyński, dem die Auslandssektion unterstand, K. Lubieński, J. Hagmajer, R. Reiff, A. Micewski, Z. Przetakiewicz. Sie stammen alle nicht aus der Arbeiterklasse, sondern teils aus dem Adel, teils aus den höheren Berufsständen.

Auch ideologisch war das Führungsgremium keine homogene Gruppe. Dies zeigen die Austritte von führenden Mitgliedern im Dezember 1955 und 1956 sowie die Abspaltung der Gruppe „Wiez" durch T. Mazowiecki und der „Christlich-Sozialen-Gesellschaft" unter J. Frankowski. Weitere zwanzig Personen bilden ein allgemeines Beratergremium. Außerdem gibt es eine Art „ideologischer Kommission", welche Programm und Politik festlegt. In allem hat jedoch B. Piasecki die unbestrittene Führungsrolle inne. Selbstverständlich sind nicht alle Mitglieder der PAX-Bewegung engagiert. Viele, vor allem aus der Intelligenz, nutzten und nutzen die Vorteile eines kapitalkräftigen Verlages, der hohe Honorare zahlen kann und bessere Vertriebsmöglichkeiten hat.

Zielsetzung, Methoden, Ideologie

Dieser finanzstarke organisatorische Unterbau ist das wirtschaftliche Rückgrat der Organisation und soll ihr die Erfüllung ihrer Aufgabe finanziell ermöglichen. Diese bestand darin, in der Kirche als Wegbereiter aktiver Zusammenarbeit mit dem kommunistischen Regime zu wirken. Damit setzte man genau an dem Punkt an, der — trotz allem und zumindest bis zum Konzil — doch faktisch die taktische „Stärke" des polnischen Katholizismus ausmachte: an seiner Geschlossenheit, die nicht nur zahlenmäßig, sondern vor allem durch einen rational schwer auflösbaren Komplex nationaler und religiöser Gefühle und Traditionen bedingt ist. Es war den Auftraggebern Piaseckis klar, daß nicht Unterdrückung, sondern nur die Aufspaltung dieser „Einheit" zum Ziel führen konnte. Mit der Eröffnung des Zweiten Vatikanums erhielt Piasecki eine neue Aufgabe zugewiesen: die Auswertung des Konzils zugunsten des Sozialismus und Kommunismus. Ansatzpunkt bildet hier vornehmlich die Bereitschaft der Kirche zum Dialog und zur praktischen Zusammenarbeit mit Atheisten, Sozialisten und Kommunisten.

Diese „vorgeschriebene" Zielsetzung, in deren Verwirklichung Piasecki mehr oder weniger Befehlsempfänger des polnischen bzw. des sowjetischen Geheimdienstes ist, schließt nicht aus, daß er selbst dabei seine eigenen politischen Ziele zu verfolgen suchte. Dafür gibt es einige Anzeichen. So wies „Argumenty", das Organ der polnischen Freidenker und Atheisten (Nr. 30, 1963) den Führungsanspruch der PAX-Bewegung als Sammelbecken der katholischen Linken energisch zurück. In einer Diskussion zum Thema „Die katholische Linke" im Wl.-Pietrzak-Klub im April 1963 in Warschau, worüber „Argumenty" berichtete, hatte W. Jankowski, Chefredakteur der „Slowo Powszechne", erklärt, daß „weder der Episkopat eine politische Vertretung der Katholiken sei noch die Katholiken ihn dafür halten dürfen"; vielmehr sei die „politische Vertretung" der Mehrheit der den Sozialismus aufbauenden Katholiken Polens „einzig und allein die katholische Linke" als gesellschaftlich fortschrittliche Bewegung. „Argumenty" fragte daraufhin die Mitglieder von PAX kritisch nach ihrem Selbstverständnis und nach ihrer Stellung innerhalb der Gesellschaft des Landes, nach dem Verhältnis ihrer Ziele und Methoden zu denen der kommunistischen Partei (PVAP) und der in der Nationalen Einheitsfront zusammengeschlossenen politischen Parteien. Die „Fehlerhaftigkeit" dieser Auffassung liege darin, daß nach PAX die PVAP sowie die übrigen politischen Parteien lediglich die den Sozialismus aufbauenden „Atheisten" vertreten würden, während sie doch die „Interessen und gesellschaftlichen Ziele" aller Menschen in Polen, „unabhängig von ihrer religiösen Überzeugung" vertreten. Auf die politischen Ziele Piaseckis, der auch von Kommunisten als „notorischer Doppelagent" bezeichnet wird, hat auch der polnische Episkopat des öfteren hingewiesen.

Einen ersten Abschnitt in ihrem Bestreben, im polnischen Katholizismus regimefreundlichen Einfluß zu gewinnen, bildet die Periode bis zum Tauwetter 1956. Die dabei angewandten Methoden waren auf lange Sicht berechnet, hatten sich aber bewährt. Mit Hilfe immer aufs neue wiederholter Formeln vom „reaktionären Teil des polnischen Episkopats" suchte man dessen Geschlossenheit aufzubrechen, später vor allem durch den Versuch, Kardinal Wyszyński als „konservativen Außenseiter" zu isolieren und Gegensätze zwischen ihm und anderen Mitgliedern des Episkopats herauszustellen. Direkte Angriffe auf die Hierarchie wurden nach Möglichkeit vermieden, man kritisierte vielmehr veraltete Einrichtungen und Mißbräuche. Vor allem aber bemühte man sich, die katholische Intelligenz durch Ausnutzung ihrer Schwächen sowie durch die Unterscheidung zwischen „offenem" und „geschlossenem" Katholizismus für sich zu gewinnen. Vor allem der Intelligenz gegenüber beruft sich PAX auf deren Aufgabe und Verantwortung, eine „integralistische und rückständige Hierarchie" zur Vernunft zu bringen, sowie auf die Mündigkeit der Laien, der Kirche den Weg in eine „neue Epoche" zu öffnen.

Selbstverständlich mußte diese Methode theoretisch abgesichert sein. Dies geschieht durch drei grundsätzliche Positionen, die PAX bezieht: Anerkennung des Sozialismus als sozialökonomisches System; praktische Zusammenarbeit zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen in Staat, Wirtschaft und Gesellschaft; Beibehaltung der weltanschaulich gegensätzlichen Positionen beider Partner, also „ideologische Koexistenz".

Die praktische Zusammenarbeit habe im Interesse des Gemeinwohls im Vordergrund zu stehen, der gegenüber die weltanschaulichen Unterschiede zurücktreten müssen. Daß beide, der marxistische und der katholische Standpunkt, sich widersprechen, wird von PAX nicht geleugnet, doch seien die Anhänger beider zur Umgestaltung der Welt verpflichtet. Auch gebe es für diese Zusammenarbeit eine gemeinsame Basis, den Humanismus im weitesten Sinne des Wortes als die Suche nach den optimalen Formen einer Strukturierung von Staat und Gesellschaft sowie nach Humanisierung der zwischenmenschlichen Beziehungen. Aus diesem Grund versteht PAX das sozialistische Engagement der Katholiken nicht als Taktik, sondern als echte überzeugte Mitarbeit. Patriotische und messianische Motive für diese Zusammenarbeit werden ins Spiel gebracht. Piasecki stellt sogar die Frage, ob nicht Polen von der Vorsehung berufen sei, ein Modell der Koexistenz zwischen katholischer Kirche und kommunistischem Regime zu werden, da hier die einmalige Chance „fortschrittlicher" Katholiken liege, den traditionsbelasteten polnischen Katholizismus über sich hinauszuführen.

Weltanschaulicher Pluralismus?

Mit diesen Thesen stößt die PAX-Bewegung auch auf den Widerstand der marxistischen Ideologen, die sie für unannehmbar halten, da sie — so z. B. W. Pomykalo, Chefredakteur der Zweiwochenzeitschrift „Wychowanie" in „Kierunki" (1964, Nr. 48; deutsche Übersetzung in „Ostprobleme", 9. 4. 65) — faktisch den weltanschaulichen Einfluß des Marxismus mindern würde. Werde doch der

Durchschnittspole im Alltag mehr von der katholischen als von der marxistischen Weltanschauung geprägt. Diese „Benachteiligung" müsse von staatlicher Seite — z. B. durch Veröffentlichung entsprechender Bücher — ausgeglichen werden. Ebenso kam es auf Grund dieser These zum offenen Zusammenstoß zwischen Gomulka und Piasecki. In einem Gespräch zwischen Gomulka, Kliszko und Sztachelski auf der einen und Piasecki, Reiff und Hagmajer auf der anderen Seite im Januar 1961 soll Gomulka sie als „glatten Unsinn" bezeichnet haben. Es gebe in Volkspolen nur *eine* wissenschaftliche Weltanschauung, den Marxismus. Die offene Diskussion über einen weltanschaulichen Pluralismus werde nicht zugelassen, da PAX sie nur als „Vorwand für ein Zweiparteiensystem" benutze (H. Stehle, a. a. O., S. 181 ff.). Gomulka verbat sich außerdem in diesem Gespräch jede Einmischung Piaseckis in die Politik und sozialistische Theorie (1961 mußte sich Piasecki mit drei Abgeordneten im Sejm begnügen, nach den Wahlen von 1965 gelangte er selbst mit vier weiteren PAX-Leuten ins Parlament).
Dennoch hält PAX bis heute an dieser These fest, wenn sie sie auch nicht öffentlich, sondern nur in der internen Diskussion vertritt. Gerade „die von uns allen gewünschten Erziehungsprozesse" können sowohl „von der materialistischen wie der christlichen Weltanschauung inspiriert werden" („Kierunki", a. a. O.). Dabei rechnet PAX für die Zukunft damit, daß das Verhältnis des Marxismus zur christlichen Weltanschauung durch den innerkirchlichen Erneuerungsprozeß und durch neue Formen kirchlicher Präsenz in der Gesellschaft beeinflußt werden wird. Heute sei dieses Verhältnis noch zu sehr durch historische Relikte und die Rückständigkeit vieler Katholiken belastet. Durch das gesellschaftliche Engagement der Katholiken werde sich jedoch, von unten nach oben, von beiden Seiten ein Wandel in diesem Verhältnis anbahnen. Dann werde sich auch das Verhältnis von Kirche und Staat neu regeln lassen.

Zwischen Episkopat und Partei

Wohin PAX zielt, erkennt man an der Feststellung Jankowkis (ebd.), jede Verständigung zwischen Kirche und Staat sei an eine breite gesellschaftliche Basis gebunden. Diese Basis aber sei gegeben in der „sozial fortschrittlichen Bewegung" (nämlich PAX) und im „sozialen Bewußtsein der Gläubigen" (wofür PAX sich einsetzt). Hier wird deutlich, daß man die PAX-Gruppe nicht einseitig als Werkzeug der Partei bezeichnen kann. Sie verfolgt das Ziel, durch ihr Programm und ihre Organisation zur unersetzlichen Basis einer Verständigung zwischen Kirche und Regime zu werden, die, so rechnet sich Piasecki aus, einmal kommen muß. Nicht zuletzt auch aus diesem Grund sucht sich Piasecki heute mehr und mehr der nationalpolnischen Parteigruppe der Partisanen um General Moczar anzunähern, die innenpolitisch zwar hart, kirchenpolitisch jedoch vorsichtiger und konzessionsbereiter taktiert. Während sich die „Partisanen" in Moskau als „intransigente Hüter der ideologischen Reinheit" geben, suchen sie vor allem die Masse des katholischen Volkes mit der Formel des „guten Patrioten" zu gewinnen (vgl. „Le Monde", 1. 11. 68).
Ob freilich seine Rechnung aufgehen wird, mag fraglich erscheinen. Bleibt doch Piasecki in der Partei selbst fast ohne Anhang. Dennoch füllt seine Organisation bis jetzt immer noch ein Vakuum aus, wenigstens von seiten der Partei aus gesehen. Insofern ist seine Stellung relativ gefestigt. Schwieriger, ja so gut wie unmöglich dürfte es sein, ohne wirkliche Kursänderung, ja selbst mit dieser, vom polnischen Episkopat als Gesprächspartner akzeptiert zu werden. Noch zu gut ist diesem die Konspiration der PAX mit den Gegnern der Kirche, vor allem in der Stalinzeit, in Erinnerung.
In den jüngsten Auseinandersetzungen zwischen PAX und dem Episkopat um die Jahreswende 1967/68 (vgl. auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 149) wiesen die Bischöfe auf „einige Tatsachen" hin, bei denen „die Beteiligung von PAX sogar in personeller Hinsicht bereits historisch belegt ist", so an der Vorbereitung und Durchführung der Verhaftung von Kardinal Wyszyński und des jetzigen Erzbischofs von Posen, A. Baraniak, im Jahre 1953, bei der Entfernung der Apostolischen Administratoren aus den Diözesen der ehemals deutschen Gebiete, bei der Auflösung der polnischen „Caritas", der Austreibung katholischer Nonnen aus den sog. „Westgebieten". Die Bischöfe verwiesen weiter u. a. auf die Kampagne der PAX-Bewegung gegen den Episkopat, ihre These vom Vorrang der Politik gegenüber der Religion.

Kursänderung der PAX-Gruppe?

Diese schweren Beschuldigungen des polnischen Episkopats sind für PAX insofern gegenwärtig womöglich nicht ganz ungefährlich, als sich seit gut zwei Jahren eine gewisse Entspannung in den Beziehungen zwischen Kirche und Regime abzeichnet. So wurden z. B. in aller Stille Gespräche zwischen A. Skarzynski, dem Leiter des staatlichen Kirchenamtes, und Bischof B. Dabrowski über die Frage der staatlichen Kontrollen des Seminarunterrichts (Ende 1967) aufgenommen. Auch eine dauerhaftere Regelung des Verhältnisses zwischen Warschau und dem Vatikan bahnte sich seit 1967 an, worauf die in drei Etappen durchgeführte Reise Casarolis nach Polen im Frühjahr 1967 ebenso hindeutet wie der 14tägige Besuch des polnischen Bischofs W. Rubin Anfang 1968. Diese Tendenz zu einer Verständigung zwischen den Bischöfen bzw. dem Vatikan und der Regierung berechtigt zur Annahme, daß Piasecki fürchtet, diese Verständigung könnte über seinen Kopf ausgehandelt, seine Organisation noch mehr isoliert oder gar auf ein Nebengeleise abgeschoben werden. Nicht ausgeschlossen wäre es sogar — und dies wäre für Piasecki existenzbedrohend —, daß die Bischöfe in ihren Gesprächen PAX als ungelöstes Problem aus der Stalinzeit zur Debatte stellen.
Diese Entwicklung, deren Anzeichen schon seit längerer Zeit bemerkbar sind, dürfte Piasecki veranlaßt haben, seit 1967 seine Angriffe gegen den Episkopat zu mäßigen und sich um eine Versachlichung der Diskussion zu bemühen. Dann wäre aber sein neuer scharfer Angriff gegen die polnischen Bischöfe in seiner Rede im Sejm am 19. Dezember 1967, in der er die „gegenwärtige politische Haltung" der Hierarche kritisierte, die das „staatspolitische Engagement der Masse der Gläubigen nicht in Betracht" ziehe, als verstärkte Anstrengung zu werten, nicht überspielt zu werden. Darauf deuten auch die kritischen Akzente gegenüber der Kirchenpolitik der Regierung hin, die in seiner Entgegnung auf das Kommuniqué der Bischöfe enthalten sind („Slowo Powszechne", 11. 1. 68) und die mit gewissen Gruppierungen in der Partei abgesprochen sein dürften. Es hat den Anschein, daß PAX ernsthafter darum bemüht ist, das Mißtrauen der polnischen Katholiken und die Ablehnung der Organisation durch den Episkopat zu überwinden.

Dokumentation

Zum Dialog mit den Nichtglaubenden

Am 1. Oktober 1968 übergab in Rom Kardinal F. König das von seinem Sekretariat ausgearbeitete Dokument über den Dialog mit den Nichtglaubenden der Öffentlichkeit. Der authentische lateinische Text trägt das Datum vom 28. August 1968 und ist vom Kardinal sowie vom Sekretär des Sekretariats Miano unterzeichnet. Der erste Entwurf des Dokuments stammt aus einem kleinen Expertenkreis und wurde an alle Konsultoren und Bischöfe des Sekretariats versandt. Die aus der nachfolgenden Diskussion hervorgegangene Neufassung ging sodann an die nationalen Bischofskonferenzen sowie an die zuständigen Kongregationen der römischen Kurie. Dem Dokument geht ein Vorspann voraus, in dem sein Inhalt und Zweck erläutert werden. Es will den Dialog zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden durch Aufstellung allgemeinster, auf die ganze Welt bezogener Normen und Richtlinien fördern, die dann von den Bischöfen auf die je besondere Situation ihres Landes bzw. ihrer Diözese anzuwenden sind. Daher ist es, wie Kardinal König in der Pressekonferenz betonte, kein eigentliches „Direktorium" (vgl. „Osservatore Romano", 2. 10. 68). Die Teilnahme von Priestern am öffentlichen Dialog wird von der Erlaubnis des eigenen wie des Ortsordinarius abhängig gemacht. Als erratischer Zusatz nimmt sich die letzte „Bestimmung" des Dokuments aus, nach der sich alle am Dialog beteiligten Katholiken an die geltenden oder noch zu erlassenden kanonischen Vorschriften zu halten haben. Versuche einer politischen Mißdeutung des Dokuments durch erste Pressereaktionen wies der Kardinal einen Tag später in einem Gespräch mit KNA zurück. Er stellte darin klar, daß das Sekretariat für die Nichtglaubenden mit kirchenpolitischen Fragen oder Kontakten nichts zu tun habe, sondern wissenschaftliche und seelsorgliche Zwecke verfolge. Der Kardinal betonte weiter, daß die Bemühungen seines Sekretariats um einen offiziellen Dialog zwischen Christen und kommunistischen Atheisten aus den Ostblockländern bisher „ohne Echo" geblieben seien. Zur Zusammenarbeit mit den kommunistischen Parteien in den westlichen Ländern erklärte der Kardinal, „angesichts der Tatsache", daß diese sich „ideologisch mehr oder weniger an der sowjetischen Lehre orientieren und folglich auch den religiösen Problemen gegenüber die gleiche Haltung einnehmen, sehe ich gegenwärtig nicht, wie eine Zusammenarbeit auf dem politischen oder ‚besser' auf dem Parteisektor offiziell möglich sein könnte" („L'Avvenire d'Italia", 3. 10. 68). Demgegenüber sei eine Zusammenarbeit auf wirtschaftlichem Gebiet möglich, wenn auch bisweilen wegen politisch und weltanschaulich für einen Katholiken unannehmbarer Implikationen schwierig. Von sowjetischer Seite liegen zur Zeit noch keine Reaktionen vor. Der nachfolgende Text ist eine überarbeitete Fassung der vom Staatssekretariat herausgegebenen und von KNA verbreiteten deutschen Übersetzung.

Einleitung

Würde und Wert der menschlichen Person werden angesichts des allgemeinen kulturellen und gesellschaftlichen Fortschritts und trotz aller Besorgnisse über die gegenwärtige Weltentwicklung von den heutigen Menschen immer mehr anerkannt.

Die Verdichtung der zwischenmenschlichen Beziehungen hat viel dazu beigetragen, sich des Pluralismus als eines Kennzeichens unserer Zeit bewußt zu werden. Ein echter Pluralismus ist jedoch nur dann möglich, wenn es zu einem Dialog zwischen Menschen und Gemeinschaften verschiedener Mentalität und Kultur kommt [1].

Wie die Enzyklika *Ecclesiam suam* sagt, ist dies „eine Forderung, die sich aus der heutigen allgemeinen Art ergibt, das Verhältnis zwischen dem Heiligen und dem Profanen aufzufassen; sie ergibt sich aus dem Dynamismus, der die moderne Gesellschaft ergriffen hat; aus der Vielheit ihrer Erscheinungsformen; aus einer wachsenden Reife des Menschen, mag er religiös oder nichtreligiös sein, die ihn durch Erziehung und Kultur heute zum Denken, zum Sprechen und zur würdigen Führung des Dialogs befähigt" [2].

Sofern also der Dialog auf einer gegenseitigen Beziehung der Gesprächspartner beruht, setzt er in beiden die Anerkennung des anderen in seiner Würde und seinem Eigenwert als Person voraus. Der Christ findet darüber hinaus in der übernatürlichen Berufung des Menschen weitere Motive, diesen Wert und diese Würde in noch tieferer Weise anzuerkennen. Andererseits weiß die Kirche aufgrund des Geheimnisses der Inkarnation sehr wohl, wie sehr alle Bemühungen um eine menschenwürdigere Ordnung der zeitlichen Dinge sie nicht nur betrifft, sondern auch zu ihrer Aufgabe gehört [3].

Alle Christen sind daher dazu berufen, den Dialog zwischen den Menschen auf allen Ebenen und auf jede mögliche Weise zu fördern, als Ausdruck brüderlicher Liebe, die den Forderungen einer mündig gewordenen und in wachsendem Fortschritt begriffenen Menschheit Rechnung trägt.

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wird „die Kirche kraft ihrer Sendung, die ganze Welt mit der Botschaft des Evangeliums zu erleuchten und alle Menschen aller Nationen, Rassen und Kulturen in einem Geist zu vereinigen, zum Zeichen jener Brüderlichkeit, die einen aufrichtigen Dialog ermöglicht und fordert" [4].

Der Wille zum Dialog schließt zwar weder andere Formen der Beziehung, z. B. die der Apologetik, der Konfrontation und Diskussion, noch die Förderung nach Anerkennung der Rechte der Person aus, doch ist eine offene und verstehende Haltung, die jeder Dialog voraussetzt, grundsätzlich für alle Arten von zwischenmenschlichen Beziehungen erforderlich. Eine solche Haltung kommt ohne „Korrektheit, Wertschätzung, Sympathie und Güte" [5] nicht aus. Dies ist aber nur dann möglich, wenn man den anderen als anderen anerkennt und annimmt.

Der Wille zum Dialog ist schließlich ein Moment jener allgemeinen Erneuerung der Kirche, mit der auch eine höhere Wertschätzung der menschlichen Freiheit verbunden ist. „Die Wahrheit muß aber", wie das Zweite Vaticanum lehrt, „auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Person und ihrer sozialen Natur eigen ist, d. h. auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustauschs und des Dialogs, wodurch die Menschen

einander die Wahrheit, die sie gefunden haben oder gefunden zu haben glauben, mitteilen, damit sie sich bei der Erforschung der Wahrheit gegenseitig zu Hilfe kommen; an der einmal erkannten Wahrheit jedoch muß man mit personaler Zustimmung festhalten."[6]

2. Und die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* sagt: „Der Wunsch nach einem solchen Dialog, geführt einzig aus Liebe zur Wahrheit unter Wahrung angemessener Diskretion, schließt unsererseits niemanden aus."[7]

Die Enzyklika *Ecclesiam suam* spricht von drei konzentrischen Kreisen und Gesprächspartnern der katholischen Kirche: von der Gesamtheit der Menschen, von denen viele sich zu keiner Religionsgemeinschaft bekennen; von den Anhängern der nichtchristlichen Religionen sowie von unseren nichtkatholischen Brüdern in Christus. Zur Aufnahme des Dialogs mit diesen verschiedenen Gruppen von Gesprächspartnern hat Paul VI. drei Sekretariate errichtet: für die Einigung der Christen, für die Nichtchristen und für die Nichtglaubenden.

Der Dialog jedoch, vor allem der zwischen Christen und Nichtglaubenden, wirft besondere und wenigstens zum Teil neue Probleme auf[8]. Bei den zahlreichen Initiativen, die zur Förderung eines solchen Dialogs ergriffen wurden, können die Katholiken, die mit Recht um die Wahrheit und Werte ihres christlichen Glaubens besorgt sind, auf mancherlei Schwierigkeiten stoßen. Deshalb hielt es das Sekretariat für die Nichtglaubenden für angezeigt, einige Überlegungen und Richtlinien vorzulegen, die auf den neuesten Dokumenten des Konzils und des päpstlichen Lehramtes beruhen.

In der Enzyklika *Ecclesiam Suam* spricht Paul VI. ausführlich und vor allem vom apostolischen Standpunkt aus über den Dialog: Der so verstandene Dialog erlaubt es der Kirche, ihre vordringlichste Mission zu erfüllen, nämlich die Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen, um ihnen mit Achtung und Liebe die Gaben der Wahrheit und der Gnade anzubieten, die ihr Christus anvertraut hat.

In der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes handelt es sich mehr um den Dialog zwischen Kirche und Welt, also um einen Dialog, der nicht in erster Linie auf die Verkündigung des Evangeliums abzielt: es handelt sich nämlich um den Dialog, den die Christen mit jenen Menschen aufnehmen wollen, die nicht ihren Glauben teilen, sei es, um gemeinsam auf verschiedenen Gebieten die Wahrheit zu suchen, sei es, um gemeinsam an der Lösung jener großen Probleme zu arbeiten, vor die sich die Menschheit heute gestellt sieht. Die folgenden Erwägungen beziehen sich auf diese letztere Art des Dialogs zwischen Kirche und Welt.

I. Die Natur des Dialogs und seine Bedingungen

1. Der Dialog im allgemeinen

Unter Dialog wird hier im allgemeinen jede Form der Begegnung und Beziehung zwischen Einzelpersonen, Gruppen oder Gemeinschaften verstanden, die den Zweck verfolgen, in einer Atmosphäre der Aufrichtigkeit, der Achtung vor den beteiligten Personen und eines gewissen gegenseitigen Vertrauens die Wahrheit tiefer zu erkennen sowie die zwischenmenschlichen Beziehungen zu verbessern.

Der Dialog ist besonders wichtig und schwierig dann, wenn die Gesprächspartner verschiedene, manchmal sogar entgegengesetzte Anschauungen vertreten, jedoch bemüht sind, ihre Vorurteile zu überwinden und auf der Ebene der rein menschlichen Beziehungen wie auf der Suche nach der Wahrheit oder in der praktischen Zusammenarbeit auf den verschiedensten Gebieten eine möglichst weitgehende gegenseitige Annäherung zu erzielen.

Obwohl alle diese Elemente in den verschiedenen Formen des Dialogs enthalten sind, kann man, je nach dem Vorherrschen des einen oder anderen Elements, drei Grundtypen unterscheiden, nämlich: die Begegnung im rein Menschlichen, deren Zweck es ist, die Gesprächspartner aus ihrer Isolierung und aus ihrem gegenseitigen Mißtrauen herauszuführen und eine Atmosphäre größerer Zuneigung, gegenseitiger Wertschätzung und Achtung zu erzeugen; die Begegnung in der Suche nach der Wahrheit, die sich auf Fragen erstreckt, welche für beide Gesprächspartner von großer Bedeutung sind, wobei diese gemeinsam nach einem tieferen Erfassen der Wahrheit und einer umfassenderen Erkenntnis der Dinge streben; die Begegnung im Handeln, wobei ungeachtet eventueller grundlegender Divergenzen die Voraussetzungen für eine Zusammenarbeit im Hinblick auf bestimmte praktische Ziele festgelegt werden sollen.

Obwohl es wünschenswert ist, daß der Dialog gleichzeitig auf diese drei Arten erfolge, hat jede von ihnen als interpersonale Begegnung doch auch ihren Eigenwert.

Jeder Dialog setzt eine gewisse Gegenseitigkeit voraus, und zwar insofern, als beide Gesprächspartner sowohl geben als auch empfangen. Daher unterscheidet er sich von der Lehrtätigkeit, die wesentlich auf Heranbildung des Schülers im Gespräch mit dem Lehrer ausgerichtet ist. Insofern der Dialog jedoch auch dazu führt, daß den daran Beteiligten der Reichtum der Lehre mitgeteilt wird, kann er auch als Lehrtätigkeit und selbst als implizite Verkündigung der evangelischen Wahrheit betrachtet werden.

In diesem Sinne unterscheidet sich der Dialog sowohl von der Polemik wie von der Kontroverse, die vor allem auf die Verteidigung des eigenen Standpunkts und den Erweis des Irrtums des anderen abzielen.

Darüber hinaus ist der Dialog nicht bloße Konfrontation, da es zu seinem Wesen gehört, daß er die beiden Gesprächspartner einander näherbringt und ihr gegenseitiges Verständnis fördert. Wenngleich jeder Gesprächspartner mit vollem Recht dahin tendieren kann, den anderen von der Wahrheit zu überzeugen, die er selbst vertritt, so liegt schließlich nicht dieser Zweck, sondern der der gegenseitigen Bereicherung in der Natur des Dialogs.

2. Der weltanschauliche Dialog

1. Möglichkeit und Rechtmäßigkeit dieses Dialogs

Oft wird schon die bloße Möglichkeit des Dialogs in Grundfragen bestritten. Man fragt sich, ob nicht ein ehrlicher Dialog eine Ablehnung jeder absoluten Wahrheit voraussetzt und die Bereitschaft zum Dialog eine Haltung ständigen Suchens erfordere. Man fragt sich weiter, ob dann noch ein Dialog geführt werden könne, wenn man die Möglichkeit einer absoluten Wahrheit annimmt und davon überzeugt ist, sie zu besitzen: Tatsächlich scheint die Bereitschaft zum Dialog den Zweifel an jeder absoluten Wahrheit vorauszusetzen.

Eine weitere Frage: Kann es zwischen Gesprächspartnern, die von zwei verschiedenen Denksystemen ausgehen, zu einem wirklichen Dialog kommen? Wenn es wahr ist, daß

jede Feststellung ihren genauen Sinn nur aus dem Bezug zum Gesamtsystem herleitet, muß man dann nicht die Möglichkeit eines wahren Dialogs ausschließen, wenn die Gesprächspartner von zwei verschiedenen Denksystemen ausgehen?

Außerdem ergibt sich schon aus der Analyse des Wahrheitsbegriffs, wie er heute von vielen angenommen wird, daß die Wahrheit dem Menschen selbst immanent ist, von ihm und seiner Freiheit abhängt, so daß man die Existenz einer nicht vom Menschen selbst ausgehenden Wahrheit leugnet. Somit würde dann dem Grundsatzdialog jedes Fundament entzogen, da die Christen, die das Immanenzprinzip verwerfen, einen fundamental anderen Wahrheitsbegriff haben.

Was insbesondere den öffentlichen Dialog betrifft, so fragt man sich, ob es erlaubt sei, den Glauben einer für diese Art von Anfechtung ungenügend vorbereiteten Zuhörerschaft in Gefahr zu bringen.

Aus all diesen Gründen möchten wir hier einige Richtlinien aufstellen, die der Lösung dieser Schwierigkeiten dienen.

Der Dialog in Lehrfragen ist ein Gespräch, das mit mutiger Aufrichtigkeit aufgenommen und in einer Atmosphäre der Freiheit und Achtung über prinzipielle Fragen geführt wird, die irgendwie die Gesprächspartner persönlich betreffen. Er wird aber auch zwischen Personen geführt, die zwar verschiedene Auffassungen vertreten, aber doch gemeinsam sich um ein besseres gegenseitiges Verständnis bemühen, um die beiderseitigen Berührungspunkte klar herauszustellen und soweit als möglich zu erweitern.

Deshalb liegt es einerseits in der Natur des Dialogs, den personalen Charakter des Ringens nach Wahrheit zu beachten. Darüber hinaus wird man die Bedingungen sowie die besondere Situation jedes einzelnen Gesprächspartners sowie auch die Grenzen zu berücksichtigen haben, die sich aus den Perspektiven ergeben, unter denen jeder an die Probleme herangeht. Das Wissen um die den einzelnen wie den historisch gewordenen Gemeinschaften immanenten Grenzen macht auch bereit, die Ansichten und Bemühungen des anderen zu verstehen sowie die in den Anschauungen beider Partner enthaltenen Wahrheitselemente anzunehmen. Andererseits jedoch hat der Dialog, soweit er Suche nach Wahrheit ist, nur dann einen Sinn, wenn die Gesprächspartner davon überzeugt sind, daß der menschliche Verstand imstande sei, die Wahrheit zumindest in einem gewissen Ausmaß zu erkennen und immer einige Aspekte der Wahrheit zu erfassen vermag, auch wenn diese vielleicht mit Irrtum vermengt ist. Da schließlich jeder Mensch die Wirklichkeit in ihrer Komplexität auf nur ihm eigene und daher in gewissem Sinn einzigartige Weise zu erfassen sucht und auch erfaßt, ist sein Beitrag zur Wahrheitsfindung unersetzlich. Dies sollte vom anderen Gesprächspartner beachtet werden.

Unter diesen Umständen ist die Behauptung der Möglichkeit von Wahrheit nicht nur mit dem Dialog vereinbar, sondern seine notwendige Voraussetzung. Es kann also keineswegs daran gedacht werden, die Forderungen der Wahrheit denen des Dialogs unterzuordnen, wie das gewisse Formen des Irenismus zu tun scheinen. Der Dialog muß sich im Gegenteil aus der moralischen Pflicht des Menschen herleiten, die Wahrheit in allen Dingen und vor allem in religiösen Belangen zu suchen.

Darüber hinaus macht die Tatsache, daß jeder der Gesprächspartner die Wahrheit zu besitzen glaubt, den Dialog nicht überflüssig, da dies seiner Natur nicht widerspricht. Der Dialog wird nämlich von zwei verschiedenen Standpunkten aus aufgenommen, die geklärt und soweit als möglich einander angenähert werden sollen; es genügt deshalb, wenn die einzelnen Gesprächspartner der Auffassung sind, durch den Dialog in der Erkenntnis der Wahrheit, die sie bereits besitzen, fortschreiten zu können.

Eine solche Haltung muß von den Gläubigen in aller Aufrichtigkeit angenommen und gefördert werden. Die Glaubenswahrheiten sind tatsächlich, weil von Gott geoffenbart, in sich absolut und vollkommen, werden jedoch vom Glaubenden immer auf unvollkommene Weise erfaßt; dieser kann daher im Verständnis sowie in der Durchdringung dieser Wahrheiten stets fortschreiten. Im übrigen leitet sich nicht alles, was die Christen behaupten, von der Offenbarung ab, und der Dialog mit den Nichtglaubenden kann ihnen helfen, die geoffenbarten von anderen Warheiten zu unterscheiden und die Zeichen der Zeit im Lichte des Evangeliums zu erforschen.

Außerdem entbindet der christliche Glaube den Gläubigen nicht davon, die verstandesmäßigen Voraussetzungen seines Glaubens mit seiner Vernunft zu erforschen. Im Gegenteil, er spornt ihn zur mutigen Annahme all dessen an, was die menschliche Vernunft mit Recht fordert; ist er doch kraft des Glaubens davon überzeugt, daß dieser sich mit der Vernunft niemals in Widerspruch befinden kann. Schließlich weiß der Christ immer, daß der Glaube allein ihm nicht auf alle Probleme eine Antwort geben kann, ihm aber anzeigt, in welchem Geist und auf welchem Weg er an sie herangehen muß, vor allem auf dem Gebiet des Innerweltlichen, das dem Menschen als ein weites Forschungsgebiet zugewiesen bleibt[9].

Was die systemimmanenten Schwierigkeiten betrifft, so erinnern wir daran, daß ein Dialog auch dann möglich ist, wenn sich zwischen den Gesprächspartnern nur Teilübereinstimmungen ergeben. Wenn sich also in einem Denksystem Wahrheiten und Werte finden lassen, die ihren spezifischen Sinn und ihre Bedeutung nicht notwendig aus dem System selbst herleiten und daher von ihm losgelöst werden können, so genügt es, diese Wahrheiten und Werte in ihr Eigenlicht zu stellen, um eine gewisse Übereinstimmung möglich zu machen.

Selbst zwischen Menschen, die radikal und grundsätzlich verschiedener Ansicht sind, lassen sich dennoch gewisse Berührungspunkte finden, in denen man übereinkommt. Berücksichtigt man also den inneren Zusammenhang der Systeme, so müssen die verschiedenen Ebenen des Dialogs unterschieden werden, da es möglich ist, daß er zwar auf einer, nicht aber auf einer anderen Ebene zustande kommt. Insbesondere muß an die legitime Autonomie erinnert werden, die den weltlichen Dingen zukommt[10]. Deshalb müssen Meinungsverschiedenheiten im religiösen Bereich nicht notwendig Übereinstimmung in zeitlichen Dingen ausschließen.

Andererseits kann nicht in Abrede gestellt werden, daß der Dialog dann erschwert wird, wenn die Gesprächspartner einen verschiedenen Wahrheitsbegriff haben und in der Frage der Vernunftprinzipien auseinandergehende Auffassungen vertreten. In einem solchen Fall wird die erste Aufgabe des Dialogs sein müssen, einen Wahrheitsbegriff zu erarbeiten und zu einer Auffassung der Vernunftprinzipien zu gelangen, die von allen Gesprächsteilnehmern geteilt werden können. Sollte auch dies unmöglich sein, so darf dennoch nicht behauptet werden, der Dialog sei unnütz. Ist es doch schon von Bedeutung, die Grenzen abzustecken, über die man nicht hinausgehen kann. Ein Dialog muß schließlich nicht in jedem Fall und um jeden Preis aufgenommen werden.

Was das Risiko der Glaubensanfechtung betrifft, so ist dieses in einer pluralistischen Gesellschaft wie der unsrigen unvermeidlich. Daher müssen die Gläubigen auf dieses Risiko vorbereitet werden, vor allem, wenn es sich um ein öffentliches Gespräch handelt, das bei angemessener Vorbereitung seinerseits nicht wenig zur Reifung des Glaubens beitragen kann. Darüber hinaus bietet der öffentliche Dialog den Gesprächspartnern die Möglichkeit, ihre Standpunkte einer Zuhörerschaft vorzutragen, die sie auf andere Weise nicht erreichen könnten.
Das Gespräch zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden ist also trotz der Gefahren, die es mit sich bringt, nicht nur möglich, sondern sogar wünschenswert. Es kann sich auf alle Gebiete erstrecken, die der menschlichen Vernunft zugänglich sind: Philosophie, Religion, Moral, Geschichte, Politik, Soziologie, Ökonomie, Kunst und Kultur ganz allgemein. Die Treue zu den geistlichen und weltlichen Werten fordert vom Christen, diese anzuerkennen, wo immer er sie findet[11].
Ein solcher Dialog kann sich auch mit den Werten befassen, die sich für das Leben und für die menschliche Kultur aus den übernatürlichen Wahrheiten ergeben können.

2. Bedingungen des weltanschaulichen Dialogs

Damit der Dialog auch die gesteckten Ziele erreicht, muß er die sich aus der Existenz der Wahrheit und Freiheit ergebenden Forderungen achten. Er muß vor allem aufrichtig nach der Wahrheit suchen. Deshalb ist der Grundlagendialog dann auszuschließen, wenn er in den Dienst zeitbedingter politischer Zwecke gestellt wird. Daraus ergeben sich besondere Schwierigkeiten für den Dialog mit den kommunistischen Marxisten, da für sie zwischen Theorie und Praxis ein enger Zusammenhang besteht, was wiederum eine gewisse Unmöglichkeit bedingt, die verschiedenen Gesprächsebenen auseinanderzuhalten, da der prinzipielle Dialog zugleich zu einem praktischen Dialog wird.
Die Treue zur Wahrheit muß vor allem im Bemühen um Klarheit in der Darstellung und in der Gegenüberstellung der beiderseitigen Standpunkte zum Ausdruck kommen, damit nicht gleichlautende, jedoch von verschiedenen Positionen aus gebrauchte Worte die Meinungsverschiedenheiten eher verschleiern als überwinden. Daher ist eine klare Umschreibung des Sinnes der von beiden Partnern verwandten gleichen Termini erforderlich, damit jede Zweideutigkeit ausgeschlossen wird und ein richtiger Dialog geführt werden kann.
Der prinzipielle Dialog erfordert auch einen gewissen Mut, sei es, um den eigenen Standpunkt in aller Offenheit darzulegen, sei es, um die Wahrheit dort anzuerkennen, wo immer sie zu finden ist, auch wenn sich daraus für die Gesprächspartner die Notwendigkeit ergibt, gewisse theoretische und praktische Positionen zu überprüfen.
Der Dialog wird nur dann nutzbringend sein, wenn die Gesprächspartner wirklich kompetent sind. Sonst stünde sein Nutzen zum eingegangenen Risiko in keinem angemessenen Verhältnis. Schließlich darf sich die Wahrheit im Dialog allein dank ihrer eigenen Schwerkraft durchsetzen[12]: Dies bedeutet, daß die Freiheit der Partner rechtlich anerkannt und effektiv geachtet werden muß.

3. Dialog und praktische Zusammenarbeit

Der Dialog kann auch aufgenommen werden mit dem Ziel der Zusammenarbeit zwischen Einzelpersonen oder Gruppen oder Gemeinschaften, die verschiedene, manchmal sogar gegensätzliche Richtungen vertreten.
Stellen wir zunächst fest, daß aus für einen Christen unannehmbaren Lehren hervorgegangene Bewegungen manchmal eine Entwicklung nehmen können, die zu Positionen führt, die sich von ihren Ausgangspositionen wesentlich unterscheiden[13]. Darüber hinaus schließen, wie wir bereits festgestellt haben, Divergenzen zwischen den Systemen als ganzen Teilübereinstimmungen in einzelnen Punkten nicht aus. Insbesondere können Divergenzen im religiösen mit Konvergenzen im weltlichen Bereich durchaus Hand in Hand gehen, da die weltlichen Angelegenheiten gemäß der Pastoralkonstitution (des Konzils) über die Kirche in der Welt von heute autonome Sachbereiche darstellen.
Und selbst wenn sich in den Grundfragen keine Annäherung erzielen läßt, so kann man doch in der Verfolgung bestimmter praktischer Ziele zu einem gegenseitigen Einverständnis gelangen. Dieses Einverständnis und diese Zusammenarbeit sind jedoch nur unter bestimmter Bedingungen legitim: die angestrebten Ziele müssen in sich gut oder zum Guten hinlenkbar sein[14]. Die Zusammenarbeit darf fundamentalere Werte (wie z. B. die Integrität der Lehre und die Rechte der Person, z. B. die bürgerlichen, kulturellen und religiösen Freiheiten) nicht gefährden. Das Urteil, ob diese Bedingungen gegeben sind, hat das von den Dialogpartnern für die Gegenwart oder Zukunft vorgelegte Programm sowie bereits gemachte Erfahrungen zu berücksichtigen. Ob eine solche Zusammenarbeit opportun ist, wird daher den zeitlichen, örtlichen und geschichtlichen Umständen entsprechend beurteilt werden müssen. Obwohl die Einschätzung dieser Umstände für gewöhnlich Laien zukommt, hat die Hierarchie bei aller Wahrung der legitimen Freiheit und Kompetenz der Laien die Aufgabe, zu wachen und einzugreifen, wo religiöse und sittliche Werte zu wahren sind.

II. Praktische Richtlinien

Die folgenden Richtlinien wollen als Ergänzung zu den genannten Überlegungen über die Natur und die Bedingungen des Dialogs aufgefaßt werden. Sie sind zwangsläufig sehr allgemein gehalten, sei es, weil die Situation in den einzelnen Ländern verschieden ist, sei es, weil es der Klugheit der Hirten und ihren Gläubigen zusteht, diese Direktiven konkret anzuwenden. So ist z. B. zwischen Ländern mit alter christlicher Tradition und jenen Völkern zu unterscheiden, denen das Evangelium bisher noch nicht verkündet wurde, sowie jenen, die zwar vorwiegend christlich sind, aber derzeit von Regierungen beherrscht werden, die sich als atheistisch bezeichnen. Spätere Erfahrungen könnten übrigens in Zukunft eine Erweiterung dieser Richtlinien nahelegen. Es ist Aufgabe der nationalen Bischofskonferenzen, diese allgemeinen Normen den örtlich gegebenen Bedingungen anzupassen.

1. Richtlinien zur Förderung des Dialogs

Im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es wünschenswert, daß die öffentliche Meinung in der Kirche sich der außerordentlich günstigen Bedingungen zur Eröffnung des Dialogs völlig bewußt wird.
1. Bei der Ausbildung der Kleriker ist es notwendig, die philosophischen und theologischen Disziplinen so darzu-

legen, daß die Alumnen „über die charakteristischen Erscheinungen der heutigen Zeit gut Bescheid wissen und auf das Gespräch mit den Menschen von heute entsprechend vorbereitet werden“ [15]. Das gilt auch hinsichtlich der Nichtglaubenden: die zukünftigen Priester müssen über die wichtigsten Formen des Nichtglaubens (vor allem über die in ihren Ländern verbreiteten) gut unterrichtet werden, vor allem über die philosophischen und theologischen Grundlagen des Dialogs. Kirchliche Universitäten und Fakultäten sollen über dieses Gebiet gründlich informieren.

2. Im Bemühen um Erneuerung der pastoralen Methoden des Klerus durch Kurse, Studienwochen, Kongresse usw. soll den Problemen des Gesprächs mit den Nichtglaubenden besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden, vor allem in bezug auf jene konkrete Situation, in der die Priester ihren seelsorglichen Aufgaben nachkommen.

3. Ebenso ist es notwendig, akademische theologische Kurse für den Dialog mit den Nichtglaubenden, Kurse für Experten sowie Studientage und Treffen für Laien zu fördern, wobei vor allem an die Jugend und an die im Apostolat Tätigen gedacht werden soll.

4. In der Predigt und im Religionsunterricht muß auch dieser neuen Haltung Rechnung getragen werden, die die Kirche heute mit besonderer Bereitschaft einnimmt.

5. Was die Erforschung des Atheismus und den zu eröffnenden Dialog betrifft, so werden sich auch die wie immer dem Sekretariat für die Nichtglaubenden angeschlossenen diözesanen und nationalen Institutionen, die unter der Leitung der örtlichen Hierarchie gegründet wurden, um diese Aufgabe bemühen. Diese Institutionen sollen zur Förderung von Untersuchungen, Studien, Kursen und Treffen Experten — Priester sowie Laien beiderlei Geschlechts — heranziehen.

6. Das Zustandekommen einer wahrhaft ökumenischen Zusammenarbeit auf diesem Gebiet ist wünschenswert: Zusammenarbeit zwischen Katholiken und anderen Christen, auf internationaler, nationaler und regionaler Ebene.

7. Schließlich ist das Zustandekommen einer Zusammenarbeit der Christen mit den Nichtchristen, insbesondere mit den Juden und Mohammedanern, im Hinblick auf eine Aufnahme des Dialogs mit den Nichtglaubenden wünschenswert.

2. Direktiven

In erster Linie ist zwischen öffentlichem und privatem Dialog zu unterscheiden. Für den privaten Dialog, d. h. für die spontanen oder organisierten Begegnungen, die nur auf bestimmte Einzelpersonen oder kleinere Gruppen beschränkt sind, können keine anderen Direktiven gegeben werden als die der Klugheit und des Wohlwollens, die jede verantwortungsbewußte, wahrhaft menschliche und christliche Haltung leiten müssen.

Folgendes kann jedoch empfohlen werden:

1. Um zu einem möglichst fruchtbaren Dialog zu gelangen, ist eine vertiefte Kenntnis des Gegenstandes des Dialogs erforderlich, nicht nur im Hinblick auf den Standpunkt des Gesprächspartners, sondern vor allem auf die christliche Lehre.

2. Wenn ein Christ sich ungenügend vorbereitet fühlt, so möge er sich an einen Experten wenden oder seinen Gesprächspartner an diesen verweisen.

3. Auch muß dem Problem der moralischen Verantwortung Rechnung getragen werden, weshalb der authentische Gehalt des eigenen Glaubens weder um eines oberflächlichen Irenismus oder Synkretismus willen verraten noch aufs Spiel gesetzt werden darf.

4. Der Beitrag, den das Zeugnis eines aufrechten und dem eigenen Glauben entsprechenden Lebens zur Wirksamkeit des Dialogs leisten kann, ist nicht zu unterschätzen.

Der öffentliche Dialog, d. h. der Dialog zwischen befugten Vertretern von Gemeinschaften (auch ohne offiziellen Auftrag von seiten der Gemeinschaft) von Christen und von Anhängern anderer — selbst gegnerischer — Doktrinen und Bewegungen erfordert wegen seiner Rückwirkungen auf die öffentliche Meinung größere Klugheit. Auch hier beschränken wir uns auf einige allgemeine Empfehlungen:

1. Christen, Priester oder Laien, die aktiv an einem solchen Dialog teilnehmen, müssen nicht nur über die eben bezüglich des privaten Dialogs genannten Eigenschaften, sondern darüber hinaus über eine hervorragende Fachausbildung verfügen sowie jene Eigenschaften aufweisen (z. B. geistige Autorität, Redegewandtheit, Darlegungsfähigkeit), die für einen solchen Dialog erforderlich sind.

2. Wenn es sich, wie wir hier voraussetzen, um einen öffentlichen, aber nicht offiziellen Dialog (d. h. ohne Auftrag von seiten der Autorität) handelt, erscheint es angezeigt, daran nicht Persönlichkeiten teilnehmen zu lassen, durch die eine öffentliche Autorität oder ein Amt oder eine von ihnen vertretene Institution hineingezogen würde: die für den Dialog erforderliche Freiheit ist so besser gewährleistet. Die am Dialog Teilnehmenden müssen sich andererseits an die allgemeine Orientierung der Gemeinschaft halten, die sie vertreten.

3. Der offizielle Dialog (mit ausdrücklichem Auftrag) kann nicht von vornherein ausgeschlossen werden, doch liegen die Bedingungen für einen solchen Dialog zwischen Christen und Nichtglaubenden nur sehr selten vor, sei es, weil die letzteren meist nur ihren eigenen Standpunkt vertreten, sei es infolge der Verschiedenartigkeit von Kirche und politischen Parteien oder kulturellen Vereinigungen; in solchen Fällen ist es wichtig, jede Zweideutigkeit oder jedes Mißverständnis hinsichtlich der Bedeutung und der Ziele des Dialogs sowie des Willens zur Zusammenarbeit zu vermeiden.

4. Der Dialog muß den Umständen (z. B. der Zeit und des Ortes) so Rechnung tragen, daß sie seiner wahren Natur dienlich sind. Deshalb soll z. B. eine übertriebene Publizität und die Anwesenheit eines ungenügend vorbereiteten Publikums vermieden werden, das die Ruhe der Debatte stören und diese in einen Streit oder eine Parteiversammlung ausarten lassen könnte. Im allgemeinen sind Diskussionen zwischen kleineren Gruppen von Fachleuten beider Richtungen wirksamer. Die Regelung für den Verlauf des Dialogs ist im voraus festzulegen. Schließlich ist das Gespräch dann abzulehnen, wenn es eindeutig von einer Seite zweckentfremdet wird.

5. Um Mißverständnissen und Ärgernis vorzubeugen, wird es bisweilen notwendig sein, Sinn, Zweck und Inhalt des Dialogs in einer vorhergehenden Erklärung genau anzugeben.

6. Priester müssen die Zustimmung des eigenen sowie des Ortsordinarius einholen, der für den Ort, in dem der Dialog stattfindet, zuständig ist; alle Gläubigen müssen sich an die Richtlinien der kirchlichen Autorität halten, die ihrerseits auf die Wahrung der legitimen Freiheit der Laien im weltlichen Bereich und die Respektierung ihrer allgemeinen Existenzbedingungen bedacht sein muß.

Außer dem gesprochenen sei auch noch der schriftliche

Dialog erwähnt, d. h. jener, der durch die Zusammenarbeit zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden in Zeitungen, Zeitschriften und anderen gelegentlichen Veröffentlichungen zustandekommen kann.
Diese Form des öffentlichen Dialogs stellt höhere Anforderungen, da Geschriebenes stärkere Rückwirkungen hat und größere Verbreitung erfährt, sowie wegen der größeren Verantwortung und Gewissensverpflichtung der daran beteiligten Glaubenden. Andererseits lassen sich in dieser Form des Dialogs die Gefahren der Oberflächlichkeit und Improvisation leichter vermeiden. Bei ihr ist es immer ratsam, daß die Gläubigen das von ihnen Geschriebene zuerst Fachleuten zur Beurteilung vorlegen. Im übrigen müssen sie sich alle gewissenhaft an die geltenden oder noch zu erlassenden kanonischen Normen halten.

[1] *Gaudium et Spes*, Abschnitt 43, Absatz 3; Abschnitt 76, Absatz 1; Abschnitt 92, Absatz 2; *Gravissimum Educationis*, Abschnitt 6, Absatz 2; vgl. auch Enzyklika *Populorum Progressio*, Abschnitt 39. [2] AAS (1944) S. 644; vgl. auch *Gaudium et Spes*, Abschnitt 6. [3] Vgl. *Apostolicam Actuositatem*, Abschnitt 7. [4] *Gaudium et Spes*, Abschnitt 92. [5] *Ecclesiam Suam*, AAS (1964) S. 644. [6] *Dignitatis Humanae*, Abschnitt 3. [7] *Gaudium et Spes*, Abschnitt 92. [8] *Gaudium et Spes*, Abschnitt 19. [9] „Mit Rücksicht auf die unabsehbare Differenzierung der Verhältnisse und der Kulturen in der Welt hat diese Vorlage in vielen Teilen mit Bedacht einen ganz allgemeinen Charakter; ja, obwohl sie eine Lehre vorträgt, die in der Kirche schon gültig ist, wird sie noch zu vervollkommnen und zu ergänzen sein, da oft von Dingen die Rede ist, die einer ständigen Entwicklung unterworfen sind." *Gaudium et Spes*, Abschnitt 91, Absatz 2. [10] *Gaudium et Spes*, Abschnitt 36 und 59. [11] *Gaudium et Spes*, Abschnitt 57. [12] Dignitatis *Humanae*, Abschnitt 1 und 3. [13] *Pacem in Terris*, Abschnitt 160, *Ecclesiam Suam*, Abschnitt 58. [14] *Mater et Magistra*, AAS (1961) S. 467. [15] *Optatam Totius*, Abschnitt 15.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Diskussion um die Unauflöslichkeit der Ehe

In zunehmendem Maße greift die theologische Fachliteratur in den verschiedenen Disziplinen (Exegese, Moral, Pastoral, Kirchenrecht u. a.) das Problem der Unauflöslichkeit der Ehe auf. Der existentielle Anstoß dazu dürfte vorwiegend in der Not vieler geschiedener Katholiken und Nichtkatholiken liegen und ihrem Ausschluß vom Sakramentenempfang (vgl. auch die Stellungnahme des französischen Episkopats vom September 1967 zum Problem der in Scheidung oder Trennung lebenden Frauen, Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 513 ff.). Wesentliche Anregungen kommen auch von den heutigen Erkenntnissen der Tiefenpsychologie, der Psychoanalyse, der Anthropologie und anderer Wissenschaften. Einen wohl ersten Anlaß, das Problem Geschiedener erneut aufzugreifen, bildete die Intervention des melkitischen Patriarchalvikars für Ägypten, Erzbischof E. Zoghbys, auf der vierten Sitzungsperiode des Konzils vom 29. September 1965. Zoghby wies damals auf die Praxis der Ostkirche hin, welche eine Wiederverheiratung unter bestimmten Bedingungen gestattet. Die durch diese verschiedenen Impulse angeregte Diskussion bemüht sich vor allem um gültige und gesicherte Erkenntnisse über die Lehre von Schrift und Tradition.

Die Tradition in Ost und West

Ein Versuch in dieser Richtung liegt in dem Buch von V. J. Pospishil, „Divorce and Remarriage" (Herder and Herder, New York 1967) vor, zu dem Erzbischof Zoghby das Vorwort verfaßt hat. Der Autor sucht — neben einigen kurzen Ausführungen über die Aussagen der Schrift — nachzuweisen, daß die römische Kirche die absolute Unauflöslichkeit der Ehe erst nach der Cluniazensischen Reform mit Beginn der Gregorianischen Reform (11. Jahrhundert) allgemein anerkannt und mit dem Dekret Gratians überall in der westlichen Kirche als geltendes Gesetz eingeführt hat. Allerdings sind die formalen und methodischen Mängel seiner Arbeit so gravierend (vgl. die Besprechung von E. Suttner, „Una Sancta", Okt./Dez. 1967, S. 312 ff.), daß man seiner Darstellung mit einiger Zurückhaltung begegnen muß.
Die orientalische Kirche kennt eine jahrhundertealte, auf Gewohnheit beruhende und von mehreren Vätern bezeugte, wenn auch nicht vertretene Tradition, welche nach Ehebruch die Scheidung und anschließende Wiederverheiratung gestattet (vgl. zum Folgenden O. Rousseau, Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen, „Concilium", April 1967, S. 322 ff.; R.-C. Gerest, Quand les Chrétiens ne se mariaient pas à l'Église, „Lumière et Vie", Mai/Juni 1967, S. 3 ff.). Allerdings lehne sie jede Ausdehnung dieser Toleranz auf andere Fälle als Mißbrauch ab. Später freilich seien als Gründe für die Ehescheidung der Eintritt ins Mönchsleben wie das Verschwinden des Ehegatten — wenn dieses nach längerer Zeit den Tod vermuten ließ — und andere hinzugekommen.
Für die abendländische Tradition, speziell die afrikanische, sagt ein Text von Augustinus aus dem Jahre 413 (De fide et operibus, PL 40, 221, O. Rousseau, a. a. O.), daß es aus den „göttlichen Schriften" nicht klar sei, ob der, welcher seine Frau wegen Ehebruchs entläßt und erneut heiratet, selbst als Ehebrecher anzusehen sei. Und dies sagt Augustinus, der als Verfechter der absoluten Unauflöslichkeit der Ehe gilt. Die rechtliche Ungleichheit der Ehegatten spiegelt ein Abschnitt aus dem Ambrosiaster (vermutlich aus der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts in Rom), in dem es einer Frau nicht gestattet ist, ihren Mann wegen Unzucht oder Glaubensabfall zu verlassen. In der weiteren Entwicklung wird in der Karolingischen Reform entgegen der bisherigen milden Praxis der Kirche wieder die strenge augustinische Theologie stark betont. Gratian widersetzte sich energisch einer Wiederverheiratung des unschuldig verlassenen Ehepartners. Seit dem 13. Jahrhundert schloß sich die lateinische Theologie seiner Interpretation fast allgemein an. In der Folgezeit haben es jedoch die Päpste stets vermieden, die in der griechischen Kirche weiterbestehende Praxis der Ehescheidung bei Ehebruch mit möglicher Wiederverheiratung des schuldlosen Partners zu verurteilen. Auf dem Konzil von Trient wurde die ursprüngliche Fassung des Verbots der Ehescheidung auf den Einspruch des Gesandten Venedigs hin so abgewandelt, daß Kanon 7 (24. Sitzung) nur noch diejenigen verurteilt, die behaupten, *die Kirche irre*, wenn sie lehre, daß das Eheband aufgrund des Ehebruchs eines Gatten nicht gelöst werden könne (Denzinger-Schönmetzer, 1804).
In den späteren Jahrhunderten, vor allem während der Missionstätigkeit der Kirche im 15. und 16. Jahrhundert, wurde das Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe immer häufiger über die Grenzen des Privilegium Paulinum hin-

aus durchbrochen, so daß die meisten Autoren heute apostolische Dispens als selbständigen Lösungsgrund neben dem Privileg annehmen oder dieses sogar auf die päpstliche Lösungsgewalt zurückführen. Die Päpste handelten entsprechend, indem sie von den Bedingungen des Privilegium Paulinum dispensierten. Doch hat das kirchliche Lehramt bisher vermieden, eine prinzipielle Aussage über die Dispensvollmacht des Papstes zu machen (vgl. H. Hanstein, „Kanonisches Eherecht", Paderborn 1958, S. 227 ff.; G. May, Zur Auflösung der Naturehen durch päpstlichen Gnadenerweis, „Theologie und Glaube", Heft 2, 1962, S. 130 ff.).

Was sagt die Schrift?

Die Position V. J. Pospishils sei hier trotz des oben gemachten Vorbehalts kurz skizziert. Aus den Aussagen der Schrift lasse sich keine eindeutige Entscheidung für oder gegen die absolute Unauflöslichkeit der Ehe ableiten. In den Evangelien sei eine Unterscheidung zwischen sakramentalen und nichtsakramentalen bzw. vollzogenen und nichtvollzogenen Ehen nicht festzustellen. Die Kirche gewähre in gewissen Fällen (in der Naturehe mit dem Privilegium Paulinum bzw. Fidei und bei der nichtvollzogenen sakramentalen Ehe) die Lösung des Ehebandes. Diese Praxis stehe klar im Widerspruch zu den Evangelientexten, wenn diese im Sinne der Unauflöslichkeit verstanden werden. Die Texte der Schrift stellen aber nach Pospishil keine die kirchliche Autorität absolut bindende Norm dar, sondern eine Sollensvorschrift, die zeigen soll, was die Gnade in Eheleuten zu bewirken vermag, welche sich ihr ganz öffnen.
Die klassische Stelle des Alten Testaments (Deut. 24, 1—4) wird von Pospishil als Erlaubnis der Ehescheidung aufgefaßt, als ein Zugeständnis an die allgemeine Sitte der um Israel lebenden Völker. Die hier dem Ehemann eingeräumte Befugnis beziehe sich jedoch nur auf die äußere Unauflöslichkeit der Ehe und werde von ihm nur kraft dieser ihm von Gott übertragenen Gewalt ausgeübt. Diese Auffassung steht im Gegensatz zu der von anderen Exegeten vertretenen Meinung, daß der Hagiograph hier die Möglichkeit der Ehescheidung nur als einen aus dem Gewohnheitsrecht stammenden Brauch voraussetze, nicht aber dekretiere. Zur Interpretation von Deut. 24, 1—4 müssen aber auch Matth. 19, 3—8; 5, 32; Mark. 10, 2—9 herangezogen werden. Die Pharisäer, die (V. 7) davon sprechen, „warum hat denn Moses *geboten*", der Frau einen Scheidebrief zu geben, werden von Jesus berichtigt: „Moses hat es euch *erlaubt*." Jesus fügt außerdem hinzu: „Von Anfang an aber war es nicht so" (V. 8). Er beruft sich also auf den ursprünglichen Willen des Schöpfergottes, der die Unauflöslichkeit der Ehe vorsah (Gen. 1, 27; 2, 24). Pospishil sieht in dieser Stelle der Genesis eine Aussage über eine Sollensnorm, höchstens ein Verbot der inneren Auflösbarkeit (= durch die Ehegatten selbst), nicht aber der äußeren (= durch die Autorität Gottes). Ebenso sieht N. Wetzel in Mark. 10, 9 (innerhalb des Streitgesprächs 10, 2—9) im Kernsatz: „Was Gott verbunden hat, *soll* der Mensch nicht trennen" (V. 9) ein „ethisches Zielgebot" (Die unauflösliche Ehe. Drei Beiträge zu einem Problem, „Diakonia", September/Oktober 1968, S. 276). Mehr als ein Erfüllungsgebot scheint J. Dupont diese Stelle zu deuten (in: Die Mischehe in ökumenischer Sicht, Freiburg 1968, Herder-Bücherei Bd. 320, S. 43 ff.), wenn er die Ehe anthropologisch, gemäß der Schöpfungsordnung sieht, deren Einheit von keiner „menschlichen Macht" „zerstört" werden dürfe. Mit „Mensch" sei hier „der Mensch ganz allgemein angesprochen", im Gegensatz zu Gott.
Einen wesentlichen Aspekt zur Interpretation der Matthäusstelle (19, 3 ff.) steuert der reformierte Exeget J.-C. Margot bei (L'Indissolubilité du mariage selon le Nouveau Testament, „Revue de Théologie et de Philosophie", November/Dezember 1967, S. 391 ff.), indem er auf ihren Zusammenhang aufmerksam macht, Jesus wende sich in einem Streitgespräch mit den Pharisäern gegen deren kasuistische Gesetzesauffassung. Den menschlichen Traditionen stelle er den Willen des Schöpfergottes gegenüber. Weiter müßten die Aussagen Jesu von seiner Predigt der Basileia her gesehen werden, die ein Ruf zur Umkehr und Verheißung der Gnade sei. Mit der in ihm angebrochenen Gottesherrschaft sei das Gesetz erfüllt, ja überboten. In Christus sei die Endzeit angebrochen. Hinsichtlich der Ehe stelle Jesus zwar eine absolute Forderung auf; doch werde diese erst von der Gnade innerlich ermöglicht.

Die Matthäus-Klausel und Eph. 5, 32

Eine „crux" der Exegeten in dieser Matthäusstelle ist die berühmte Klausel „μὴ ἐπὶ πορνείᾳ" bzw. „παρεκτὸς λόγου πορνείας". Nach Pospishil führt Jesus hier kein neues Gesetz ein, sondern korrigiert die Mißbräuche des alten und stellt dessen ursprünglichen Sinn wieder her. Sie sei also als eine Interpretation Jesu aufzufassen, der hier die innere Unauflöslichkeit der Ehe bekräftige.
Die wichtigsten Interpretationen sind gegenwärtig die folgenden (vgl. J.-C. Margot, a. a. O.): 1. Im Falle der „Unzucht" (die von der traditionellen Auffassung als eheliche Untreue verstanden wird, LThK, Bd. 3, S. 679) könne der Mann die Frau entlassen und erneut heiraten. Diese Interpretation sei jedoch abzulehnen, da sie dem Zusammenhang widerspreche, in dem Jesus mit solchem Nachdruck für die Unauflöslichkeit der Ehe gemäß dem ursprünglichen Schöpferwillen eintritt. 2. Da der Einschub nur bei Matthäus stehe, sehen manche in ihm den Versuch einer Abschwächung der Lehre Jesu durch den Evangelisten bzw. durch die Urgemeinde. Gegen diese Auffassung spreche jedoch der erschrockene Ausruf der Jünger vor der absoluten Forderung Jesu (V. 10) sowie unsere heutigen Kenntnisse von der Urkirche. 3. Die Klausel widerrufe nicht, was über die Ausstellung des Scheidebriefes gesagt wird, sondern deute an, daß man bei „Unzucht" der Frau den tatsächlich vollzogenen Bruch zur Kenntnis nehmen müsse. Von dieser Basis aus divergieren wiederum die Ansichten hinsichtlich der Folgerungen, die daraus zu ziehen seien (Trennung ohne bzw. Scheidung mit der Möglichkeit der Wiederverheiratung? Diese Deutung stoße jedoch auf große Schwierigkeiten vom Kontext her). Margot hält bei dieser dritten Deutung die Auffassung Lohmeyers für die zufriedenstellendste. Nach diesem (vgl. „Das Evangelium nach Matthäus", Göttingen 1956, S. 130) stellt die von Jesus angeführte Klausel eine Ausnahme dar, welche eine spezielle, hier jedoch nicht angedeutete Regelung erfordere. 4. Nach H. Baltensweiler (Die Ehebruchklauseln bei Matthäus, „Theologische Zeitschrift", Nr. 15, 1959, S. 340—356; vgl. auch „Die Ehe im Neuen Testament. Exegetische Untersuchungen über Ehe, Ehelosigkeit und Ehescheidung", Zwingli-Verlag, Zürich-Stuttgart 1967)

bedeutet „πορνεία" dasselbe wie Apg. 15, 20 und beziehe sich auf jene ehelichen Verbindungen, welche nach den levitischen Reinheitsgesetzen verboten seien. Jesus lehne die Entlassung der Ehefrau ab, ausgenommen den Fall einer solch unerlaubten Verbindung. Die Klausel bei Matthäus würde also eine der Urkirche gestellte Frage widerspiegeln. Neuerdings hat sich J. Moingt in einer ausführlichen Studie mit Matth. 5, 32; 19, 9 auseinandergesetzt (Le divorce „pour motif d'impudicité", „Recherches de Science religieuse", Nr. 3 [Juli/September 1968], S. 337—384). Er kommt zu dem Ergebnis, daß die Matthäus-Klausel, vom Alten Testament und ihrer doch bedeutsamen Tradition her gesehen — ohne eine zweite Ehe voll zu rechtfertigen —, doch jenen Partner von einem Ehebruch freispricht, der sich vom andern trennt und eine neue Ehe eingeht, weil er vom anderen betrogen wurde. Er kommt weiter zu dem Schluß, daß sich die Pastoral der Kirche an dieser „Ausnahme" durchaus orientieren könnte, ohne damit vom Prinzip der Unauflöslichkeit abrücken zu müssen.
Wesentlich für eine Theologie des „sakramentalen Zeichens" im Hinblick auf die Ehe ist vor allem Eph. 5, 22 ff. Die Einheit der Ehegatten sei hier auf die höchstmögliche Weise begründet durch die Einheit zwischen Christus und der Kirche. Doch handele es sich hier nicht um ein bloßes Vorbild, sondern diese unauflösliche Einheit könne in Christus und durch ihn als den Überwinder aller Kräfte der Spaltung auch *gelebt* werden.
Pospishil wendet gegen diese Interpretation ein, Paulus begründe hier seine Lehre mit dem Hinweis auf Gen. 2, 24 (V. 31). Deshalb sei der Vergleich nicht mehr als ein schönes Symbol und sage nichts über die Unauflöslichkeit aus. Gegenüber dieser Schwierigkeit betont jedoch J.-C. Margot, daß der Hinweis auf die Schöpfungsordnung von der neuen Ordnung der Gnade umfaßt sei, welche im Parallelismus zwischen dem Verhältnis Christus—Kirche einerseits und Mann—Frau anderseits zum Ausdruck komme. Durch den Hinweis auf Gen. 2, 24 erhalte diese Stelle einen tieferen Sinn. Margot begründet dies, indem er darauf hinweist, daß der Ausdruck „Geheimnis" in Eph. 5, 32 fälschlich auf das Sakrament der Ehe bezogen werde, da „Geheimnis" im Neuen Testament kein Symbol, sondern ein eschatologisches Ereignis sei, dessen Kenntnis Gott allein vorbehalten sei. Vielmehr beziehe sich dieses Wort auf die tiefere Interpretation von Gen. 2, 24.

Ontologische Einheit oder Einheit der Liebe?

Nicht ohne Bezug auf die Aussage dieses Ephesertextes über die Parallelität zwischen der Einheit der Ehe und der der Kirche verschob sich im Mittelalter das Verständnis dieser Einheit von einer Sollensvorschrift hin zu einer metaphysischen Unmöglichkeit. Als Versuch, sich von dieser Auffassung von Unauflöslichkeit abzusetzen und sie vornehmlich in der personalen Liebe der Partner gegründet sein zu lassen, ist der Beitrag des französischen Dominikaners Ch. Duquoc, Le mariage aujourd'hui: amour et institution („Lumière et Vie", Mai/Juni 1967, S. 33—64) anzusehen. Duquoc charakterisiert zunächst die auch heute noch nicht auf breiter Basis überwundene institutionalistische Eheauffassung, wonach die für die Gültigkeit der Ehe unerläßlichen Eigenschaften Freiheit, Fruchtbarkeit und Unauflöslichkeit seien. Letztere sei eine objektive, keine Eigenschaft des Herzens. Die menschliche Liebe selbst gehe nicht konstitutiv in Institution und Sakrament ein. Der eheliche Vollzug werde nur von der Arterhaltung her gerechtfertigt, womit die Ehemoral ihre Norm aus der Biologie herleite und dessen anthropologischen Sinn außer acht lasse.
Auf eine weitere historische Hypothek der traditionellen Eheauffassung macht der reformierte Theologe R. Grimm (Indissolubilité et sacramentalité du mariage chrétien, „Revue de Théologie et de Philosophie", Oktober/Dezember 1967, S. 404 ff.) aufmerksam. Für Augustinus sei noch mit dem Begriff „sacramentum" die Vorstellung einer heiligen Bindung, einer unwiderruflichen Treue verknüpft gewesen; ebenso habe für die Väter die Unauflöslichkeit des Ehebandes die Bedeutung eines personalen Engagements, eines ethischen Imperativs gehabt, der zu erfüllen sei. In dieser Sicht *soll* bzw. *darf* die Ehe nicht aufgelöst werden. Mit dem 12. Jahrhundert dagegen habe sich mit Bezugnahme auf Eph. 5, 32 eine andere Auffassung von „sacramentum" angebahnt. Das unzerstörbare Band, das Christus mit der Kirche eine, sei *ontologisch* gefaßt und in diesem ontologischen, wenn auch analogen Sinn auf das Eheband übertragen worden. In dieser Sicht werde freilich der Bruch des Ehebandes zur *Unmöglichkeit*. Die zweite uns von der Scholastik hinterlassene Hypothek besteht nach Grimm in der Einführung von *Graden* der Unauflöslichkeit. Die vom Mittelalter bis zum Trienter Konzil schwelende Kontroverse über das, was die Ehe zur Ehe mache (der consensus oder concubitus), wurde durch eine Synthese beider Elemente beseitigt: die Ehe sei allein durch den consensus gültig, solange sie aber noch nicht vollzogen sei, bleibe sie lösbar. Diese Einführung von Graden der faktischen und prinzipiellen Unauflöslichkeit ist nach R. Grimm eine Folge der angestrengten Ehenichtigkeitsprozesse.

Neue Ansatzpunkte?

Ein neuer Ansatz zu einem Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe zeigte sich in der Diskussion des Symposiums über „The Bond of Matrimony", das vom 15. bis 18. Oktober 1967 an der University of Notre Dame (Notre Dame, Indiana) stattfand (Bericht darüber von P. Huizing, Unauflöslichkeit der Ehe in der Kirchenordnung, „Concilium" [Oktober 1968], S. 582 ff.). Danach sei die Unauflöslichkeit der Ehe kein von außen auferlegtes Gesetz (auch kein positives göttliches Gesetz), sondern werde von den Ehepartnern selbst kraft der Erlösung Christi „gemacht". Sie gründe in der inneren unverbrüchlichen Verbundenheit der Partner miteinander. Kein kirchliches Gesetz könne sie „hervorbringen" noch, wo sie besteht, aufheben. Faktische „Auflösungen" durch die kirchliche Autorität seien erst dann möglich, wenn die Ehepartner „ihren Bund tatsächlich schon gebrochen haben". In dieser Sicht würde weder die passive Hinnahme des Taufritus noch die äußerlich gültige kanonische Eheschließung, noch die Tatsache des Vollzugs gemeinsam „garantieren", daß die „im Evangelium verkündete Unauflöslichkeit zwischen den Ehepartnern besteht und sie also unwiderruflich daran gebunden sind". In diesem Sinne sei auch die sakramentale und vollzogene Ehe nicht absolut unauflöslich, wenigstens nicht „aufgrund einer absolut bindenden biblischen Norm".
Auch Duquoc sucht einen neuen Ansatzpunkt, indem er vom dialektischen Verhältnis von Liebe und Institution ausgeht. Der um seiner selbst willen Geliebte wolle gemäß der sozialen Dimension seines Wesens in der Ehe als gesellschaftlicher Institution auch gesellschaftlich als ein

um seiner selbst willen Geliebter anerkannt sein. Dies geschehe gewöhnlich durch eine vom Recht festgesetzte Willenserklärung. Doch dieses Recht — und dies sei wesentlich — konstituiere nicht die Liebe, mache ein gemeinsames Leben, in dem diese fehlt, nicht sittlich. Eine legitime, aber nicht geliebte Frau sei bloßes Objekt. Sittliches und legales Verhalten seien nicht identisch. Dies bedeutet nach Duquoc: Die Ehe als Institution ist wesentlich ambivalent. Sie ist nicht immer von sich aus auch schon Ausdruck einer ihr zugrunde liegenden personalen Liebe.

Diese der Ehe als rechtlicher Institution immanente Ambivalenz sei auch dem *Sakrament* der Ehe nicht fremd. Im Neuen Bund symbolisiere es explizit die ungeschuldete Liebe Gottes zu seinem Volk sowie die bedingungslose Treue dieser Liebe. Es bringe zu seiner äußersten Wirksamkeit, was in der wahren Liebe von Mann und Frau potentiell angelegt sei: die Treue. Das Normative im Sakrament der Ehe sei also die Liebe, und *diese* sei *Ursprung* der Treue. Schwinde diese Liebe und Treue, so nehme auch das Sakrament einen legalen Aspekt an, es werde in dem Maße zur bloßen „Formalität", als ihm die menschliche Wurzel, die Liebe zwischen Mann und Frau als Symbol des Bundes Gottes mit seinem Volk, nicht mehr zugrunde liege. Die Treue Gottes, die für jede menschliche Liebe Gnade bedeute, werde zur Verdammnis für jene, welche im Sakrament geeint, dessen Sinn nicht mehr leben. Dennoch bleibe es kraft des Urbildes, auf das es verweist, Quelle nicht der Verdammung, sondern der Umwandlung der Herzen. Als Zeichen der Liebe und Treue Gottes tendiere es durch die Gaben des Geistes, kraft des Todes und der Auferstehung Jesu, danach, gelebte Wirklichkeit und soziale Institution wieder zu einer Einheit zusammenzufügen.

Ergibt sich nicht — so fragt Duquoc im Anschluß an seine Analyse weiter — aufgrund dieser prinzipiellen Ambivalenz eine Abschwächung der rechtlichen Wirkungen der sakramentalen Institution, wenn auch nicht eine Relativierung des Sinnes menschlicher Liebe? Oder anders formuliert: Ist die normalerweise in der Liebe von Mann und Frau miteingeschlossene Treue, die im Prinzip in der sakramentalen Ehe vorausgesetzt wird, als Symbol des Bundes so sehr in die Institution hinein objektiviert, daß sie auch da, wo sie nicht mehr existiert, weiterhin juridische Wirkungen hervorbringt und jede „illegale" menschliche Liebe dazu verurteilt, wenn auch nicht Weg der Verdammnis (Gott allein richtet!), so doch definitives Hindernis für die sichtbare Gemeinschaft mit der Kirche zu sein? Diese Möglichkeit werfe die Frage auf: Ist die gegenwärtige strenge Ehegesetzgebung der lateinischen Kirche wirklich voll gerechtfertigt?

Diese Strenge werde — so führt Duquoc weiter aus — nach der traditionellen Auffassung durch einen höheren Wert (worin er besteht, wird nicht gesagt) gerechtfertigt, der die ganze Würde menschlicher Liebe und ihren Sinn als Symbol der Treue Gottes unangetastet lasse. Daher sei das Sakrament auch unabhängig von der Zuneigung der Gatten unauflöslich. Die subjektive Treue sei die personale Entsprechung dessen, was objektiv vom Sakrament kraft des in ihm zum Ausdruck kommenden Bundes Gottes mit der Menschheit gefordert wird. Erst die Untreue der Gatten mache das Sakrament der Gnade zum Gesetz und zur Verdammnis. Als Gnade höre es nicht auf, Zeichen der Treue Gottes zu sein und die menschliche Liebe zu fördern; als Gesetz spreche es die jeder Liebe immanente Forderung der Treue aus.

Diese Argumentation wiege sehr schwer. Doch — so fragt Duquoc —: Ist dann noch das Sakrament ein Sakrament der Barmherzigkeit Gottes? Wird hier nicht die objektive Institution verabsolutiert? Wird die absulote Unauflöslichkeit der Ehe nicht zur realitätslosen Abstraktion, wenn die Ehe nicht mehr Zeichen wirklicher Liebe ist?

Probleme der kirchlichen Praxis

Als Lösung dieses Problems empfiehlt die katholische Kirche — als ihre Konzession — die „separatio tori", welche das Sakrament in seinen Wirkungen unberührt läßt. Die Trennung von Tisch und Bett zeige eben an, daß das empfangene Sakrament keinen menschlichen Bestand mehr habe. Daher liege der Sinn der von der Kirche *dennoch* geforderten Treue in der Treue zum Sakrament *als solchem*, insofern es Symbol der Treue Gottes bleibe. Diese Treue sei dann eben eine Treue zu Gott. Da aber Gottes Treue unzerstörbar sei (Gott höre nicht auf, die Menschheit zu lieben), deshalb sei auch das Sakrament, das diese Treue sichtbar mache, unzerstörbar. Daher sei die „separatio tori" nur ein Notbehelf, um den absoluten Sinn des Sakramentes zu retten.

Der gleiche Notbehelf liege z. B. bei der Nichtigkeitserklärung einer Ehe durch die Kirche aufgrund eines Formfehlers oder eines mangelnden Ehewillens vor. Hier erkenne nämlich die Kirche an, daß der *an sich* absolute Sinn des Sakramentes nicht *eo ipso* auch auf den *konkreten Fall* übertragen werden könne. Dies aber bedeute, auch die sakramentale Institution existiere nicht *an und für sich*, sondern beruhe (im Fall der Ehe) — zumindest im Anfang — auf der *wirklichen Liebe* von Mann und Frau. Andernfalls würde man leicht in die Auffassung einer magischen Wirksamkeit des sakramentalen Zeichens zurückfallen.

Nach dem heute geltenden kirchlichen Eherecht ist eine nach den kanonischen Vorschriften geschlossene und vollzogene sakramentale Ehe unauflöslich. Diese Unauflöslichkeit kommt zustande durch die freie und aufrichtige Äußerung des inneren, auf das Wesen der Ehe gerichteten Willensaktes der beiden Partner unter den von der Kirche festgelegten Bedingungen und Formalitäten. Die so geschlossene Ehe genießt Rechtsschutz, d. h., im Zweifelsfalle ist an ihrer Gültigkeit festzuhalten, bis das Gegenteil bewiesen ist (can. 1014). Dies ist eine Rechtsvermutung, und wer sie für sich hat, ist von der Beweislast befreit. Wer von der Ungültigkeit seiner Ehe im Gewissensbereich mit klaren und eindeutigen Gründen überzeugt ist, sie aber im Rechtsbereich nicht mit moralischer Gewißheit zu beweisen vermag und nach ziviler Scheidung eine neue Ehe eingeht, für den sieht das kanonische Recht eine Reihe von Strafen vor. Zu den wesentlichen gehören der Ausschluß vom Empfang der Eucharistie und die Verweigerung des kirchlichen Begräbnisses. Entgegen einer weitverbreiteten Meinung sind jedoch die nur standesamtlich verheirateten Katholiken bei gleichzeitigem Weiterbestehen einer kirchlich gültigen Ehe nicht ipso facto exkommuniziert, sondern vom Empfang der Sakramente ausgeschlossen. Der Grund für diesen Ausschluß liege aber nicht in der Kirchenstrafe, sondern in der von der Kirche präsumierten Undisponiertheit (vgl. H. Heimerl, Ungeordnete Ehen vor dem Kirchenrecht, „Der Seelsorger", März 1965, S. 118).

Mit der heutigen Praxis der kirchlichen Nichtigkeits-

erklärung einer Ehe sind eine Reihe sehr akuter pastoraler Probleme verbunden. Da ist z. B. das Problem der Rechtsvermutung. Die Aufrichtigkeit des vor Priester und Zeugen bekundeten Ehewillens wird z. B. von der Kirche präsumiert, die Aufrichtigkeit der Aussage des die Gültigkeit der Ehe anfechtenden Ehepartners muß von dritter Seite mit moralischer Gewißheit strikt bewiesen werden. Die Aussage in eigener Sache gilt nicht als voller Beweis. Was heißt in diesem Zusammenhang „moralische Gewißheit"? Wie läßt sie sich von einer gut begründeten Wahrscheinlichkeit unterscheiden? Werden nicht dem, dessen Ehe zerbrochen ist, durch die Pflicht zur Treue zu einer Abstraktion unerträgliche Lasten aufgebürdet? Vermag eine sakramentale und vollzogene Ehe wirklich von keiner irdischen Autorität gelöst zu werden? Haben nicht die Päpste im Laufe der Geschichte das „Privilegium Paulinum" sehr weit angewandt, über dessen Grenze hinaus? Warum hat die Kirche bis heute eine grundsätzliche Erklärung über die Dispensvollmacht des Papstes vermieden? Warum vermag aber eine sakramentale, nicht vollzogene Ehe durch päpstliche Dispens gelöst zu werden? Die Theologen weisen gewöhnlich nur darauf hin, daß der Papst seit dem Mittelalter eine solche Dispens gewährt hat und man nicht annehmen könne, daß er damit gegen das göttliche Gesetz verstoßen habe. Anderseits genügt aber der bloße Vollzug einer Ehe nicht, um sie unauflöslich zu machen, denn sonst könnte die Kirche die Naturehen nicht zugunsten des Glaubens auflösen. Welches ist aber der Grund, weshalb gerade die Verbindung von Sakramentalität und Vollzug die Ehe unauflöslich macht. (Zur Unangemessenheit der kirchlichen Eheprozeßordnung vgl. St. J. Kelleher, The Problem of Intolerable Marriage, „America", 14. 9. 68; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 549.)

Kann man Gewissens- und Rechtsbereich trennen?

Mit dem Problem einer in foro interno ungültigen Ehe, die von der Kirche mangels Beweisen in foro externo nicht für nichtig erklärt werden kann, setzt sich J. T. Catoir (The Church and second Marriage, „Commonweal", 14. 4. 67) auseinander. Darf eine Frau, die im Gewissensbereich von der Ungültigkeit ihrer Ehe überzeugt ist, diesem ihrem Gewissensurteil, gemäß der Lehre der Kirche, folgen? Muß sie es nicht sogar, um des Wohles der Kinder willen? Muß sie nur deshalb auf unveräußerliche Rechte der menschlichen Person verzichten, weil sie die Ungültigkeit ihrer Ehe im Rechtsbereich nicht beweisen kann?

Das Problem steht aber auch auf seiten der Kirche an. Ist es nicht legitim, die Ehe unter Rechtsschutz zu stellen? Würde sie nicht, wenn sie die einfache Aussage der Frau als voll beweiskräftig zuließe, der Ehescheidung Tür und Tor öffnen? Muß nicht das individuelle Wohl dem allgemeinen, wenn auch abstrakten Gut des zu schützenden Ehebandes weichen? *Muß* sie nicht den inneren Ehewillen vom äußeren Akt her beurteilen? Dies alles wird von Catoir nicht bestritten, doch, so fragt er, könnte die kirchliche Praxis der Nichtigkeitserklärung nicht weniger hart sein? Muß denn die Kirche unbedingt einen zivil wiederverheirateten Katholiken vom Empfang der Eucharistie, ihrem innersten Wesensvollzug, ausschließen? Solle dies wirklich das geeignete Mittel sein, um zu Reue und Umkehr zu führen? Als vollen Beweis für die Ungültigkeit einer Ehe verlange das Kirchenrecht die übereinstimmende, bestimmte, eidliche Aussage von wenigstens zwei einwandfreien Zeugen, welche *de scientia propria* aussagen, oder die Aussage eines qualifizierten Zeugen (z. B. eines Pfarrers). Wird hier nicht nach dem Prinzip vorgegangen, „regularitas non potest oriri casu", wobei die „regularitas" bereits mit zwei Zeugen bzw. mit *einem* qualifizierten Zeugen beginnt?

Catoir macht zwei Vorschläge, wie die Partner einer solchen Ehe diese auch in foro externo in Ordnung bringen und wie sie mit gutem Gewissen an den Sakramenten teilnehmen können. Nach Kanon 1018 ist eine nur vor zwei Zeugen geschlossene Ehe gültig, wenn der Pfarrer oder Ortsordinarius oder ein delegierter Priester ohne großen Nachteil nicht herbeigerufen noch aufgesucht werden kann. Ist ein anderer Priester verfügbar, so solle er hinzugezogen werden und der Eheschließung assistieren. Doch sei die Ehe gültig, auch wenn er nicht hinzugezogen wird. Ein Paar, das vor dem Zivilbeamten und zwei Zeugen die Ehe eingeht, da ein Priester ohne großen Nachteil nicht hinzugezogen werden kann, kann sich also nach Catoir für seine Überzeugung, das Sakrament der Ehe gültig empfangen zu haben, mit guten Gründen auf diesen Kanon berufen.

Kann das Paar aber auch zu den Sakramenten zugelassen werden? Der Ausschluß vom Empfang der Eucharistie beruhe nicht, entgegen Catoirs Auffassung, auf der Kirchenstrafe der vermeintlich ipso facto eingetretenen Exkommunikation (dies ist ja gerade nicht der Fall), sondern auf der vom Kirchenrecht bei einer nur im Rechtsbereich ungültigen Ehe präsumierten Undisponiertheit der Eheleute. Sei die Ehe aber in foro interno gültig, so liege auch keine schwere Sünde vor. Also können die Partner kommunizieren, wenn sie die Möglichkeit des Skandalums vermeiden. Man mag sich freilich fragen, ob Catoir hier nicht von einer Rechts- in eine ebenso bedenkliche Gewissenskasuistik übergeht.

Man müßte nach Catoir, um das Problem zu entschärfen, von einem tieferen, personaleren Begriff des Ehekonsenses ausgehen. Die Entscheidung, den anderen als Ehe- und Lebenspartner anzunehmen, reiche in tiefere Bereiche der menschlichen Person, als daß deren Aufrichtigkeit allein an der formelhaften Äußerung dieser Annahme gemessen werden könnte. Dementsprechend wären die juridischen Kriterien für den Ungültigkeitsbeweis zu modifizieren. Die Entscheidung, ob moralische Gewißheit vorliege, sei ja weitgehend doch nur ein subjektives Ermessensurteil. Auch sollte man nach Catoir andere Beweiskriterien heranziehen. Man müßte, so meint seinerseits auch Duquoc, noch deutlicher sehen, daß die Ehe in erster Linie und wesentlich gegenseitiger Liebesaustausch sei, der die Treue in ihrer ganzen Zerbrechlichkeit erst hervorbringe. Könne dann aber nicht eine zweite Bindung in wahrer Liebe und Treue auch mögliches Zeichen der Liebe Gottes sein? Entspricht nicht das Entgegenkommen der frühen Kirche mehr dem Evangelium? Sicher, doch bedeute dies nicht eine Aushöhlung des Sakramentes? Duquoc verneint diese Frage unter der Voraussetzung, daß die kirchliche Toleranz gegenüber zivil wiederverheirateten Katholiken nicht die Form einer Wiederholung des Sakramentes annehme, es sei denn, es gebe sicher erkennbare Kriterien für die Ungültigkeit der ersten Ehe. Es soll ein Akt der Barmherzigkeit sein, der durch die grundsätzliche Möglichkeit einer Diskrepanz zwischen sakramentalem Zeichen und bezeichneter Wirklichkeit gerechtfertigt sei.

Neostalinistischer Trend in der Sowjetunion

In diesem Jahr ist sowohl in innersowjetischen Vorgängen als auch in der Außenpolitik deutlich erkennbar geworden, daß eine neue Phase der Politik der KPdSU begonnen hat. Diese Schwenkung kam allerdings nicht überraschend. Schon seit der Absetzung von Chruschtschow am 14. Oktober 1964 wurde in der Sowjetunion der Prozeß der Entstalinisierung abgestoppt und mit einer vorsichtigen Restalinisierung in einigen Bereichen begonnen. Die Rehabilitierungen wurden im wesentlichen eingestellt, die Enthüllungsliteratur über die Stalinära unterdrückt und die Verdienste Stalins wieder stärker hervorgehoben.

Bereits am 17. Oktober 1964 — also nur drei Tage nach Chruschtschows Sturz — nahte das Gespenst des Stalinismus in ideologischem Gewand. In der „Prawda" wurde die „ideologische Erziehung der Sowjetmenschen" zur Hauptaufgabe proklamiert, womit eine klare Absage an die Chruschtschowschen Vorstellungen vom „Gulasch-Kommunismus" erteilt wurde. Außerdem kritisierte die „Prawda" die „vulgarisierende Geringschätzung der Ideologie" und forderte eine Verstärkung der ideologischen Arbeit der Partei. Der Pragmatiker Chruschtschow wurde damit ad acta gelegt.

Das Tauwetter, das sich seit Stalins Tod vor allem in der Kulturpolitik abzeichnete, schien damit zu Ende. In zunehmendem Maße wurde wieder die Richtlinie, die Lenin vor über 60 Jahren fixiert hat: „Nieder mit den parteilosen Literaten", in den Mittelpunkt gerückt. Lenin führte damals aus, daß die literarische Tätigkeit „keine individuelle Angelegenheit" sein dürfe, sondern vielmehr ein „Teil der allgemeinen proletarischen Sache", ein „Rädchen und Schräubchen des einen, einheitlichen, großen sozialdemokratischen Mechanismus" werden müsse.

Unterdrückung der Intellektuellen

In ihrer politischen Macht ist die KPdSU in der Sowjetunion konkurrenzlos. Dennoch scheint sie in der Sowjetgesellschaft ihre Rolle als „schöpferische Triebkraft" etwas eingebüßt zu haben. Der Schock über die Enthüllungen der Stalinära ist noch nicht restlos überwunden. Die Autorität der Partei ist noch angeschlagen. Immerhin wurde ja nach Stalins Tod eingestanden, daß die Partei nicht immer recht hatte, daß sie zeitweilig nur als Werkzeug eines machtbesessenen psychopathischen Despoten fungierte. Unausrottbar sind gewisse Zweifel, ob nicht auch heute die Parteiführung wieder irren könne. Das Gewicht hat sich zum Teil verlagert auf die Berufsorganisationen, auf spezielle Interessengruppen und auf Einzelpersonen, die durch ihre wirtschaftliche und gesellschaftliche Situation miteinander verbunden sind.

Verschiedene Intellektuelle schreiben Geschichten und Gedichte jenseits aller kommunistischen Ideologie. Zwar laufen die Partei, die Kulturorganisationen und die Sicherheitsorgane dagegen Sturm, dennoch konnte z. B. eine Zeitschrift, die es wagte, Exempel engagierter Literatur zeitweilig zu veröffentlichen, ihre Auflage verdoppeln. Von zahlreichen Intellektuellen ist bekannt, daß sie für liberales Denken zugänglich und der Parteibürokratie entfremdet sind. Obwohl die meisten Studenten dem Komsomol angehören, distanzieren diese sich offen von den „Komsomoltypen" mit Witz und Ironie. Die Parteiführung sah sich im Januar 1968 erneut veranlaßt, gegen vier angeklagte Untergrundliteraten nach sorgfältiger politischer Überlegung einen Prozeß zu inszenieren. Mit diesem Literatenprozeß, dem dritten in einem Zeitraum von zwei Jahren, wollten sie erneut in der in Gang befindlichen permanenten, jetzt sogar anschwellenden Auseinandersetzung zwischen Geist und Macht ein Exempel statuieren.

Die heutigen Erscheinungen kann man nicht losgelöst von der Entwicklung der fünfziger Jahre betrachten, denn gerade die damalige Entstalinisierungsphase mit der zunächst geduldeten, teilweise sogar geförderten Tauwetterliteratur regte zu ungewöhnlicher literarischer Produktivität an. Als dann diese Literatur unterdrückt und von den staatlichen Verlagen und Druckereien nicht mehr verbreitet wurde, entstand eine Untergrundliteratur in bedeutendem Ausmaß. Was nicht mehr offiziell gedruckt werden konnte, wurde nur noch mit der Schreibmaschine oder Abziehpresse in wenigen Exemplaren hergestellt, wanderte von Hand zu Hand, und hin und wieder gelangten auch Exemplare dieser Untergrundliteratur in „nichtsozialistische" Länder.

Beachtenswert ist, in welchem Maß eine ausgeprägte Solidarität gegenüber den Untergrundliteraten und oppositionellen Intellektuellen anzutreffen ist. Nicht nur der Enkel des ehemaligen sowjetischen Außenministers Litwinow, der Sohn des auf Stalins Geheiß ermordeten ehemaligen Kommandanten der Leningrader Garnison Jakir und andere rebellische Angehörige der jungen Generation, sondern auch ältere, schon mit dem Leninpreis dekorierte Schriftsteller, einige Wissenschaftler und der ehemalige von Chruschtschow wegen kritischer Eingaben degradierte Generalmajor Grigorenko bekannten sich zu den Verurteilten des Januarprozesses. In einem Appell, den eine Gruppe von 31 bekannten sowjetischen Schriftstellern, Künstlern und Wissenschaftlern an das Gericht und an die Regierung gesandt hat, steht: „Alles dies kann nicht zu einer Verbesserung der Atmosphäre in einer Gesellschaft beitragen, die vor nicht langer Zeit Zeuge der umfangreichen Rehabilitierung derer war, die wegen grundloser Anklagen verurteilt worden waren."

Ein behutsamer, aber eindeutiger Prozeß

In den vergangenen Jahren begann die Sowjetführung in zunehmendem Maße auch zu erkennen, daß sie im Block der sozialistischen Staaten wieder stärker ihre angeschlagene Führungsposition zur Geltung bringen und polyzentristische Tendenzen überwinden müsse. Es war eine geschichtliche Tragik, daß die ČSSR mit erheblicher Verspätung — erst zu Beginn dieses Jahres nach dem Sturz von Novotný — eine weitgehende radikale Entstalinisierung in Angriff nahm, bei der schließlich sogar wesentliche Elemente des Leninismus in Frage gestellt wurden, während zur gleichen Zeit in Moskau gerade der Kurs auf eine betonte Restalinisierung genommen wurde. Unausweichlich mußte dieser gegensätzliche Trend zum Konflikt führen. Zwar hat die Sowjetunion auch in der Ära der Entstalinisierung unter Chruschtschow in Machtfragen nie Konzessionen gemacht und ist auch in dieser Ära nicht vor dem Einsatz von Gewalt zurückgeschreckt (siehe Niederwerfung des Ungarischen Volksaufstandes), doch sind 1968 die Maßstäbe viel engherziger. Während es in Ungarn 1956 tatsächlich Elemente einer sogenann-

ten Konterrevolution gegeben hat, wird dies von den Tschechen bis heute bestritten.
Seit dem Sturz Chruschtschows am 14. Oktober 1964 geht in aller Stille eine „Entchruschtschowisierung" Hand in Hand mit einer allmählichen Restalinisierung. Dabei wurde aber von seiten der Führung der KPdSU bewußt jeder spektakuläre Akzent vermieden. Es gab keinen dramatischen Auftakt zu diesem Entwicklungsprozeß etwa im Sinne der Geheimrede von Chruschtschow auf dem XX. Parteitag der KPdSU im Februar 1956 bzw. in veröffentlichten Parteibeschlüssen.

Die Furcht vor der Zukunft

Die Veränderungen wurden seit 1964 im wesentlichen behutsam durch die Hintertür eingeführt, indem über die Chruschtschowära der Schleier völligen Vergessens gebreitet und etappenweise wieder eine positivere Bewertung der Stalinära vorgenommen wurde. Während die Anklagen gegen Stalin in Vergessenheit gebracht wurden, behandelte man Chruschtschow als Unperson, d. h., man tat so, als ob er nie eine Rolle in der Geschichte gespielt habe. Gegen Stalin fällt seitdem in offiziellen Reden und Verlautbarungen kein böses Wort. Die Schatten des Personenkultes wurden in den Hintergrund gedrängt. Von ihm wird überhaupt nicht mehr gesprochen.
Die Parteiführung kam offenbar zur Erkenntnis, daß man mit halbliberalen Maßnahmen und Rücksichtnahmen auf die Entwicklung im Weltkommunismus die chaotischen Zustände, die Chruschtschow in manchen Bereichen hinterlassen hat, nicht überwinden könne. Auch die proklamierte Koexistenzpolitik mit der Idee vom friedlichen Wettbewerb zwischen den Systemen hat offenbar in der Einschätzung der Führung der KPdSU mehr Nachteile als Vorteile erbracht. Der Wettbewerb der Systeme führte zur Unterwanderung durch systemfremde Gedanken von persönlicher Freiheit, nationaler Unabhängigkeit und der Idee der Marktwirtschaft.
In offenbarem Zusammenhang mit den ideologischen Aufweichungserscheinungen in der ČSSR sowie mit den Vorgängen in Rumänien und Jugoslawien und einigen inneren Erscheinungen in der Sowjetunion war in den vergangenen Monaten das Bestreben der Sowjetführung deutlich zu erkennen, dem Aufweichungs- und Auflockerungstrend mit aller Entschiedenheit und Konsequenz entgegenzutreten und den Anfängen zu wehren. Eine Kampagne verstärkter ideologischer Auseinandersetzung und erhöhten politischen und militärischen Drucks wurde eingeleitet.
Während ursprünglich schon zu Anfang des Jahres 1968 eine Plenartagung des Zentralkomitees der KPdSU zu Fragen der Wirtschaftsreform und der Landwirtschaft stattfinden sollte, wurde diese nach mehrmaliger Vertagung erst am 9. und 10. April mit einer veränderten Thematik durchgeführt. Obwohl nur wenig über diese Tagung, die zu einem Markstein bei der Fixierung der gegenwärtigen Sowjetpolitik geworden ist, publiziert wurde, so gibt es Indizien dafür, daß internationale und außenpolitische Vorgänge und Probleme der ideologischen Arbeit im Mittelpunkt gestanden haben. Insbesondere die Erörterung der Lage im kommunistischen Machtbereich und der kommunistischen Weltbewegung hat im Hinblick auf das Ende 1969 in Aussicht genommene Welttreffen der kommunistischen Parteien eine große Rolle gespielt.
Kurz vor dem April-Plenum — am 29. März 1968 — hielt Breschnew eine Rede vor dem Moskauer Parteiaktiv, in der er eine „eiserne Parteidisziplin" forderte und scharfe Ausfälle gegen nonkonformistische Intellektuelle machte. Er bezeichnete es als Trugschluß, annehmen zu wollen, die gleichlautende Forderung Lenins habe nur für die Periode direkter revolutionärer Aktionen gegolten. Diese Anspielung war unmißverständlich. In Prag, aber auch vereinzelt in der Sowjetunion, war nämlich zu Beginn des Jahres 1968 verschiedentlich zu hören, die eiserne leninsche Parteidisziplin sei vor, während und unmittelbar nach der Machtergreifung berechtigt gewesen, jetzt aber brauche man sie nicht mehr. Bereits aus dieser Rede ging eindeutig hervor, daß für Breschnew alle Reformen und Modernisierungsbestrebungen dort ihre unüberschreitbare Grenze haben, wo sie die führende Rolle der Partei zu gefährden beginnen. Unmittelbar nach dem April-Plenum war eine allgemeine beträchtliche ideologische Verhärtung zu bemerken, die u. a. in einer Propagandaoffensive für die ungeteilte Führungsrolle der Partei und einer scharfen Bekämpfung des Prager Reformkommunismus ihren Ausdruck fand. Das Zentralkomitee erklärte nach Abschluß des April-Plenums, daß die gegenwärtige „Stufe der historischen Entwicklung" durch eine „starke Intensivierung des ideologischen Kampfes" zwischen Sozialismus und Kapitalismus gekennzeichnet sei. Man behauptete, daß der „gesamte antikommunistische Propagandaapparat" sich darauf konzentriert habe, die „Einheit der sozialistischen Länder und die kommunistische Weltbewegung zu schwächen" und die „sozialistische Gesellschaft von innen zu untergraben". Der „offensive Kampf" gegen die „bürgerliche Ideologie" wurde zur Pflicht aller Parteiorganisationen proklamiert.

Abschirmung gegen Reformideen

Nach sowjetischer Darstellung ist die „Verschärfung des ideologischen Kampfes" vom Westen begonnen worden. Die auf Hochtouren laufende ideologische Indoktrinierungskampagne dient aber in Wirklichkeit weniger der Bekämpfung westlicher Einflüsterungen, sondern mehr dem reformerischen Gedankengut, das sich im eigenen Lager weitgehend spontan (d. h. ohne direktes Zutun des Westens) entwickelt hat. Die reformerischen Kräfte sowohl im Ausland als auch in der Sowjetunion wurden als „politisch unreife" bzw. „politisch und ideologisch unstabile Elemente" oder gar im schlimmsten Fall als „Renegaten oder Landesverräter" denunziert.
Zur Auswertung des April-Plenums des Zentralkomitees der KPdSU reisten die Mitglieder des Politbüros in die wichtigsten Metropolen der Sowjetunion, um dort vor den Parteiaktivs über die Ergebnisse der Plenartagung zu berichten und die Parteikader für den „verschärften ideologischen Kampf" zu mobilisieren. Die wiederholten nachdrücklichen Appelle zur Bewahrung der Parteidisziplin und der Verstärkung der ideologischen Wachsamkeit waren Ausdruck einer defensiven Abwehr oppositioneller Tendenzen in der KPdSU sowie in der Abschirmung von reformfreudigen äußeren Einflüssen.
Das Bemühen des Westens, „Brücken zu den sozialistischen Ländern zu bauen", wurde als ein „schändlicher Trick" angeprangert. Die regierungsamtliche „Iswestija" polemisierte am 15. Mai 1968 in einem langen Artikel dagegen. In diesem wird der von verschiedenen westlichen Regierungen propagierte Versuch, Ost und West durch verstärkten Handel einander näherzubringen, als eine neue Spielart „ideologischer Subversion" dargestellt,

denn der „Brückenbau" solle nur dazu dienen, einzelne Länder aus dem sozialistischen Lager herauszulösen.
Im Mai 1968 wurde in einem Leitartikel der parteiamtlichen „Sowjetskaja Rossija" bemerkt, daß ein Kommunist in dieser Situation „verschärften Klassenkampfes" kein neutraler Beobachter sein dürfe. Ein Kommunist könne denjenigen, die unter Einfluß der „bürgerlichen Ideologie" gelangt sind, keine Toleranz und Geduld entgegenbringen. Insbesondere die Journalisten, Wissenschaftler, Schriftsteller und Künstler wurden in diesem Artikel aufgefordert, für die „Reinheit unserer Ideologie zu kämpfen und alle Kräfte und Kenntnisse in den Dienst der hohen Ideale des Kommunismus" zu stellen.
Am 27. Mai 1968 widmete auch die „Prawda" erneut einen Leitartikel dem „verschärften ideologischen Kampf" zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Das Parteiorgan forderte das Sowjetvolk auf, aus der „ewig lebendigen Quelle" des Marxismus-Leninismus die „moralische Kraft für neue Leistungen" zu schöpfen. Der einzelne Sowjetbürger solle die Lehre des Marxismus-Leninismus nicht nur kennen, sondern unbeirrbar an ihr festhalten und sich im Alltag von ihr leiten lassen. Der Sowjetbürger müsse vom Glauben durchdrungen sein, daß der Marxismus-Leninismus „richtig und unbesiegbar" und daß das Sowjetsystem dem kapitalistischen überlegen sei. Auch in diesem Artikel wurde herausgearbeitet, daß es im Kampf gegen die bürgerliche Ideologie keinen Waffenstillstand, keine Konzessionen, keine Kompromisse geben könne. Für die Reinheit der Doktrin soll unablässig gekämpft werden. Es wurden entschiedene Maßnahmen gefordert, um antisozialistische Stimmungen zu entlarven, wobei insbesondere auf das „philisterhafte Verlangen, Schwierigkeiten und Mängel aufzubauschen", hingewiesen wurde.
Spezielle polemische Abschnitte gegen nonkonformistische Intellektuelle waren auch in diesem Artikel enthalten, wobei klargestellt wurde, daß „die ideologischen Prinzipien" der Kommunisten „keine Milde gegenüber den Eskapaden der Renegaten" gestatten, die sich von imperialistischer Propaganda ködern ließen. Unverhüllt wurde gesagt: „Jede Handlung, die Wasser auf die Mühlen unserer Feinde gießt und deren Lob bewirkt, ist unvereinbar mit der Ehre und der Würde eines sowjetischen Bürgers." Die Sowjetbürger wurden ermahnt, „sich jeder Manifestation bürgerlicher Einflüsse" kämpferisch entgegenzustellen, vornehmlich aber den Versuchen, jungen Menschen „das Gift des Nihilismus und Skeptizismus einzuträufeln".

Ideologisches Monopol Moskaus

Der gegenwärtige Übergang zum Neostalinismus vollzieht sich jedoch in ruhigen Formen ohne direkte Wiederherstellung des stalinistischen Regimes, ohne Säuberungsprozesse, ohne neuen verbreiteten Terror der Geheimpolizei. Als gegenreformerische Bewegung enthält der Neostalinismus unzweifelhaft auch einige moderne Züge. Die Moskauer Neostalinisten wollen mit der Rückkehr zu erprobten Methoden der Stalinzeit aus der Stagnation der Reformen, der Verrottung von Wirtschaft und Gesellschaft herausführen und wieder Ordnung im Innern und Hegemonie nach außen sichern.
Neostalinismus bedeutet im wesentlichen Rückkehr zum absoluten ideologischen Monopel Moskaus bei der verbindlichen Interpretation des Marxismus-Leninismus, gesteigerte Aktivität der Geheimpolizei, verbunden mit deren Einschaltung in innerparteiliche Auseinandersetzungen, sowie die Durchsetzung des ideologischen Führungsanspruchs Moskaus gegebenenfalls mit Waffengewalt.
Ebenso wie der Altstalinismus ein Versuch war, die Sowjetunion aus der Krise (Industrialisierung, Kollektivierung, deutsche Gefahr) herauszuführen, so soll im Neostalinismus die Krise der Gegenwart, die Erosion des kommunistischen Blocks, der wachsende Nationalkommunismus und Polyzentrismus und die untergründige Oppositionsströmung in der Sowjetunion durch eine harte Politik, bestehend aus einer Mischung von großrussischem Chauvinismus und ideologischem Dogmatismus, aufgefangen werden.
Im einzelnen findet der Neostalinismus im Augenblick u. a. in folgenden Fakten seinen Ausdruck:
1. Der zentrale Partei- und Regierungsapparat erfährt eine beträchtliche Aufwertung. Die Selbstverwaltungsbefugnisse der örtlichen Organe der Partei, des Staates und der Wirtschaft werden beschnitten. Der zeitweilig vorangetriebene Prozeß der Dezentralisierung und Verlagerung nach unten ist nicht nur völlig zum Erliegen gebracht worden, sondern wird teilweise wieder rückgängig gemacht. Anfang Oktober 1968 wurde in Parteibeschlüssen für die Ukraine mit dem Reformgeist in der Wirtschaft aufgeräumt. Die technische Intelligenz wurde wieder direkt der Oberherrschaft der kommunistischen Parteibürokratie unterstellt. In verstärktem Maße werden wieder die Geheimhaltung und die Verschleierung aller wesentlichen Momente der sowjetischen Politik eingeführt. Rechtsbeugungen verschiedener Art nehmen zu. In einem offenen Brief von 138 Vertretern aller Bevölkerungsschichten der Ukraine an Parteichef Breschnew, Ministerpräsident Kossygin und Staatsoberhaupt Podgorny werden Rechtsbeugungen angeprangert. In diesem Brief, der am 2. November 1968 in der „Neuen Zürcher Zeitung" auszugsweise abgedruckt wurde, heißt es abschließend u. a.:
„All diese und viele andere Fakten zeugen davon, daß die in den letzten Jahren abgehaltenen politischen Prozesse eine Unterdrückung von Andersdenkenden, eine Drosselung der staatsbürgerlichen Aktivität und der sozialen Kritik darstellen, die für die Gesundheit einer jeden Gesellschaft unerläßlich sind. Sie zeugen von der *zunehmenden Restaurierung des Stalinismus*. In der Ukraine, wo die Verletzung der Demokratie zusätzlich durch Deformierungen in der nationalen Frage verschärft wird, zeigen sich die Symptome des Stalinismus besonders deutlich und primitiv. Wir halten es für unsere Pflicht, unser tiefes Unbehagen wegen dieser Vorgänge auszudrücken. Wir appellieren an Sie, Ihre Autorität und Ihre Kompetenz zu benutzen, damit die Gerichts- und Anwaltschaftsorgane die sowjetischen Gesetze streng befolgen und die in unserem gesellschaftlich-politischen Leben entstehenden Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten in der ideologischen Sphäre gelöst und nicht der Staatsanwaltschaft und der Staatssicherheit übertragen werden."

Klassenkampf in der sozialistischen Gesellschaft

2. Der Einfluß der Militärs auf das öffentliche Leben hat beträchtlich zugenommen, ebenso wurden auch die Rüstungsanstrengungen erheblich gesteigert und die Satellitenstaaten zu größeren Verteidigungsanstrengungen angespornt.
3. In aller Offenheit wird wieder vom Klassenkampf in

der sozialistischen Gesellschaft gesprochen. Die Freund-Feind-Theorie wird restauriert. Die These von der Einheit des ganzen Sowjetvolkes wurde fallengelassen, weil dies einer Klassenkampfgesinnung abträglich ist. Das Wiederauftauchen der These vom fortbestehenden Klassenkampf ist als Signal für innenpolitische Verhärtungen zu werten. Klassenkampf setzt voraus, daß es innere Feinde gibt, die man hart und gnadenlos bekämpfen muß. Feinde braucht man in erster Linie nicht zu überzeugen, sondern man muß sie niederhalten und sie unter allen Umständen unschädlich machen.
Mit der wiederholten nachdrücklichen Verurteilung der schleichenden Konterrevolution und der „ideologischen Diversion" wurde praktisch jeder Reformversuch auch innerhalb der Sowjetunion als Verbrechen qualifiziert, dessen Ausführung von der Partei vorbeugend verhindert werden müsse.
In zunehmendem Umfang werden wieder vorbeugende Maßnahmen gegen potentielle Abweichler gerechtfertigt. Nicht nur Taten, sondern bereits eine bestimmte Gesinnung, die sich einmal in Taten äußern könnte, ist heute nicht nur suspekt, sondern zum Teil schon strafwürdig. Die Geheimpolizei hat in jüngster Zeit Weisung erhalten, jegliche Kritik an der Intervention gegen die ČSSR radikal zu verfolgen. Verhaftungen unter oppositionellen Intellektuellen und Jugendlichen sind im Baltikum, im Kaukasus, in der Ukraine und vereinzelt auch in Leningrad und Moskau erfolgt. Selbst sogenannte Flüsterpropaganda und das Abhören ausländischer Sender werden geahndet. Einige Demonstranten wie Pawel Litwinow und Larissa Daniel wurden vor Gericht gestellt und verurteilt, weil sie gegen die sowjetische Intervention öffentlich protestiert haben. In der Presse wurden die Angeklagten als „Parasiten" und asoziale Elemente verunglimpft. Seit April 1968 erfolgten zahlreiche Ausschlüsse von nicht linientreuen Sowjetbürgern aus der Partei und aus den Berufsverbänden, was meist eine beträchtliche Berufsbehinderung und erhebliche wirtschaftliche Nachteile für die Betroffenen zur Folge hat. Insbesondere jene Schriftsteller und Künstler wurden davon betroffen, die sich mit verurteilten Untergrundliteraten solidarisiert bzw. gegen deren Verurteilung in Protestbriefen Einspruch erhoben hatten.

Reaktivierung des Komsomol

4. Die Parteipropaganda und -agitation wurde in den letzten Monaten auf Hochtouren gebracht. Eine Indoktrinationswelle von einer in den letzten Jahren unbekannten Intensität hat die gesamte UdSSR erfaßt. Auch im Komsomol wurde die ideologische Arbeit erheblich verstärkt.
Am 6. Oktober 1968 veröffentlichten die meisten sowjetischen Zeitungen ein Zehn-Punkte-Programm zur Reaktivierung des Komsomol im „Geiste der revolutionären Tradition". Aus einer Verfügung des ZK der KPdSU anläßlich des 50. Jahrestages der Gründung des Komsomol geht hervor, daß die 23 Millionen Komsomolzen zum Haß gegen die bürgerlichen Klassenfeinde und deren Moral und Ideologie erzogen werden sollen. Die parteiische Erziehung der Jugend soll allerorts verstärkt werden. Die Aufnahme an Hoch- und Fachschulen sowie die Zubilligung von Stipendien ist wieder nur noch bei einer Befürwortung durch das örtliche Mitglied des Komsomol möglich. Der Komsomol wird künftig auch ein erweitertes Mitspracherecht bei der Zuteilung von Arbeitsplätzen für Hoch- und Fachschulabsolventen haben. Mißliebige, politisch nicht so positiv beurteilte Absolventen können dann leicht in sowjetische Entwicklungsgebiete abgeschoben werden.
Anfang Oktober 1968 faßte auch das Zentralkomitee der kommunistischen Partei in der für nationale Traditionen besonders anfälligen Ukraine mehrere wichtige Beschlüsse, in denen eine erhöhte Kontrolle der Universitäten und der Technokraten festgelegt wird. Aus diesen Beschlüssen ist der Wille zu einer umfassenden Umerziehung der Jugend, vor allem der Studenten, zur Stärkung der Rolle des Komsomol sowie zur Militarisierung des Schul- und Erziehungsprogramms erkennbar. In den Referaten wurde vor dem ideologischen Feind gewarnt, der revisionistische und nationalistische Elemente als Werkzeuge benutze, um das Bewußtsein der heranwachsenden Generation zu vergiften. Die gesamte ideologische Arbeit soll in der Ukraine intensiviert werden. Im Alltag sollen „neue sowjetische Sitten und Kulthandlungen" eingeführt werden. Die Armee und die paramilitärischen Organisationen wurden zusammen mit dem Komsomol verpflichtet, die „militärisch-patriotische Erziehung der Jugend" zu verstärken.
In der Propaganda und Agitation der KPdSU ist zur Zeit die Bewahrung vaterländischer Traditionen — gegenüber der internationalistischen Erziehung — in den Vordergrund getreten. Es werden Fahrten auf die Schlachtfelder des Zweiten Weltkrieges organisiert, bei denen Marschälle, Generäle und Offiziere der Jugend über die Schlachten von einst berichten. Die Jugend wurde angespornt, die Grabmäler zu pflegen und alte Flugzeug- und Panzerwracks auszugraben und in Ehren zu halten. Der Besuch des Grabmals des unbekannten Soldaten ist in Moskau neben dem Besuch des Lenin-Mausoleums weitgehend zu einem obligatorischen Bestandteil der Besucherprogramme geworden.
5. Die Presse wird wieder stärker unmittelbar von der Partei kontrolliert. Die Selbständigkeit der Redaktionen wurde eingeschränkt. Den 11 000 lokalen Zeitungen wurde durch eine Weisung des Zentralkomitees der aus der Ära Chruschtschow noch übriggebliebene Spielraum für Eigeninitiativen wieder eingeengt. Die Redaktionen müssen sich laufend wieder Direktiven bei den örtlichen Parteileitungen holen. In Parteiveranstaltungen der Massenmedien wird gegenwärtig die Forderung erhoben, die „ideologische Schlamperei" zu überwinden und mit der „Unterschätzung feindlicher Einflüsse radikal aufzuräumen".
6. Entgegen den historischen Aussagen während der Chruschtschowära wird wieder eine Neubearbeitung der Parteigeschichte nach den Bedürfnissen der gegenwärtigen Führung vorgenommen, bei der vornehmlich die Verdienste Stalins wieder positiver gewürdigt werden, wenngleich dabei Verzerrungen im Sinne einer Rückkehr zum Personenkult vermieden werden. Heute heißt es z. B. wieder Schlacht bei Stalingrad und nicht mehr Schlacht an der Wolga.

Defensiver Isolationismus

7. In der Außenpolitik ist die Idee von friedlicher Koexistenz und Wettbewerb der Systeme in den Hintergrund gedrängt worden. Der Parteiführung geht es heute mehr um Konfrontation, um verschärfte politisch-ideologische Auseinandersetzungen im Weltmaßstab. Die Brückenbau-Konzeption des Westens wird als Versuch

„ideologischer Diversion" ausgelegt. Mit allem Nachdruck wird in der Sowjetpropaganda der „fortbestehende Gegensatz zwischen dem sozialistischen und imperialistischen Lager" hervorgehoben. Praktisch kehrt man zur Konzeption von den beiden feindlichen Lagern der Weltpolitik und dem verschärften Kampf zwischen Ost und West zurück.
Durch eine willkürliche Verknüpfung verschiedener Konflikte, z. B. Vietnam und Nahost, sowie durch die Kampagnen gegen den „westdeutschen Revanchismus" und die „aggressive NATO" wird wieder das Bild einer versuchten Einkreisung der Sowjetunion beschworen. Die Parteiführung ist in mancher Beziehung jetzt geneigt, sich auf eine Art defensiven Isolationismus zurückzuziehen und sich in Auslandskontakten stärker abzukapseln, um zunächst in ihrem Machtbereich Stabilität zu gewährleisten.
Die Parteiführung ignoriert konsequent alle zum Teil von ihr verschuldeten Zerfallserscheinungen im Weltkommunismus. Die beschwörenden Appelle italienischer, französischer und anderer Kommunisten verhallten bisher wirkungslos. Die Partei scheint gegenwärtig davon überzeugt, daß es nicht vertretbar sei, durch die Beachtung derartiger Appelle sich bei der Verwirklichung ihrer Politik behindern zu lassen. Die westlichen Kommunisten, die sich gegen die Intervention in der ČSSR auflehnten, gelten in der Sicht der Führung der KPdSU als vom Kapitalismus infiziert und als unsichere und unzuverlässige Bundesgenossen.
Die Priorität der sowjetischen Staatsinteressen gegenüber den Interessen einzelner kommunistischer Parteien wird wieder deutlich betont. Freimütig wird argumentiert, daß die sowjetische Staatsräson die Überwindung der zentrifugalen Tendenzen in den Satellitenstaaten erfordere. Eine konsequente Integrationspolitik auf militärischem, wirtschaftlichem, politischem und ideologischem Gebiet wird als notwendig erachtet.

Abbau nationaler Souveränität

8. Anstelle der Idee von einer sozialistischen Völkergemeinschaft gleichberechtigter souveräner sozialistischer Staaten, denen im Innern in beträchtlichem Umfang auch eigene Wege zum Sozialismus gestattet werden, tritt faktisch wieder die alte Kominternformel, wonach die KPdSU Vorbild und Führer der anderen Parteien ist und nur in sekundären Fragen in anderen Ländern eigene Methoden angewendet werden dürfen. Die Treue zur KPdSU und die vorbehaltlose Unterstützung der Politik Moskaus wird wieder als eine der wichtigsten Tugenden propagiert. Es geht heute weniger um die Freundschaft mit relativ gleichberechtigten Bruderländern und Bruderparteien als Partnern, sondern um gefügige Werkzeuge. Nationale Freiheit und Eigenständigkeit wurden nur geduldet, soweit sie nicht mit den Grundinteressen Moskaus kollidieren. Deutlich tritt wieder hervor: Kommunismus ist, was der Sowjetunion nützt.
9. Der Idee der nationalen Souveränität wird restriktiv ausgelegt. In einem grundsätzlichen Artikel in der parteiamtlichen „Prawda" unter der Überschrift „Die Souveränität und die internationalen Pflichten sozialistischer Länder" vom 26. September 1968 werden u. a. folgende Thesen vertreten: Die kommunistischen Parteien sind nicht nur ihrem Land, sondern der kommunistischen Weltbewegung verantwortlich. Die Interessen der sozialistischen Gemeinschaft sind wichtiger als die Interessen eines einzelnen sozialistischen Landes. Die Rechtsnormen — auch solche des Völkerrechts — können nicht „eng formalistisch" ausgelegt werden. Die Gesetze und Rechtsnormen sind vielmehr völlig dem Klassenkampf unterzuordnen.
Die bisherigen völkerrechtlichen Normen von der Unantastbarkeit der Souveränität werden als abstrakt und ohne klassenpolitischen Inhalt abgewertet. Innerhalb der sozialistischen Völkergemeinschaft kann es in den zwischenstaatlichen und zwischenparteilichen Beziehungen keine generelle fiktive Souveränität geben. Jedes sozialistische Land hat sich dem kollektiven Willen und Handeln der anderen Partner, mit Moskau an der Spitze, zu unterwerfen und besitzt keine Rechtsmittel, um dagegen aufzutreten. Es wird davon ausgegangen, daß in der Kette sozialistischer Staaten die Sowjetunion das stärkste Glied ist. Dabei wird dem stärksten Glied das Recht und die Pflicht eingeräumt, schwächeren Gliedern der Kette notfalls mit dem Hammer beizustehen, um sie wieder in Ordnung zu bringen. Die Gendarmenrolle der Sowjetunion wurde damit faktisch begründet. Praktisch wird damit jede Intervention gerechtfertigt, wobei die Sowjetunion als Führungsmacht allein entscheiden kann, wo und wann ein Eingreifen erforderlich ist.
In ähnlicher Weise wurden auch die Ideen von einem „humanistischen Sozialismus" verurteilt. Am 22. September 1968 verurteilte die „Prawda" den „Pluralismus" als gefährliche Abweichung und hob hervor, daß das sowjetische Modell nicht nur für die Sowjetunion, sondern für alle sozialistischen Staaten gelte.
10. Beachtenswert ist auch, daß Jugoslawien praktisch als sozialistischer Staat abgeschrieben ist und Tito wieder als Ketzer angesehen wird, wenngleich auf eine breite kampagnenartige Polemik weitgehend verzichtet wird. Auf Rumänien wird der politische und militärische Druck verstärkt, um es wieder ganz auf Vordermann zu bringen. Es wäre nicht verwunderlich, wenn die UdSSR auch in Rumänien ein Stationierungsrecht erwirken würde. Augenblicklich ist Rumänien der einzige Staat des Warschauer Paktes, in dem noch keine sowjetischen Divisionen stationiert sind.
In der gegenwärtigen Kampagne der verstärkten ideologischen Auseinandersetzung ist bemerkenswert, daß innerhalb der Sowjetunion der Begriff „Dogmatiker" keine Verwendung mehr findet. Die Auseinandersetzung erfolgt nur mit dem Rechts- oder Linksrevisionismus. Offenbar ist die Parteiführung mit sich selbst einverstanden, sich dogmatisch zu verhalten, ohne es offiziell zu betonen. Die Begriffe Dogmatiker und Dogmatismus stellen jedenfalls zur Zeit in der Sicht der Sowjetpropaganda keinen negativen Wert dar.
Bei der Beurteilung der jüngsten Sowjetpolitik wird vielfach davon ausgegangen, daß in der Sowjetführung tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten und Fraktionskämpfe bestehen. Es ist schwer auszumachen, wieweit Wunschvorstellungen mit den Fakten und der möglichen Entwicklung in Einklang stehen. Djilas stellte jedenfalls kürzlich in der „Times" fest: „Die Sowjetunion wird heute nicht, wie zu Stalins Zeiten, von bigotten und reaktionären Dogmatikern beherrscht, noch, wie zu Chruschtschows Zeiten, von wirrköpfigen, aber tapferen Reformern regiert, sondern von phantasielosen, gesichtslosen Männern in der Parteimaschine, für welche Ideologie und Ideen lediglich Werkzeuge zum Ausüben von Druck sind, Waffen im Spiel der Täuschung und der Expansion."

Die katholische Kirche in Ungarn

„Seit dem Abkommen zwischen dem Heiligen Stuhl und Ungarn hat sich das Verhältnis zwischen Kirche und Staat weitgehend gebessert. Die ungarischen Bischöfe sind allerdings weiterhin bestrebt, den staatlichen Einfluß auf die Kirche zurückzudämmen. Sie verlangen mehr Freiheit..., vor allem in der Frage des Religionsunterrichts in und außerhalb der Schule sowie besonders in konkreten Anliegen der kirchlichen Verwaltung" („Wiener Kirchenzeitung", 7. 7. 68). Mit diesen Worten charakterisierte Bischof J. Cserháti (Apostolischer Administrator von Pécs) vor kurzem einem ausländischen Journalisten gegenüber das Verhältnis von Kirche und Staat in Ungarn in den vergangenen vier Jahren. Will man die kirchliche Entwicklung in diesem Zeitraum richtig verstehen, so muß sie im Rahmen der offiziellen, 1950 aufgestellten kirchenpolitischen Richtlinien gesehen werden, an denen die Regierung auch nach Abschluß des Teilabkommens — wie die Ereignisse zeigten — unverändert festhielt, obwohl sie in den übrigen Bereichen von Staat und Gesellschaft ihren Dogmatismus bereits überwunden hat.

Nach dem Abschluß des Teilabkommens

Vom Teilabkommen vom 15. August 1964 zwischen dem Vatikan und der Ungarischen Volksrepublik, das bekanntlich u. a. die Ernennung von fünf neuen Bischöfen ermöglichte, erwartete man damals von kirchlicher Seite eine Entspannung in der Lage der Kirche sowie mehr Freiheit für die Seelsorge. Die ungarischen Behörden vertraten jedoch in der Praxis den Standpunkt, daß der Vatikan mit dem Abschluß des Teilabkommens die bisherige Kirchenpolitik des Regimes offiziell anerkannt habe und Bestrebungen nach mehr Freiheit oder nach kirchlichen Strukturreformen nicht geduldet werden könnten. Im Westen wurde vielfach von einer „kommunistischen List" gesprochen, durch die die Regierung es verstanden habe, sich für nichteingehaltene Versprechungen Vorteile einzuhandeln.
Die Haltung des Regimes gegenüber der Kirche ist auch in Ungarn nicht unbeeinflußt geblieben von den Erfahrungen, welche die sowjetische Regierung mit der orthodoxen Kirche gemacht hat. Sie läßt sich in folgenden Prinzipien zusammenfassen: 1. Der Priester darf keinen der offiziellen Politik entgegengesetzten politischen Faktor darstellen; 2. die Beeinflussung der Gesellschaft durch die Kirche darf den vom Staat (d. h. der Partei) bestimmten Rahmen der freien privaten Religionsausübung nicht überschreiten; 3. das Regime übt gegenüber der Kirche oberste „Patronatsrechte" aus.
Der erste Punkt wirft das auch im Westen leidige Problem von „Kirche und Politik" auf. Würde auch in Ungarn nur die Forderung aufgestellt, der Klerus oder die Kirche solle sich von der Tagespolitik fernhalten, so hätte man damit nur ein heute als selbstverständlich geltendes Prinzip ausgesprochen. Wie aber soll sich der Geistliche gegenüber gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Spannungen verhalten, mit denen er als Vorsteher der Gemeinde nichts zu tun hat? Muß er der Stimmung oder Einstellung der Bevölkerung entgegentreten, um als Priester loyal zu bleiben? Soll er sich aus diesen Dingen heraushalten, oder darf er als Staatsbürger unter Staatsbürgern ihre Einstellung teilen? Weiter: Wie soll er sich in seinem pastoralen Wirken verhalten? Soll er den gesellschaftlichen Einfluß seiner Seelsorge auf das noch tolerierte Maß beschränken? Inwieweit soll er in der Seelsorge die schon josephinisch anmutenden zahllosen staatlichen Vorschriften und Weisungen befolgen? Wo soll er die Grenzen für die „erlaubte" Glaubensverkündigung und die „unerlaubte" religiöse Propaganda ziehen? Sein Verhalten wird von der Partei ständig überwacht und einer politischen Beurteilung unterworfen, wobei sie von ihm gewöhnlich eine „aktive positive" Einstellung und deren Bezeugung in entsprechendem Verhalten fordert, auch wenn es sich nur um rein wirtschaftliche Fragen handelt. Ob und wieweit die Tätigkeit eines Priesters der „Norm" entspricht oder nicht, ist dabei dem Urteil der Beamten des Staatlichen Kirchenamtes anheimgegeben. Fällt ein Priester durch erfolgreiche Seelsorge auf, so kann er schon zum unerwünschten politischen Faktor werden und Sanktionen auf sich ziehen.

Sanktionen gegen Priester

Eine sehr häufig angewandte „Sanktion" in dieser disziplinären „Erziehung" der Priester war und ist die persönlich übermittelte Verwarnung. Auch Versetzungen sind nicht selten, meist jedoch ohne Angabe von Gründen. Möglichkeiten zur diskreten Durchsetzung solcher Strafversetzungen stehen dem mit stalinistischen Methoden arbeitenden Beamtenapparat des Staatlichen Kirchenamtes genügend zur Verfügung. Eine härtere Disziplinarstrafe ist der Ausschluß aus dem „Seelsorgekader" durch Entzug der staatlichen Genehmigung zur Ausübung der Seelsorge. Dadurch wird jede Seelsorgetätigkeit des betreffenden Priesters illegal und strafbar. Derzeit gibt es in Ungarn — mit den in die Diözesanseelsorge nicht ausgenommenen „ehemaligen Ordenspriestern" — nahezu 1000 Priester, die legal keine Seelsorge ausüben dürfen.
In den vergangenen vier Jahren wurden auch die Gerichte zur politischen Maßregelung der Priester und Ordensleute herangezogen. Die Anklage lautete meist (in etwa 25 von 30 Fällen) „auf Vorbereitung einer Verschwörung zum Sturz, zur Untergrabung oder Schwächung der staatlichen, gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Ordnung der Ungarischen Volksrepublik" (§ 116—117 des Strafgesetzbuches). Die Verurteilung erfolgte unter dem Rechtstitel „Aufwiegelung (bzw. Vorbereitung) zu einer Handlung, die geeignet ist, . . . gegen die Ungarische Volksrepublik, deren Staatsordnung, eine ihrer grundlegenden Institutionen, die Verfassung der Ungarischen Volksrepublik, deren Grundsätze . . . Haß zu erwecken" (§ 127 des Strafgesetzbuches); Delikte waren z. B.: Diskussionen über die christliche Weltanschauung, Bibellesung, Ausleihen von Büchern religiösen Inhalts. Dabei wurden Freiheitsstrafen von drei bis neun Jahren verhängt, obwohl selbst die polizeiinterne Zeitung „Magyar Rendör" („Ungarischer Polizist", April 1965) den Verurteilten bescheinigte, daß „Thema und Stil der Besprechungen und Diskussionen sich niemals offen gegen die bestehende gesellschaftliche Ordnung richteten".
Demgegenüber stellte Gerichtspräsident J. Bimbó fest: „Wir leben in einer Gesellschaft, deren Grundlage die materialistische Weltanschauung ist, und in dieser Gesellschaft ist jede Tätigkeit politisch gefährlich, die auf die Beeinflussung der Jugend mit idealistischen Anschauungen ausgerichtet ist." Parteichef J. Kádár äußerte sich zu diesen Verhaftungen auf einer Massenversammlung

folgendermaßen: „Im Westen sind manche ungehalten wegen Verhaftungen von Priestern bei uns. Es wurden aber keine Priester verhaftet, sondern einige Leute, die einmal Ordensleute oder Priester gewesen sind" („Népszabaság", 23. 8. 65). Dem Sekretär der ungarischen Bischofskonferenz, P. Brezanoczy, wurde nur einmal gestattet, 14 der inhaftierten Priester zu besuchen.

Der indirekte Einfluß des Staates

Auf die Beeinflussung des kirchlichen Personalstandes zielten in der letzten Zeit Maßnahmen wie die Einberufung von Priesteramtskandidaten zum Militärdienst, womit man die „zu zahlreichen" Anmeldungen für die Priesterseminare zu beschneiden suchte. Ebenso verhinderte man den Amtsantritt von Bischof I. Kisberk (Györ), obwohl die Zustimmung dazu schon früher gegeben worden war.

Die vom Regime gewünschte politische Orientierung der Priester sieht man in der Friedenspriesterbewegung verwirklicht. Diese sollte ursprünglich ein Gegengewicht zur Haltung der Hierarchie in der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Regime darstellen, nachdem der Versuch, durch die Sekte der Marioviten eine ungarische Nationalkirche ins Leben zu rufen, keinen Erfolg gehabt hatte (1948). Die nach tschechoslowakischem Vorbild im Jahre 1950 gegründete Bewegung hatte anfangs eine „Anti"-Zielsetzung: sie sollte der „Katastrophen-Politik" in der Kirche ein Ende bereiten. „Die Friedenspriesterbewegung stammt aus einer Situation, in der sich der mit Kardinal Mindszenty eingeschlagene Weg als ungangbar erwiesen hatte und nur noch ein einziger schmaler Steg, der Friedensgedanke, zur Staatsgewalt hinführte, um über ihn die Beziehungen zwischen Kirche und Staat zu regeln" — so erklärte im September 1967 der Chefredakteur der katholischen Wochenzeitung „Uj Ember" (Neuer Mensch), Béla Saád, bei einem Vortrag in Wien. Gegenpol zum kirchenpolitischen Faktor des Kardinals J. Mindszenty zu sein haftet der Friedenspriesterbewegung auch heute noch an und äußert sich u. a. in den häufigen persönlichen Angriffen gegen den Kardinal.

Die Unterstützung der Bemühungen des Landes um den Weltfrieden wurde von der Regierung als Plattform der Zusammenarbeit mit der Kirche gewählt; die Friedenstätigkeit wurde dabei von ihr — nach dem eben zitierten Vortrag — als „eine Art Meßinstrument" angesehen, als „Scheidewasser, wie Goldschmiede es zum Identifizieren der kostbarsten Edelmetalle gebrauchen". Wegen dieser „Scheidewasser-Funktion" kann die Friedensarbeit vieler katholischer Priester, die keine führende Funktion in der Friedenspriesterbewegung ausüben, als obligate Geste, als schlichte Willenskundgebung für eine ehrliche Zusammenarbeit mit den Behörden gewertet werden. Die Friedensarbeit wird in diesem Fall zu einem vom Staat vorgeschriebenen Zeremoniell, zu einer Demutsgebärde des Priesters gegenüber dem Staat. Den aktiven Mitgliedern der Friedenspriesterbewegung wurde allerdings vom Regime eine große kirchenpolitische Aufgabe zugedacht: sie sollten eine Anerkennung bzw. Annahme der offiziellen Kirchenpolitik zustande bringen. Damit sollte das Teilabkommen von 1964 zwischen dem Vatikan und der ungarischen Regierung als Bestätigung des Abkommens von 1950 zwischen dem Episkopat und dem Staat anerkannt werden, das seinerzeit als Anerkennung aller bisherigen kirchenpolitischen Maßnahmen und Rechtsansprüche des Staates gedeutet werden sollte.

Weiter sollten damit die Friedenspriester als Repräsentanten der fortschrittlichen Kräfte der ungarischen Kirche anerkannt und vor allem die ausländischen Beziehungen der Kirche in dieser Richtung ausgebaut werden. Der im September 1966 ins Leben gerufene „Ausschuß für auswärtige Angelegenheiten des ungarischen katholischen Episkopats" stellte den institutionellen Rahmen für diese Bemühungen dar. Der Bischofskonferenz jedoch gehören unter den Mitgliedern dieses Ausschusses nur der — eher nominelle Funktionen ausübende — Präsident und dessen Stellvertreter an. Die übrigen Mitglieder sind entweder prominente Friedenspriester oder Laien.

Episkopat als Befehlsempfänger

Ziel dieses Ausschusses ist es, die negativen Auswirkungen mancher kirchlichen Nachrichten aus Ungarn im Ausland durch intensive Auslandsbeziehungen zu entkräften. Seine Beziehungen und Kontakte zu den im Ausland lebenden etwa 900 ungarischen Priestern, 1200 ungarischen Ordensfrauen sowie zu der nach der Apostolischen Konstitution *Exul Familia* organisierten ungarischen Auslandsseelsorge sind jedoch wenig freundschaftlich. Es werden eher Kontakte mit den westeuropäischen Kirchen — besonders der französischen — angestrebt, um sie, nach den Worten des Generalsekretärs, „kennenzulernen und sie über die tatsächliche Lage der ungarischen Kirche zu informieren" (Imre Várkony, in einem Rundfunkinterview vom 11. 11. 1966). Die Bemühungen um Anerkennung durch das Ausland nehmen geradezu groteske Formen an, wenn es sich um die Anerkennung der Friedenspriesterbewegung selbst handelt: so schickte man rituskundige Friedenspriester in die Konzilsaula, um bei einem in ungarischer Sprache nach griechischem Ritus gefeierten Gottesdienst zu assistieren; der offiziellen Delegation zum Eucharistischen Weltkongreß in Bombay schloß sich als Vertretung der ungarischen Kirche — ohne Wissen des Episkopats — auch eine Delegation von Friedenspriestern an; man bemühte sich, wenn auch vergeblich, um eine päpstliche Sonderaudienz anläßlich einer als Pilgerfahrt aufgemachten Auslandsreise ungarischer Friedenspriester; man schickte dem Heiligen Vater „im Namen der Bewegung aus unserem Sekretariat" ein Glückwunschtelegramm („Katolikus Szó", 8. 10. 67), auf das allerdings ein „anerkennendes" Antwortschreiben aus Rom ausblieb.

Das Werben um Anerkennung der offiziellen Kirchenpolitik ist für die Friedenspriester innerhalb der Landesgrenzen recht einfach. Die Situation wird treffend in den Schlußworten einer Begrüßungsansprache angedeutet, in der ein Bischof anläßlich des Jubiläums eines prominenten Friedenspriesters humorvoll-ironisch formulierte: „Wir warten auf dein Kommando!" Den Wahrheitsgehalt dieser Formulierung bezeugt auch die Klage vieler ungarischer Priester, die darauf hinweisen, daß wichtige innerkirchliche Entscheidungen nur im Budapester Klub der Friedenspriester wirklich beschlossen werden. Der ungarischen Bischofskonferenz komme lediglich eine ausführende Rolle zu.

Daß die Mitglieder der Friedenspriesterbewegung in Ungarn über den größten Freiheitsraum und eine gewisse Machtposition verfügen, ist aber nur die eine Seite der Tatsachen. Denn sofort ist zu fragen, wozu diese Freiheit und Macht gebraucht werden. Eine im Interesse der Seelsorge genützte Freiheit und Macht würde das politische Arrangement gewiß gut begründen. Würde die größere Freiheit zugleich auch intensiveren Einsatz in der Seel-

sorge, die guten Beziehungen zu den staatlichen Organen auch kirchliche Wirksamkeit und seelsorglichen Einsatz bedeuten und zum Abbau von Vorurteilen gegenüber der Religion beitragen, die de facto vorhandene größere Macht zur Lösung dringender kirchlicher Probleme eingesetzt werden usw., so müßte man wohl auch die Motivation dieses politischen Arrangements entsprechend bewerten. Geschieht das aber?

Die „Rettung der Kirche in Ungarn", die hier als Motiv am häufigsten angeführt wird, geht aber über ein konfliktfreies Verhältnis zum Regime weit hinaus. Eine Öffnung der Kirche zur Welt hin im Sinne des Konzils sollte eher eine Öffnung innerhalb der Gesellschaft bedeuten und weniger ein Arrangement mit den politischen Machtträgern (der gleiche Grundsatz dürfte auch für die Friedensarbeit gelten). Eine Seminarreform oder die Weiterbildung der Priester müßte wesentlich mehr bedeuten als das Anhören von Vorträgen über tagespolitische Themen, als Diskussion darüber oder als das Lesen der Zeitung der Friedenspriesterbewegung. Durch eine neue politische Ausrichtung des „gesellschaftlichen Potentials" der Kirche allein, durch die bloße Anprangerung von Fehlern der Vergangenheit können noch keine seelsorglichen Aufgaben gelöst werden.

Weiter ist die Haltung des Regimes gegenüber der Kirche in Ungarn bestimmt durch das für den Sozialismus spezifische Konzept der Religionsfreiheit. Dies besagt etwa: die Ausübung der Religion, die Privatsache ist (und daher keinen öffentlichen Charakter annehmen darf), ist frei. Damit werden zwar kultische Handlungen freigegeben, nicht aber die Schaffung von kirchlichen Institutionen. Hier liegt also die Grenze für den Öffentlichkeitscharakter von Religion und Kirche. Die Reduzierung des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Institutionen in Ungarn auf diese Struktur der Religionsfreiheit war für die Kirche denkbar leidvoll: zunächst wurden die „gesellschaftlichen Organisationen" (religiöse Vereine) aufgelöst (1946), dann die „staatlichen Aufgaben" der Kirche entzogen (Verstaatlichung der etwa 3000 kirchlichen Schulen, Krankenhäuser, Waisenhäuser, Altersheime, 1948), der fakultative Religionsunterricht eingeführt (1949), die materielle Basis der Kirche ihrer „gesellschaftlichen Macht" beraubt (1945), der beschäftigungslosen „reaktionären Mobilgarde" der Ordensleute die weitere Tätigkeit verboten (1950), manche „überflüssigen" Priesterseminare aufgehoben (1952), die Mittel der „kirchlichen Propaganda" (Presse, Verlagswesen, 1948) reduziert, die „Gewissensfreiheit" gegenüber der „mündlichen Propaganda" der Kirche (Apostolat, Erziehung) sichergestellt. Diese und ähnliche Maßnahmen sollten nicht als „Kirchenverfolgung", sondern als „Umgestaltung" gelten. Sie dienten als Grundlage für die immer wieder angebotenen Verhandlungen zwischen Kirche und Staat, die von der Kirche anerkannt werden sollte.

Kommunistischer Josephinismus

Dieses Konzept der Freiheit der privaten Religionsausübung basiert in Ungarn auf sowjetrussischen Vorbildern, ist jedoch großzügiger in der Auslegung des privaten Charakters der Religionsfreiheit. (In der UdSSR ist die Ausübung der Religion in einer Weise „Privatsache", daß die Kirchen z. B. keine eigene Rechtsperson bilden können. Die Gotteshäuser, die deshalb dem Staat gehören, werden — juristisch — vom Staat den Gläubigen zur Benützung unentgeltlich zur Verfügung gestellt.) Demnach soll — nach ungarischen Pressekommentaren — die Kirche keineswegs so selbständig und unabhängig werden, daß ihr gegebenenfalls die Möglichkeit zu einem „Kulturkampf" offenstünde.

Der „Abbau des gesellschaftlichen Potentials der Kirche" erschöpft sich keineswegs in der Beschneidung der kirchlichen Institutionen; sie reicht z. T. hinein in die persönliche Sphäre des einzelnen Staatsbürgers. So ist für manche Kategorien von Staatsbürgern (z. B. Lehrern) Religion — zugegebenerweise — keine „Privatsache". Ihre Gewissensfreiheit erstreckt sich nicht auf dieses Gebiet. Außerdem gilt für alle Staatsbürger, daß religiöse Menschen in ihren nicht gesetzlich verankerten Rechten benachteiligt werden. So kann z. B. einer, der als religiös bekannt ist, kaum in höhere Stellungen aufsteigen. Man spricht immer wieder davon, daß religiöse Menschen als Staatsbürger zweiter Klasse behandelt werden.

Ein drittes Prinzip, das im religiösen Bereich zur Geltung gebracht wird, ist der Anspruch des Regimes auf die Rechte eines obersten Patronatsherrn gegenüber der Kirche. Dieses einst dem ungarischen König zustehende Recht wurde nach Auflösung der österreichisch-ungarischen Monarchie nicht mehr ausgeübt. Durch diesen mit allen Mitteln durchgesetzten Rechtsanspruch will die Regierung ihren Einfluß auf die personelle Zusammensetzung der kirchlichen Führung sicherstellen. Die tatsächliche Einmischung geht aber so weit, daß praktisch kein Pfarrer, kein Kaplan, kein Katechet noch irgend jemand, der in der Seelsorge arbeitet, ohne Zustimmung der Behörden eingesetzt werden kann. Auch das Pensionierungsgesuch von fünf ungarischen Bischöfen (1967) konnte nicht bewilligt werden, weil die Ernennung ihrer Nachfolger trotz der Budapester Sondierungsgespräche des Vatikanischen Diplomaten Msgr. L. Bongianio zur Zeit sich als unmöglich erwiesen hat. Der Rechtsanspruch eines obersten Patronates der Regierung über die Kirche nach dem Vorbild des einstigen Josephinismus bildet gegenwärtig eines der schwierigsten Probleme der ungarischen Kirche. Entscheidender für die Zukunft der Kirche als ihre Beziehung zum Regime ist die Lage der Seelsorge.

Grenzen der Seelsorge

Es leuchtet ein, daß die seelsorgliche Aktivität der Kirche unter solchen Umständen — es wurden nur die grundsätzlichen Faktoren angedeutet — nicht sehr dynamisch sein kann. Ungarische Sprecher, auch Priester, stellen zwar fest, daß die religiöse Praxis in Ungarn nicht schlechter sei als im Westen (z. B. „Wiener Kirchenzeitung", 7. 7. 68). Diese Vergleiche sind leider, wenigstens im globalen Sinne, nur beschränkt zutreffend. Es wird nämlich entweder eine traditionell religiöse bäuerliche Bevölkerung mit einer nicht in solchem Maße traditionell religiösen Bevölkerung verglichen, oder aber die Schätzung basiert auf unterschiedlichen Grundlagen (von einer exakten Berechnung kann in Ungarn leider keine Rede sein, da religionsstatistische Erhebungen nicht möglich sind). Die Unvergleichbarkeit der Schätzungsgrundlage ergibt sich dadurch, daß zur Bestimmung der Katholikenzahl ganz andere Grundlagen verwendet werden. Während z. B. in der Bundesrepublik jede Person als „Katholik" gilt, die in der Volkszählung sich so bezeichnet und nicht aus der Kirche ausgetreten ist (woraus sich statistisch eine große Zahl von Katholiken ergibt), wird in Ungarn vielfach nur der freiwillige Kirchensteuerzahler als einer Konfession zugehörig gezählt. Bei der letzten Volks-

zählung im Jahre 1949, als die Spalte „Religion" zum letztenmal aufschien, bezeichneten sich in Ungarn 70,5 % als „Katholiken". Heute, bei einer Einwohnerzahl von 10,2 Millionen, spricht man von „etwa" 5 bis 6 Millionen Katholiken.

Ein anderer Vergleich führt zu demselben Ergebnis. In der Bundesrepublik betrug der Anteil der sonntäglichen Gottesdienstbesucher im Jahre 1954 49,4 % (Greinacher/Risse, Bilanz des deutschen Katholizismus, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1966, S. 40). Im gleichen Jahr gab es in Budapest bei 1,81 Millionen Einwohnern und einem Katholiken-Anteil von 62 % (1935) nur 76 Pfarrkirchen und 80 Seelsorgekapellen, in denen die Gläubigen ihre Sonntagspflicht erfüllen konnten („A Kereszt", 2. 12. 54). Rechnet man von den rund 1,2 Millionen Katholiken in Budapest (62 % von 1,8 Mill.) 15 % als entschuldigt ab, so ergibt sich eine Zahl von 0,95 Millionen Katholiken, die regelmäßig die Sonntagsmesse besuchen sollten. Wenn für Budapest der Meßbesucher-Anteil der Bundesrepublik (49,4 %) zuträfe, dann ergäbe dies eine Meßbesucherzahl von 469 300. Angesichts der wenigen Kirchen und Kapellen ist aber eine so große Zahl nicht anzunehmen. Nimmt man nämlich die Zahl der faktischen Gottesdienstbesucher im Durchschnitt mit 200 Personen an, so müßten bei einem 49,4 %igem Meßbesuch in jeder der insgesamt 156 Kirchen und Kapellen je 13,5 Messen gehalten werden. Diese Zahl dürfte aber kaum der Wirklichkeit entsprechen. Der Mangel an Kirchenräumen erklärt daher auch die überfüllten Gottesdienste in Budapest.

Wie religiös ist Ungarn?

Die Seelsorge wird in Ungarn laut Diözesanschematismen von 3660 Priestern in insgesamt 2310 Seelsorgestellen, 3520 Kirchen oder Kapellen ausgeübt. Sie geschieht überwiegend in der traditionellen Form. Selbst die vom Konzil eingeführten neuen liturgischen Formen werden nur sehr langsam übernommen. Kirchen mit einem Altar „versus populum" sind in der Minderheit. Es fehlen auch Meßtexte in ungarischer Sprache. Die Übersetzung der gleichbleibenden Texte durfte nur in einer Auflage von 0,4 Millionen gedruckt werden, die „Kirchen-Gesangsordnung", eine Broschüre des Cäcilien-Verbandes, erschien in so wenigen Exemplaren, daß die Pfarreien sie immer wieder durch Zeitungsannoncen suchen müssen. Von den Konzilsdokumenten wurden bis jetzt nur neun in der Landessprache herausgegeben. Die Herausgabe von drei weiteren wurde von im Westen lebenden Ungarn besorgt. Vorträge und Vortragsreihen über religiöse Themen werden äußerst selten gehalten. Die Teilnahme an Exerzitien ist im allgemeinen nur Priestern möglich. Religionsunterricht, für Seelsorge und Unterricht zugelassene Ordenspersonen, Herausgabe von religiösen Büchern und Kirchenpresse sind in der kirchlichen Praxis mehr von symbolischer als realer Bedeutung. Ein wirklicher Fortschritt ist jedoch die 1967 herausgebrachte neue Quartalschrift „Teologia".

Die seelsorgliche Tätigkeit des Priesters spielt sich weitgehend im Raum des Gotteshauses ab. Außerhalb der Kirche kann er in erster Linie durch sein Zeugnis einer christlichen Existenz wirken. Andere Kontaktmöglichkeiten (Gespräche, Besuche) werden allzu leicht als „religiöse Propaganda" bewertet und können ihm Unannehmlichkeiten oder Versetzung einbringen. Manche Pfarrer sehen daher die Aktivität ihrer Kapläne gar nicht gern, da sie die Aufmerksamkeit der zahlreichen Kirchenamtsfunktionäre auf die Pfarrei lenken. Junge Priester, besonders Kapläne, stehen deshalb oft vor ernsthaften „Freizeitproblemen". Ständiges Lesen, ohne das Gelesene weitergeben zu dürfen, wird ihnen zum Überdruß. So versuchen sie es mit Hobbys: Briefmarkensammeln, Basteln, Gärtnerei, Stickerei, Näharbeiten usw. Aber es gibt auch andere, die ihre Freizeit zum Studium benutzen und an der Budapester Theologischen Akademie wissenschaftliche Grade erwerben.

Während die Priester ihre „Freizeitprobleme" haben oder ganz von der Seelsorge abgeschnitten sind, mangelt es in Ungarn leider keineswegs an seelsorglichen Problemen. Vom staatlichen sozialen Forschungsinstitut durchgeführte religions-soziologische Untersuchungen haben ergeben, daß ein Drittel der studierenden Jugend die „religiöse Ideologie" überhaupt abgelegt hat, ein weiteres Drittel zwischen Glauben und Unglauben schwankt und nur ein Drittel gläubig ist und sich irgendwie in der Kirche engagiert. Dieses „Ablegen" der Religion oder „Schwanken" zwischen Glauben und Unglauben darf man sich jedoch nicht als Annahme oder Annäherung an eine wissenschaftlich fundierte, Gott „eliminierende" Überzeugung vorstellen, es ist vielmehr ein Weg menschlichen Scheiterns und menschlicher Tragik.

In einer gründlichen Studie sind die Merkmale der religiösen Entwicklungstendenz breiter Kreise wie folgt zusammengefaßt („Einheit ungarischer Priester", 1968, Nr. 43): Sie wagen nicht, aufrichtig zu sein, weder sich selbst noch ihrer Umgebung gegenüber; sie suchen nicht ihren geistigen Horizont zu erweitern und meiden Konfrontationen; sie können die Spannungen nicht mehr integrieren; sie fliehen die Einsamkeit, die Entscheidung und die Verantwortung; sie opfern allzu leicht die Werte des Familienlebens; sie verfallen in eine Mentalität des Hasses und der Verdächtigung; sie entwickeln in sich die Eigenschaften eines negativen Menschen; sie fallen der Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung anheim oder flüchten in eine schwärmerische Pseudomystik.

Ein weiteres seelsorgliches Problem von großer Bedeutung bildet die Entwicklung im Bereich von Ehe und Familie. Seit der Legalisierung der Schwangerschaftsunterbrechung im Jahre 1954 übersteigen diese oft die Zahl der Geburten. Ungarn hatte sogar die niedrigste Geburtenziffer der Welt. Die Frage wird aber wegen seiner wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Aspekte als Politikum betrachtet und unter diesem Motto der „Zuständigkeit" der Kirche „entzogen". Seit 1954 gab es nur eine den Standpunkt der Kirche betonende öffentliche Stellungnahme des ungarischen Episkopates zu dieser Frage. Auch die Gewissensprobleme abtreibender Ärzte sind tabu, obwohl manche von ihnen im Laufe der Jahre schon Tausende von Abtreibungen durchgeführt haben („Valóság", Juli 1968). Weitere seelsorgliche Probleme zeigen sich in den außerordentlich hohen Zahlen von Ehescheidungen, Selbstmorden sowie in der oft trostlosen familiären Situation einer stets wachsenden Zahl alter Menschen.

Reelle Chancen

Die vielfältigen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Umstrukturierungen sowie, im kirchlichen Bereich, die Reformen des Konzils stellen die Kirche in Ungarn vor die Notwendigkeit, auch in der Seelsorge nach neuen Formen zu suchen, die über die staatlich zugelassenen Priester hinaus alle zur Verfügung stehenden Kräfte zum Einsatz

bringen. Hier ist vor allem das Problem der Umwandlung der ungarischen Kirche von einer „Vereins"-Kirche zur Gemeinde-Kirche zu bewältigen.
Die Gründung und Erhaltung religiöser Vereine, früher eine der wichtigsten Tätigkeiten der Kirche, ist heute in Ungarn weder möglich noch erscheint sie den meisten als anziehende und zeitgemäße Form eines religiösen Engagements. Als religiöses Betätigungsfeld sucht man heute vielmehr die nicht organisierte, aber menschlich integrierte Gemeinde. In dieser Entwicklung liegt eine reelle Chance für die Seelsorge in Ungarn. Die Überbetonung des Kirche—Staat-Problems führte nicht nur zu einer Schwerpunktsverschiebung in den innerkirchlichen Problemen und zu einer verminderten Dynamik in der Seelsorgsarbeit, sondern ließ auch gerade die religiös wertvollsten Priester und Gläubigen in ihren religiösen Anliegen unbefriedigt. Daß es sich hier um ein ziemlich weitverbreitetes Phänomen handelt, zeigt das Heranwachsen eines neuen Priester- und Gläubigentyps.
Über einzelne Charakterzüge dieses neuen Priestertyps berichteten in jüngster Zeit mehrere nichtreligiöse Zeitungen. Dabei wurde hervorgehoben, wie sehr in der Lebensgestaltung des neuen Priesters z. B. die Verwirklichung echt menschlicher Werte angestrebt wird. So sagte ein Kaplan in einem Interview: „Priester und Mensch können nicht mehr auseinandergehalten werden. Für uns ist es wichtig, daß wir beide Lebensideale in Einklang bringen. Die junge Priestergeneration stellt sich als Leitmotiv, die humanen Aspekte eines jeden Schrittes in Betracht zu ziehen. Nur auf diese Weise kann man die eigene Berufung im Namen Gottes ausüben" („Élet és Irodalom", 2. 3. 68). Der neue Priestertyp räumt mit dem Stil des auf seiner gesellschaftlichen Position beharrenden Priesters auf. So heißt es weiter in dem zitierten Interview: „Es haben hier viele Pfarrer und viele (kommunistische) Bürgermeister gelebt; alle haben den Kampf ihrer Vorgänger weitergeführt. Ich möchte um der Ruhe des Dorfes und der Gläubigen willen in Frieden leben. Beim Parteisekretär und beim Bürgermeister habe ich mit dem Grüßen begonnen. Sie waren anfangs verwundert, haben aber den Gruß erwidert. Jetzt würden sie mich zuerst begrüßen, wenn ich zuwarten würde. Beide sind alte Bauern, jeder von ihnen hätte mein Vater sein können, so grüße ich sie zuerst" (ebd.).
Die Überzeugungskraft einer solchen Haltung bleibt auch in einem von Klerikalismus und Antiklerikalismus geprägten Milieu nicht ohne Wirkung. Die Paradoxie antikirchlicher Vorurteile zeigt sich z. B., wenn der Bürgermeister einer Reporterin empfiehlt: „Sie sollten auch den Priester aufsuchen und mit ihm sprechen. Aber sprechen Sie mit dem Kaplan, nicht mit dem Alten! Er ist ein interessanter Mensch. Ich habe eine Predigt von ihm gehört: er hat mir wirklich gefallen. Man sieht diesem Menschen gar nicht an, daß er ein Priester ist, aber er ist einer" (ebd.).

Anzeichen einer neuen Spiritualität

Der Typ eines neuen Gläubigen entwickelt sich aus ähnlichen Ansätzen. Der antireligiöse und antikirchliche Druck, dem die Gläubigen in Ungarn seit zwei Jahrzehnten ausgesetzt sind, führte nicht nur zum Rückzug großer Volksschichten, sondern auch zu einem neuen Gottes- und Kirchenerlebnis. Vielen religiös eingestellten Menschen, besonders unter der jungen Generation, konnte nicht einleuchten, warum eine von materiellen Werten losgeschälte, gesellschaftlich entmachtete, ja zum Wohl der Gesellschaft arbeitende Kirche derart Zielscheibe heftiger Angriffe ist. Ebensowenig war zu verstehen, warum die frühere Verflechtung der Kirche mit der Staatsraison so heftig kritisiert und zugleich eine ähnliche Verflechtung mit dem kirchenfeindlichen Regime gefordert wurde. Die Widersprüchlichkeit dieses Verhältnisses von Kirche und Regime sowie die erwähnte Behinderung der religiösen Betätigung hatten zur Folge, daß sich das Interesse breiter, religiös aufgeschlossener Schichten auf das Wesentliche im religiösen Leben konzentrierte.
Es kristallisierte sich im religiösen Leben vieler Katholiken eine neue geistige Mitte, eine neue Spiritualität, ein neuer Stil kirchlichen Verhaltens heraus. Die schon oben erwähnte Studie faßt die hervorstechendsten Züge dieser neuen Spiritualität wie folgt zusammen: Sie haben dieselbe Religiosität für den Feiertag wie für den Alltag; sie haben einen untrüglichen Sinn für die Echtheit einer Haltung und spüren jeden falschen Ton, jede gezwungene Einstellung, aber auch eine verborgene „Golddeckung" äußerer Gesten heraus; sie verlangen nach zeitgemäßer geistiger religiöser Nahrung; manche waren sogar bereit, umfangreiche Bücher mit der Hand abzuschreiben, um diesen Drang befriedigen zu können; ihr religiöses Leben basiert auf einem personalen Verhältnis zu Gott und gibt zugleich Zeugnis einer christlichen Existenz. Sie haben gelernt, für ihr religiöses Leben selbst Sorge zu tragen und es kirchlich einzuordnen. Sie sind bereit, das Leben in der Familie nach christlichen Grundsätzen zu gestalten; sie führen einen ehrlichen Dialog mit der Welt, den Atheisten und Andersdenkenden; sie haben einen ausgeprägten sozialen Sinn und helfen dem Nächsten und den in Not Geratenen; sie haben ein sicheres Bewußtsein von dem tieferen Sinn der ihnen auferlegten Konflikte. Alle die — und es sind nicht wenige —, welche die hier skizzierte Spiritualität entwickelt haben, verstehen einander ohne viel Worte. Eine Geste genügt, um die innere Verwandtschaft erkenntlich zu machen und bald schon ein Vertrauensverhältnis herzustellen.
Vergleichen wir die Situation der katholischen Kirche mit der der anderen christlichen Religionsgemeinschaften in Ungarn (21,9% Reformierte und 5,2% Lutheraner im Jahre 1948), so läßt sich kein wesentlicher Unterschied feststellen. Die protestantischen Kirchen bildeten zwar wegen ihrer geringeren Mitgliederzahl und andersgearteten gesellschaftlichen Struktur keinen ähnlich kirchenpolitischen Faktor wie die katholische Kirche. Sie erfuhren aber — außer einem etwas toleranterem politischen Klima und besserer finanzieller Unterstützung — im Grunde genommen dieselbe Behandlung. So wurden z. B. wegen Beeinflussung der Jugend auch protestantische Geistliche vor Gericht gestellt. Überall gelten die gleichen — bereits im Jahre 1948 bei einer Konferenz der Kommunistischen Parteien in Karlovy Vary aufgestellten — Richtlinien. Nur wenn wir die Situation in den damals miteinander beratenden Staaten vergleichen, stellen wir doch Unterschiede fest: in der Tschechoslowakei wurde die Friedenspriesterbewegung, die der ungarischen als Vorbild diente, aufgelöst und bleibt wohl aufgelöst; Polen erhielt einen zweiten Kardinal; Rumänien hat zur Besserung der Lage der Kirche Schritte unternommen; Jugoslawien nahm diplomatische Beziehungen mit dem Vatikan auf. Wie in den nächsten Jahren der hier nur skizzenhaft angedeutete Trend der Entwicklung in Ungarn aussehen wird, kann gegenwärtig nur abgewartet werden.

Die Philippinen — ein neuer Krisenherd?

Während sich Literatur und „Therapievorschläge", Revolutionsmodelle und Hilfsmaßnahmen für die Probleme Lateinamerikas häufen, bleiben die Philippinen mit ähnlicher Struktur und gleichen Schwierigkeiten bis jetzt fast unbeachtet. Lediglich in den letzten Wochen waren sie wieder einmal im Gespräch, wegen ihrer Streitigkeiten mit Malaysia um Sabah. Dieses plötzlich auftauchende Interesse bestätigte in gewissem Umfang die Vermutung, mit dem spektakulären Gebietsanspruch solle der Nationalismus gestärkt und zugleich von den wirklichen Problemen des Landes abgelenkt werden. Nur wenige nehmen Notiz davon, daß dieser „Leuchtturm inmitten der asiatischen Nationen" (Missi 1963, Nr. 4) immer mehr zu erlöschen droht und daß dieses „stärkste Bollwerk in Ostasien gegen den Kommunismus" (Flugblatt einer katholischen Missionsgesellschaft) auf dem Wege zu einem zweiten Kuba ist. Die zunächst spanischen, dann amerikanischen Kolonialherren bilden ebenso eine Gemeinsamkeit wie die unglaublich erscheinende soziale Ungerechtigkeit und das Aushängeschild eines „katholischen" Landes. In beiden Fällen sind es Unzufriedene und kommunistische Gruppen, die mit Guerillataktik eine Änderung herbeizuführen versuchen, in beiden Fällen fehlt ihnen Landkontakt für direkte Unterstützung von außen.

Von verschiedenen Seiten hat ein heftiger Kampf um die ca. 34 Millionen Bewohner des mehr als 7000 Inseln zählenden Landes begonnen. Dieser Kampf wird bisher mehr mit Propaganda als mit Waffen und mehr außerhalb der Parteien als im Kräftespiel der beiden großen politischen Gruppierungen, der Nationalisten und Liberalen, ausgetragen. Neue religiöse, gewerkschaftliche und politische Organisationen machen diese vielfältigen Bemühungen, steigende Kriminalität, Arbeitslosigkeit und Unzufriedenheit die Beweggründe dafür deutlich. — Nach jahrelangen Aufständen und Kämpfen konnten sich die Philippinen 1898 von spanischer Bevormundung befreien. Doch mußten sie dafür bis 1946 amerikanische Herrschaft in Kauf nehmen, die danach zwar offiziell beendet war, in Wirklichkeit aber bis heute indirekt auf vielen Gebieten noch wirksam ist. Das hat u. a. dazu geführt, daß es den Filipinos bis heute noch nicht gelungen ist, sich ihren asiatischen Nachbarn als gleichberechtigte Asiaten zu präsentieren. Sie haben vom Westen zuviel angenommen, um als Asiaten anerkannt zu werden, und zu wenig, um zum Westen gezählt werden zu können (was sie im übrigen auch gar nicht wünschen). Diese Zwitterstellung macht ihnen schwer zu schaffen, haben sie sich doch dadurch teilweise in eine gefährliche Isolation begeben.

Versprochene und verwirklichte Reformen

In der 22jährigen Geschichte der präsidialen Republik führte jeder Präsidentschaftskandidat den Wahlkampf mit den Parolen „Kampf der Korruption, der Inflation, der Arbeitslosigkeit und sozialen Ungerechtigkeit". Doch keiner ist bisher sonderlich erfolgreich aus dem vierjährigen Präsidentenamt ausgeschieden. Der vorletzte Präsident, Macapagal, beispielsweise hatte sein Amt begonnen unter der später sehr populär gewordenen Devise „Nicht was dem Volk gefällt, sondern das tun, was dem Volk nützt". 1965 aber konnte er nur so geringe Erfolge aufweisen, daß er von dem jetzigen Präsidenten, M. Marcos, abgelöst wurde.

Dieser war begleitet und getragen von den Hoffnungen vieler Filipinos — genau wie seine Vorgänger. Noch läßt sich kein abschließendes Urteil über seine Amtszeit abgeben, die im nächsten Jahr endet, wenn es ihm nicht gelingt, auch den zweiten Wahlkampf zu gewinnen. Und das wiederum hängt von sichtbaren Erfolgen ab, die vor ihm noch kein Präsident nachweisen konnte. Bisher scheint er jedenfalls Realist geblieben zu sein, der wenigstens die vielen noch ungelösten Aufgaben sieht und nicht verschweigt. „Wir haben einen Vulkan unter den Füßen ... Wir haben keine Zeit mehr zu verlieren. Alle Hilfsmittel werden eingesetzt und einem Entwicklungsprogramm auf dem Land zugeführt, wo die Sozialkrise ihren Ursprung hat." Dies erklärte Marcos im Februar 1967 auf einem von den katholischen Bischöfen initiierten Landwirtschaftskongreß. Gerade dieses Entwicklungsprogramm auf dem Lande — sicherlich der wichtigste Ansatzpunkt — konnte aber bisher nur geringe Erfolge aufweisen, ja war vielfältiger Kritik ausgesetzt. Nicht nur Mitglieder seiner eigenen Fraktion sind, da sie ihre persönlichen Landbesitz-Interessen vertreten, bei allen notwendigen Reformprogrammen für die Besserstellung der kleinen Pächter ein schweres Hindernis. Zu den Bremsblöcken gehören gerade auch die beiden Ressortminister für die Landreform, da sie ebenfalls aus der privilegierten Schicht stammen.

Der ständige Bevölkerungszuwachs erschwert alle sozialreformerischen Bemühungen enorm. Die Geburtenrate liegt bei 3,2 Prozent. Die Bevölkerung hat von 7,6 Millionen im Jahre 1903 auf 19,23 Millionen 1948, auf 27 Millionen 1960 bis auf 32 345 000 im Juli 1965 zugenommen. Durchschnittlich werden pro Jahr eine Million Kinder geboren. Rund 70 Prozent aller Filipinos sind in der Landwirtschaft beschäftigt, doch wandern immer mehr in die Städte ab, da sie auf dem Lande keine Beschäftigung mehr finden. Meistens aber werden auch in den Städten ihre Erwartungen enttäuscht, und so bilden sich dort überall Slums. In Groß-Manila leben augenblicklich bereits zehn Prozent der Bevölkerung in solchen menschenunwürdigen Behausungen, in anderen Städten soll der Prozentsatz noch höher sein. Nicht einmal die Hälfte der arbeitsfähigen Filipinos sind vollbeschäftigt. Rund vier Millionen sind unterbeschäftigt und rund zwei Millionen arbeitslos. Jährlich kommen rund 360 000 Menschen neu auf den Arbeitsmarkt, von denen ein Großteil abgewiesen werden muß. Auch für die Absolventen von Ober- und Hochschulen bieten sich nicht genügend Möglichkeiten für ein berufliches Fortkommen.

Dieses in so vielen Entwicklungsländern anzutreffende Bild zeigt sich auch auf den Philippinen. Die kleinen Pächter müssen teilweise bis zu 70 Prozent der Ernteerträge an den Großgrundbesitzer abliefern. Sollten sie sich entschließen, durch Anschaffungen ihren Betrieb zu rationalisieren, so kann es passieren, daß sie schon bald an den hohen Zinsen (durchschnittlich 20 Prozent) zugrunde gehen. 1965 wurde vom Parlament zwar die Erhöhung der Minimallöhne für Arbeiter von vier auf sechs Pesos pro Tag (ein Peso etwa eine DM) und für Landarbeiter von drei auf vier Pesos beschlossen, doch bedeutet dies keineswegs, daß die Vereinbarungen eingehalten werden. Wer nicht zufrieden ist, muß eben gehen — es gibt ja genügend andere, die froh über jeden Peso sind ... Manche Arbeitsstelle könnte neu geschaffen

werden, wenn die besitzende Schicht es nicht vorziehen würde — vielleicht, weil ihr die Lage im Land auf die Dauer zu unsicher erscheint —, das Kapital außerhalb des Landes anzulegen. Eine ungleiche Steuergesetzgebung verschärft die Kluft zwischen den sozialen Schichten. So müssen die untersten Einkommensstufen 19,5 Prozent an Steuern entrichten und die höchsten nur 12 Prozent, falls diese letzte Gruppe es nicht sogar versteht, mit Bestechungsgeldern auch hiervon noch einen Teil einzusparen.

Zunehmende politische Unruhe

Preissteigerungen sollen manche der Verluste auffangen. Zu tragen aber hat diese Belastung die untere Einkommensstufe. Allein im Vorjahr stiegen die Lebenshaltungskosten um sieben Prozent, während das Bruttosozialprodukt lediglich um 5,2 Prozent anwuchs. Die statistische Angabe, das Durchschnitts-Pro-Kopf-Einkommen habe im vergangenen Jahre bei 582 Pesos gelegen, sagt noch nichts über die Aufteilung aus. Fallen doch auf nur fünf Prozent der Familien rund 30 Prozent des Volkseinkommens.

Das Laurel-Lengley-Paritätsabkommen von 1954, das Filipinos und Amerikanern völlige wirtschaftliche Gleichberechtigung und Präferenzzölle einräumte, hat eine sehr starke Ausrichtung der philippinischen Wirtschaft auf die USA bewirkt. Nicht nur umfangreiche Hilfe kam von den USA ins Land, auch eine Schar von Wirtschaftlern, die amerikanische Interessen intensivst vertraten. Die Philippinen liefern seitdem große Teile ihrer Rohstoffvorkommen an die USA, und diese verkaufen dafür ihre Waren auf den Philippinen. Inzwischen mehren sich die Stimmen derjenigen, die für die Zeit nach Ablauf dieses Handelsabkommens 1973 eine mehr partnerschaftliche Vereinbarung verlangen. Wahrscheinlich nicht zuletzt wegen der sich mehrenden antiamerikanischen Demonstrationen — u. a. gegen den Vietnam-Krieg, die philippinische Unterstützung und die auf philippinischem Boden liegenden Nachschublager und Militärstützpunkte — bewog Präsident Marcos den amerikanischen Präsidenten Ende 1966 dazu, den ursprünglich bis 2046 gültigen Stützpunktvertrag vorläufig bis 1991 zu befristen. Damit dürfte das Problem für die Gegner nicht gelöst sein. Man mag darüber streiten, ob die staatlich geduldete soziale Ungerechtigkeit und die Arbeitslosigkeit oder das Versagen der Gesamtgesellschaft mehr Schuld an der wachsenden Kriminalität des Landes tragen. Fest steht jedenfalls, daß irgend etwas geschehen muß, um den unhaltbaren Zustand zu beseitigen, daß z. B. die Zahl der Morde pro Jahr um 25 Prozent steigt (vgl. „Neue Zürcher Zeitung", 17. 11. 67). Wie stark die Verwilderung der politischen Sitten fortgeschritten ist, machten in besonders eindringlichem Maße die Teilerneuerungswahlen im November des vorigen Jahres deutlich, bei denen — nach unterschiedlichen Quellen — 63 bis 107 Morde zu verzeichnen waren. Es klingt schon mehr nach politischer Euphemie, wenn es in Nachrichtendiensten dazu hieß, „nach philippinischen Maßstäben seien die Wahlen friedlich verlaufen — trotz der 107 Toten".

All diese schwerwiegenden Hypotheken hat ein philippinischer Präsident heute zu übernehmen. Manche Beobachter glauben, daß sie überhaupt nur noch von einem Alleinherrscher der extremen Rechten oder Linken zu bewältigen seien. Also auch hier der Ruf nach einem starken Mann. Dies kann freilich nicht als allgemeiner Wunsch der Bevölkerung aufgefaßt werden, die sich schon immer einer allzu starren Führung widersetzte. Die meisten der Bestrebungen in Richtung auf einen radikalen Wandel gehen vielmehr von der Intelligenz und den Stadtbewohnern aus, während große Teile der Landbevölkerung mit Geduld und „Gottvertrauen", anerzogen oder überzeugt, die Armut und Benachteiligung über sich ergehen lassen. Man sieht zwar, daß „die Segnungen der Freiheit Befreiung von Armut nicht eingeschlossen haben" (What's wrong with the Philippines?, „Foreign Affairs", Juli 1968, S. 770), bleibt aber in der Masse vorläufig noch allen Aufforderungen zu gewaltsamer Veränderung der Lage gegenüber verschlossen. Hier scheint sich ein Ausspruch von Manuel L. Quezón aus den frühen dreißiger Jahren auf die Mehrzahl des Volkes zu übertragen: „Ich möchte lieber einen höllenähnlichen Staat haben, wenn er nur von Filipinos geleitet wird, als einen von Amerikanern geführten, selbst wenn er wie der Himmel ist!"

Die verzögerte Landreform

Mit bisher 14 nationalen Plänen haben die Regierungen versucht, die „philippinische Hölle" zu verbessern, doch blieben durchschlagende Erfolge bisher aus. Wenn die meisten Filipinos dennoch bisher geschwiegen haben, so spielen dabei sicherlich auch ihr Humor und die ungeheure Geduld eine große Rolle. Da man aber auf die Dauer auch damit nicht skandalöse Zustände überdecken kann, versuchte es jeder Präsident bisher mit der Landreform.

Präsident Magsaysay beispielsweise bemühte sich neben militärischen Aktionen gegen die rebellischen „Huk"-Gruppen bis 1954 auch mit Hilfe anderer Maßnahmen um eine Stabilisierung der Lage. So „leistete die Armee auch Pionierarbeit, die den guten Willen der Regierung unterstreichen sollte. Schulen und Krankenhäuser wurden errichtet, neue Landwirtschaftsgebiete erschlossen, Brücken und Wasserleitungen gebaut. Desertierte Guerillas wurden freundlich empfangen und erhielten Land und materielle Unterstützung ..." (J. Horlemann, Modelle der kolonialen Konterrevolution, edition suhrkamp, Frankfurt 1968, S. 103). Nachdem sich nicht nur der Führer der Aufständischen, L. Taruc, sondern auch die meisten der Führungsspitze 1954 ergeben hatten, ging Magsaysay daran, an die kleinen Pächter Land zu verteilen und ihnen höhere Ernteerträge für die eigene Nutzung zu versprechen. Sicherlich war es ihm Ernst damit. Doch schon bald zeigten die Großgrundbesitzer, wer die wirkliche Macht innehatte. Trotz dieses Rückschlages gilt der damalige Präsident auch heute noch als derjenige, der die große Gefahr kommunistischer Unterwanderung abwendete. Im kommunistischen Lager selbst macht man sich bis heute Gedanken, wie es damals zu der Niederlage kommen konnte. Wirkliche Anhängerschaft fand man nur bei den am stärksten unterdrückten Landarbeitern in Zentral-Luzón. Eine rigorose Veränderung der wirtschaftlichen Mißstände gab es in Wahrheit auch damals nicht. Weder das „Gesetz über die landwirtschaftliche Pacht" von 1954 noch das „Gesetz über eine Agrarreform" von 1955 konnten restlos verwirklicht werden, genausowenig wie die von der Anlage her guten Gesetze über die Sozialversicherung und die Minimallöhne. Wie hier wird fast überall die große Diskrepanz zwischen fortschrittlicher Verfassung oder gesetzlicher Fixierung und Durchführung im Alltagsleben deutlich.

Obwohl die Philippinen einen großen natürlichen Reichtum aufzuweisen haben, sind sie bis heute nicht einmal

in der Lage, die eigene Reisversorgung zu gewährleisten. Sie sind auf Importe angewiesen, die wiederum mit politischen Fragen gekoppelt sind. So lehnten die Philippinen beispielsweise im Juli 1966 ein Angebot der Volksrepublik China ab, die gesamte fehlende Reismenge zur Versorgung der Bevölkerung zu Preisen zu liefern, die um 20 bis 30 Prozent unter dem Weltmarktniveau lagen. Der Vorsitzende der Getreidekommission erklärte damals, man habe dieses Angebot abgewiesen, weil man das Handelsembargo mit China nicht durchbrechen wolle.

Umstrittenes Community Development-Programm

Präsident Marcos legte 1965 einen sozio-ökonomischen Vierjahresplan vor, dessen Kern ein Infrastruktur-Programm. „R and R Program" (Rice and Roads Program) genannt, bildet. Dieses „wirtschaftliche Konzept der Regierung, das auf Prestigeprojekte verzichtet, ist sicherlich gesund, wenn auch ein allzu einseitiger Entwicklungstrend, mit dem fast ausschließlichen Akzent auf der Infrastruktur, das wirtschaftliche Wachstum nur langsam fortschreiten lassen wird" („Neue Zürcher Zeitung", 19. 7. 68). Hemmend wirken weiterhin die „alte Hacienda-Wirtschaft und ihre dazugehörige Sozialstruktur, in der der patriarchalische Großgrundbesitzer über das Los der Bauern bestimmt", wenn auch einige Beobachter der Meinung sind, „dieser Einfluß sei heute mit der sinkenden Macht der Lehnherren und der fortschreitenden Urbanisierung in zunehmenden Maße durch die in Manila bestimmte Politik, die auch die Wirtschaft dirigieren will, verdrängt worden". — In den neuen Haushaltsplan, der seit dem 1. Juli gilt, wurde gegen die Stimmen der Opposition, die von einem zum Wahlgeschenk degradierten „Schweinetrog-Fonds" sprach, der Posten „Landwirtschaftlicher Entwicklungsfonds" in einer Höhe von 100 Millionen Pesos aufgenommen. Die Kritik war insofern berechtigt, als durch die angestrebte Aufteilung der Summe auf alle Dörfer zu gleichen Teilen nur ein äußerst geringer Erfolg zu verspüren sein dürfte. Das seit der Initiative von Magsaysay 1954 bestehende und größtenteils von den USA finanzierte „Community Development"-Programm wurde ebenfalls auf das ganze Land ausgedehnt und soll über die jeweiligen Dorfgemeinschaften verwirklicht werden. Nach einem Bericht des Jahres 1965 soll die Regierung 42 000 Projekte finanziell unterstützt haben, wobei ca. 40 Prozent der philippinischen Dörfer von den eigens dafür ausgebildeten Fachkräften betreut worden sind.

Diesem Programm sind sicherlich viele Teilerfolge und Reformen zu verdanken. So geht es u. a. um: Beschleunigung der Produktivität und Steigerung des Einkommensniveaus der ländlichen Bevölkerung, Ausbau von öffentlichen Einrichtungen, wie z. B. Straßen und Bewässerungssystemen, Verbesserung des Gesundheitswesens, Förderung der Erwachsenenbildung und Alphabetisierung, Förderung der lokalen Selbstverwaltung, bessere Koordinierung von technischen Diensten, die um die ländliche Entwicklung bemüht sind (nach Sung-Jo Park, Community Development in den Philippinen und Thailand, „Indo-Asia", April 1968). Doch haben sich auch in diesen Aufgabenbereich Einflüsse und Mängel eingeschlichen, die den ursprünglich angestrebten Erfolg stark mindern. In der genannten Untersuchung heißt es dazu u. a., die Programme habe man „so sehr auf die USA-Entwicklungshilfe aufgebaut, daß man mit Recht sagen kann: Ohne die USA-Entwicklungshilfe wäre ein Weiterleben nicht möglich. Das gesamte Programm ist nicht philippinisch . . ., sondern stellt eine Kopie der amerikanischen ‚Gruppendynamik' dar . . . Das Verhältnis zwischen der bestehenden Lokalverwaltung und neugeschaffenen CD-Organen ist zu einem Konkurrenzverhältnis geworden . . . Im Programm wurden keine konkreten Schritte zur Durchführung festgelegt . . . Die streng fixierte Hierarchie der CD-Organe . . . beeinflußt den Entwicklungsprozeß sehr negativ." Hinzu kommen ein bürokratischer Verzögerungs-Effekt bei der Bewilligung dringender Projekte und ein durch viele neue Institutionen geschaffener „Mammut-Beamtenapparat".

Wie verhält sich die katholische Kirche, wie verhalten sich die Religionsgemeinschaften der Philippinen zu diesen unbewältigten sozialen Aufgaben? Es fehlte bisher nicht an harten Urteilen über deren Verhalten. Ein Beispiel findet sich bei Stucki (a. a. O., S. 87): „Die katholische Kirche könnte eine geistige Macht sein. Sie hätte in einem Land, in dem ‚Demokratie' zur Farce gemacht wurde, als einzige dem Kommunismus geistige Potenz entgegenzusetzen. Aber vom Volk wird sie mit der verfaulten feudalistischen Oberschicht identifiziert. In scharfem Gegensatz zum Willen des Vatikans, des Konzils, des päpstlichen Nuntius in Manila sind die meisten Bischöfe in der patriarchalisch-konservativen Einstellung befangen, wonach sich die Kirche nur um Frömmigkeit und Seelenheil zu kümmern und nicht in Dinge einzumischen habe, welche den Herrn Haciendabesitzer angehen . . ."

Dieses Bild paßt eigentlich nicht mehr ganz in das seit etwa 1966 sichtbare neue Programm der Bischöfe der Philippinen. Seitdem scheinen sie nämlich die Notwendigkeit dringender Sozialreformen und einer Hilfe der Kirche erkannt zu haben. Sie setzten damit einen Anfang, um die immer offensichtlicher zutage tretende Abwendung der Massen zu verhindern, um die Kirche wieder glaubwürdig zu machen. Einzelne Priester und Ordensleute, die jahrein, jahraus die Not der Bevölkerung aus eigener Anschauung erlebt hatten, waren ihren Bischöfen schon seit langem vorausgeeilt: „Aktive junge Jesuiten, die in den Arbeitervierteln und den Holzhütten der Plantagenarbeiter den Problemen näherzukommen suchen, gehen jedoch nach der Ansicht des konservativen Kardinals Rufino Santos und seiner Hierarchie zu weit", hieß es noch im November vorigen Jahres in einem Bericht („Neue Zürcher Zeitung", 17. 11. 67).

Landwirtschaftliche Entwicklung

Am 8. Januar 1967 veröffentlichten die philippinischen Bischöfe dann den lang erwarteten „Hirtenbrief zur Sozialarbeit und landwirtschaftlichen Entwicklung", der der Regierung die wesentlichste Aufgabe bei der Beseitigung der herrschenden Mißstände zuweist. Der Kommunismus, sonst auf den Philippinen ein beliebter Sündenbock, wird interessanterweise nicht einmal erwähnt, nur einige Male in Nebensätzen angedeutet. Man spricht darin von der Notwendigkeit einer guten Planung, allerdings noch mit einiger Vorsicht. Diese kommt sicherlich einerseits aus dem Traditionalismus, einem Erbe der spanischen Kirche, anderseits aus dem von der amerikanischen Ökonomie übernommenen Liberalismus. Die Bischöfe betonen zwar, daß Korruption, Familien- und Freundespolitik, Vorurteile gegenüber Handarbeit usw. durch evangelische Werte ersetzt werden müssen. Man kann sich aber des Eindrucks nicht erwehren, daß sie ebenso wie die Regierenden zwar wichtige Ursachen der Ungerechtigkeit

sehen, für die Änderung jedoch nur Vorschläge machen können. Die Vorschläge zeugen in diesem Falle aber nochmals von der wenig realistischen Vorstellung von einem kirchlichen Einfluß. Immerhin werden die kirchlichen Behörden, die Priester und die Laien angespornt, sich bei der Sozialentwicklung zu engagieren, und dem Klerus besonders wird nahegelegt, die Vermenschlichung des Wirtschaftsprozesses ernst zu nehmen, anstatt dort nur die Gefahren von „Säkularismus" und „Materialismus" zu vermuten.
Genossenschaftswesen und Kreditkassen werden befürwortet und für deren Ausbau eine verbesserte Gesetzgebung gefordert. Auch hier scheint den Bischöfen die Erfahrung zu fehlen, die zur Einsicht führen müßte, daß das Funktionieren solch idealer Einrichtungen in Entwicklungsländern bisher selten den Erwartungen entsprochen hat. Wenn die Bischöfe schließlich den Unterricht in Sozialfragen an Priesterseminaren und in katholischen Schulen eindringlich empfehlen, so tun sie damit nichts Neues. Seit vielen Jahren schon ist diese Notwendigkeit auf den Philippinen betont und teilweise auch in die Praxis umgesetzt worden. Dabei ist man allerdings selten über die doktrinalen Aspekte hinausgekommen. Es ist typisch, zu bemerken, daß im Hirtenbrief von der Arbeit der von Katholiken inspirierten oder geführten Gewerkschaften keine Rede ist. Diese hatten immer einen schweren Stand und sind von den meisten Bischöfen mit größtem Mißtrauen betrachtet und behandelt worden. Auch der politische Aspekt fehlt insofern, als nur immer die Rede von Gesetzgebung (diese ist ja gar nicht so schlecht — nur meistens wirkungslos), nicht aber von politischer Bildung des Volkes und von politischer Aktion ist. Den Schulen wird empfohlen, armen Leuten vom Lande Stipendien zur Verfügung zu stellen, Landwirtschafts- und Fischereiabteilungen anzuschließen, aber es wird nicht darauf hingewiesen, daß eine echte soziale Strategie eine ziemlich radikale Umschichtung des bestehenden katholischen Schulsystems mit sich bringen würde.

Beschwerlicher Abschied vom „Volkskatholizismus"

Wie schwer es den Bischöfen Anfang 1967 fiel, sich von traditionellen Bindungen zu lösen, machen am besten die beiden Passagen deutlich, in denen die zwei „Kontrahenten" (Großgrundbesitzer und Landarbeiter) direkt angesprochen werden: „Wir möchten Unsere geliebten Brüder, die Großgrundbesitzer und Fischereiboot-Unternehmer, daran erinnern, daß sie ‚bloß die Verwalter des Vermögens für die gesamte Menschheit sind unter Gott, dem allein das oberste Besitzrecht über Seine gesamte Schöpfung gehört'." Man empfiehlt ihnen, den Arbeitern einen gerechten Lohn („mindestens den durch das Gesetz festgesetzten") zu zahlen und neue Techniken einzuführen. Endlich wird in einem Paragraphen hinzugefügt: „Am Schluß richten wir Uns an unsere sehr geliebten Bauern und Fischer. Der Hauptteil der Wirtschaft unseres Landes liegt auf ihren Schultern. Sie müssen deshalb stolz auf diese Verantwortung sein und sich ihrer würdig erweisen. Gleichwohl es Unsere Aufgabe ist, zu helfen, zu führen und zu verteidigen, was Gott Uns anvertraut hat, kann doch niemand mehr zur Lösung der Probleme unserer Bauern und Fischer beitragen als sie selbst." Dieser Aufruf zur Eigeninitiative ist angesichts verbreiteter Resignation und Verbitterung zwar berechtigt, kann so aber kaum zu einer Lösung beitragen.
Offensichtlich gelingt es der heutigen Führung der Kirche nur schwer, sich aus den historischen Gegebenheiten zu lösen. Die traditionelle philippinische Gesellschaftsstruktur, im Grunde malaiisch mit spanischer Beimischung, ist autoritär und hat für spontane Initiativen und Erneuerung bisher wenig Platz. Die Autorität der Eltern wird in solcher Weise ausgeübt, daß die Kinder sich ohne Fragen im Gehorsam einüben (vgl. A. Ulgado: The Filipino Family in Rural Development, Arbeitspapier für den Agrarentwicklungskongreß). Die spanische Kolonialisierung fügte dieser typisch agrarischen Struktur einen neuen Faktor hinzu. Sie forderte gegenüber der fremden Gewalt einen unbedingten Gehorsam, selbst wenn er mit Gewalt erzwungen werden muß.
Die spanischen Missionare setzten sich zwar in ihrer Arbeit von der Herrschaft der Soldaten und Kaufleute ab, unterbauten aber ihre Autoritätsauffassung mit spirituellen Motiven. Gegen die liberalen Strömungen im 19. Jahrhundert und gegen die Angriffe auf die „Spanische" Kirche sowie gegen den nach der „Amerikanisierung" auftauchenden Antiklerikalismus wehrte sich die offizielle Kirche damals nur mit Zensur, Verbot und Abkapselung. Währenddessen verharrte die Masse des Volkes — von alldem wenig berührt — weiter in ihrem „Volkskatholizismus".

„Jahr des sozialen Bewußtseins"

Ein bedeutender Schritt zu einer Neubesinnung wurde erst durch den im Hirtenbrief angekündigten „Nationalen Kongreß für Agrarentwicklung" eingeleitet, der vom 5. bis 11. Februar 1967 in Manila, Los Baños und Cagayán Oro stattfand.
Der Hinweis, daß dieser Kongreß „auf Drängen des Papstes selber zustande" gekommen sei („Die katholischen Missionen", September/Oktober 1968, S. 171), deutet auf wahrscheinliche Zusammenhänge mit der am 26. März 1967 veröffentlichten Enzyklika *Populorum progressio* hin. Gerade der Abschnitt 24 könnte direkt auf philippinische Verhältnisse zugeschnitten sein. Ähnlich äußerte sich übrigens auch die Vierte Generalversammlung der „Ostasiatischen Christlichen Konferenz" im Februar 1968 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 171). Die Enzyklika hat vielen Katholiken der Philippinen neuen Auftrieb gegeben, doch wird für die Zukunft entscheidend sein, was von der Amtskirche insgesamt jetzt getan wird.
Eine bedeutsame Etappe bildete die Vollversammlung des Episkopats vom Februar 1968, die u. a. den ersten Teil eines Programms für ein „Jahr des sozialen Bewußtseins" festlegte. In diesem ersten Teil war man bemüht, mit allen zur Verfügung stehenden publizistischen Mitteln das „soziale Bewußtsein" aller zu wecken, während es im zweiten Teil darum geht, wichtige Aufgaben zu lösen bzw. deren Lösung einzuleiten. So will man Facharbeiter ausbilden, landwirtschaftliche Genossenschaften gründen, die Baumwollindustrie fördern und Sozialzentren einrichten. Eine Nachfolgekonferenz der ersten Tagung über die Agrarentwicklung fand im Juli statt. Auch hier überwog nach langen theoretischen Erörterungen in der Vorbereitungszeit die Praxis. In Zusammenarbeit mit staatlichen und privaten Unternehmungen soll u. a. ein Gemeinschaftsprojekt geschaffen werden, das auf dem Lande mehrere kinderreiche Familien zusammenfaßt. Dieses Modell will man auf möglichst breiter Ebene weiterverfolgen.
Auf die Initiative der Bischöfe hin erklärte Präsident Marcos die Zeit vom Mai 1968 bis April 1969 zu einem „Jahr

der Nationalen Sozialen Aktion". Bei dieser Gelegenheit wiesen die Bischöfe nachdrücklicher als in ihrem Hirtenbrief vom Januar 1967 auf die „größten Probleme des Landes, nämlich das System der Pachtfarmer in ländlichen Gegenden und die steigende Arbeitslosigkeit", hin, die „beide durch ein ererbtes Übel der bedrückenden Sozialstruktur und unchristlichen Gedankengänge, die bis heute bestehen durften", miteinander verbunden seien und „die bloße Existenz von Frieden und Ordnung in unserer Nation bedrohen". Die Bischöfe zögern jetzt nicht mehr, von Ausbeutung zu sprechen und das System der Großgrundbesitzer als „die Wurzel vieler sozialer Ungerechtigkeiten" zu bezeichnen. Sie zögern auch nicht, die „Selbstsucht, die die soziale und wirtschaftliche Sphäre ebenso beherrschte wie Regierungsentscheidungen", anzuprangern.

Neben diesen behördlich angeordneten Bemühungen laufen bereits verschiedene Projekte, die auf Eigeninitiative beruhen. Nach Unterweisung in Soziologie und Gruppenpsychologie startete z. B. der Jesuit Mondonedo ein stark beachtetes Experiment zur Mobilisierung der wirtschaftlichen Selbsthilfe in einem größeren Bezirk in der Umgebung von Infanta.

Schon vorher hatten Laienorganisationen von sich reden gemacht, die ebenfalls teilweise neue Wege beschritten: Dabei zeigte sich übrigens, daß die Protestanten und Katholiken unterschiedliche Strategien für eine Einflußnahme im gewerkschaftlichen Bereich entwickelten. Dem offensichtlichen Mangel jeglichen christlichen Einflusses in der Gewerkschaftsbewegung begegneten die Protestanten mit intensiver Schulung vieler Laien und entsprechender Ausbildung der zukünftigen Geistlichen, um bei ihnen zumindest Kenntnis und Verständnis der gewerkschaftlichen Funktion zu wecken. Auf katholischer Seite versuchten einzelne, das Problem durch eigene Gewerkschaften zu lösen.

Nachdem die von Jesuiten gegründeten, aber von Laien geführten Gewerkschaften „Free Farmers Association" und „Free Workers Association" in früheren Jahren wahrscheinlich wegen des Widerstandes „offizieller kirchlicher Stellen" nicht den gewünschten Erfolg hatten, bemühen sich die Laien jetzt um andere Organisationsformen.

Hier sind die Protestanten wahrscheinlich insofern begünstigt, als sie praktisch seit ihrer ersten Tätigkeit auf den Philippinen im Jahre 1898 — bei aller auch heute noch vielfach vorhandenen finanziellen Abhängigkeit von Spenden aus den USA — dafür gesorgt haben, daß die Führung der Kirchen in Händen von Filipinos lag und die philippinische Eigenart bedacht wurde. Jedenfalls haben sie auf sozialem Gebiet in mancher Hinsicht als Schrittmacher für die Katholiken gewirkt. Diese Tatsache wird heute allgemein anerkannt. Nach jahrzehntelangem Nebeneinander — wenn nicht gar Gegeneinander — zeigt sich seit einiger Zeit verstärkte Zusammenarbeit zwischen Protestanten und Katholiken in der Sozialarbeit, angefangen von der Soziologischen Gesellschaft bis zu landwirtschaftlichen Projekten. Allerdings fehlt es auch hier nicht an Kritik an der bisherigen Arbeit. So weist der Autor einer vom „Nationalrat der Kirchen" (Manila) herausgegebenen Publikation (P. G. Gowing: Islands under the Cross — The Story of the Church in the Philippines, Manila 1967, S. 233 f.) darauf hin, daß man die allzu lange und intensive Beschäftigung der Kirche mit ihren Organisationsformen heute als Schwäche erkennen müsse.

Eine neue Sozialbewegung

Der neue Leiter der Katholischen Aktion, Senator Ledesma, und der frühere Außenminister, R. S. Manglapus, wollen, wegweisend für viele, neue Wege beschreiten. Manglapus legte Ende Dezember 1967 sein Mandat als Senator nieder, um sich ganz einer neuen katholischen Reformgruppe, der „Christlich-Sozialen Bewegung", zu widmen.

Der frühere Partisan gegen die Japaner fußt bei seiner Bewegung auf der Enzyklika *Populorum progressio*. Sie soll links von der Mitte stehen und nicht als Partei angesehen werden, da es zur Zeit unmöglich erscheine, das bestehende Zweiparteiensystem zu überwinden. Er versteht sie vielmehr als eine wichtige Interessengruppe, die für beide bestehenden Parteien eine Art „äußeres Gewissen" darstellen will. Sie soll den Parteien, da diese keine ideologische Alternative zum Kommunismus zu bieten haben, als „dritte Kraft" hinzugesellt werden. Damit hat er selbst seine politische Karriere aufgegeben, um ein neues Modell zu entwickeln, über dessen Erfolge sich natürlich noch nicht viel sagen läßt. Wichtig dürfte aber z. B. der kürzlich erfolgte Beitritt des früheren Führers der kommunistischen Huk-Bewegung, L. Taruk, sein, der bereits wertvolle Hinweise aus seiner Sicht für die Arbeit geben konnte. Für ihren Bereich haben die Studenten der „Student Catholic Action" bedeutsame Formen entwickeln können, die für viele andere Gruppen Vorbild sein können. Die sehr starke Organisation entwickelte ein arbeitsfähiges Modell zur Heranbildung von Führungskräften. Allerdings machen sich jetzt, da die Forderungen nach Landreform lauter werden, auch die Schwächen bemerkbar, da diese Studenten und Jungakademiker zu wenig Kontakt mit der Arbeiterschaft entwickelt haben, ganz im Gegensatz zum YMCA, der im Sommer jeweils Arbeitslager mit dem Ziel der Entwicklung der Dörfer durchführt.

Eine soziale Gruppierung ganz anderer Art als die von Manglapus stellt die 1949 von Laien gegründete Bewegung „Barangay sang virgen" dar, die sich zum Ziel gesetzt hat, das philippinische Volk auf seine eigene Weise zu einem christlichen Leben zu führen. Es geht ihr um Vertiefung christlichen Bewußtseins. Außerdem fordert sie eine regelmäßige Zusammenkunft mehrerer Familien zum Gebet und zu religiösem Gespräch. Neben den primären religiösen Zielen, die dem großen Priestermangel begegnen sollen, gibt es als sekundäre Ziele: die Förderung des wirtschaftlichen Fortschritts, des sozialen Zusammenschlusses und der philippinischen Kultur. Für den Bereich der religiösen Erneuerung kann man diese starke Gruppe wohl als eine der originellsten Laienbewegungen in Asien bezeichnen, in der typisch nationale Eigenheiten auf Volksbasis zum Ausdruck kommen.

Eine Frage, die gerade für die Philippinen von entscheidender Bedeutung ist, wurde durch die Enzyklika *Humanae vitae* wieder sehr zurückgeworfen. Leider sind damit auch Rückschläge in den ökumenischen Beziehungen verbunden, da die Protestanten wohl mit Recht darauf hinweisen, daß alle gemeinsamen Bemühungen um Behebung der Not und der Arbeitslosigkeit wegen der Überbevölkerung ohne greifbare Ergebnisse bleiben werden. Damit bringen sie gleichzeitig zum Ausdruck, daß in dieser entscheidenden Frage nur eine Klärung im katholischen Bereich zum Erfolg führen kann und selbst konsequente Familienplanung von protestantischer Seite nur wenig an den Problemen der Philippinen ändern würde.

Kurzinformationen

Am 12. November 1968 tagte in Frankfurt a. M. die **Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken.** Es war die erste Vollversammlung nach dem Katholikentag in Essen, die erste auch, zu der Pressevertreter zugelassen waren. *F. Kronenberg,* der Generalsekretär des Zentralkomitees, gab einen rückblickenden Kommentar zum Katholikentag. Er stellte fest: die Pluralität der Teilnehmer sei nie so groß gewesen wie in Essen. Schon die Delegiertenversammlung habe gezeigt, daß auch unter den traditionellen Teilnehmergruppen die Pluralität gewachsen sei. Das Volk Gottes habe über sein eigenes Selbstverständnis nachgedacht. Es ziehe nicht aus der Kirche aus, sondern dränge „mit einer Vehemenz in die Kirche hinein, wie wir es uns als Frucht des letzten Konzils immer gewünscht, wie wir es aber bis zu diesem Katholikentag niemals so deutlich gesehen haben". Doch werde die Lösung kirchlicher Strukturprobleme weithin als Bedingung für die Mitverantwortung der Laien im Weltdienst der Kirche gesehen. Der Bericht wurde ohne Aussprache entgegengenommen. Eine Ausarbeitung des Zentralkomitees zu den in Essen angesprochenen Aspekten des demokratischen Lebens in Gesellschaft und Kirche, die in vorsichtiger Form auch die dortigen Forderungen nach neuen Formen innerkirchlicher Zusammenarbeit und nach ihrer Weiterentwicklung zu synodalen Strukturen aufnahm, wurde nach eingehender Diskussion zur weiteren Beratung an den geschäftsführenden Ausschuß verwiesen. Ebenso wurde ein Resolutionsentwurf des BDKJ zur innerkirchlichen Strukturveränderung, der auch die Forderung nach Abhaltung einer deutschen Pastoralsynode enthält, dem geschäftsführenden Ausschuß zugeleitet. Hingegen wurden drei andere für die Öffentlichkeit bestimmte Entwürfe nach relativ kurzer Diskussion in leicht veränderter Form verabschiedet: eine Erklärung zu *Humanae vitae* — in ihr wurde den Bischöfen für ihre Königsteiner Erklärung gedankt und zugleich das Diskussionsergebnis von Essen auf künftige Diskussionen hin in wenigen Fragen konkretisiert (Kontinuität der Kirche, ganzheitliches Verständnis von Ehe und Geschlechtlichkeit und ihres biologischen Teilaspekts, Grenzen biologischer Manipulierbarkeit). Die Bischofskonferenz wurde gebeten, sich für das offene Sachgespräch „auf allen Ebenen der Kirche" einzusetzen —, eine Stellungnahme zu Fragen der Entwicklungshilfe und eine Entschließung zur Lage in Nigeria/Biafra. Das Zentralkomitee appelliert an die Katholiken, „durch Selbstverpflichtung regelmäßig auf wenigstens 1 Prozent des Einkommens für die Aufgaben der Kirche und Entwicklungshilfen zu verzichten". Begrüßt wurde die Bereitschaft der deutschen Bischofskonferenz, dafür auch einen namhaften Betrag aus Kirchensteuermitteln bereitzustellen. Der Beschluß sollte sobald wie möglich verwirklicht werden. Prozente wurden hier nicht genannt. Ebenso wurde die Bundesregierung aufgefordert, die staatliche Entwicklungshilfe zu verstärken. Auch hier sah man in der Endfassung von Nennung eines bestimmten Prozentsatzes ab. Zugestimmt wurde dem Vorschlag des Präsidiums, den Katholikentag 1970 als kleinen Katholikentag in Trier abzuhalten. Ausrichtung und Programm sollten später diskutiert werden. In den Diskussionsbeiträgen zeichnete sich im Blick auf diese eine doppelte Tendenz ab: 1. Die Glaubensprobleme stärker zu thematisieren. 2. Den nächsten Katholikentag primär als einen Katholikentag für die in die neuen pfarrlichen und diözesanen Gremien berufenen bzw. gewählten Katholiken zu veranstalten.

„Den Frieden planen" lautete das Thema eines **Internationalen Studienkongresses der Pax Christi** vom 1.—3. 11. 68 in Speyer/Ludwigshafen. Für die „offizielle" katholische Friedensbewegung stellte dieser Kongreß ein Novum dar. Neu waren die durchwegs spürbaren Spannungen, die allerdings durch die tolerante Haltung der meisten Teilnehmer gemildert wurden. Das Studium aktueller Konflikte und die Schaffung eines entsprechenden Problembewußtseins forderte einleitend Kardinal *J. Döpfner.* Kardinal *J. Alfrink* warnte, trotz des Einfalls in die ČSSR, vor neuem Rüstungswettlauf und verurteilte die Waffenlieferungen in Spannungsgebiete. Prof. *R. Bosc SJ* (Vanves) betonte in seinem Einleitungsvortrag über „Wissenschaftliche Theorie des Friedens und christliche Friedenstheologie", weder die Theologen noch die Friedensplaner hätten bislang Befriedigendes zur Thematik geleistet. Die Theologen hätten es versäumt, „mit dem Studium der politischen Realität zu beginnen" (Wortlaut in „Publik", 8. 11. 68). „Konfliktanalyse", „Bereitschaft zu internationaler Kooperation" und „Erziehung zum Frieden" als die Leitgedanken des Kongresses standen auch über den drei Podiumsdiskussionen. Auf dem ersten Podium „Europa im Ost-West-Konflikt — Entspannungspolitik und Friedensregelungen" wurden (von Prof. *E. O. Czempiel,* Marburg) Verzicht auf Wiedervereinigung als „Wiederherstellung einer anachronistischen politischen Größe", Aufhebung des Alleinvertretungsanspruchs und multilaterale Zulassung der DDR, nicht aber bilaterale Anerkennung gefordert; ferner (von Prof. *A. F. Manning,* Nijmegen) die Anerkennung der DDR und der Verzicht auf Atom- und Antiraketenwaffen in Europa. Gut besucht war das zweite Podium „Europa im Nord-Süd-Konflikt — Das Verhältnis zu den Ländern der Dritten Welt". Nicht nur einzelne Weltteile, die Welt selbst sei „unterentwickelt", betonte der Jesuitenprovinzial *H. Krauss* (München). Die internationalen Produktionsverhältnisse und Wirtschaftsbeziehungen müßten neu geordnet werden, weil das Hauptproblem der Entwicklungsländer ihre Stellung im Weltmarkt sei (vgl. ds. Heft, S. 558), „Erziehung und Frieden", das dritte Podium, krankte am unklaren Erziehungsbegriff der Diskutanten. Das Publikum warf ihnen „Sandkastenspiele" vor, zuviel Theorie und einseitige Orientierung am Kind. Die öffentliche Diskussion unter Leitung von Prof. *E. Kogon* bei nur 1200 Zuhörern und technischen Schwierigkeiten führte zu Mißfallenskundgebungen.

„Sozialethische Erwägungen zur Mitbestimmung in der Wirtschaft der Bundesrepublik Deutschland" lautet eine neue Denkschrift der EKD-Kammer für Soziale Ordnung vom 15. 11. 68, herausgegeben vom Rat der EKD. In eine aktuelle, sehr kritische innenpolitische Debatte hineingesprochen, setzt sie doch Gedanken fort, die schon 1950 zu dieser Frage skizziert wurden, „um das bloße Lohnarbeiterverhältnis zu überwinden und den Arbeiter als Menschen und Mitarbeiter ernst zu nehmen". Im weiteren Sinne setzt diese neue, noch auf der letzten Regionalsynode-West (vgl. HK 22, 513) geforderte Denkschrift die frühere von 1962 über „Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung" fort (vgl. HK 16, 402 ff.) und bleibt in der „Tradition" sozialer Verantwortung bei schwindender institutioneller Autorität. Die Studie einer „Kammer" der EKD kann und will nach dem Vorwort von *D. Dietzfelbinger* „keine verbindliche Lehrmeinung" sein, sondern durch ihre „Erwägungen" die derzeitigen Auseinandersetzungen vor falschen Frontbildungen bewahren und sachliche Ergebnisse fördern. Eine breitere Eigentumsstreuung könne das Problem der Mitverantwortung sowenig lösen wie eine Minderung der den Kapitalseignern zustehenden Rechte. Das Modell der Montanmitbestimmung wird nicht kanonisiert. Vielmehr sucht man die Schaffung neuer Ordnungen für die betrieblichen Arbeitsgruppen durch stärkere Mitbeteiligung der Arbeitnehmer an Entscheidungen, in denen sie selbst Einsichten haben und unmittelbare Mitverantwortung tragen können. Das möchte man erreichen durch eine Erhöhung des Einflusses der Personalleitungen in den Unternehmensleitungen und die planmäßige Entwicklung einer betrieblichen Personal- und Sozialpolitik, ferner durch eine stärkere Beschäftigung der Aufsichtsräte mit den Fragen einer guten Personalpolitik, durch Berufung geeigneter Persönlichkeiten in den Aufsichtsrat. Die Aufsichtsratssitze sollten so verteilt werden, daß die Arbeitnehmerseite das notwendige Gewicht gibt unter gleichzeitiger Rücksichtnahme auf die gesellschaftlich wichtigen Funktionen des Kapitals und

die internationalen Verflechtungen der Unternehmen. Vor allem sollte die Arbeitnehmervertretung im Aufsichtsrat sowohl wirtschaftliche wie soziale Sachkenntnisse einschließen. Was die Verteilung der Aufsichtsratssitze betrifft, gab es keine einhellige Meinung. Die Mehrheit der Kammer denkt an ein Ordnungsmodell, nach dem derjenige Teil der Aufsichtsratssitze, der den Arbeitnehmern zur Parität fehlt, in Zukunft bei seiner Bestellung vom Vertrauen beider Seiten abhängig gemacht wird. Die Denkschrift wurde in mehreren Zeitungen (u. a. in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung", 16. 11. 68) im Wortlaut veröffentlicht. Ihr Kompromißcharakter kann wohl dazu dienen, eine doktrinäre Verschärfung zu verhindern.

Der künftige **„Bund der acht evangelischen Landeskirchen in der DDR"**, von der Strukturkommission als Entwurf am 3. 9. 68 vorgelegt, wurde auf der Regionalsynode-Ost der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg (2. bis 5. 11. 68) durch den Bischofsverweser *A. Schönherr* im Auftrag der Kirchenleitung zur Diskussion gestellt. Zwei Prinzipien gerieten dabei miteinander in Widerspruch: das Bestreben, den Bund theoretisch im Rahmen der EKD als ganzer bzw. ihrer Fiktion zu halten, und die eindeutigen Tendenzen der Regierung der DDR, ihre kommunistische Kulturdiktatur durch die Integration der einzelnen Landeskirchen in das Leben des orthodoxen, von keinem „Prager Frühling" angefochtenen Kommunismus voranzutreiben. Die völlige Verselbständigung des kirchlichen Lebens in der DDR durch Beendigung aller Kontakte mit dem Westen, Verzicht auf jede Kritik am Staat und auch Verzicht auf einen Grundsatzdialog mit dem Marxismus (vgl. „Christ und Welt", 1. 11. 68, S. 28) sollen nicht durch einen neuen kirchlichen „Zentralismus" gestört werden. Daher will Pankow, übrigens in Übereinstimmung mit dem lutherischen Konfessionalismus von Landesbischof Mitzenheim, Thüringen, eine möglichst föderalistische Lösung des Zusammenschlusses der acht Landeskirchen. Daher erwies es sich als notwendig, den Entwurf nochmals auf einer neuen Strukturkonferenz zu überarbeiten, ehe er im Frühjahr 1969 in Kraft treten und von einer selbständigen Synode beschlossen werden kann. Auf der Synode-Ost von Berlin-Brandenburg, die im Ostberliner Stephanusstift tagte, wurde von Sprechern, die der DDR nahestehen, zum Ausdruck gebracht, „die eigentliche Bedrohung der Kirche ist nicht der Fortschritt der Gesellschaft, sondern ihre eigene Tendenz zur Restauration". Man solle eine dreijährige Karenzzeit für politische Fragen einhalten und sich innerkirchlichen Reformen zuwenden. Angesichts des Schwundes der Gemeinden wurden bereits Verwaltungskompetenzen auf die Kirchenkreise verlegt, eine langfristige Spezialausbildung der Pfarrer für Teamarbeit beschlossen und ihre Verpflichtung auf Lebenszeit für eine bestimmte Gemeinde auf die Kirche als ganze geändert. Vor der Synode hatte erstmals als Vertreter von Kardinal *Bengsch* Domkapitular *Endres* gesprochen, den gemeinsamen Vaterunser-Text und die gemeinsame Bibelübersetzung begrüßt. Mehrere Synodale schlugen vor, nach holländischem Muster einen „Rat der christlichen Kirchen in der DDR" vorzubereiten, dem auch die „römisch-katholische Kirche angehören" soll (epd, 4. bis 6. 11. 68).

Zum **Thema nachkonziliare Liturgiereform** nahm der Papst in seiner Ansprache am 14. Oktober 1968 vor dem römischen Liturgierat Stellung („Osservatore Romano", 16. 10. 68). Seine Forderungen faßte er in vier Punkte: 1. Die „lex orandi" muß mit der „lex credendi" übereinstimmen. Die Reform muß sich im Rahmen der Tradition vollziehen. Neue Gebetsformen können „Gottes nur würdig sein, wenn sie die katholische Lehre getreu wiedergeben". Zu warnen sei vor „unbesonnener Einführung beliebiger Neuerungen". Eine „gesunde Reform" müsse „Altes und Neues passend verbinden". 2. Die liturgischen Riten sind Sache der Kirche, keine „private Angelegenheit". Jeder müsse ein klares Bewußtsein von der „kirchlichen und hierarchischen Natur" der Liturgie haben. Der Papst kritisierte hier das „eigenmächtige ungebührlich weite Vorgehen selbst von Bischofskonferenzen" und tadelte die Durchführung „willkürlicher Experimente". 3. Die Abschaffung alter Riten ist zu bejahen, der Trend zur „Entsakralisierung" jedoch abzulehnen. Sorge bereite der Gebrauch „gewöhnlicher für den profanen Gebrauch bestimmter Dinge" für die Liturgie, für die man nur „heilige Dinge und Gefäße" verwenden dürfe. Rituelle Vereinfachungen müßten maßvoll sein. 4. Die Reform müsse in der römischen Tradition verankert bleiben. Von ihr dürfe man „nicht allzusehr abweichen", da die lateinische Liturgie in ihr „Ursprung, Wachstum und Entfaltung gefunden" habe. Grund dafür sei, daß die Kirche „in dieser Stadt den Mittelpunkt der Einheit und das Bollwerk der Katholizität besitze" (vgl. ds. Heft, S. 556). Abweichungen auf diesem und anderen Gebieten hätten „als Ursache gewöhnlich das Fehlen des römischen Geistes". — „Le Monde" (16. 10. 68) kommentiert diese Rede mit dem Hinweis: der Papst tendiere zu einer genauen Überwachung der nationalen Bischofskonferenzen als den mit Rom konkurrierenden Instanzen. Die „Neue Zürcher Zeitung" (10. 10. 68) glaubte darin sogar einen Zusammenhang mit den bekannten Vorgängen um den Bischof von 's Hertogenbosch sehen zu müssen.

Die **wirksame Förderung des Ökumenismus und eine Warnung vor voreiligen Initiativen** standen im Mittelpunkt der Ansprache Papst Pauls VI. an die Mitglieder des Sekretariats für die Einheit der Christen in der Audienz zum Abschluß ihrer seit dem 4. November laufenden Arbeitssitzung („Osservatore Romano", 14. 11. 68). Hauptthema der Sitzung war der zweite Teil des Ökumenischen Direktoriums, der demnächst veröffentlicht werden soll. Im Hinblick auf dieses Thema sagte der Papst, eine wirkliche Förderung des Ökumenismus erfordere die Einhaltung „exakter Normen". So sei das Direktorium keine „Sammlung von Ratschlägen", die man auch „ignorieren" könne, sondern eine „echte Instruktion", der sich jene „unterwerfen müssen, welche dem Ökumenismus wirklich dienen wollen". Der Papst warnte vor „voreiligen" Initiativen in verschiedenen Teilen der Welt: der Zulassung nichtkatholischer Christen zur Eucharistie in der katholischen Kirche, der Teilnahme von Katholiken an der Eucharistiefeier von Nichtkatholiken sowie vor der „Interzelebration" zwischen Geistlichen verschiedener christlicher Gemeinschaften. Diese Initiativen würden den ökumenischen Fortschritt eher verzögern. Sie implizierten darüber hinaus ein gegenwärtig noch nicht bestehendes gemeinsames Verständnis über die Natur des Priestertums und die Eucharistie. Der Papst verstehe zwar, daß diese ungeduldigen Initiativen sich oft nur gegen die institutionelle Langsamkeit richteten und auch „Zeichen der Liebe zu Christus" sein können. Doch da sie die Institution in Frage stellen, müsse man auf sie das Wort Pauli anwenden: „Ich gebe ihnen das Zeugnis, daß sie Eifer für Gott haben, aber nicht in rechter Erkenntnis" (Röm. 10, 2). Vom Weg der „theologischen Wahrheit" dürfe nicht abgewichen werden. Die Stunde der Einheit bestimme Gott selbst. Bis dahin sei der Weg vorgezeichnet: Diskussion auf verantwortlicher Ebene, Begegnung im Gebet, Studium der Schrift und authentischen Tradition, gegenseitige Liebe und Zusammenarbeit in den großen Aufgaben der Menschheit: Friede, Abrüstung, sozialer Fortschritt, Entwicklungshilfe, Hilfe für alle Armen. Doch dürfe man sich nicht auf diese Aufgaben beschränken. Die „vom Herrn gewollte Einheit" sei eine „ekklesiale, sichtbare und organische Einheit", welche historisch und eschatologisch das Antlitz der Kirche als Braut Christi allen sichtbar zeigen müsse.

Eine **grundlegende Revision des gegenwärtigen sozialen Status des Priesters** fordert ein seit dem 3. November 1968 zirkulierendes, 15. 11. 68 von etwa 145 Geistlichen unterzeichnetes Schreiben von Priestern der Erzdiözese Paris (Wortlaut in „Le Monde", 14. 11. 68). Die Unterzeichner verweisen auf die „offensichtlichen" Widersprüche zwischen der Glaubensverkündigung und ihren Erfahrungen, zwischen ihrer Lebensweise und der der übrigen Menschen. Als Gründe führen sie an: 1. Zu große — „manchmal unerträgliche" — Abhängigkeit des Priesters von der gegenwärtigen Struktur der Kirche. Diese hindere sie an der Wahrnehmung der vollen Verantwortung für ihr eigenes Leben wie an ihrer Solidarität mit den Men-

schen. 2. Diese Situation habe sich seit dem Konzil nicht geändert. Das „System" verzögere die Entfaltung eines neuen Lebensstils. „Wir wollen, daß unser Priestertum Anteil hat an der für heute wie für die Zukunft notwendigen Einweltlichung der Kirche." Es müsse in die menschliche Existenz „reintegriert" werden. Die Lohnarbeit erscheint ihnen dafür als das bevorzugte Mittel. Wir „wollen Priester der Basis" sein, „solidarisch mit den Menschen und Christen der Basis". Damit wolle man bei der heute vorherrschenden Ausbeutung und Manipulation der Menschenwürde zur Anerkennung verhelfen. Sie sei ein erster Schritt zu neuen Formen des Priestertums in der Kirche, wobei freilich nur ihr kollektiver Aspekt eigentlich neu sei. „Wir wissen, daß auch die Bischöfe sich ähnliche Fragen stellen." Doch seien die Bedingungen eines echten Dialogs heute in der Kirche noch nicht gegeben. „Wir wollen zwar den Dialog, aber in der Beziehung der Gemeinschaft, nicht der Unterordnung." Weiter betonen die Unterzeichner, daß sie damit nicht die apostolische Sukzession und die mit ihr gegebene Abhängigkeit leugnen. Sie lehnen nur die Form der Abhängigkeit ab. Sie fordern: freie Meinungsäußerung in Schrift und Wort, politisches und gewerkschaftliches Engagement, die grundsätzliche Möglichkeit der Zulassung verheirateter Priester, kollektive Ausübung des Rechtes der Beratung und Beschlußfassung, direkte Mitsprache bei Ernennung und Versetzung von Priestern und Bischöfen. Die Einsetzung einer „Ständigen Versammlung" zur gemeinsamen Diskussion mit Bischöfen und Laien. — Dieser Brief, der ohne vorherige Abstimmung mit dem Episkopat der Presse übergeben wurde, löste bei diesem Unruhe aus. Der Erzbischof von Paris, *F. Marty,* hatte bereits während der Vollversammlung des Episkopats seine Bereitschaft zum Dialog und zum Empfang aller Unterzeichner bekundet. *R. Frossard,* Weihbischof in Paris und Mitglied des bischöflichen Komitees für die Arbeitermission, wies auf die gegensätzliche Begründung hin, welche diese Priester sowie die „Arbeiterpriester" ihrer Arbeit geben. Abbé *M. Oraison,* der mit zu den Unterzeichnern gehört, stellte klar, daß es sich um keine „geheime Umsturzbewegung" handele, sondern um eine „Entklerikalisierung des Priesters", und bedauerte die Übergehung der Bischöfe. „La Croix" (12./13. 11. 68) befürchtet eine Verschärfung der Gegensätze im französischen Klerus und distanziert sich von den Beweggründen. Ein vom Generalsekretariat des französischen Episkopats herausgegebenes Kommuniqué („Le Monde", 15. 11. 68) hält die Forderung nicht a priori für „unannehmbar", sieht jedoch den Kern der Schwierigkeit in der Natur der Sendung des Priesters und bedauert das einseitige Vorgehen der Unterzeichner.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

FOHRER, Georg. **Das Geschick des Menschen nach dem Tode im Alten Testament.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 14 Heft 4 (1968) S. 249—262.

Aus allen einschlägigen Stellen, die in irgendeiner Weise auf den Auferstehungsglauben bezogen werden, weist Fohrer als Grundmerkmal des alttestamentlichen Glaubens seine volle und uneingeschränkte Diesseitigkeit nach. Es gibt kein Entrinnen aus dem Tode, der in die Unterwelt führt. Auch da, wo um die Rettung vor dem Tode gebetet wird, sei nicht an eine Entrückung oder Auferweckung gedacht, nur an eine Vergeltung. Erst in spätester Zeit gibt es Spuren einer Hoffnung auf die Auferstehung der Toten. Hos. 6, 1 gehöre nicht dazu, sondern handle vom Aufstehen eines Verwundeten. Ezech. 37 sei symbolisch für die Befreiung Israels zu verstehen. Der einzige echte Beleg für eine alttestamentliche Auferstehungshoffnung sei die Michaelperikope Dan. 12, 1—3. Sie besagt auch nur, daß die Toten nicht für immer der Gottesherrschaft entzogen bleiben.

LUTZ, Hans. **Sozialgeschichtliche Voraussetzungen des Atheismus.** In: Gewerkschaftliche Monatshefte Jhg. 19 Heft 10 (Oktober 1968) S. 596—601.

Der vor allem mit sozialethischen Fragen befaßte evangelische Theologe und Wirtschaftswissenschaftler erörtert hier die Entstehung und Entwicklung des modernen Atheismus aus der Aufklärung und, mit besonderer Betonung, den sozialgeschichtlichen Voraussetzungen für das moderne Freidenkertum. „Wir tun gut daran, diese sozialgeschichtliche Komponente der Aufklärung festzuhalten, ohne uns der Illusion hinzugeben, daß mit der Aufhebung der sozialgeschichtlichen Voraussetzungen des Atheismus der Trend zu diesem ebenfalls schon aufgehoben wäre." Die Kirche müsse heute erkennen, daß gesellschaftliche Ordnungen keine „ewigen Schöpfungsordnungen" sind, sie dürfe nicht „systemgläubig" sein und ein bestimmtes Gesellschaftssystem als das christliche ausgeben. Prinzipien wie Freiheit, Friede und Gerechtigkeit dürften nicht in „das Ghetto einer innerlichen Sphäre" eingeschlossen werden, sondern müßten im konkreten Bereich irdischer Ordnungen durchgesetzt werden. Sie müsse auch die Frage stellen, ob dort von Atheismus gesprochen werden dürfe, wo das Bekenntnis zu einem bestimmten Gottesglauben nicht vollzogen, wo aber alle Kraft darangesetzt wird, die Existenz des Menschen menschlicher zu gestalten. „Das beinhaltet zugleich die Frage, ob das Bekenntnis zu einem religiösen Glauben nicht Atheismus sein kann, wenn die Bekenner zugleich die Ausbeutung von Menschen betreiben."

RATZINGER, Joseph. **Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes.** In: Geist und Leben Jhg. 41 Heft 5 (1968) S. 347—376.

Die verkürzte Niederschrift zweier Vorträge vom August 1967 vor den deutschsprachigen Regenten in Brixen beginnt damit, die Krise des priesterlichen Bewußtseins von der Bibel her, d. h. vom Ende des atl. Kultus, gemäß dem Hebräerbrief aufzuarbeiten. Das haben schon andere getan, aber neu und hilfreich ist eine Erklärung der sprachlichen Wende im NT, das anstelle der atl. Begrifflichkeit für den Kultpriester aus Mangel an geeigneten Worten säkulare Begriffe für einen christologischen Gehalt verwendet, der erst im konkreten Apostolat zur Entfaltung kommt, im Dienstcharakter der Berufung durch Jesus statt in einem levitischen Erbe: das Amt als Vikariat. Auch die Konzilsdekrete zieht Ratzinger heran und erklärt die für moderne Menschen so schwer verständliche Unwiderruflichkeit der Berufung. Er zeigt aber auch in Antithese zur evangelischen Versuchung, das Amt zu funktionalisieren, die katholische auf, in die alttestamentliche Priesterterminologie zurückzufallen. Das Modeschlagwort „Priester auf Zeit" lehnt er mit Begründung ab.

SONNTAG, Frederick. **Why Language about God cannot be Final: Change in God vs. Changing Language about God.** In: The Heythrop Journal Vol. IX Nr. 4 (Oktober 1968) S. 371—383.

Das späte 19. und frühe 20. Jahrhundert habe innerhalb der protestantischen Theologie kaum eine direkte Aussage über Gott erbracht, vielmehr habe der Mensch und seine Situation im Zentrum gestanden. Die Mitte unseres Jahrhunderts habe sich erneut mit der göttlichen Natur befaßt, wobei allerdings diese Versuche, zu einer Aussage über Gott zu gelangen, den Eindruck erweckten, als wollten sie Gott Wandelbarkeit zuschreiben. „Sind die modernen Metaphysiker ... zu Einsichten gelangt, die es uns ermöglichen, in Gott eine Wandelbarkeit festzustellen, während die klassischen Theologen diese ausschließen zu müssen glauben?" Wäre Gottes Wesen einfach und festgelegt, so antwortet der US-amerikanische Religionsphilosoph, wäre seit langem eine Theorie definiert und fixiert worden. Allerdings scheine sein Wesen in einer Weise auf, die es erlaube, ihn mit mehr als einer theoretischen Struktur zu erfassen. Heute stelle sich die Frage so: welche Betrachtungsweise Gottes besitzt die hinreichende Kraft, um eine neue Sicht des Göttlichen hervorzurufen?

Philosophie und Anthropologie

RÉGNIER, Marcel. **L'homme, nature ou histoire.** In: Études (Oktober 1968) S. 447—450.

M. Régnier setzt sich in dieser kurzen Analyse mit dem „Gegensatz" von Natur und Geschichte auseinander: „Natur" als genau umgrenztes Wesen verstanden, aus dem bestimmte spezifisch auf ein Ziel, nämlich die Selbstverwirklichung, hingerichtete Handlungen folgen. In diesem traditionellen Verständnis gebe es eine unveränderliche Wesensordnung. Dagegen werde der Mensch heute mehr als „Geschichte" gefaßt, mit in die Zeitlichkeit hineingebundenem Geist und seiner Freiheit; „Natur" sei für ihn mehr Objekt, das man begreift und sich dienstbar macht. Doch der Mensch verwirklicht sich, indem er Geschichte macht, Werte und Ziele schaffe. Dies mache eine Synthese möglich: die Natur, die sich gerade in und durch die Geschichte entfalte. Anstatt z. B. Monogamie und Polygamie (Patriarchen) auf die gleiche menschliche Natur zurückzuführen, solle man deshalb eher eine gerichtete geschichtliche Entwicklung des sittlichen Bewußtseins annehmen. Diese Gerichtetheit steuere einen „Sinn" an, die vollmenschliche Personalität. Dieser „Sinn" bringe aber wieder den Begriff „Natur" ins Spiel. Aus einem vorgegebenen „Wesen" die gesamte zukünf-

tige Entwicklung ableiten zu wollen, sei etwas naiv. Fortschritt geschehe vielmehr durch kollektive „Aufdeckung", daß eine Situation oder ein Verhalten der Natur des Menschen und seiner Würde besser entspreche. Das Endziel sei jedoch sicher, die Existenz des Menschen als Ziel der materiellen Welt.

TÖDT, Heinz Eduard. **Das christliche Verständnis vom Menschen im gegenwärtigen sozialen Umbruch.** In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 12 Heft 6 (November 1968) S. 333—348.

Dieses Referat wurde im März 1968 auf der Studienkonferenz von Faith and Order im Sergiuskloster zu Zagorsk gehalten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 245). Es ergänzt die in „Ökumenische Diskussion" (Bd. IV, Nr. 3, 1968) abgedruckten „Studien über den Menschen". Tödt geht aus von 1 Kön. 3, wo Salomon Gott um „ein hörendes Herz" bittet: der Mensch sei nicht aus sich selber zu verstehen. Von daher seien auch die sog. destruktiven Strukturen unserer technischen Gesellschaft kritisch zu untersuchen, international wie innergesellschaftlich. Die Genfer Konferenz „Kirche und Gesellschaft" habe angesichts des Problems der Revolution den Aspekt des korrigierenden Handelns überbetont und die Möglichkeit aktiver Weltverwandlung aufgezeigt. Tödt macht — im orthodoxen Milieu — darauf aufmerksam, daß auch die Dimension des Leidens beachtet werden müsse, wenn man das Humanum erkennen wolle. Das gelte gerade für die Suche nach der Identität. Folgerung: die Theologie solle angesichts der mangelnden Kooperation der Wissenschaften vom Menschen den Dialog mit ihnen aufnehmen und der Koordination dienen.

WICKLER, Wolfgang. **Das Mißverständnis der Natur des ehelichen Aktes in der Moraltheologie.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 93 Heft 11 (November 1968) S. 289—303.

Wenn in einigen kritischen Kommentaren zu *Humanae vitae* angedeutet worden sei, das menschliche Sexualverhalten werde dort zu sehr von den biologischen Gesetzmäßigkeiten her beurteilt, so sucht Wickler aufzuzeigen, daß gerade wesentliche biologische Gesetzmäßigkeiten unbeachtet geblieben seien, die zu einer ganz anderen Aussage über den ehelichen Akt führen würden. W. stellt anhand der neuen Erkenntnisse, speziell der Verhaltensforschung, fest, daß in der außermenschlichen Natur geschlechtliche Vereinigung, Fortpflanzung und Partnerbindung voneinander trennbar und getrennt erreichbar seien. Die Trennbarkeit auch erfahren die Eheleute in einer solch tiefen Erkenntnis, daß einem von dieser Werterkenntnis ausgeschlossenen Zölibatär notwendige Voraussetzungen zur wirklichkeitsgemäßen Beurteilung des ehelichen Aktes fehlen. Anschließend zeigt W. die Notwendigkeit von Eingriffen in natürliche Abläufe auf, wie sie in der Medizin heute gang und gäbe sind und die auch zur Erhaltung der ehelichen Gemeinschaft nicht ausgeschlossen werden dürfen. Nach dem Verfasser bleibe die in der Enzyklika verkündete sittliche Erkenntnis hinter der der heutigen Gesellschaft zurück.

Gesellschaft und Kultur

DUMAS, André. **Die technischen Möglichkeiten und das Ringen um neue Formen der Gemeinschaft.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 17 Heft 4 (Oktober 1968) S. 331—353.

Das in der Berichterstattung über die Weltkirchenversammlung von Uppsala nicht genug beachtete, wie in dem soeben erschienenen Dokumentarband nicht aufgenommene wichtige Referat des französischen Sozialethikers analysiert die Zukunft unserer Gesellschaft und die Folgen der Güterexplosion durch unbegrenzte und wachsende Produktionsmittel. Quantität und Rationalität werden mehr Flexibilität bringen, was nicht Entwurzelung oder Entfremdung bedeuten müsse. Aber nach Ricœur sei das unbegrenzte menschliche Können ein krankgewordenes, gegen Gott aufsässiges Können, mörderisch gegenüber dem Menschen. Dumas untersucht alsdann die Symptome dieses Krankseins und greift dabei auf eine Notiz Bonhoeffers zurück, daß die Bedrohung des mündig gewordenen Menschen von der Organisation her komme. So findet er die beschämendste Krankheit unserer Gesellschaft, daß sie am Rande „die sozial Vergessenen der Quantität" nicht bewältigt, ferner die subjektive Leere der Rationalität, die zu Jugendrevolten führe, und den Konformismus der Flexibilität. In der heraufziehenden Krise der Verbrauchergesellschaft sollte die Kirche als das Gegen-Modell zur Schicksalhaftigkeit dieser Welt den Beginn des Heilswerden zeigen.

KNAPE, Heinrich. **Politische Psychologie als Gegenwartsaufgabe.** In: Vierteljahresschrift für Wissenschaftliche Pädagogik Jhg. 44 Heft 3 (1968) S. 233 bis 240.

Innerhalb der Bemühungen von seiten staatlicher und kirchlicher Instanzen um politische Erziehung und politische Bewußtseinsbildung habe auch die „jüngste Teildisziplin" der modernen Psychologie, die Politische Psychologie oder Psycho-Politik, eine Aufgabe. „Es geht der Politischen Psychologie nicht so sehr um Wissensvermittlung als vielmehr um Persönlichkeitsbildung zur Gestaltung und Erhaltung einer lebensfähigen Demokratie, in der sich jeder Staatsbürger frei entfalten und wohlfühlen soll." Von den Aufgaben, die sich dieser Wissenschaftszweig stellt, sei hier nur auf einen, den entwicklungs- und tiefenpsychologischen Aspekt verwiesen. „Die Tiefenpsychologie kann hier manche Phänomene politischen Fehlverhaltens als Frustrationen und Verdrängungen analysieren und die Auswirkung von Komplexen nachweisen." Hier liege ein Aufklärungsauftrag an die Politische Psychologie zum Verstehen des politischen Verhaltens eines Führers oder eines politisierenden Mitbürgers.

SCHILLER, Otto. **Die Lehren der kommunistischen Agrarpolitik für die Entwicklungsländer.** In: Vierteljahresberichte der Friedrich-Ebert-Stiftung Nr. 33 (September 1968) S. 237—246.

Kann die sowjetische Erfahrung mit der Agrarfrage den Entwicklungsländern eine Hilfe in ihren eigenen Schwierigkeiten bieten? Das ist die Fragestellung des vorliegenden Beitrags, der ursprünglich als Vortrag vor dem Sowjetologenkongreß in Seattle (USA) gehalten wurde. Angesichts der besonderen Verhältnisse, in denen sich die Sowjetunion nach der Oktoberrevolution befand und die auf die meisten Entwicklungsländer nicht zutreffen, und auf Grund der Fragwürdigkeit totalitärer Methoden zur Durchsetzung primär wirtschaftlicher Ziele wird der Wert dieser Erfahrungen für die Dritte Welt als recht gering veranschlagt. Positiv bewertet wird dagegen die Einrichtung von staatlichen Maschinen- und Traktorenstationen MTS, die in der UdSSR nicht wegen wirtschaftlichen Mißerfolges abgeschafft worden seien, sondern aufgrund der soziopolitischen Entwicklung. Die Versuche mit Zwischenformen zwischen kollektiver und individueller Bewirtschaftung, die in sozialistischen Staaten und in einigen Entwicklungsländern durchgeführt wurden, seien bemerkenswert. Es müsse aber berücksichtigt werden, daß sie in den sozialistischen Ländern zur Erleichterung des Übergangs zur kollektiven Bewirtschaftung und nicht als Alternative zu ihr initiiert worden seien.

Kirche und Ökumene

GREIFENSTEIN, Hermann. **Zwischen Tradition und Provokation.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 7 Heft 11 (November 1968) S. 540—545.

Der Bericht über die Regionaltagung der EKD-Synode-West stellt eine ausführliche Würdigung des Generalthemas „Zukunft der Kirche — Zukunft der Welt" mit dem Referat von *H. Gollwitzer* über „Theologie der Revolution" in den Mittelpunkt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 513) und beleuchtet das neue Problem der „Kritischen Synode" bzw. der Methode, wie man mit einer geeigneten Sprache die kritische Jugend besser erreicht. Im Dokumentationsteil S. 561—573 werden der Bericht des Ratsvorsitzenden *H. Dietzfelbinger*, die Resolution zur Gemeinschaft der EKD, die Botschaft zum Hauptthema und Auszüge aus den Referaten von *W. Kreck*, Bischof *H. O. Wölber* und *H. Gollwitzer* abgedruckt. Zu Beginn des Heftes findet sich der volle Wortlaut der Reformationsbotschaft der lutherischen Bischöfe (vgl. ds. Heft, S. 562).

HOFFMANN, Lutz. **Der frustrierte Klerus.** In: Katechetische Blätter Jhg. 93 Heft 10 (Oktober 1968) S. 597 bis 610.

Nach einer aggressiven „fragmentarischen Diskussionsbeilage" von Hubertus *Halbfas* „Kirche und Gesellschaft" (S. 577—591) über die „Dysfunktionalität" der beiden und einer anonymen Skizze „Milieugeschädigt" (S. 592—596) über desolate Erfahrungen eines Priestererziehers bezüglich der heutigen Theologenausbildung entfaltet Hoffmann das zentrale Thema über einige Erfahrungen junger Priester mit Gemeinden, in denen die Gläubigen, durchweg einer gesellschaftlich bedeutungslosen Schicht angehörend, die Sakramente wie Konsumenten empfangen und davon nicht mehr berührt werden als ein Bewußtloser von einer Krankensalbung. Frustration teils durch Behinderung seitens des Pfarrers oder der Kirchenleitung, teils durch die sterile Monotonie des Gemeindelebens, teils durch die Erfahrung, daß die Menschen dieser Welt die Dinge, die den Priester bewegen, für nebensächlich halten. „Eine bittere Erfahrung der Entbehrlichkeit." Die Folgerungen zur „Aufdeckung der Unterdrükkungsmechanismen" sind hart und pessimistisch, da es wohl erst eines massiven Druckes von außen bedürfe, ehe wirkliche Reformen möglich werden.

TER REEGEN, Otto. **Die Rechte des Laien.** In: Concilium Jhg. 4 Heft 10 (Oktober 1968) S. 568—574.

Im ersten Abschnitt erläutert Reegen die Rechte des Laien im allgemeinen: gemeinsame Verantwortlichkeit aller für die Kirche und ihre Sendung in die Welt, beruhend auf der grundsätzlichen Gleichheit aller Gläubigen durch die Taufe, auf dem allgemeinen Priestertum wie auf der wenn auch funktional unterschiedlichen Teilnahme am Prophetenamt Christi. Daher gehe den Laien alles an, was die Kirche angehe. Der alte Rechtssatz „quod omnibus tangit, ab omnibus tractari et approbari debet" müsse wieder zur Geltung kommen. Damit werde der Gegensatz Laie — Kleriker hinfällig. Beide müssen in ihrer funktionalen Beziehung gesehen werden, in der jeder seine Aufgabe und seinen Platz habe. Reegen geht sodann ausführlicher auf die Rechte des Laien bei der Heilssendung der Kirche (Verkündigung, Feier der Liturgie) ein, ebenso auf seine Rechte in der Leitung der Kirche. Dabei sei zu beachten, daß die Leiter der Kirche ihre Vollmachten sowohl von Christus wie auch von der Gemeinschaft empfangen. Daher gebühre den Laien bei der Wahl der Amtsträger auf allen Ebenen aktives Stimmrecht.

Z 68/184

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

Wir weisen unsere Leser auf folgende religiöse, weltanschaulich und kulturell bedeutsame Sendungen hin

1. Dezember (Sonntag)

8.00 Die neuen Aufgaben der katholischen Hochschulgemeinden, *H. Maier* (BR II)
8.30 Was heißt Kirche? Die Antwort der Apostel, *P. Rieger* (BR II)
9.40 Brüderlichkeit und Solidarität, *H. Martin* (NDR II)
10.30 Struktur und Entwicklung der gegenwärtigen Weltpolitik, *W. Besson* (SWF II)
11.00 Vom Geist des frühen Christentums. Die Gabe der Discretio, *M. Berve* (SWF II)
11.00 Mensch oder Sein — Philosophie an der Wende, *R. Wisser* (SR I)
11.05 Dialog der Religionen, *H. R. Schlette* (SDR II)
11.30 Erwartung des Kommenden, *E. Schweizer* (SWF II)
12.30 Bildungsfragen der Gegenwart, *H. G. Haagmann* (HR II)
13.30 Juden aus dem Jemen, *G. Faber* (SFB II)
13.45 Unter Davids Stern. Kontraste in Israel, *F. Herre* (WDR II)
16.10 Bücher im Gespräch, *R. Hartung* (DLF)
18.45 Mitbestimmung: Kartell der Interessen, *L. Dohmen* (WDR I)
21.00 Beobachtungen im alten modernen Japan, *W. Helwig* (HR II)

2. Dezember (Montag)

9.00 Die Massenmedien (HR II)
10.10 Das theologische Buch (DLF)
10.30 Militarismus — ein Grundzug der deutschen Geschichte (SDR I)
17.30 Eine Insel als Großmacht: Venedig, *R. H. Foerster* (DLF)
17.45 Gnade: was bedeutet das eigentlich? *H. G. Müller* (SFB I)
17.45 Die Arbeit der Pax-Christi-Bewegung, *J. Bielmeier* (BR II)
20.00 Der polnische Herbst, *L. Zimmerer* (WDR III)
20.10 Die Verwalter der öffentlichen Macht. Statische Bürokratie in einer dynamischen Gesellschaft (SWF II)
20.45 Panafrikanismus, *I. Geiss* (WDR III)
21.00 Reform oder Revolution? Über die außerparlamentarische Opposition in der Bundesrepublik, *J. Agnoli* (SWF II)
21.30 Wilhelm Marr: Semitismus und Antisemitismus, *H. G. Adler* (WDR III)
22.00 Loccumer Pressegespräch (DLF)
22.50 Lyrik heute, *R. W. Schnell* (DLF)

3. Dezember (Dienstag)

9.00 Eine Tageszeitung entsteht (HR II)
10.05 Jugend und Partei: DDR (HR II)
10.30 Das Bild von der Erde: Wissenschaftler erforschen den Meeresgrund (SDR I)
19.30 Kirchengeschichte im Lichte der Wahrheit, *G. Denzler* (BR II)
20.00 Variationen auf ein Thema von Nietzsche in der deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende, *C. Wolff* (WDR III)
20.00 Ludendorff. Diktator oder Feldherr im Unglück? *M. Derenburg* und *R. Fiedler* (DLF)
20.15 Für und wider die Gesamtschule, *M. Brauneiser* (BR I)
20.45 Wissenschaft und Technologie — Möglichkeiten und Gefahren, *G. Picht* (SR II)
21.45 Bausteine der Zukunft. Rund um den Reaktor, *F. Vester* (SR II)
22.00 Auf den Spuren der ersten Christen in Deutschland, *H. Pitzer* (SR II)
22.00 Ideen — Kontroverse — Kritik (RIAS II)

4. Dezember (Mittwoch)

9.35 Lateinamerika zwischen gestern und morgen. Lateinamerikanische Literatur der Gegenwart (RIAS I/II)
20.00 Japan — Bilanz eines Jahrhunderts, *P. Gauers* (RIAS II)
20.10 Die Verwalter der öffentlichen Macht. Treue Diener auf der Suche nach dem Herrn (SWF II)
21.00 Wahrhaftigkeit — Kriterium der Zukunft, *H. Küng* (SDR I)
21.30 Gesteuerte Kernphysik. Zum gebremsten Ablauf der thermonuklearen Reaktion, *F. Drössmar* (SWF II)
22.00 Historische Neubesinnung, *E. Bruley* (HR II)
22.00 Interessante Literatur: Über den Umfang der Romane, *W. Höck* (RIAS II)
22.10 Über das Selbstverständnis der modernen Frau, *M. Doellerdt* (DLF)
22.20 Indien: Geschichte und Religionen: *G. Redard* (HR II)

5. Dezember (Donnerstag)

10.00 Weltsicherheitsrat zwischen Auftrag und Möglichkeit (RIAS I/II)
15.05 Vor 25 Jahren: Erste Gipfelkonferenz über Deutschland, *R. Fiedler* (DLF)
18.45 Die holländischen Juden, *J. Presser* (SDR II)
20.05 Neue Tendenzen in der amerikanischen Literatur, *M. Roloff* (HR II)
20.30 Gesellschaftspolitische Zukunftsvorstellungen der jungen Generation, *V. Privonitz* (HR I)
21.00 Die Todesvorstellungen der großen Religionen, *E. Benz* (SDR II)
22.00 Person und Gesellschaft im zeitgenössischen Roman, *W. v. d. Will* (DLF)

6. Dezember (Freitag)

17.00 Bundesrepublik: Primat der Politik (SDR II)
21.00 Künstler und Kritiker, *H. Kirchmeyer* (SDR II)
21.45 Alexander und Margarete Mitscherlich: Die Unfähigkeit zu trauern, *H.-E. Bahr* (SDR II)

7. Dezember (Samstag)

9.05 Die Dritte Welt — Lateinamerika. Erz aus der Steppe — Chancen der Industrialisierung (SR I)
10.30 Entwicklungsprobleme Südamerikas, dargestellt am Beispiel Perú: Glanz und Elend der Städte (SDR II)
14.30 Menschenrechte und Selbstbestimmungsrecht. 20 Jahre UNO-Konvention, *L. Franke* (SDR II)
18.00 Christentum in dieser Zeit (NDR II)
18.05 Probleme des programmierten Unterrichts, *S. Irmen* (SDR II)
18.30 Über den Ersatzdienst für Wehrdienstverweigerer, *K. Franke* und *R. Hoffmann* (BR I)
19.45 Spannungsfeld Ehe (X), *U. Beer* (SR)
19.45 Politische Perspektiven, *K. Mehnert* (SDR II)

8. Dezember (Sonntag)

8.00 Neues religiöses Schrifttum, *W. Sandfuchs* (BR II)
8.30 Was heißt Kirche? Die Antwort aus Konstantinopel, *F. v. Lilienfeld* (BR II)
9.40 Veränderungen im theologischen Denken, *B. Häring* (NDR II)
10.00 Anregung eines Dialogs, *H.-G. Lubkoll* (BR I)
10.00 Die Wandlungen in der Welt des Islam, *R. Paret* (SDR II)
10.30 Struktur und Entwicklung der gegenwärtigen Weltpolitik (II), *W. Besson* (SWF II)
11.00 Dialog zwischen Marxisten und Christen, *W. D. Marsch* (SDR II)
11.00 Vom Geist des frühen Christentums. Pietàs in Antike und Christentum, *M. Berve* (SWF II)
11.30 Leben unter dem Gegenwärtigen, *E. Schweizer* (SWF II)
13.45 Die Wandlung des Marienbildes in Liturgie und Volksglauben, *L. Feldhofer* (ÖRK)
18.15 Sprache und Religion, *J. Sofer* (ÖRW)
18.45 Über Germanistik und Gesellschaft, *P. Wapnewski* (NDR I)
19.00 Kaplan 1968. Sind die Priester überlastet oder überfordert? *A. Gotzler* (WDR II)

9. Dezember (Montag)

14.30 Gegenwartsfragen des Ostens, *O. Hofmann-Wellenhof* (ÖRST)
14.45 Bücher in christlicher Schau, *F. Reichel* (ÖRW)
15.00 Das Ende des II. Reiches. Die Novemberrevolution (SR II)
16.15 Berufsausbildung in der DDR, *F. H. Fredebeul* (WDR II)
17.30 Schrittmacher im Atlantik: Portugal, *R. H. Foerster* (DLF)
17.45 Was wird aus der Kirche? *P. Göpfert* (BR II)
18.15 Blick in pädagogische Zeitschriften, *H. Kalbfuß* (SR II)
20.10 Die Verwalter der öffentlichen Macht. Reform, Reform — aber stimmen die Konzepte? (SWF II)
21.00 Kritik und Praxis im Angesicht der Barbarei, *M. Scharang* (SWF II)
21.15 Die Schweiz: ein Modellfall für die Bundesrepublik (WDR III)
21.30 Dichter und Philosophen in der Politik, *W. H. Fleischer* (ÖR I)
22.00 Menschen in Menschenhand. Dokumente von politischen Gefangenen, *D. Braun* und *D. Sager* (WDR II)
22.10 Begriff, Wesen und Stellung der Paläontologie, *H. Kollmann* (ÖR I)
22.40 Kräfte und Konflikte in der heutigen Welt, *R. F. Behrendt* (RIAS I)
22.40 Mitteldeutsche Chronik (SR II)

10. Dezember (Dienstag)

9.00 Zur Geschichte der Gegenwart. Das Ermächtigungsgesetz (SWF II)
10.05 Weihnachten in Volksbrauch und Dichtung, *P. Chrystoph* (ÖRA)
19.30 Dogma — toter Buchstabe oder lebendiger Glaube, *K. Lehmann* (BR II)
22.10 Die Zukunft des Menschen als Thema einer politischen Theologie, *J. B. Metz* (ÖR I)
20.15 Mitbestimmung — Kampf um Macht oder Ideologie? *H. Michaels* (BR I)
22.25 Widerstand des Gewissens. Vom IV. Kongreß des Tschechoslowakischen Schriftstellerverbandes 1967 (NDR I)
22.45 Was ist ein Dichter? *R. Musil* (SDR II)

11. Dezember (Mittwoch)

17.10 Gesetz, Theorie und Geist, *G. Eder* (ÖR I)
18.15 Studenten einmal anders: Caritaskreise an den Hochschulen, *B. Klostermann* (SR II)
19.35 Humanismus und Renaissance, *H. Friedrich* (ÖR I)
20.10 Die Verwalter der öffentlichen Macht. Bürokratie oder Management — Modelle für neue Wege (SWF II)
21.00 Stirbt die Kirche an ihrer Jugend? (SDR I)
21.15 Der behinderte Mensch. Was wird für ihn getan? *Ch. Ehrhardt* (BR II)
21.30 Die Beschaffenheit des Erdinnern, *K. Logar* (ÖR I)

12. Dezember (Donnerstag)

10.30 Bundeswehr für Anfänger: Berufsschule der Nation (SDR I)
15.00 Die Dritte Welt — Lateinamerika. Zwischen Reaktion und Revolution — Die politischen Strukturen (SR II)
15.05 Deutsche Auslandsschulen, *H. Klemper* (DLF)
19.30 Ernst Haeckel — Abstammungslehre und Weltanschauung, *H. Autrum* (BR II)
19.35 Kulturpolitische Perspektiven, *H. Fink* (ÖR I)
19.45 Marxisten und Christen in der ČSSR. Cornelius Bormann befragt Milan Machovec (WDR II)
20.00 Zur Reform des Ehescheidungsrechts, *Ch. Rothweiler* (SWF I)
20.55 Zur Sprache der Literaturkritik, *U.* und *H. Geißner* (SR II)
21.00 Der Tod als philosophisches Problem, *K. Löwith* (SDR II)
22.10 Muß sich auch das Priesterbild wandeln? *L. Weber* (ÖR I)

13. Dezember (Freitag)

10.15 Staats- und Regierungsformen, *A. Komarek* (ÖRA)
14.15 Das Judentum in Indien, *F. Standenath* (ÖRST)
16.05 Der Auftrag — Diakonie heute, *H. Krimm* (SFB I)
21.15 Kirche in der Zeit (RIAS I)
22.45 Zur Theorie und Geschichte der absoluten Prosa, *E. Heftrich* (SDR II)

14. Dezember (Samstag)

9.00 Die ignorierte Ankunft, *E. Kock* (SR)
10.30 Entwicklungsprobleme Südamerikas. Liegt die Zukunft jenseits der Anden? (SDR II)
18.00 Die katholische Untergrundkirche in den USA, *H. Th. Risse* (NDR II)
19.45 Spannungsfeld Ehe (XI), *U. Beer* (SR)

19.45 Politische Perspektiven, *W. W. Schütz* (SDR II)
20.00 Dichtung zwischen Wort und Ton, *P. Faecke* (WDR III)
22.00 Denkwandel und christliche Moral, *Th. Sartory* (SWF II)
22.05 Aspekte der biologischen Kybernetik (BR II)

15. Dezember (Sonntag)

8.30 Was heißt Kirche? Die Antwort aus Rom, *J. Ch. Hampe* (BR II)
9.00 Die ignorierte Ankunft, *E. Kock* (SR II)
9.30 Erfahrungen ungeübter Gottesdienstbesucher. Eine Umfrage (SR)
9.40 Veränderungen im theologischen Denken (II), *K. Lefringhausen* (NDR II)
10.00 Dialog mit dem Hörer, *H.-G. Lubkoll* (BR I)
10.30 Die Stimme des Rufenden, *K. Forster* (BR I)
10.30 Das neue Selbstverständnis der Wissenschaften, *E. Fink* (SWF II)
11.00 Dialog als literarisches Stilmittel, *H. Heißenbüttel* (SDR II)
11.00 Vom Geist des frühen Christentums. Parrhesia oder die Mündigkeit des Christen, *M. Berve* (SWF II)
11.00 Außerschulische Jugenderziehung — Offene Jugendbildungsarbeit, *R. Gönner* (SR I)
11.30 Erinnerungen an den Gekommenen, *E. Schweizer* (SWF II)
17.45 Politische Bücher, *J. Schröder* (DLF)
23.35 Der Mensch in der Zukunft, *H. Demmel* und *H. Kundler* (RIAS I)

16. Dezember (Montag)

10.30 Der überforderte Schüler (SDR I)
15.05 Ein pietistischer Weg in die Welt, *D. Cunz* (DLF)
17.30 Das Spiel um die Neue Welt: Spanien, *R. H. Foerster* (DLF)
17.45 Wohin geht der deutsche Katholizismus? *H. Maier* (BR II)
22.30 Mit der Lüge leben lernen. Bericht über ein pädagogisches Experiment, *J. Moeller* (BR II)
22.50 Lyrik heute (DLF)

17. Dezember (Dienstag)

10.30 Überbevölkerung in Japan (SDR I)
15.00 Natur und Technik (SR II)
19.30 Zukunft des Glaubens in einer sich wandelnden Welt, *K. Rahner* (BR II)
20.00 Geschichte Böhmens, *F. Prinz* (SR II)
20.45 Die weltpolitische Bedeutung der Wissenschaftsplanung, *G. Picht* (SR II)
21.45 Bausteine der Zukunft. Energie für übermorgen, *F. Vester* (SR II)
22.10 Das richtige Verhältnis zur Zeit, *F. v. Bolinow* (ÖR I)
22.10 Aus dem Briefwechsel Sigmund Freud — Arnold Zweig (NDR I)

18. Dezember (Mittwoch)

9.00 Kirche und Ketzer (SWF II)
9.00 Zeitgenössische österreichische Dichtung: Karl Kraus, *E. Benedikt* (ÖRA)
10.25 Neue Völker — neue Kulturen, *H. Stoiser* (ÖRA)
14.45 Soziologie und gesellschaftliche Wirklichkeit, *K. Freisitzer* (ÖRST)
15.30 Bildende Kunst im Buch, *P. Becker* (ÖRS)
16.45 Naturphilosophische Betrachtungen, *H. Dettelbach* (ÖRST)
17.10 Eigenständigkeit des Menschen, *G. Eder* (ÖR I)
19.35 Ein Wegweiser zum universalen Lesen, *H. Friedrich* (ÖR I)
21.00 Der Papst und sein Credo. Eine kritische Interpretation, *R. Müller-Erb* (SDR I)
22.40 Die Bedeutung des Islams für die politische und kulturelle Entwicklung Afrikas, *V. Monteil* (RIAS I)

19. Dezember (Donnerstag)

17.30 Der Weg des heiligen Augustinus zum Christentum, *R. Hanslik* (ÖR I)
17.30 Die Bedeutung der Sprache, *A. Flitner* (DLF)
19.35 Kulturpolitische Perspektiven, *H. Fink* (ÖR I)
20.00 Die doppelte Mündigkeit der jungen Generation, *L. Jochimsen* (SWF I)
20.55 Zur Sprache der Literaturkritik, *U.* und *H. Geißner* (SR II)
21.00 Der Auferstehungsglaube und die moderne Naturwissenschaft, *H. v. Campenhausen, H. Schaefer* (SDR II)
22.00 Zur Geschichte und Kunst der Biographie, *C. Stern* und *U. Gembardt* (DLF)

20. Dezember (Freitag)

10.00 Das Raumschiff der Unorganischen — Science-Fiction-Helden im Licht der Wissenschaft (RIAS I/II)
14.45 Frauenprobleme anderer Länder, *G. Köstler* (ÖRST)
21.05 Weihnachtsansprache Papst Pauls VI. (SR I)
22.25 Vorweihnachtliches Rom, *R. Sonnewend* (ÖRT)

21. Dezember (Samstag)

9.05 Die Dritte Welt — Lateinamerika. Allianz für den Fortschritt — Wirtschaftshilfe wozu? (SR I)
10.30 Der Weg zum Mond — Eine Utopie wird Wirklichkeit (RIAS I/II)
17.10 Ex libris. Bücher, über die man spricht, *E. Schönwiese* (ÖR I)
18.00 Winter in Wien, *R. Schneider* (NDR II)
19.45 Spannungsfeld Ehe (XII), *U. Beer* (SR)
22.00 Die hermeneutische Frage in der Theologie. Eine Auseinandersetzung mit dem Wahrheitsanspruch der Bibel, *N. Schneider* (SWF II)

22. Dezember (Sonntag)

8.00 Die Symbole der Evangelisten, *B. Moser* (BR II)
8.30 Was heißt Kirche? Die Antwort aus Wittenberg und Genf, *A. Sperl* (BR II)
9.00 Advent in der modernen Literatur — eine Fehlanzeige? *W. Höck* (SR)
9.30 Revolutionär in der Soutane: Camillo Torres, *M. Stankowski* (SR)
9.40 Brot für die Welt — und sonst nichts, Informationen und Provokationen auf zwei Jugendveranstaltungen (NDR II)
11.00 Übersetzen als Dialog, *F. Paepcke* (SDR II)
11.00 Vom Geist des frühen Christentums. Honestas morum als Harmonie von natürlicher und christlicher Sittlichkeit, *M. Berve* (SWF II)
11.30 Jesus im Zeugnis des Neuen Testaments. Proklamation der Liebe, *E. Schweizer* (SWF II)
22.10 Rom und Moskau, *F. Heer* (NDR I)

23. Dezember (Montag)

14.45 Bücher in christlicher Schau, *F. Berger* (ÖRW)
17.45 Die Opfer sind unter uns. Betreuung kriegsgeschädigter Vietnam-Kinder, *S. Sindelar-Brecht* (BR II)
21.00 Teilhard de Chardin und die östliche Religiosität, *N. v. Sementowsky* (HR II)
21.30 Dichter und Philosophen in der Politik, *W. H. Fleischer* (ÖR I)
22.10 Die Arbeitsweisen der modernen Paläontologie, *H. Kollmann* (ÖR I)

24. Dezember (Dienstag)

17.00 Was heißt Kirche? Die Antwort von der Straße, *B. März* (BR II)
17.00 Evangelische Christvesper, *H.-W. Heidland* (SDR I)
18.45 Weihnachtsansprache des Papstes (SWF II)

25. Dezember (Weihnachten)

8.00 Die Geburt Jesu — des Christus, *P. K. Kurz* (BR II)
9.45 Ankunft Gottes in die verschlossene Welt, *St. Laszlo* (ÖR I)
9.40 Gotteslob im technischen Zeitalter, *Ch. Hinz* (NDR II)
10.15 Die Botschaft Christi, *R. Schneider* (SDR II)
11.00 Dialog mit dem Freund, *K. Kerényi* (SDR II)
11.00 Vernunft des Heils, *W. Dirks* (SWF II)
11.30 Geburt in unsere Wirklichkeit, *G. Jacob* (SWF II)
18.45 Das tolle Jahr, *H. Zahrnt* (NDR I)
19.10 Weihnachten in Paris, *W. Tschuppik* (ÖR III)

26. Dezember (Weihnachten)

8.00 Wesen und Wandel der Weihnacht, *W. Allgaier* (BR II)
9.00 Eine geistliche Meditation zum Weihnachtsfest, *A. Kleinermeilert* (SR)
9.40 Christentum, das dem Frieden nicht traut, *W. Dirks* (NDR II)
10.00 Weihnachtslyrik auf Abwegen, *H. Michel* (SDR II)
11.00 Dialog mit dem Gegner, *M. Prucha* (SDR II)
11.00 Heilende Vernunft, *W. Dirks* (SWF II)
11.30 Der Auftrag des Kindes, *G. Jacob* (SWF II)
13.30 Erlösung und Gewalt, *E. Wurm* (ÖRW)
22.10 Die Söhne Israels, *W. Strolz* (ÖR I)

27. Dezember (Freitag)

16.05 Theologische Neuerscheinungen (SFB I)
17.10 Aus der Welt der bildenden Künste, *V. Parschalk* (ÖR I)
17.45 Bilderbuch der Vorurteile: Der Zigeuner, *A. Weber* (SFB I)
19.45 Dauerkrieg gegen den Hunger (HR II)
22.25 Nationalismus wieder gefragt — Wandlungen der kommunistischen Ideologie in Südeuropa, *H. Hartl* (ÖRST)

28. Dezember (Samstag)

10.30 Junge Leute heute: Ist dieser Staat unser Staat? (SDR II)
14.30 Österreichs Literatur heute (ÖR I)
18.00 Das Licht kommt von Osten, *H. J. Margull* (NDR II)
18.05 Neue Aspekte der Hirnforschung. Die Folgen der Überspezialisierung, *A. Thorwarth* (SDR II)
19.45 Politische Perspektiven, *W. W. Schütz* (SDR II)
19.45 Spannungsfeld Ehe (XIII), *U. Beer* (SR)
22.00 Psalm und Antipsalm, *H. Piontek* (SWF II)

29. Dezember (Sonntag)

8.00 Eine kirchliche Zeitchronik, *W. Sandfuchs* (BR II)
8.30 Ökumenische Bilanz 1968, *B. Ohse* (BR II)
9.00 Ein Modell der Industrieseelsorge, *K. Viehweger* (SR)
9.30 Vorbilder oder Verführer? Über den politischen Einfluß von Philosophie (HR I)
9.40 Was alles hat sich seit Christus in der Welt verändert? *H. Berkhof* (NDR II)
10.00 Das Bild vom Übermenschen, *E. Benz* (SDR II)
12.30 Hochschuldidaktik auf neuen Wegen (HR II)
14.45 Die Zeit um die Zeitenwende, *F. H. Ryssel* (SDR II)

30. Dezember (Montag)

9.00 Ein Ausblick auf die Medizin des 20. Jahrhunderts (SDR II)
10.05 Asien lebt vom Reis (HR I)
11.00 Das politische Buch (SDR II)
17.45 Kirche: das Sakrament der Welt, *C. Hebler* (SFB I)
21.00 Reflexionen über die gesellschaftliche Funktion der Stadt, *H. G. Helms* (SDR II)

31. Dezember (Dienstag)

15.15 Rückblick auf das Bücherjahr 1968 (SDR II)
20.45 Die schleichende Restalinisierung in der Sowjetunion, *H. v. Ssachno* (WDR I)
21.00 Die Kunst, etwas mehr Zeit zu haben, *H.-J. Schultz* (SDR II)
0.03 Von der Zukunft des Menschen, *A. Goes* (SFB II)

Ergänzender, zum Gebrauch dieses Heftes notwendiger Bestandteil

(BR) Bayerischer Rundfunk; (DLF) Deutschlandfunk; (HR) Hessischer Rundfunk; (NDR) Norddeutscher Rundfunk; (ÖR) Österreichischer Rundfunk; (ÖRG) Österr. Rundf., Lokalsendung Graz; (ÖRK) Österr. Rundf., Lokalsendung Klagenfurt; (ÖRL) Österr. Rundf., Lokalsendung Linz; (ÖRS) Österr. Rundf., Lokalsendung Salzburg; (ÖRT) Österr. Rundf., Lokalsendung Tirol; (ÖRW) Österr. Rundf., Lokalsendung Wien; (RB) Radio Bremen; (RIAS) RIAS Berlin; (SDR) Süddeutscher Rundfunk; (SFB) Sender Freies Berlin; (SR) Saarländischer Rundfunk; (SWF) Südwestfunk; (WDR) Westdeutscher Rundfunk

Soeben erschien:

Die international führende Kommentarbibel in einem Band

Deutsche Ausgabe der JERUSALEMER BIBEL

Herausgegeben von Alfons Deissler, Diego Arenhovel, Anton Vögtle

Großoktav, 1856 Seiten, Dünndruckpapier, Leinen. Einführungspreis bis 31. 12. 1968 42.50 DM, danach 50.— DM.

Die JERUSALEMER BIBEL bietet:

den vollständigen Bibeltext — grundlegende Einführungen — zahlreiche Anmerkungen auf der jeweiligen Seite — über 45 000 Stellenverweise am Rand des Bibeltextes — Zeittafel, Karten, Register

Verlag Herder Freiburg

Soeben erschien als Band 328 der Herder-Bücherei:

Katholikentag im Widerspruch

Ein Bericht über den 82. Katholikentag in Essen

Herausgegeben von David Andreas Seeber

Kein Katholikentag hat in der Öffentlichkeit ein größeres Echo gefunden und mehr Aufsehen erregt als der Essener Katholikentag 1968. Wer sich über dieses Ereignis verläßlich orientieren will, wird in dem vorliegenden Band eine sachliche Gesamtdarstellung und eine kritisch sichtende Analyse finden. Dabei werden die großen Reden und Forumsreferate ebenso berücksichtigt wie die Forumsgespräche.

Dr. Seeber, seit 1966 Chefredakteur der „Herder-Korrespondenz", ist auch Herausgeber des Herder-Bücherei-Bandes „Das Zweite Vaticanum. Konzil des Übergangs".

Verlag Herder Freiburg

Internationale DIALOG-Zeitschrift

Heft 1/69

J. Moltmann, Tübingen:
Zukunft und Transzendenz

A. Heller, Budapest:
Glaube oder Vertrauen

H. L. Parsons, Bridgeport:
Mensch, Wert und Religion

T. Styczén, Lubin:
Was ist Meta-Ethik?

J. Illies, Kiel:
Die Aggression und das Böse

A. Szennay, Budapest:
Christlich-marxistischer Dialog

W. Hollitscher, Wien-Leipzig:
Religion und Revolution

Herder
Freiburg · Basel · Wien

Stimmen der Zeit

Heft 12/68

Paul Hoffacker: Die Aktion Adveniat. Hilfe der deutschen Katholiken für die Kirche in Lateinamerika
Gerardo Motsch: Strukturen und Wandlungen im Katholizismus Brasiliens
Otto Semmelroth, SJ.: Säkularisierung als Frage an die Theologie
Walter Brandmüller: Der Fall Galilei — ein Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Kirche?
Franz Everschor: Aktionen und Reaktionen. Versuch einer Bilanz des Filmjahres '68.

Der Seelsorger

Heft 6/68

Andreas Szennay: Fundamentaltheologie vom fragenden Menschen her
Wolfgang Trilling: Künder und Hörer des Wortes Gottes
Walter Kasper: Kirche und Gemeinde
Theodor Blieweis: Die „Altargemeinde" in ihrer karteimäßigen Erfassung
Adolf Holl: Stagnation des religiösen Buches?
Josef Nebel: Die Kleinen Seminare in Diskussion

Herder
Freiburg · Basel · Wien

KIRCHE
IM
WANDEL



Wir erleben heute den größten Umbruch in der Liturgie seit der Zeit Konstantins des Großen. Die unmittelbar bevorstehende Einführung der drei neuen eucharistischen Hochgebete ist ein weiterer entscheidender Schritt in diesem Wandel. Wenn die neuen Kanonformen, die nun neben den ersten Kanon gestellt werden, nicht zum bloßen „Formular" werden sollen, müssen Priester und Laien sich intensiv mit diesen neuen Texten auseinandersetzen, damit sie zum vollständigen Besitz der liturgischen Gemeinde werden. Diesem Anliegen dient das soeben erschienene Buch des bekannten Seelsorgers und Liturgiefachmannes

Theodor Schnitzler

Die drei neuen eucharistischen Hochgebete

und die neuen Präfationen.

In Verkündigung und Betrachtung

Oktav, 152 Seiten, kart. laminiert 11.80 DM
Bestell-Nr. 14719

Theodor Schnitzler hat als Mitglied der Arbeitsgruppe des Römischen Liturgierates für die Reform des Ordo missae selbst an der Erarbeitung der neuen eucharistischen Hochgebete mitgewirkt. Sein Band enthält eine theologische, geschichtliche, kerygmatische und aszetische Erschließung jedes einzelnen Satzes und Gedankens der drei neuen Canones wie auch der acht neuen Präfationen. Neben der detaillierten Analyse werden auch die sieben großen Leitthemen der neuen Texte aufgezeigt und damit eine gegliederte Übersicht über die Fülle der theologischen Aussagen in den neuen Kanontexten geboten.

So enthält dieser Band für Priester, Ordensangehörige und liturgisch interessierte Laien, für die persönliche Meditation, wie auch für Predigt und Katechese, eine nach vielen Gesichtspunkten gegliederte Darstellung, die in beschreibender und meditativer Form ein umfassendes Verständnis dieser neuen liturgischen Texte schenkt.

Verlag Herder Freiburg · Basel · Wien

- 7. 7. 70
12. FEB. 1971
24. MAI 1972
28. NOV. 1972
29. MAI 1973
28. APR. 1974
- 4. JUNI 1976
3. MAI 1978
5. JULI 1978
17. AUG. 1981
22. DEZ. 1981
1. 02. 82

16.87
6.80 gedr. Sch
23.67