

„daß Gott die Menschen an unerfüllbare Normen bindet“ (Text im „National Catholic Reporter“, 4. 6. 69). Nach seinen Erfahrungen als Priester vermöchten auch gläubige und großherzige Eheleute die strenge Lehre der Enzyklika (Abschnitt 11) nicht zu erfüllen, daß jeder eheliche Akt auf die Weitergabe des Lebens zugeordnet sein müsse. Die Bischofskonferenz der USA habe zwar zugestanden, daß man zu einem gegensätzlichen Standpunkt gelangen könne. Einen Passus in ihrer Verhaltensregel für Dissidenten könne er jedoch nicht nachvollziehen: „Nichtübereinstimmung kann nur in einer Weise zum Ausdruck gebracht werden, die das Gewissen der anderen Gläubigen nicht verwirrt.“ Shannon erklärte sich bereit, die Konsequenzen auf sich zu nehmen, und bat den Papst um Rat und baldige Antwort. Wie NC News Service berichtet (31. 5. 69), hat der Papst durch das Staatssekretariat diesen Brief beantworten lassen. Am 23. 11. 68 bot Shannon Erzbischof *L. Binz* den Rücktritt an. Er habe dies ganz freiwillig und ohne jedes Drängen seitens seiner Vorgesetzten getan, betonte Shannon („National Catholic Reporter“, 18. 6. 69). Nuntius *L. Raimondi* habe ihm dann mehrere Positionen im Ausland angeboten. Da man ihm aber nur einen bezahlten Wohnsitz außerhalb der USA anbieten, aber keine pastorale Verantwortung übertragen wollte, habe er schließlich abgelehnt (NC News Service, 11. 6. 69). Bischof Shannon hatte sich durch sein Engagement für die Gleichberechtigung der Farbigen und gegen den Vietnamkrieg bereits mehrfach exponiert. Shannon hat inzwischen wiederum eine Lehrtätigkeit übernommen, und zwar am St. John's College in Santa Fe. Er erklärte, er wolle keine Protestbewegung anführen: „Die Kirche ist meine Mutter und meine geistige Heimat.“ Gegen seinen Wunsch haben sich Protestmärsche zum Zweck seiner Wiedereinsetzung konstituiert (NC News Service, 11. 6. 69). Durch Unterschriftensammlungen und Zeitungsinserate wird gegenwärtig gefordert, Shannon eine „verantwortungsvolle“ Stellung in der US-amerikanischen Hierarchie zu übertragen.

Vom 3. bis 5. Juni fand bei Caracas (Venezuela) das **IV. Interamerikanische Bischofstreffen** statt. Insgesamt 40 Teilnehmer, das Präsidium des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM), einzelne Vertreter nationaler Bischofskonferenzen und die Repräsentanten des US-amerikanischen Episkopats berieten über Probleme kirchlicher Zusammenarbeit zwischen Süd- und Nordamerika (Noticias Aliadas, 4. 6. 69). Die Richtlinien der Bischofsversammlung von Medellín (vgl. HK 22, 491) als Basis für die Erneuerung Lateinamerikas stellten den ersten Tagungspunkt. Problemgeladener waren die beiden übrigen. Die lateinamerikanischen Bischöfe forderten die Katholiken Nordamerikas auf, ihren Einfluß gegen einseitige politische und wirtschaftliche Interessen und für internationale Gerechtigkeit geltend zu machen. Lateinamerika sei „ein Vulkan kurz vor dem Ausbruch“, und die Kirche werde durch diesen Ausbruch in ihrer Existenz bedroht, hieß es in einer Vorlage der venezolanischen Kommission *Iustitia et Pax* (vgl. NC News Service, 7. und 9. 6. 69). Die „Allianz für den Fortschritt“ wird darin analysiert, mit dem Ergebnis, daß die Hilfeleistung bislang nur zur Bereicherung der Geber geführt habe. Ebenso heikel war der dritte Punkt: personelle Hilfe für die Kirche Lateinamerikas (vgl. HK 21, 166). Beide Seiten gaben sich optimistisch. Von den 5500 US-amerikanischen Geistlichen und Laien im Dienste der Kirche Mittel- und Südamerikas leisteten die meisten vorbildliche Arbeit. Nur in einigen wenigen Fällen seien „koloniale“ Mentalität und „oberflächlicher“ Einsatz zu beklagen. Beschlossen wurde eine dreistufige Ausbildung für alle zum Einsatz in Lateinamerika bestimmten kirchlichen Kräfte: 1. sprachliche und allgemein kulturelle Ausbildung in Washington; 2. Einübung in die pastoralen Probleme Lateinamerikas an einem Institut in México City, das gegenwärtig errichtet wird (wohl auch als Ersatz für CIDOC zu verstehen, vgl. HK 23, 115); 3. Kurse in einem Ausbildungszentrum des Einsatzlandes zur Integration in örtliche Verhältnisse und Bevölkerung (Noticias Aliadas, 14. 6. 69).

Bücher

Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft. Herausgegeben von Paul Neuenzeit. Kösel-Verlag, München 1969. 408 Seiten, Lw. 32.— DM, Paperback 19.80 DM.

„Beiträge zu einer notwendigen Diskussion“ nennt der Herausgeber diese kontrastfreudige Mischung von disparaten Standpunkten und beklagt es, daß sich die Vertreter der mittleren Richtung entzogen haben. Immerhin ist es gelungen, für die tatsächlich notwendige Diskussion 25 typische Sprecher aus dem evangelischen wie aus dem katholischen Lager zusammenzustellen, in alphabetischer Reihenfolge, beginnend mit dem evangelischen Theologen *R. Affemann*, der von der Tiefenpsychologie und Psychopharmakologie eine Auflösung des Scheinglaubens der Christen erwartet, bis zu der Katakomben-Jeremiade des greisen Malers *R. Seewald*, dem die moderne gesellschaftskritische Theologie ein Ärgernis ist. Dazwischen findet man Namen der Avantgarde: *J. Blank* mit seinen Thesen zu Tradition und Lehramt, *F. Böckle*, der aufgrund biblischer Hermeneutik in Fragen der Sexualmoral vom Lehramt nur noch die besseren Argumente erwartet, bis zu *N. Greinacher* und *H. Halbfas*, der seine revidierte Position einer eben noch „kirchlichen Theologie“ nach „Publik“ (7. 2. 69) wieder zur radikalen Vorordnung der freien Wissenschaft vor das Lehramt zurücknimmt. Seine Linie der Kritik an der Verleugnung der Wirklichkeit durch das Lehramt wird von *P. Matussek* aus der Sicht des Psychologen noch verschärft, so daß *P. Schoonenbergs* „Theologie als kritische Prophetie“ demgegenüber milde und weise wirkt. Die Beiträge der protestantischen Autoren wartieren gleichsam die hochexplosive Mischung, von *H. Gollwitzers* Beitrag „Die Revolution des Reiches Gottes und die Gesellschaft“ einmal abgesehen. Es ist fast eine Wohltat, wenn der allzu konservative *G. May* in diesem erregten

Chor daran erinnert, daß die Theologie Glauben erfordert und zum Glauben führen soll, und er zum Schutz eines echten Pluralismus die Vorherrschaft einer einzigen „progressiven“ Schule an Universitäten, Verlagen und Massenmedien eingeschränkt sehen möchte, auch wenn er die Vorherrschaft überträgt und sich Differenzierungen erspart. Andere Stimmen wie die von *H. Bolewski* und *H. Fischer-Barnikol* sind voller Resignation über die Leichenstarre an den Fakultäten und liebäugeln mit einem Ausbruch in freie Akademien. Dem evangelischen Autor *H. Geißer* wurde die kritische Deutung der Sendung Papst Pauls VI. aufgetragen, und er hat — mit Respekt gesagt — den heiklen Auftrag exakt und würdig erfüllt. Die Kirche wird von diesen die Breite und Wirklichkeit der theologischen Diskussion repräsentierenden Beiträgen Nutzen ziehen, aber die letztlich gemeinte Gesellschaft, deren Aufmerksamkeit man durch die Heranziehung von *M. Horkheimer* zu interessieren hofft, wird ziemlich unberührt bleiben oder mit der Treffsicherheit des Feindes sagen: da lebt noch ein Rest klerikaler Herrschsucht, wie der „Spiegel“ in seiner Titelseite zur „Bedrängnis des Papstes“ (28. 4. 69) urteilte. Wie auch immer, die Diskussion muß durchgeführt werden. Es ist ein Verdienst, daß die Herausgeber dazu helfen. Aber das Ergebnis könnte anders ausfallen, als es die Theologen sich denken.

WILHELM BITTER (Hrsg.), Verbrechen — Schuld oder Schicksal? Zur Reform des Strafwesens. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1969, 265 Seiten, DM 18,50.

In seinem Geleitwort zu dem als Tagungsbericht der Stuttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ herausgegebenen Werk betont der damalige Bundesjustizminister *G. Heinemann*

die Notwendigkeit der Mitwirkung von Ärzten und Seelsorgern an der Reform des Strafwesens und dabei besonders jenes Gebietes, das sich mit der Resozialisierung der Strafgefangenen zu befassen hat. So kommen im Tagungsbericht denn auch Persönlichkeiten zu Wort, die aufgrund ihrer fachlichen Kompetenz und ihrer langjährigen Erfahrung in der Praxis in der hintergründigen Klärung der psychologischen, soziologischen, juristischen und theologischen Aspekte des Strafens und der Besserung nicht nur ein sozialpolitisches, sondern genuin humanitäres Anliegen sehen. In fünfzehn Beiträgen (mit zwei Aussprachen) sind bedeutende Erkenntnisse über die Zusammenhänge zwischen Straftat und psychopathologischen Gegebenheiten, zwischen sozialer Verwahrlosung und dem durch das derzeitige Strafrecht gestützten Fehlverhalten der Gesellschaft enthalten. So sind (nach dem Baseler Psychiater *M. Gschwind*) personales historisches Schicksal und aktuelles Verhaltensschicksal „manipulierbare Phänomene“ geworden, für deren Steuerung alle mitverantwortlich seien (S. 219). „Seelische Ursachen von Straftaten“ (*R. Engell*) werden vom gegenwärtigen Strafrecht und erst recht beim heutigen Strafvollzug — von ganz wenigen beispielhaften Ausnahmen abgesehen — viel zu wenig berücksichtigt, zumal „Milieueinflüsse als gravierendes, möglicherweise ausschlaggebendes Moment“ für die verbrecherische Tat wahrscheinlich werden (S. 188). Der schweizer Dominikaner *G. Mainberger* fordert, das Wesen der Strafe „durch und durch atheologisch“ zu sehen und ein „laisiertes Strafwesen“ zu schaffen, den „Mythos vom zürnenden und wilden Gott“ abzusetzen, damit Strafe in die Gesellschaft, wohin sie gehöre, zurückkehre (S. 256). Wir wissen, daß es mit einer rein formaljuristischen Strafrechtsreform nicht getan wäre. Die Änderung der *Strafpraxis* ist notwendig, wenn die Zielvorstellungen, wie sie der Direktor der Kantonalen Strafanstalt Saxerriet in Salez, Schweiz, *R. Schütz*, formuliert hat, verwirklicht werden sollen. Es gilt nämlich, den straffällig Gewordenen zu einem „dauernden Redtstun“ anzuleiten und ihn „in seiner inneren und äußeren Lebensgestaltung auf ein neues, höheres Niveau zu heben...“ (S. 222). Es ist allerdings etwas erstaunlich, daß sich keiner der Referenten zu der gerade in letzter Zeit wieder stärker geforderten Wiedergutmachung durch den Täter (etwa im Falle von Eigentumsdelikten) geäußert zu haben scheint, zumal die Befürworter in ihr ein wirksames Mittel zur Einsicht in soziale Verantwortlichkeit, in den Sinn der Strafe usw. sehen. — Wenn es wahr ist, daß, wie es im bereits zitierten Geleitwort heißt, von dieser Tagung „wesentliche Anregungen für die Gesetzgebung ausgegangen sind“, so wäre dem schon vor dreizehn Jahren dokumentierten Bemühen der Stuttgarter Gemeinschaft „Arzt und Seelsorger“ um eine tiefgreifende Reform des derzeitigen Strafwesens doch ein verdienter Erfolg beschieden.

PETER NICHOLS, *Die Politik des Vatikan*. Gustav Lübbe Verlag, Bergisch Gladbach 1969, 415 S.

Über die Politik des Vatikan ein Buch zu schreiben, ist ein Unterfangen. Peter Nichols, römischer Korrespondent der „Times“ seit 1957 und somit Berichterstatter des gesamten Konzilsgeschehens, sucht sich dieser Aufgabe „mit Wohlwollen und Respekt, unbeeinflusst von persönlichen Vorurteilen, jedoch keineswegs kritiklos“ zu entledigen. Das Ergebnis ist ein rund 400 Seiten umfassender Bericht, der mit Konstantin dem Großen beginnt und bei Paul VI. endet. Allein dieser weitgespannte Bogen deutet schon darauf hin, daß hier nicht strenge Historiographie, sondern lockere, wenn auch sachgebundene und persönlich gefärbte Journalistik geboten wird. So ist das Wort „Politik“ im Titel nicht im strengen Wortsinn zu verstehen. Der Autor beschreibt und analysiert auch — mit den Augen eines kritischen Nichtkatholiken — die Organe der kirchlichen Zentralverwaltung ebenso wie den Standpunkt „des“ Vatikan zu Problemen und Phänomenen wie Demokratie, Kommunismus, Faschismus, Entwicklungshilfe, Friedenspolitik, Geburtenregelung, innerkatholische Gärung, Ökumenismus u. a. Schon aus dieser Aufzählung ergibt sich, daß umfangmäßig der Hauptakzent auf der neuesten Zeit seit Johannes XXIII. liegt. So

charakterisiert der Autor diesen als einen Papst, auf den „alle Welt . . . hören wollte“, während es für Paul VI. charakteristisch sei, daß „er wünscht, alle Welt möge auf den Vatikan hören“ (S. 133). Daß dem Autor die Feder etwas zu leicht übers Papier gleitet, zeigt sich u. a. an der Charakterisierung des Verhältnisses Johannes' XXIII. zum Kommunismus. Dieser habe den Umschwung in der Einstellung gegenüber dem Kommunismus zustande gebracht, da er „in jedem Menschen nur die guten Züge“ sehen wollte und sich einfach weigerte, den Kommunismus als „durch und durch schlecht“ anzuerkennen. Man erfährt viele interessante Einzelheiten, so z. B. warum Johannes XXIII. A. Adschubej, den Schwiegersohn Chruschtschows und Cefredakteur der „Izvestija“, empfangen habe. Paul VI. habe diese Einstellung seines Vorgängers zum Kommunismus nur mit vorsichtiger Zurückhaltung anerkannt. Ausführlich geht der Verfasser auch auf die Auseinandersetzung in der Frage der Geburtenregelung und das Konzilsgeschehen ein. Ein flüssiger Stil, historische Rückblenden, Ironie und Witz, bisweilen beißender Spott machen das Buch zu einer unterhaltsamen Lektüre, in der man freilich nicht jedes Wort und jede Mitteilung auf die Goldwaage legen darf.

JOSEF HÖFFNER und WILHELM WEBER (Hrsg.), *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*. Zehnter Band, 1969. Verlag Regensburg, Münster, 316 Seiten.

Die katholische Soziallehre, u. a. als Reaktion auf die marxistische Kapitalismuskritik vorwiegend mit Wirtschafts- und Sozialpolitik befaßt, habe Fragen der politischen Ethik vernachlässigt. Deshalb soll hier unter dem Rahmenthema „Demokratie — Kirche — Politische Ethik“ ein Beitrag „zu dem seit den fünfziger Jahren und besonders nach dem Zweiten Vatikanum aufgebrochenen Dialog zwischen Kirche und freiheitlich-demokratischem Staat“ geleistet werden (Vorwort, S. 7 f.). Von den zwölf Beiträgen namhafter Sozialwissenschaftler seien drei stellvertretend genannt. „Zum Demokratieverständnis der Kirche“ schreibt *J. Rief*, man leiste der Kirche einen schlechten Dienst, wenn man sie vom „Vorwurf der Demokratiefeindlichkeit reinwaschen“ zu müssen glaube (S. 46). Tatsächlich habe sich die Kirche, nicht zuletzt durch den Syllabus von 1864, „den Weg zu einer vernünftigen Einschätzung des demokratischen Elementes“ verbaut (S. 60). Das „eigentliche demokratische Problem“ habe auch Pius XII. nicht gesehen, weil er — statt „der Ermöglichung einer Einheit durch die Vielheit der Meinungen hindurch“ — die „Einheit der Geister in den hauptsächlichsten Grundsätzen des Lebens“ gesucht habe. Die Demokratie sei erst dann von den Päpsten als „drängendes Problem empfunden“ worden, als nach dem Zweiten Weltkrieg die Kirche „mit der sich formierenden Idee der Demokratie als Lebensform konfrontiert wurde“ (S. 66). — Die Kirche müsse sich mit revolutionären Äußerungen von Minderheiten, die zudem oft der „sozialethischen Reflexion“ entbehrten und sich lieber auf sogenannte „biblisch-theologische“ Begründungen stützen, auseinandersetzen. In diesem Zusammenhang bietet *R. Weiler* mit „Katholische Soziallehre und Revolution“ manche Klärung. Der ideengeschichtliche Überblick zur Revolutionstheorie wird bis zum berühmten § 31 von „Populorum progressio“ und zur Theologie der Revolution heraufgeführt. Letztere sei als Reaktion auf die „Versäumnisse der scholastischen Tradierung des Naturrechts“ und als Antwort auf einen „übersteigerten Heilsindividualismus“ verständlich (S. 218 f.). Ihre entscheidende Schwäche sei aber, daß sie „über unverbindliche Schwärmerei nicht hinauskommt und Gefahr läuft, sehr gewalttätigen und ungerechten Bewegungen zum Vorspann zu dienen“ (S. 220). In Theologie und Moral könne es keine allgemeine Theorie der Revolution geben, sondern nur eine Frage der „sittlichen Rechtfertigung unter bestimmten Umständen“ (S. 226). — Unter dem Titel „Ideologie und Utopie“ bietet *G. Ermecke* Begriffsbestimmungen zweier modischer Schlagworte, die er als „Wirklichkeitsverfälschung“ bzw. Wirklichkeitsverfehlung“ charakterisiert (S. 267 f.). — Leider gehen solche Veröffentlichungen wegen mangelnder Werbung im allgemeinen Bücherangebot unter.