



Oekumene

Rom und die Oekumene: Die gesplante Christenheit – Unglaubwürdigkeit der christlichen Mission – Das erste «Ökumenische Konzil» des Protestantismus in Edinburg – Das «gedämpfte Spiel» von Stockholm – Falscher Start in Lausanne? – Rom macht Vorbehalte. – «Amsterdam 1948» das größte Ereignis der protestantischen Kirchengeschichte seit 400 Jahren – Rom bleibt fern – Neue Instructio des Hl. Offiziums sucht positive Wege – Dogmatische oder taktische Gründe für die Abwesenheit Roms im «Ökumenischen Rat der Kirchen»? – Neue Hoffnungen auf das kommende Konzil.

Soziologie

Die Frau in der Gesellschaft von heute (ein philosophisch-christliches Nachwort zur Wahl über das Frauenstimmrecht): Das Fehlen eines theologisch systematisch durchdachten Leitbildes – Das Mann- und Frausein im Blick auf Christus – Gesamtbild der Philosophie: Der Mann als der, der noch nicht weiß, was er ist – Die Fülle, das Grunderlebnis der Frau – Die sorgende Frau, die von der eigenen Mitte her lebt – Animus und Anima – Mann und Frau in ergänzter Welt – Die Kulturaufgabe der Frau – Die Rechtsgestaltung und die Frau.

Venezuela

Freiheit «von» oder Freiheit «zu»? (der Eintritt Venezuelas ins «verfassungsmässige Zeitalter»): «Independencia»? – Antidiktatorische Tendenz in Lateinamerika – Die Zwischenzeit – Die Wahl vom 7. Dezember 1958 – Die Hintergründe der Wahl – Ein geschichtliches Ereignis.

Ex urbe et orbe

Fragen an die Kirche: Problematik der Kritik an der Kirche – Kritik als Funktion der öffentlichen Meinung – Wandel im Kirchenbewußtsein – Kritik als Ausdruck der Hoffnung.

Rom und die Oekumene *

Die innere und äußere Geschichte des Christentums zeigt weithin das Bild unheilvoller Spaltungen. Um die Jahrtausendwende haben der Orient und der Okzident die bis dahin teuer gehütete Einheit zerbrochen. Im 16. Jahrhundert löste sich mitten im christlichen Abendland eine Kettenreaktion von Spaltungen aus. Der Schweizer Reformierte *Adolf Keller*, ein verdienter Pionier der Ökumenischen Bewegung, schreibt besonders vom Protestantismus:

«Der Protestantismus ist vom Prinzip der Differenzierung beherrscht. Es hat ihn zersplittert, pulverisiert in eine Unzahl von Kirchen, Gemeinschaften, Sekten, Individuen. Es schuf Kirchen, aber keine Kirche.»¹

Heute existieren allein in den Vereinigten Staaten von Amerika mehr als 250 evangelische Gemeinschaften.

Diese Spaltungen sind nun einmal geschichtliche Tatsache. Aber daneben steht sozusagen ebenso fest die andere Tatsache: Das Heimweh nach der Einheit der Christen. Das 17. Jahrhundert, um nur die neue Zeit zu streifen, gehörte den ökumenisch aufgeschlossenen Einzelgängern. Wir begegnen einem biedern Schotten *John Dury*, einem Weltgelehrten *G. Leibniz*. Das 18. Jahrhundert war die Epoche der Herr-

* Das protestantische Standardwerk für die Geschichte der ökumenischen Bewegung wird auf Jahre bleiben: *Rouse-Neill*, «Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517-1948». 2 Bände; deutsche Übersetzung bei Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen, 1957. – Vom katholischen Standpunkt aus geben einen sachkundigen Überblick über die neuere Geschichte der Ökumenischen Bewegung und ihre theologischen Strömungen *P. Thomas Sartory OSB*: «Die Ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche» (Kyrios-Verlag, Meitingen, 1955, kart. DM 10.80); *J. P. Michael*: «Christen suchen Eine Kirche» (Herder-Bücherei im Herder-Verlag, Freiburg i. Br., 1958, DM 1.90).

scher. England und Preußen führten Verhandlungen, um die Kirchen beider Länder zusammenzuschließen. Die erste dauerhafte Vereinigung getrennter Kirchen, die Preußische Union von 1817, war weniger das Werk der kirchlichen Würdenträger als das der Herrscher dieser Staaten. Das 19. Jahrhundert war die Zeit freier religiöser Gesellschaften auf ökumenischer Basis. 1846 entstand als erste die «*Evangelische Allianz*».

Der große Aufbruch aber geschah erst in unserem Jahrhundert, in dem um 1920/21 das Wort «Ökumenismus» (im Sinne der ökumenischen Haltung) überhaupt erst geprägt wurde. Das 20. Jahrhundert unterscheidet sich von der Vergangenheit dadurch, daß zum erstenmal seit der Reformation die Kirchen selber es als ihre Pflicht empfanden, das ökumenische Anliegen aufzugreifen und nach der Einheit zu suchen.²

Stockholm und Lausanne

Der Ursprung der heutigen weltweiten Ökumenischen Bewegung ist schwer genau zu fixieren. An der Kirchenkonferenz von Stockholm 1925 zitierte Prof. *Deißmann* mehr als einmal das japanische Sprichwort: «Am Fuß des Leuchtturms ist es dunkel». Der mächtigste Anstoß zur neuen Entwicklung kam ohne Zweifel aus den Missionsgebieten. Die Kirche Christi, die den Nichtchristen in vielen Spaltungen begegnete, war selber unglaubwürdig in ihrer Mission. Der indische Bischof und Anglikaner *Azariah* pflegte zu sagen: «Die Vereinigung mag für euch im Westen ein Luxus sein, für uns hier in Asien ist sie eine Notwendigkeit». Um der Heiden willen riefen die Missionare nach einer geeinten Kirche.

Nach vielen Vorverhandlungen konnte 1910 die erste Weltmissionskonferenz in EDINBURG einberufen werden, die so etwas wie ein Wahrzeichen geworden ist. Sie hat der Öku-

menischen Bewegung im 20. Jahrhundert die entscheidenden Züge gegeben. Etwa 1200 Vertreter von 160 Kirchen und Missionsgesellschaften hatten sich eingefunden. Der Protestantismus bekam hier zum erstenmal gleichsam Geschmack an einem «Ökumenischen Konzil».

Die Anglikaner konnten für die Missionskonferenz nur durch die Zusage gewonnen werden, daß auf der Konferenz Fragen des Glaubens und der Kirchenverfassung weder vortragen noch diskutiert werden und eine Zusammenarbeit «ohne Kompromiß» garantiert war. Aber gerade auf der Weltmissions-Konferenz spürten alle Missionare, daß die Uneinigkeit im Glauben das größte Hindernis für die Ausbreitung des Evangeliums war. *Charles Brent*, Missionsbischof der amerikanischen Episkopalkirche auf den Philippinen, reiste nach der Konferenz nach Amerika, um seine Kirche für den Plan zu gewinnen, alle christlichen Gemeinschaften, die den Herrn Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen, zu einer Konferenz einzuladen, auf der die theologischen Fragen der Trennung und Einigung der Kirchen behandelt würden.

Zuvor kam es aber noch zur Weltkirchenkonferenz für «Praktisches Christentum» (*Life and Work*) in STOCKHOLM im Jahre 1925, die in der ökumenischen Geschichtsschreibung als erste ökumenische Konferenz der nichtkatholischen Christenheit seit der Reformation betrachtet wird. Der schwedische Erzbischof *Nathan Söderblom* hatte nach dem Ersten Weltkrieg in Wort und Schrift für ein «Nizäa der Ethik» geworben. Die Christen könnten mit der Lösung der praktischen Probleme des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens nicht warten, bis sie sich in den Fragen des Glaubens geeinigt hätten. Man hörte da und dort sogar das Wort ausgesprochen (und das war im Hintergrund auch die Stimmung von Stockholm): «Lehre trennt - Dienst vereint». Über 500 Vertreter aus 37 Nationen und 31 kirchlichen Gemeinschaften saßen friedlich an einem Tisch, um über praktische Fragen der Christen zu beraten. Da wegen der Verschiedenheit der Bekenntnisse nicht auf die letzten Quellen des Glaubens zurückgegriffen werden durfte, war nur ein «gedämpftes Spiel» möglich.

Bereits in Stockholm bekam man zu spüren, wie delikat ein «Glaubensgespräch» ist. Die geplante Weltkirchenkonferenz für «Glaube und Kirchenverfassung» (*faith and order*) mußte daher erst recht großem Skeptizismus begegnen. Ein bekannter Kirchenführer schrieb damals: «Wenn die Kirchenführer zusammenkommen, werden sie nichts anderes tun als streiten; sie bleiben besser zu Hause». Von allen Seiten machte sich das Mißtrauen geltend, man gerate an einer solchen Konferenz in die große Gefahr, etwas von der Glaubensüberzeugung preisgeben zu müssen. Eingeladen waren prinzipiell alle Vertreter von Kirchengemeinschaften, die an die Gottheit Christi glaubten. Im August 1927 waren 450 Teilnehmer aus ungefähr 90 Kirchen in LAUSANNE eingetroffen³. Eine Einigung im Glauben konnte natürlich Lausanne nicht bringen. Wer das erwartet hätte, hätte versucht, im Frühling Früchte zu ernten. (Ein deutscher Vertreter kommentierte zwar, daß manche Vertreter gleich mit dem Erntewagen in Lausanne angefahren kamen!) Man suchte zunächst das Terrain in Augenschein zu nehmen und eine erschöpfende Herausstellung der Punkte zu erreichen, in denen man übereinstimmte und in denen man auseinanderging. Eins wurde in Lausanne über alles deutlich: Das Problem der Wiedervereinigung ist die Frage nach dem Wesen der Kirche.

Die Stellung Roms zu Stockholm und Lausanne

Ehe der vorbereitende Ausschuß für Stockholm daranging, dem Vatikan eine offizielle Einladung zukommen zu lassen, wurde in Rom durch drei skandinavische Bischöfe sondiert, wie die Kurie sich zu einer Einladung stellen würde. Die Sondierungen ergaben, daß Rom bei allem Wohlwollen

für die praktischen Bestrebungen der Konferenz sich an ihr nicht beteiligen könnte. Daraufhin unterblieb eine Einladung. So hatten sich in Stockholm nur einige katholische Beobachter und Berichtersteller eingefunden.

Für die Lausanner Weltkirchenkonferenz reiste 1919 eine Deputation nach Rom und wurde von Papst *Benedikt XV.* in Audienz empfangen. Der protestantische Bericht sagt darüber: «Der Papst empfing uns sehr herzlich ... Der Gegensatz zwischen der persönlichen Haltung des Papstes uns gegenüber und der amtlichen Haltung zur Konferenz war aber sehr scharf. Die eine war unwiderstehlich wohlwollend, die andere unwiderstehlich streng». Beim Verlassen des Audienzsaales wurde der Deputation ein Schriftstück überreicht, das die Antwort des Papstes schriftlich kurz fixierte. Es war darin ausgeführt, daß die Lehre und Praxis der römisch-katholischen Kirche hinsichtlich der Einheit der sichtbaren Kirche Christi allgemein bekannt sei. Aus ihrer Glaubensüberzeugung heraus sei es der katholischen Kirche nicht möglich, an dem vorgeschlagenen Kongreß teilzunehmen. Gleichwohl mißbillige Seine Heiligkeit keineswegs den geplanten Kongreß für diejenigen, die nicht in der Gemeinschaft mit Rom stehen.

Kurz nach dieser Audienz erschien ein Dekret des Hl. Offiziums vom 4. Juli 1919, das den Katholiken die Beteiligung an solchen Konferenzen generell untersagte.⁴ Am 8. Juli 1927 wurde mit namentlichem Hinweis auf Lausanne das Verbot erneuert.⁵

In beiden Dokumenten wird verwiesen auf eine briefliche Erklärung der römischen Inquisition vom 16. Sept. 1864 und vom 8. Nov. 1865. In den zwei Epistolae – die eine war an alle englischen Bischöfe adressiert, die andere an «gewisse englische Puseyisten»⁶ – nahm die Kirche Stellung zur Teilnahme der Katholiken an einer Gemeinschaft, die 1857 von Nichtkatholiken in London zur «Schaffung der christlichen Einheit» gegründet wurde. Die Grundthese dieser Bewegung war die: Die drei christlichen Kirchen, nämlich die römisch-katholische, die griechisch-orthodoxe und die anglikanische, tragen mit gleichem Recht den Namen «katholisch», obwohl sie voneinander getrennt sind. Der Beitritt stand allen Gläubigen dieser drei Gemeinschaften offen unter der Bedingung, daß niemand die Frage über die widersprüchlichen Lehrmeinungen aufgreife und jeder unbehelligt seiner eigenen Konfession folgen könne. Alle Mitglieder sollten aber dafür beten, daß die drei genannten christlichen Gemeinschaften, die nach der Voraussetzung dieser Bewegung alle zusammen die katholische Kirche schon bilden, auch einmal zusammenkommen, um in einem sichtbaren Leib der katholischen Einheit Ausdruck zu verleihen.⁷ Hier huldigte man also der Vorstellung, die wahre Kirche bestehe teils aus der römischen Kirche, teils aus dem Schisma des Photius, teils aus der anglikanischen Gemeinschaft, in denen gleicherweise wie in der römischen Kirche ein Herr sei und ein Glaube und eine Taufe. Im Besitz des Erbes des Priestertums und des katholischen Namens würden sie als Teile zur einen Kirche Christi gehören, obwohl sie vom apostolischen Stuhl des Petrus getrennt sind.

Zu dieser Auffassung sagt Rom: Nichts weicht von der Lehre der katholischen Kirche so weit ab wie diese Meinung. Denn die katholische Kirche ist nur diejenige, die – auf den Felsen Petri gebaut – «durch die Einheit des Glaubens und der Liebe zu einem festverbundenen und gefügten Leib erstet», wie Ambrosius schreibt. Ohne solche Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft würde die katholische Kirche – rechtlich und tatsächlich – aufhören, die katholische zu sein und würde ihrer Insignien der Heiligkeit und der apostolischen Nachfolge verlustig gehen. Die Kirche Christi habe aber diese Einheit nie verloren und werde sie auch keinen Augenblick verlieren, da sie nach der göttlichen Verheißung, die nicht zuschanden werden kann, immer dauern wird. Darum sei nur jene die katholische Kirche, die durch Glaube und Gemeinschaft mit dem Stuhl der römischen Bischöfe, den Nachfolgern Petri, verbunden ist. Den andern Gemeinschaften könne der Name katholisch nicht gegeben werden, weder rechtlich noch faktisch. «Die katholische Kirche ist eins und kann weder gespalten noch zerteilt werden.» Die Zweigtheorie sei darum falsch. Ein solcher Weg könne nicht zur einen Kirche Christi führen. Er begünstige im Gegenteil einen verderblichen konfessionellen Indifferentismus. Darum könne Rom diese Bewegung nicht approbieren.

Die genannten Gründe bewegten offenbar Rom, auch den beiden Weltkonferenzen von Stockholm und Lausanne fern zu bleiben. Unter den Pionieren der beiden Bewegungen war

tatsächlich die sogenannte Branch- oder Zweigtheorie weit verbreitet. Im September 1919 hatte Söderblom, der Anwalt und Apostel der Stockholmerbewegung, sein Programm über die Aufgabe der Kirche entwickelt. Unter mancherlei Seitenhieben auf die «großartigste klerikale Einrichtung, die die Welt gesehen hat», bekannte er sich darin zur «evangelischen Katholizität». «Die katholische Kirche», sagte er, «umfaßt drei Hauptteile: den orthodox-katholischen Teil, den römisch-katholischen und den evangelisch-katholischen Teil». Damit war mit andern Worten gesagt, die eine Kirche Christi bestehe – trotz der Spaltungen und durch alle Spaltungen hindurch – in den Zweigkirchen, die untereinander gleichberechtigt die eine katholische Kirche bilden. Im Lausanner Schlußbericht über die Einheit der Christenheit taucht neben zwei andern Lehrmeinungen tatsächlich auch diese Auffassung auf.⁸

Kaum waren die Diskussionen in Lausanne verklungen, erschien am Fest der Epiphanie des Herrn, 1928, das Welt-rundschreiben Pius XI. «*Mortalium animos*» über die Förderung der wahren religiösen Einheit.⁹ Diese Enzyklika ist die feierlichste und klarste Stellungnahme Roms zu den neueren Einigungsbestrebungen. Darin wird unter anderem ausgeführt:

Die Urheber der Idee von einer Wiedervereinigung der Christen würden unaufhörlich die Worte anführen: «daß alle eins seien ... es wird eine Herde und ein Hirt sein», aber so, als ob jene Worte einen bloßen Wunsch Jesu Christi ausdrückten, der noch der Erfüllung harrete. Sie sind der Meinung, die Einheit im Glauben und in der Leitung – die doch das Kennzeichen der einen und wahren Kirche Christi ist – habe bisher kaum bestanden und bestehe auch heute nicht. Sie fügen bei, die Kirche sei an sich in Teile zerlegt, d. h. sie bestehe aus vielen Sonderkirchen, die noch getrennt auseinanderliegen und gleichberechtigt nebeneinanderstehen. Man erstrebe nun eine Einigung, indem man die Streitpunkte übergehe und aus dem Gemeinsamen eine Glaubensregel, in deren Bekenntnis dann alle als Brüder sich verstünden, herzustellen suche. Inzwischen würde erklärt, man wolle mit der römischen Kirche gern verhandeln, aber unter der Voraussetzung gleichen gegenseitigen Rechtes.

Der Papst befürchtet, daß bei etwaigen Verhandlungen auf eine Übereinstimmung abgezielt würde, die es den einzelnen Kirchengemeinschaften ermöglichte, an jenen widersprechenden Lehren festzuhalten, auf Grund derer sie nach katholischer Auffassung gerade außerhalb des einen Leibes der Kirche stehen. Die Liebe habe jedoch die Wahrheit zum Fundament. Darum müßten die Jünger Christi durch die Einheit im Glauben als dem vornehmsten Band miteinander verbunden werden. Wieder sieht der Papst in den Einheitsbestrebungen von Stockholm und Lausanne die Gefahr des Indifferentismus. Deshalb könne Rom an diesen Konferenzen nicht teilnehmen.

Unter den nichtkatholischen Christen war die allgemeine Reaktion Enttäuschung und Bitterkeit, selbst bei solchen, die angesichts früherer Enttäuschung sagten, man habe von Rom nichts anderes erwarten können. Rückblickend kann man heute feststellen, daß manche Urteile von heutigen ökumenischen Führern über die Anfänge der Ökumenischen Bewegung nicht weit ab von dem Urteil des damaligen Papstes liegen. Der Generalsekretär des Weltkirchenrates, Visser't Hooft, erklärte in Amsterdam 1948: «Wie dankbar wir auch den Pionieren von Stockholm sein mögen, wir können und dürfen doch nicht zu einer ‚Als-ob‘-Theologie zurückkehren, die uns zu handeln heißt, ‚als ob‘ wir im Glauben eins wären. Unsere Einheit im ‚praktischen Christentum‘ ist ohne das Zeugnis des gemeinsamen Glaubens ohnmächtig.»¹⁰ Visser't Hooft spricht von der «Doppelgesichtigkeit» der Weltkonferenzen. Noch interessanter sind die Gründe, mit denen Karl Barth die Mitarbeit an der christlichen Einigungsbewegung seiner Konfessionsbrüder damals ablehnte. Sie berühren sich eng mit denen des Papstes. Karl Barth schrieb 1928 in den «Theologischen Blättern»:

«Ich kritisiere niemanden, der der Meinung ist, mit der Veranstaltung eines solchen aus den verschiedenartigsten christlichen Stimmen zusammengesetzten Orchesterkonzertes etwas Gutes und Verheißungsvolles zu tun, oder dem es Freude macht, dabei mitzuwirken. Ich weiß, daß derartige Veranstaltungen heute in der Christenheit an der Tagesordnung sind, und will gerne daran glauben, daß die Absichten dabei ernsthafte

sind. Aber gerade die ernsthaften Vertreter dieser modernen Methoden werden Verständnis haben für die Besorgnis, es möchte durch solche Veranstaltungen der Anschein erweckt werden oder es möchte der schon vorhandene Anschein verstärkt werden:

1. Die Einheit der Christen in Christus sei eine Wirklichkeit, die durch Addition von möglichst vielen und verschiedenartigen christlichen Standpunkten sichtbar darzustellen ist.
2. Die christliche Wahrheit bestehe also in der Summe oder in dem Querschnitt der jeweiligen im Umlauf befindlichen christlichen Gedanken und Meinungen.
3. Die christliche Erkenntnis vollziehe sich also auf dem Weg einer Auswahl und gegenseitigen Abrundung zwischen diesen verschiedenen Ansichten» (Sp. 208).

Man wird nicht leugnen können, daß Rom in der Zeit der Relativierung der religiösen Wahrheit durch seine Intransigenz die große Wahrheit im Bewußtsein der Christenheit wachgehalten hat, daß das Christentum eine Offenbarungsreligion mit absoluter Wahrheit ist, mit einer Wahrheit ohne Kompromiß, so daß die Wahrheit über aller Einigung stehen muß. Inzwischen ist der neuprotestantische theologische Liberalismus aus der evangelischen Theologie ziemlich radikal ausgefeigt worden! Im Lichte der Wiederentdeckung des souveränen Gotteswortes und der Wirklichkeit der Kirche wurde mehr und mehr deutlich, daß das vornehmste Motiv der Ökumenischen Bewegung nicht die Erzeugung des Gefühls geistlicher Einheit zwischen den Christen, auch nicht die Förderung der Zusammenarbeit zwischen den Kirchen ist, sondern die Sichtbarmachung des wahren Wesens der Kirche, ihrer Einheit, ihrer Katholizität, ihres apostolischen Zeugnisses. Die Formel von Stockholm «Lehre trennt – Dienst vereint» ist ein Irrweg. Praxis und Lehre, Sittlichkeit und Glaube sind voneinander nicht zu trennen.

Indessen ist die Ökumenische Bewegung weiter gegangen. Sie gleicht in vielem nicht mehr dem Bild ihrer Jugend.

Auf das Jahr 1937 wurden die beiden Weltkonferenzen wieder einberufen, die Konferenz für «Glaube und Kirchenverfassung» nach EDINBURG, die Konferenz für «Praktisches Christentum» nach OXFORD. Beide Konferenzen beschlossen, ihr Werk zusammenzulegen und den «Ökumenischen Rat der Kirchen» zu gründen.

Rom hatte eine Teilnahme in Oxford und Edinburg wiederum abgelehnt. Immerhin erhielten vier katholische Priester und ein Laie die Erlaubnis, als inoffizielle Beobachter der Konferenz in Edinburg beizuwohnen. An den Vorbereitungen für die Konferenz in Oxford, die über «Kirche, Volk und Staat» beriet, hatten einige römisch-katholische Gelehrte mitgearbeitet.

Amsterdam 1948

Es war wohl das größte historische Ereignis der protestantischen Kirchengeschichte seit 400 Jahren, als am 23. August 1948 an der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam der «*Ökumenische Rat der Kirchen*» – oder kurz gesagt der «Weltkirchenrat» – formell konstituiert wurde. Die Delegierten von 145 Kirchen aus 42 Ländern, die 80% der Christen aller protestantischen Kirchen vertraten, sprachen ihr Ja. Eine Woge des Beifalls rauschte auf, als das Ergebnis verkündet wurde.

Der Weltrat der Kirchen unterscheidet sich von allen andern bisherigen ökumenischen Verbindungen institutionell darin, daß er de jure und de facto ein Rat von Kirchen ist, die nun selber die Verantwortung für die Einigung auf sich genommen haben. 145 Kirchen verbanden sich hier zum erstenmal zu einem sichtbaren Band und zu einer gemeinsamen Verfassung, deren dogmatisches Grundbekenntnis oder theologische Präambel lautet: «Anerkennung unseres Herrn Jesus Christus als Gott und Erlöser». Im Weltkirchenrat hat sich selber die Überzeugung durchgesetzt, daß eine Einigung nicht durch einen Kompromiß kommen kann, wenn auch in manchen Mitgliedskirchen immer noch diese Tendenzen bestehen,

und die christologische Basis noch viele Auslegungsmöglichkeiten offen läßt. Man sucht heute eine Einheit in der Wahrheit. Im Bericht der 1. Sektion von Amsterdam heißt es: «Es gibt keinen Fortschritt in der Einheit, wenn es nicht Einheit in Wahrheit und Heiligkeit ist». Amsterdam selber brachte keinen wesentlichen Fortschritt in dieser Einheit. Aber «man ging auseinander mit dem festen Willen, beieinander zu bleiben, weil unser Herr uns nicht erlaubt, daß wir uns trennen». Inzwischen haben sich 171 Kirchen dem Ökumenischen Rat angeschlossen.

Rom

Rom war in Amsterdam wiederum nicht zugegen. Am 5. Juni 1948 war ein *Monitum* (Mahnung) des Hl. Offiziums erschienen, das Kanon 1325 § 3 in Erinnerung rief: «Es sollen die Katholiken keine Streitgespräche und Zusammenkünfte mit Andersgläubigen, namentlich öffentlicher Art, halten, außer mit Erlaubnis des Hl. Stuhles oder, in dringenden Fällen, des Ortsbischofs». Diese Vorschrift gelte besonders, so wurde ausgeführt, für «ökumenische Konferenzen». Rom gab für Amsterdam diese Erlaubnis nicht.¹²

Das Monitum, das in herber kanonistischer Form abgefaßt ist, löste in ökumenischen Kreisen große Verstimmung aus. Man las daraus nur negative Opposition. Viele gingen so weit, in dem Monitum eine völlige Absage an alle christlichen Einigungsbestrebungen und interkonfessionellen Aussprachen zu sehen. Die katholische Kirche ziehe sich damit in ihre Burg zurück und zeige allen Andersgläubigen die kalte Schulter. Aber auch bei manchen ökumenisch eingestellten Katholiken war ein gewisses Unbehagen anzutreffen.

Es war jedoch nicht Roms letztes Wort. Gut ein Jahr nach der Amsterdamer Weltkirchenkonferenz richtete das Hl. Offizium am 20. Dezember 1949 eine Instruktion «*Ecclesia catholica*» über die ökumenische Bewegung an die Bischöfe in aller Welt.¹³ (Unter «Ökumenischer Bewegung» meint die Instructio ganz allgemein die Bestrebungen um kirchliche Einheit.) Man hat katholischerseits diese Instruktion als «große Charta ökumenischen Handelns» für die römisch-katholischen Christen bezeichnet (P. Boyer).

Zum erstenmal ohne Zweifel gibt in dieser Instructio der offizielle Katholizismus das Urteil ab, daß sich die Mentalität soweit entwickelt hat, daß die Kirche die von ihr seit dem 16. Jahrhundert betont defensive Position gegenüber den Religionsgemeinschaften der Reformationszeit aufgeben kann. Zum erstenmal faßt die katholische Kirche positiv ins Auge, was sie gemeinsam mit den Kirchen, die sie als häretisch und schismatisch betrachtet, unternehmen kann. Gewiß, diese Entspannung geschieht noch mit Reserve. Nochmals warnt die Instructio vor der Gefahr des Indifferentismus und vor der Erweichung des Dogmas. Aber nach den negativen Grenzziehungen werden die positiven Möglichkeiten der Zusammenarbeit weitergesteckt als früher. Neu ist vor allem, daß Rom dem Ortsbischof die Vollmacht erteilt, Zusammenkünfte zwischen Katholiken und Nichtkatholiken zum Gespräch über das Problem der Glaubenseinigung auf seinem eigenen Territorium zu erlauben. Diese Regelung war sicher ein Fortschritt. Sie war auch klug. Die an der unmittelbaren Front Stehenden haben meistens ein situationsgerechteres Urteil darüber, was nach Lage der Dinge und der Personen möglich, tunlich oder unratsam ist. Was z. B. einem Südländer, der den Protestanten sozusagen nur vom Hörensagen oder durch Sekten kennt, vielleicht ungeheuerlich vorkommt, ist für einen Diasporakatholiken das Selbstverständlichste. Den Bischöfen wird sogar aufgetragen, tüchtige Theologen für solche Begegnungen zu bestimmen. Im Apostolat soll die Sache der Wiedervereinigung aller Christen mehr und mehr ein wichtiger Teil der ganzen Seelsorge werden. Bei den Zusammenkünften wird das gemeinsame Beten des Vaterunsers und anderer kirchlich approbierter Gebete erlaubt.¹⁴

Diese Instructio von 1949 ist bis heute das letzte offizielle Wort Roms zur ökumenischen Frage geblieben.

Die amtliche Haltung Roms gegenüber dem Weltkirchenrat war auch nach 1950 gekennzeichnet durch «reservierte Distanz». ¹⁵ Umgekehrt hat auch der Weltkirchenrat seit Amster-

dam gegenüber dem Vatikan oder einer andern römisch-katholischen Autorität keine offiziellen Kontaktversuche mehr unternommen.

Unter katholischen Theologen entstand zunächst die prinzipielle Frage: Könnte Rom prinzipiell, das heißt von seinem dogmatischen Standpunkt aus, dem Weltkirchenrat überhaupt beitreten oder ist eine Mitgliedschaft mit seinem Glauben unvereinbar? Wir hörten das «Non possumus» (wir können nicht) in dem Weltrundschreiben «*Mortalium animos*». Da war zu lesen: «Bei dieser Lage der Dinge kann offenbar weder der Hl. Stuhl irgendwie an den ökumenischen Tagungen teilnehmen, noch dürfen die Gläubigen derartigen Versuchen Stimme oder Hilfe verleihen». ¹⁶ Unterdessen hat aber der Weltkirchenrat klarere Konturen angenommen und ist nicht mehr das, was er in Stockholm oder Lausanne war. Die Wahrheitsfrage steht heute eindeutig über der Einheitsfrage. Bedeutsam wurde vor allem die «*Toronto-Erklärung*», die der Zentralschuß des Weltrates der Kirchen auf seiner Tagung in Toronto im Juli 1950 entgegennahm. Im Toronto-Dokument, das zum Thema «Die Kirche, die Kirchen und der Weltkirchenrat» Stellung nimmt, wird mit aller Deutlichkeit erklärt, was der Weltkirchenrat nicht ist und was er ist. Es sei nur das Wichtigste genannt:

Der Weltrat der Kirchen ist keine Superkirche, keine Überkirche oder Weltkirche.

Der Weltrat der Kirchen behauptet nicht von sich, daß er schon die *Una Sancta*, die Eine Kirche der Bibel und der alten Glaubensbekenntnisse, sei.

Der Weltrat der Kirchen sagt nicht, daß die Einheit der Kirche in der unsichtbaren Kirche besteht.

Der Weltrat der Kirchen identifiziert sich mit keiner bestimmten Theorie über die kirchliche Einheit. Seine Aufgabe ist nur, die Kirchen miteinander in Kontakt zu bringen und das Gespräch über die kirchliche Einheit zu fördern.

Die Mitgliedschaft zum Weltkirchenrat verpflichtet keine Kirche, ihre eigene Auffassung von der Kirche zu ändern oder zu relativieren. Eine Mitgliedskirche ist daher nicht verpflichtet, ein anderes Mitglied des Rates als Kirche im wahren und vollen Sinn des Wortes anzuerkennen. Mit der Mitgliedschaft im Weltkirchenrat ist es daher vereinbar, daß sich eine Kirche exklusiv als die eine und einzige wahre Kirche Christi betrachtet, wie es zum Beispiel die Orthodoxe Kirche tut.

Diese Grundsatzklärung, die zunächst im Blick auf die spannungsvolle Lage zwischen der Orthodoxen Kirche und den protestantischen Gemeinschaften innerhalb des Weltkirchenrates abgegeben wurde, ist bedeutungsvoll auch für die Beantwortung der prinzipiellen Frage einer katholischen Teilnahme am Weltkirchenrat. Um die Antwort gleich vorwegzunehmen: Nach der Erklärung von Toronto scheint prinzipiell kein Hindernis mehr für eine Teilnahme Roms zu bestehen. Wenn nämlich der Ökumenische Rat der Kirchen erklärt, der Rat präjudiziere keine bestimmte Lehre über die Kirche, wenn er den Weg des Kompromisses nicht beschreiten will, wenn er die Wahrheitsfrage über die Frage der Einigung stellt, wenn keine Kirche ihre Glaubensüberzeugung zu relativieren braucht, wenn der Rat selber nicht schon die eine Kirche Christi darzustellen vorgibt, dann sind die Haupthindernisse für eine Teilnahme Roms aus dem Weg geräumt. Rom würde sich dogmatisch nichts vergeben, wenn es sich an den Tisch eines so formulierten Rates setzte.¹⁷

Anders muß vielleicht die andere Frage beantwortet werden: Ist eine Teilnahme Roms am Weltkirchenrat tunlich und klug? Es ist dies die taktische Frage.

Zuallererst ist wohl zu bedenken: Rom stellt eine weltweite Gemeinschaft dar. Es zählt in seinen Reihen Länder und Völker, die den Protestantismus kaum kennen oder ihn nur in der Form des Sektenwesens erfahren haben. Ein so großer, vielgestalteter Organismus wie es die katholische Weltkirche ist, wird darum ungern einen Schritt tun, der von vielen Gläubigen mißverstanden werden könnte.

Rom liebt das Klar-Umschriebene. Es ist eifersüchtig auf sein Dogma bedacht, das die apostolische Wahrheit unverfälscht und ungekürzt bewahren soll. Es empfindet gleichsam ein Unbehagen vor einer Bewegung, die immer noch wenig umrissen ist, deren einziges Fundament, die Anerkennung der Gottheit Christi, noch sehr verschiedene Auslegungen erfährt. Ein Beitritt Roms könnte gerade von den schlichten Gläubigen als ein Kompromiß oder ein Zugeständnis in der Lehre gedeutet werden. Aus diesen Gründen muß ein Beitritt Roms praktisch als sehr unwahrscheinlich erscheinen, so sehr sich Rom an den Strömungen und Bestrebungen innerhalb des Weltkirchenrates stets höchst interessiert zeigt. Der Pionier der Ökumenischen Bewegung, Charles Neill, schrieb vor zwei Jahren in einem Rechenschaftsbericht: «Ein Anglikaner kann nur mit Überraschung feststellen, wie genau und unmittelbar informierte katholische Kreise jede Entwicklung in der Ökumenischen Bewegung verfolgen. Manchmal scheint es, als sei Rom über bestimmte Vorgänge besser informiert als Genf.»¹⁸

Das kommende Konzil

Eine neue hoffnungsvolle Wendung im ökumenischen Gespräch scheint sich unter Papst Johannes XXIII. abzuzeichnen. Seit dem Tag der Krönung ließ der Papst wiederholt durchblicken, daß die Einigung der Christenheit ihm ein Herzensanliegen ist. Am 25. Januar 1959, dem Fest der Bekehrung Pauli und Schlußtag der Weltgebetsoktav für die Wiedervereinigung der Christen, eröffnete Johannes XXIII. im Kloster von San Paolo vor dem Heiligen Kollegium (17 Kardinäle waren anwesend) seinen alle Welt überraschenden, offenbar in spontaner Initiative gefaßten Entschluß, ein Ökumenisches Konzil nach Rom einzuberufen, «das nicht nur der Auferbauung des Christenvolkes dienen soll, sondern auch eine Einladung sein will an die von Rom getrennten Gemeinschaften, um nach der von so vielen ersehnten Einheit zu suchen».¹⁹ Die kurze Verlautbarung Roms hat unter den getrennten Christen bereits ein starkes Echo ausgelöst. Sie hat vielfach offene Herzen gefunden und freudige Hoffnungen geweckt. Nachdem die *Instructio* «*Ecclesia catholica*» von 1949 wenigstens «das Eis gebrochen hatte» im Gespräch zwischen Katholiken und Nichtkatholiken, wie der angesehene lutherische Bischof von Oslo, Eivind Berggrav, einmal sagte, so scheinen die Worte Johannes XXIII. ein frühlingshaftes «Tauwetter» einzuleiten.

Rom und die getrennte Christenheit sind sich der ungeheuren Schwierigkeiten des Weges wohl bewußt. Sie dürften sich kaum jenen überschwänglichen Hoffnungen hingeben, die die Einheit schon am Horizont aufleuchten sehen. Zunächst muß der erste Schritt getan werden, um überhaupt miteinander ins Gespräch zu kommen und mögliche Wege zu besprechen. In welcher Form dies durch das Konzil geschehen soll, ob durch direkte Einladung zum Konzil, ob durch Bildung von Kommissionen zur Kontaktnahme, ob durch bloße interne Stellungnahme des Konzils zu den heutigen Problemen der kirchlichen Einigung, das ist Theologen und Kanonisten noch völlig ungewiß. Vielleicht dürfte es nicht einmal an der höchsten Spitze in Rom entschieden sein. Nach dem allgemeinen, seit dem 3. Ökumenischen Konzil in Ephesus 431 stets wiederholten Grundsatz: «*Consilia episcoporum esse*», das heißt die Konzilien sind Sache der Bischöfe, kann eine allgemeine Einladung nur an Bischöfe (und kirchliche Obere mit quasi-bischöflicher Gewalt) ergehen. Deswegen erfolgte beim letzten Vatikanischen Konzil 1869/70 wohl eine Einladung an die orientalischen Kirchen, die Bischöfe mit gültiger apostolischer

Sukzession haben, während die Protestanten von der Berufung des Konzils nur in Kenntnis gesetzt wurden. Eigentliche Stimme auf dem Konzil kann nur jener haben, der in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom steht. Jedoch ist es wohl möglich, daß zum Beispiel an die Protestanten die Einladung ergeht, Beobachter ans Konzil zu senden, die den Konzilsverhandlungen folgen können, mit denen aber zugleich in Spezialkommissionen über Fragen der Einigung der Christen getagt wird.

Wie das Gespräch auch geführt werden soll, ob auf dem Konzil, ob ganz außerhalb des Konzils, die ersten Andeutungen Roms erwecken den Anschein: man will eine so weite Formel wählen, daß sie den getrennten Christen guten Willens eine Kontaktnahme möglich macht, ohne auch nur etwas von ihrer Glaubensüberzeugung preisgeben zu müssen. Rom wird keine Bedingungen stellen, wird sich aber auch keine Bedingungen, die wider sein überkommenes Dogma stünden, stellen lassen.

Die Initiative Roms, auf eine ihm konformere Art mit den getrennten Kirchen ins Einvernehmen zu kommen, dürfte den Schluß nahelegen, daß Rom nicht gedenkt, selber dem Ökumenischen Rat der Kirchen beizutreten, wenn auch die Kontaktnahme mit den getrennten Kirchen wohl über diesen Rat gehen dürfte, zumal mit den Kirchen des «evangelischen Typus». Rom wird den Weltkirchenrat intakt lassen, da ihm vorläufig wichtige Aufgaben innerhalb der getrennten Christenheit zukommen. Ob dieser Rat, der nur «Instrument» der Einigung sein will, «einmal einem Größeren, Umfassenderen, Reineren Platz macht» (Vogelsanger), liegt in den Händen Gottes.

A. Ebneter

ANMERKUNGEN

¹ *Dynamis*, 1922, S. 16.

² Siehe Stephen Charles-Neill, «Der Beitrag der europäischen Kirchen zur Ökumene», in: «Dokumente» 13 (1957), 268 ff.

³ Die protestantischen Kirchen Deutschlands, Finnlands und Hollands waren offiziell nicht vertreten. Deutschland jedoch war trotz der amtlichen Absage auf dem Weg über den deutschen Zweig des «Weltbundes für Friedensarbeit der Kirche» mit 41 Delegierten anwesend.

⁴ *Acta Apostolicae Sedis* (= AAS) 11 (1919) 309. Das erste Dekret über Glaubensgespräche überhaupt wurde im 13. Jhd. von Alexander IV. erlassen. Es verbot jedem Laien, öffentlich oder privat über den katholischen Glauben zu disputieren. Man muß bedenken, daß die damalige Bildung sozusagen ganz beim Klerus lag. Am 8. März 1625 bestimmte die S. Congr. de Propaganda fide, daß nur die höchste Autorität fortan öffentliche Glaubensgespräche erlauben dürfe. Cf. «*Nouvelle Revue Théologique*» 1949, S. 524; 1950, S. 643.

⁵ AAS 19 (1927) 278.

⁶ Pusey war Professor in Oxford und lange Zeit Anhänger der Oxfordbewegung. Er ist ein hervorragender Anglikaner und Verteidiger der Branch-(Zweig)theorie.

⁷ AAS 11 (1919) 310 ff.

⁸ Diese Branchtheorie ist in der anglikanischen Kirche immer noch lebendig. Siehe die Artikelserie in der engl. «*Times*» 1949: «*Catholicism to-day*».

⁹ AAS 20 (1928) 1–16.

¹⁰ Die Kirche in Gottes Heilsplan, I, 204; 199.

¹¹ AAS 40 (1948) 257.

¹² Nur ein kath. Priester als Korrespondent der Presse und einige Journalisten nahmen daran teil.

¹³ AAS 42 (1950) 142 ff.

¹⁴ Noch 1948 hatte ein kath. englischer Bischof in einem öffentlichen Artikel Bedenken gegen das gemeinsame Beten des Vaterunsers geäußert.

¹⁵ An der Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954 waren wiederum keine römischen Vertreter. Nur in den Kommissionen für «Glaube und Kirchenverfassung» in Lund (1952) und in Oberlin (1958) nahmen katholische Beobachter teil.

¹⁶ AAS 20 (1928) 11.

¹⁷ Es scheint uns überfordert zu sein, wenn z. B. J. P. Michael in seinem sehr empfehlenswerten Büchlein «Christen suchen Eine Kirche» noch auf der letzten Seite gleichsam als Endurteil kategorisch erklärt: «Die römisch-katholische Kirche kann zwar die Bestrebungen der getrennten

Christen zur Wiedervereinigung mit ihren Gebeten begleiten, sie kann aber nicht dem Weltrat beitreten, solange sie nicht als die von Christus gestiftete Eine, wahre Kirche erkannt wird» (S. 160). Wenn der Ökumenische Rat zu diesem Punkt gekommen ist, dann braucht es kaum mehr den Beitritt der katholischen Kirche. Dann wäre nach katholischer

Auffassung die *Una Sancta* gefunden. Bis dahin ist aber noch ein unabsehbarer Weg. Zuvor jedoch müssen die Kirchen überhaupt ins Gespräch kommen, sollen sie einander nicht ewig fremd bleiben!

¹⁸ Charles Neill, «Dokumente» 1949, S. 274.

¹⁹ «Osservatore Romano», 26./27. Januar 1959.

Die Frau in der Gesellschaft von heute

Vorbemerkung der Redaktion: Die «Orientierung» hat weder zur Frage des schweizerischen Frauenstimmrechtes selbst noch zu den Kommentaren, die zum Abstimmungsergebnis ergangen sind, Stellung bezogen. Hierin kam zum Ausdruck, daß es sich nach unserer Meinung bei dieser Frage in erster Linie um eine staatspolitische, nicht aber um eine weltanschauliche Grundsatzfrage gehandelt hat. Sollte nicht die Grenze verwischt oder unzulässigen Ausdeutungen Vorschub geleistet werden, schien ein solches – qualifiziertes – Schweigen geboten. Nunmehr dürfte jedoch ein hinweisendes Wort mithelfen, in einer schwierigen, weil tiefgreifenden und weitreichenden Frage, die auf dem Abstimmungsweg weder beantwortet wurde noch beantwortbar ist, den Weg zu finden.

Was immer die Gründe sind: die Frau hat, wenn nicht ihr Selbstverständnis so doch ihre Selbstverständlichkeit verloren. Sich selbst zur Frage, ist sie unserer Zeit zum Fragezeichen, aber gerade so noch einmal zum Zeichen geworden.¹ Darum muß denn auch in besonderer Weise die Frage nach der Frau von heute ausgehen von jenem Zeichen, das die Frau vor jeder Frage und Kulturentwicklung immer schon ist, und das sie deshalb auch auf keiner Kulturstufe und in keiner Gesellschaft je ganz vergessen kann. Was aber ist dieses Bild der ursprünglichen und zeitlosen Frau?²

DAS BILD DER FRAU

Die einst so hellen Farben des Frauenbildes scheinen heute dunkel aus dunklem Hintergrund. Aber vielleicht sind die Farben weniger verblaßt denn überdeckt von der dicken Schicht jenes Staubes, der, aus ungezählten Frauenbüchern³ in die Luft der öffentlichen Meinung gewirbelt, sich endlich auf dem Bild niedergeschlagen hat. Oder ist es nicht vielfach Staub, was man aus den Mythen und Märgen alter Völker und Religionen⁴, den seltsamen Bräuchen fremder Rassen und Stämme⁵, den traurigen Träumen zerrütteter Menschen und den peinlichen Krankheitsgeschichten aus psychoanalytischen Sprechstuben zusammengetragen hat: Staub – umso mehr, als sich manche Forscher mit einer bedenklich unheimlichen Vorliebe aufs Staubsaugen spezialisierten ...

Je eifriger man mit diesem Kaleidoskop aus Ethnologie, Soziologie, Religionsgeschichte, Psychoanalytik sich ein vielfältig wechselndes Bild der vielfältig wechselnden Frau zusammenschüttelt, desto schmerzlicher vermißt man ein umfassendes Gesamtbild der Frau aus der Sicht der Philosophie und der Theologie als Wissenschaft. Gewiß hat die Theologie die biblischen Aussagen über die Frau gesammelt, verglichen und immer wieder gedeutet. Aber es ist ihr noch nicht gelungen, diese Deutungen systematisch durchzudenken. Und doch wäre dies wichtig – nicht allein für eine christliche Lehre vom Menschen, sondern für die Heilsgeschichte überhaupt. Denn liegt nicht der letzte Sinn auch der Geschlechtlichkeit im Heilsgeschichtlichen; und steht nicht gerade hier die Frau als großes Zeichen?

Das Leitbild der Theologie

Immerhin: absehend von Einzelheiten, gibt uns die Theologie doch ein großes Leitbild der Frau an die Hand. So wie Gott alles, zumal den Menschen, auf Christus hin und um

Christi willen geschaffen hat, so nicht weniger den Menschen gerade als Mann und Frau. Was aber bedeutet dieses Mann- und Frausein im Blick auf Christus, wenn nicht dies: Daß die Gnadengemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit, so wie sie von Gott als Einheit zwischen Christus und Kirche gewollt ist, bereits in der naturhaften Gemeinschaft von Mann und Frau ihr natürliches Vorzeichen habe: ein Vorzeichen – bestimmt, durch Christus im Sakrament der Ehe zum Gnadenzeichen dieser Einheit zwischen Christus und Kirche erhoben zu werden und damit zu jenem «großen Geheimnis», das noch einmal Vorzeichen und zugleich Spender des innergöttlich-dreifaltigen Lebens ist.⁶ Darum hat denn auch die Frau, die als Mutter Trägerin des natürlichen Lebens ist, auch eine besondere Nähe zum übernatürlichen Leben, jenem Leben, das Maria einst in die Welt getragen hat und das, durch die Mutter-Kirche fortlebend, in den Herzen der Gläubigen immer neu geboren wird.

So zeigt uns dieses Leitbild der Theologie: das Mann- und Frausein soll die besondere Einheit der Menschen ermöglichen, wobei der Frau in besonderem Maße das Leben, zumal das menschliche, anvertraut ist. Die philosophische Geschlechterpsychologie bestätigt dieses Bild und zeichnet es in seinen Einzelzügen nach.

Das Gesamtbild der Philosophie

Zwei Grunderkenntnisse der heutigen Geschlechteranthropologie helfen uns, das Wesen der Frau zu verstehen. Einmal der Gedanke: Mann und Frau stehen zwar in der gleichen, doch nicht gleich in der Welt (a). Sodann die Einsicht: Mann und Frau begegnen sich nicht nur in der Welt, sich in dieser Weltbegegnung zu ergänzen (c); auch in jedem Menschen trifft sich Männliches und Frauliches und will zu einem ausgeglichenen Gesamtbild ergänzt sein (b).

a) Mann und Frau in der Welt?

Die Grundstruktur des Mann- und Frauseins liegt darin, daß der Mann in Leibgestalt und -bewegung, in verstandes- und willensmäßiger Geistigkeit wie im ganzen Tun als Arbeiter – homo faber – auf die Welt der Sachen ausgerichtet ist, während die Frau in all diesen Eigenschaften sich als die Sorgende – curatrix – erweist und damit als die, die auf die Welt des Mensch(lich)en hingeeordnet erscheint. Auf Grund dieser geschlechtsverschiedenen Hinordnung geht eine eigentümliche, geschlechtsgeprägte, weder vertausch- noch umkehrbare Bewegung durch unsere Welt, in der sich Mann und Frau begegnen.

In seiner Welt der Sachen findet sich der Mann als der vor, der von außen angestoßen wird. Um nicht erdrückt zu werden, muß er als homo faber die stoßenden Sachen greifen, begreifen, angreifen. Doch Begriff und Zugriff lassen ihn leer. Denn die Sachen lassen ihn allein. Er ist der Einsame, dem das Weh des Einsamen gilt. Seiner Einsamkeit nicht zu erliegen, wird der Mann zum Suchenden, der durch alle Sachen hindurch sucht, was nicht nur seinem Angriff entgegen-, sondern ihm selbst gegenüberübersteht. So erkennt sich der Mann grundlegend als den, der (noch) leer ist, dem (noch) ein Gegenüber fehlt, der (erst noch) suchen muß – und der so gerade (noch) nicht weiß, wer er eigentlich ist.

Als Suchender jedoch stößt der Mann auf die Frau, deren Welt die Person ist und die darum sein Gegenüber sein kann. Anders als der Mann findet sich deshalb die Frau nicht als Angestoßene, sondern als die Gesuchte vor: als die, die einer Leere Erfüllung, einer Frage Antwort, einem Suchen Heimat zu sein vermag. Während der Mann sich vom Grund her als der

erfährt, dem ein Gegenüber (noch) fehlt, erfährt sich die Frau von Anfang an als die, die dieses Gegenüber ist. So ist das Grunderlebnis beim Mann der Mangel, bei der Frau die Fülle. Und während beim Mann das Fehlen zu Frage und Suchen drängt, weiß die Frau als die, die das Gesuchte immer schon ist, auch immer schon vor Frage und Drängen, was sie selber ist. So ist ihr männliches Frage-Denken und drängendes Tun wesensfremd – nicht aus Mangel, sondern weil sie es in ihrer Wertfülle nicht braucht.

Der erlebte Wert des Gesuchtseins aber weckt in der Frau die Sorge. Sie, die ein fragendes Suchen auf sie gerichtet erfährt, nimmt dieses Suchen – schon darin ein erstes Mal Mutter – in sich hinein und erfüllt es, indem sie sich selber dem Mann zurückschenkt: sie liebt. Damit jedoch kommt das Suchen des Mannes als endlich erfülltes zum Mann zurück; und er, der als Unerfüllter aus sich heraus auf die Suche mußte, findet erstmals sich selber. Denn jetzt weiß der Mann, wer er ist: jener, der ein Gegenüber hat, weil seiner suchenden Frage eine Liebe Antwort ist. Und jetzt kann er, der als Unerfüllter zunächst nur suchen konnte, als nunmehr sich geliebt Wissender selber auch lieben.

Diese innere Struktur des Mann- und Frauseins läßt uns auch das verstehen, was man immer wieder als Geschlechtseigentümlichkeiten bezeichnet: beim Mann Aktivität (Spontaneität) mit dem Vorherrschen des Verstandes gegenüber dem Gemüthhaften, aber auch jene Gespaltenheit zwischen Sein und Tun, und beim Tun zwischen Denken und Lieben; bei der Frau Rezeptivität mit dem Überwiegen des Affektiven und der tieferen Einheit zwischen naturhaftem Sein und personhaftem Tun in Denken und Wollen.

Als Suchender erfährt sich der Mann in seinem fragenden Erkennen aktiv, eben als der, der Ausschau hält nach einem Gegenüber. Als jener, der erst als Antwort auf Liebe, das heißt als Geliebter liebt, weiß er sich in seiner Liebe passiv. Als jener, der erst durch sein suchendes Tun die innere Leere ausfüllen kann und erst über die Frau zu sich selber kommt, ist er auch der Gespaltene. Denn zwischen seiner Leere und Erfüllung und zwischen seinem suchenden Erkennen und seiner antwortenden Liebe steht ein anderer: die Frau.

Als Gesuchte erfährt sich die Frau im Erkennen passiv. Sie muß ja selber nicht erst suchen; weiß sie doch schon, wer sie ist. In ihrer liebenden Hingabe, wo sie das Suchen – rezeptiv – in sich hineinnimmt, weiß sie sich aktiv: eben als die, der das Gesuchtsein genügt, um lieben zu können, und die dazu nicht erst des Geliebtheits bedarf. Schließlich ist das erfahrene Gesuchtsein bei ihr der Grund sowohl der Selbsterkenntnis wie ihrer Liebe. Darum wohnen bei ihr Erkennen und Lieben beieinander und wurzeln tiefer in ihrer Mitte. So ist sie die Ganzheitliche, die von der eigenen Mitte her lebt.

Dergestalt ergänzen sich Mann und Frau in einer nicht vertauschbaren Bewegung: der Mann lebt von der Frau her zu sich selber hin, die Frau von ihrer eigenen Mitte her zum Mann hinüber. Derart aufeinander hingeordnet, sind sie einander nicht wesensfremd. Warum? Weil das Wesen des Mannes selbst schon Frauliches enthält, während im Bild der Frau auch männliche Wesenszüge eingezeichnet sind.

b) Mann und Frau im Menschen⁶

Wie C. G. Jung gezeigt hat, enthält die Seele des Mannes auch ihr weibliches Gegenbild (anima), die Seele der Frau ihr männliches (animus). Freilich, indem jedes der Geschlechter sich zunächst seinen geschlechtseigenen Sonderaufgaben zuwenden muß, gleitet das Gegenbild zunehmend ins Unbewußte. Dort aber weckt es die Sehnsucht.

Nach seiner Ganzheit verlangend, vor lauter «Arbeit» jedoch seine eigene Anima vergessend, schaut der Mann nach seiner «bessern Hälfte» aus, um schließlich seine verdrängte Anima in seiner Frau zu entdecken. So wird ihm durch die Frau sein eigenes Frauliches allmählich bewußt. Derart hilft ihm die Frau, ein ganzer – integrierter – Mensch zu werden. Solche personale Selbstwerdung ist bei Mann und Frau eine Lebensaufgabe.

Einer Aufgabe jedoch kann man sich entziehen. – Dann verdrängt der Mann weiterhin seine Anima, um den Haus- oder Völkertyrannen zu spielen, verfällt aber mehr und mehr seiner Anima-Projektion und bald

auch jenem Weibchen, das diese gewünschte Anima zu spielen bereit ist. Sind nicht die beiden Männer, die glaubten «Führer» spielen zu dürfen, je Arm in Arm mit einer Filmschauspielerin gestorben?

Die Frau aber kann, ihren Animus verdrängend, eben dieses Weibchen spielen, um dann in ihrer Animus-Projektion eines Tages irgendeinem Führer zu verfallen. Wie oft findet man auf dem Antlitz der Frauen von heute das Bild einer Diva – oder die harten Züge eines Arbeiters?⁹

Denn man kann die Aufgabe auch falsch lösen. – Man wird sich seiner Gegengeschlechtlichkeit zwar bewußt; aber man will nun das Gegengeschlecht an Stelle oder doch auf Kosten des Eigengeschlechtes leben. Liegt nicht hier eine Gefahr jener Frauenbewegung, die der «gleichberechtigten» Frau einzuhämmern sucht, sie sei doch Manns genug, endlich selbst ihren Mann zu stellen? Wäre es nicht wichtiger, sie wäre Manns genug, trotz allem Frau zu bleiben? Ja, die harten Gesichter...

In Wahrheit liegt der Sinn des Gegengeschlechtes gerade nicht im «Gegen», sondern im «Geschlecht»: es soll von innen her das Geschlecht ergänzen, damit der Mensch als ganzer dem andern Geschlecht begegnen kann und nicht selber homunkulushaft und schizophren sein Gegengeschlecht vor weiter Öffentlichkeit zu produzieren braucht.

Die Anima soll, bewußt geworden, dem Mann helfen, nun wirklich Mann zu sein: fortiter in re – suaviter in modo. Und der Animus ist der Frau nur richtig bewußt, wenn sie als mulier fortis zu ihrer Fraulichkeit steht – vor sich selber wie vor der Welt. Darum erwecken wahrhaft große Männer und Frauen gerade nicht den Eindruck einseitiger Geschlechtlichkeit, sondern reifen und reichen Menschentums. Ist nicht jener «Soldat» Ignatius «der männlichsten Männer einer gewesen, weil er auch der fraulichste war»? Jedenfalls kommt es nur zu echter Ergänzung der Geschlechter in der Welt, wenn Mann und Frau sich bemüht haben, zuvor in sich selbst das Geschlechtliche durch das Gegengeschlechtliche zu ergänzen.

c) Mann und Frau in ergänzter Welt

Stehen dergestalt Mann und Frau zwar in der gleichen, doch nicht gleich in der Welt, so ist ihnen auch die gleiche Welt, nicht aber in gleicher Weise zur kulturellen Entfaltung und zur Schaffung der Friedensordnung anvertraut.¹⁰

Für die kulturelle Entfaltung ist Welt zunächst Natur und Naturgewalt. So ist sie des Mannes Daseinsraum. In sie hinein investiert er das Kapital seiner Arbeit und bringt sie unter seine Gewalt. Gewalt gestaltet aber bloß die Oberfläche um. Männliche Welt ist noch Fremde. Als männliche Fremde wird sie Welt der Frau. Das äußerlich Umgestaltete nimmt die Frau in sich hinein und gestaltet es in Sorge und Sorgfalt von innen her aus. Die vom Mann bloß ergriffene und begriffene Welt wird verstanden: sie wird menschlich, wohnlich und Heimstatt. So bedarf es der Arbeit des Mannes als physischer Umgestaltung und der Sorge der Frau als menschlicher Ausgestaltung und männlicher Dingbezüge und fraulicher Menschbezogenheit, um die Welt des Menschen zu gestalten.

Diese Welt des Menschen braucht den Frieden. Friedensordnung zu schaffen, ist Sinn des Rechts. Auch für die Schöpfung der Rechtsordnung sind Mann und Frau verschiedene Aufgaben anvertraut.

Für die Rechtsordnung ist der Mann nicht nur homo faber, sondern auch «zoon polemikón». Denn das Ringen mit der Sache in der Arbeit hat etwas vom Kampf an sich, zunächst mit der Sache, gegebenenfalls um die Sache, wenn ein Gegner sie streitig macht. Den Kampf mit der Sache nicht zum Streit um die Sache werden zu lassen, ist Aufgabe des Rechts. Deshalb legt es in den Gesetzen Kampfregeln fest.

Insofern ist Recht als Festlegen der Kampfregeln naturhaft Sache des Mannes. Denn es geht dabei grundlegend um seine Welt. Deshalb kristallisieren sich beim Mann alle Schwierigkeiten um die eine, daß er Recht behalten muß. Nicht allein um seinetwegen, sondern ebensosehr für die Frau, die ihn nicht als Mann achten kann, wenn er ihr zu weit entgegenkommt, das heißt mit seiner Sachwelt nicht selber fertig wird. Hier weiß sich die Frau weniger zuständig. Denn sie fühlt sich außerstande, den Sonderfall in seiner komplizierten Konkretion mit der Formel eines über-

greifenden Gesetzes zu erfassen und auf dem reglementierenden Verfahren zu erledigen.

Gesetze aber sind abstrakt und einseitig vor des Lebens vielseitiger Fülle. Einseitiges Recht in vielfältigem Leben würde Unrecht. Deshalb muß das Recht noch konkretisiert werden. Als konkretisierendes Ausführen ist das Recht auch Aufgabe der Frau. Denn ihr gelingt, das abstrakte Wahre in die personale Konkretisierung zu bringen. Als Anwalt des Wohl-als-auch, als Fürsprecher von Maß und Mitte wird sie zum Rechtsanwalt des heilen Ganzen wie des besonderen Falles. Als Anwalt des Lebens hat sie nicht nur Recht, sondern auch Pflicht, in seinem Namen Forderungen zu erheben. Auch die Frau hat darum ihre rechtliche Funktion, doch nicht im Sinne abstrakter Normierung, sondern des konkreten Rechtsvollzugs. Als Lebensnähere hat sie Fähigkeit und Aufgabe, das Recht so gestalten und ausführen zu helfen, daß das Recht ins Leben, das Leben ins Recht eingeführt wird.

Derart stellt das ursprüngliche Bild die Frau in ihrer eigenen Art, doch in entsprechend gleicher Berechtigung an die Seite des Mannes. Das Bild der Frau von heute?

(2. Teil folgt)

Albert Ziegler

Anmerkungen

- ¹ Vgl. *Erna Buschmann*: Die Frau als Frage, «Hochland» (April) 1956, 308–319. – Dazu *Walz*: Die fragliche Freiheit der Frau.
- ² «Es scheint heute nötiger denn je, daß in der Frage um die rechte Stellung der Frau das richtige Bild der Frau vorangetragen wird» (*Thoma*, 62). Denn «in unserer Zeit ist... die Weitzügigkeit und Entgrenzung ihres Lebens... zum Problem geworden» (*von Mangoldt*, 10).
- ³ Die folgenden Hinweise ergänzen jene in «Orientierung» (1958), S. 162f. Diese Frauenbücher verschiedenster Geistesrichtung — meist von Frauen an Frauen gerichtet — kommen wohl darin überein, daß sie formal wenig systematisch sind (was weder Lesung noch Urteil erleichtert) und inhaltlich sich nicht ohne Sorge fragen, ob die (historisch verdienstvolle) Frauenbewegung im Kampf um die Gleichberechtigung wirklich dazu beitragen wird, daß die Frau ihrem Wesen gemäß ihren Dienst tun kann» (*Thoma*, 65, 59).
- ⁴ Vor allem die Psychoanalytiker haben daraus Schlüsse gezogen. Sie entgehen aber immer noch nicht der Gefahr übler Vermischung im Religionsgeschichtlichen, nicht minder übler im Anthropologischen, weil sie im alten Entwicklungsdenken verharren. (*C. G. Jung* läßt heute diese Fragen offen, vgl. «Orientierung», 30. Juni 1953.) Diese nicht überwundene oder doch nicht klar gesehene Gefahr beeinträchtigt die sonst wertvollen Gedanken über das «Urbild der Frau, dem ewige Gegenwartigkeit eignet», bei *von Mangoldt*.
- ⁵ Vgl. etwa *Margaret Mead*: «Mann und Weib», Stuttgart 1955.
- ⁶ «Il y a un 'premier mariage' qui n'est pas le mariage entre époux humains, mais celui que Dieu contracte avec l'humanité, c'est-à-dire, concrètement, l'union du Christ et de l'Eglise. Ce n'est donc nullement une construction arbitraire de l'esprit si l'on a pu comparer l'alliance de Dieu et de l'humanité avec l'union qui est entre époux: il faut même renverser les termes, car l'union des époux ne trouve son sens dernière que 'comparée' à ce 'mariage' de Dieu avec l'humanité.» (*Henri Oster*, «Le chant du foyer», Paris 1953, 33 ff. Vgl. «L'anneau d'or», Mai–Août 1953.)

Freiheit «von» oder Freiheit «zu»?

(Der Eintritt Venezuelas ins «verfassungsmäßige Zeitalter»)

Am Beispiel eines der südamerikanischen Staaten zeigt der folgende Beitrag die von unseren Fragen so stark abweichenden Probleme eines Kontinents, den wir bei der heute üblich gewordenen Dreiteilung: hochentwickelter Westen, kommunistische Welt, unterentwickelte Völker in keine dieser drei Rubriken ohne weiteres einordnen können und der doch in nächster Zukunft schon im Weltgeschehen eine nicht zu überschende Rolle spielen dürfte. (d. R.)

Theoretisch besteht dieses Zeitalter schon seit den Jahren der «Independencia» von der spanischen Herrschaft. Tatsächlich hat das Land nur ausnahmsweise und für kurze Augenblicke sich seiner Freiheit erfreuen können: ganz abgesehen davon,

Durch Verbindung griechisch-östlicher Frömmigkeit und Theologie mit der heutigen Psychologie (vor allem C. G. Jungs) und durch die Hinweise auf die entsprechende (Roman-)Literatur bietet *Evdokimov* ein besonders reiches Bild der Frau. – Zur Exegese der biblischen Aussagen über die Frau *Hick*. Ohne viel Neuland zu betreten, gibt er eine sehr wertvolle Zusammenstellung und Verarbeitung der verschiedenen Deutungsversuche; man ist darüber um so dankbarer, als im Zusammenhang der Gleichberechtigung auch die Stellung der Bibel (zumal des hl. Paulus) vielfach mißverstanden wurde und wird.

Auf evangelischer Seite: *H. van Oyen*: Mann und Frau in der Bibel, «Zeitschrift für evangelische Ethik» (1958), 155–168.

⁷ Eine treffliche Zusammenfassung des heutigen Erkenntnisstandes gibt (auf Niederländisch) *Lannoy*. Man bedauert nur, daß er nicht auch noch C. G. Jung berücksichtigt hat. – Zum Folgenden: *Ziegler*, Entscheidungsrecht, 244–269.

⁸ Vgl. *Leclercq-David*, Die Familie, 130–134. – *Hubert Thurn*: Animus und Anima, Von der Pflege und Formung des Gegengeschlechtlichen im Menschen, «Geist und Leben» (1953) 44–53. – Mehr im Sinne einer «amerikanischen Lebensphilosophie» à la Carnegie: *Scott-Maxwell*. Sich oft wiederholend, sonst lebendig, aber – trotz der Tiefen-Psychologie – etwas oberflächlich, schreibt diese frühere Schauspielerin und Journalistin, die später bei C. G. Jung studierte und heute eine Vortragstätigkeit ausübt, manch Beachtenswertes ins Stammbuch von Frau und Mann. Vgl. auch *von Mangoldt* und *Evdokimov*.

⁹ Vgl. die Photosammlung «Frauen». Wir lehnen indes diese Auswahl ab, weniger weil das Exotische, A-normale und Ungesunde übervertreten ist, sondern weil Wesentliches fehlt: nirgends das Bild der Mutter im Kreis der Familie. Als ob es nur noch «Mütter allein» gäbe und die «Welt ganz ohne Väter» wäre. (Eine Sichtverengung, der, nach dem Empfinden mancher, auch die SAFFA nicht ganz entgangen ist.) Dazu *Rudolf Illek*: Das Bild der Frau von heute, in: *Kapfhammer*, 219–223.

¹⁰ Belege bei *Ziegler*, Entscheidungsrecht, 262, 266ff.

Bücher

- Evdokimov* Paul: La femme et le salut du monde. Etude d'Anthropologie chrétienne sur les charismes de la femme. Casterman, Tournai 1958, 276 S., 3 Bilder, brosch. bFr. 87.—
- «Frauen». Photos aus aller Welt, mit Einl. von Hans E. Friedrich. C. Bertelsmann-Verlag, Gütersloh 1958, 24 Seiten Text, 96 schwarzweiße Kunstdrucktafeln, zellophanierter Einband, DM 9.80.
- Hick* Ludwig, CSSR: Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit. Amerikanisch-Ungarischer Verlag, Köln 1957, 196 S., vergriffen.
- Kapfhammer* Franz M. (Hrsg.): Die Frau, Mutter und Hausfrau in der Gesellschaft von heute. (2. familienpolitische Tagung, Graz, 2./5. Juni 1955. Im Auftrag des Bundesministeriums für Unterricht hrs. für die Arbeitsgemeinschaft für Familienpolitik.) Graz 1956, 256 S.
- Lannoy* C. J.: De psychologie van man en vrouw. Desclée de Brouwer, Bruges 1956, 224 S., geb. bFr. 125.—
- Mangoldt* Ursula von: Auftrag der Frau. Otto Wilhelm Barth-Verlag, München-Planegg 1955, 199 S., Leinen DM 8.80.
- Scott-Maxwell*: Frauen – und manchmal Männer. Wandlungen in den Beziehungen zwischen Mann und Frau. Probleme und Aufgaben der Frau von heute. Europa-Verlag, Zürich 1958, 251 S., Leinen Fr. 14.20.
- Thoma* Edith: Geistliches Frauenleben. Lutherhaus-Verlag, Hannover 1954, 91 S., kartoniert.

daß es sich auch da noch – wie überall in Lateinamerika und vielfach anderswo – nur um die politische, nicht aber um die ökonomische und soziale Freiheit handelte. – Der Kontinent war bis in die letzten Jahre (wenn man vor allem Chile und Uruguay ausnimmt) Eldorado des klassischen Kaziken, der vor allem auf dem Land herrschte, und ehrgeiziger Obersten, welche sich – meistens nach kurzer Zeit – in der Regierung ablösten und statt für das Volk fast ausschließlich für die eigene Tasche arbeiteten.

Erst in den letzten Jahren (vor allem im vergangenen Jahr) ist die antidiktatoriale Tendenz in ganz Lateinamerika erstarkt und hat sich mehrheitlich durchgesetzt. Und zwar handelt es sich nicht um die übliche Reaktion gegenüber der gerade abtretenden oder gestürzten Regierung, sondern um etwas Tieferes, um eine eigentliche Volksbewegung. – Dies gilt auch von Venezuela.

Die Zwischenzeit

Fast hätten wir geschrieben: «Die Zeit der Bewährung». Doch (wir kommen noch darauf zu sprechen), die Zeit der Bewährung wird erst noch kommen. Im jetzigen Augenblick handelt es sich um eine bloße Zwischenzeit, in der die bestimmenden Kräfte noch keine Gelegenheit oder (besser gesagt) noch keinen Grund hatten, sich zu messen: Zwar konnte vor über einem Jahr niemand mit auch nur einiger Sicherheit voraussehen, wie das neue demokratische Experiment (denn um mehr handelte es sich noch nicht) enden würde, ob es sich überhaupt ein Jahr lang durchführen ließe. Die Befürchtungen einer neuen Militärdiktatur waren wirklich nicht aus der Luft gegriffen, wie die Aufstandsversuche vom Juli und vor allem vom September 1958 verdeutlichten.¹ Andererseits (wie wir bereits in einem früheren Artikel vom 15. Juni 1958 andeuten) war eigentlich kein Grund vorhanden, daß sich unter den zivilen Antagonismen ernstere Zerwürfnisse hätten bilden können, weil die Parteien (vor allem die *Acción Democrática* Betancourts (AD), deren Führer eben erst aus dem Exil zurückgekehrt waren, sich erst noch konsolidieren mußten und dazu vor allem Zeit brauchten. Und was die Kommunisten betrifft, so waren auch sie damals zu schwach, um allein eine ernstere Störung in so kurzer Zeit riskieren zu können.

Manche wollen die verhältnismäßige Ruhe des vergangenen Jahres der bürgerlichen Reife des Volkes im Ganzen zuschreiben. Ohne diesem Motiv jede Wahrscheinlichkeit zum vornherein absprechen zu wollen, glauben wir, daß mehr als dies der Umstand in die Waagschale zu werfen ist, daß die zwei stärksten Parteien, die AD und die URD (*Unión Republicana Democrática* von Jovito Villalba), beide gute Gewinnchancen zu haben glaubten.

Weder die kurze Zeit von einem Jahr noch der Charakter der «*Junta de Gobierno*» als einer bloßen Zwischenregierung konnte erlauben, daß wesentliche Postulate politischer, ökonomischer oder sozialer Struktur sich hätten lösen lassen. Eine (wenigstens für den Nicht-Kenner der Verhältnisse) teilweise Ausnahme bildet die kurze Präsidentschaft von *Sanabria* (von nicht einmal drei Monaten), welcher den Konteradmiral *Larrazabal* ablöste, als dieser in den letzten Wochen vor der Wahl zurücktrat, um die Propagandareise für seine Präsidentschaft zu unternehmen. *Sanabria*² brachte ein neues Steuergesetz durch, welches vor allem die nordamerikanischen Petrolgesellschaften (Petrol ist die Hauptindustrie des Landes) benachteiligte, außerdem bereitete er die Agrarreform vor und gab eine neue, detaillierte Universitätsgesetzgebung heraus, welche vor allem die Autonomie der *Universidad Central de Venezuela* gegenüber dem Staat festlegte, und zwar nicht nur vom juristischen, sondern auch vom finanziellen Standpunkt aus und die auch den Privatuniversitäten gegenüber eine verständnisvolle Haltung an den Tag legt, was die juristische Seite betrifft.

Hingegen zeigte sich in der Zwischenzeit deutlich die Tendenz (dies gilt vor allem für die zehnmonatige Präsidentschaft *Larrazabals*), den Massen möglichst entgegenzukommen (um nicht gerade zu sagen, ihnen zu schmeicheln) und Ausschreitungen mit dem Seidenhandschuh zu begegnen. Der Erfolg war denn auch ein alarmierendes Anwachsen der öffent-

¹ Besonders der Aufstand vom September wurde allgemein und besonders vom damaligen Präsidenten der *Junta Militar* verurteilt, nicht ohne Grund. Immerhin kann man sich fragen (wir sind nicht genügend informiert, um ein sicheres Urteil zu fällen), ob manche der damaligen Aufständischen nicht befürchteten, der in ihren Augen den Massen gegenüber schwache *Larrazabal* könnte (ohne es zu wollen) dem Kommunismus in die Hände arbeiten.

² *Sanabria* ist ein sehr angesehener, katholischer Universitätsprofessor. Bemerkenswert ist die Sauberkeit seiner Amtsführung: Expräsidenten pflegen im allgemeinen in Lateinamerika nicht wieder ihrem Beruf sich zuzuwenden, sondern ein Leben in Luxus zu führen. *Sanabria* hat auch diesbezüglich seine staatsbürgerliche Haltung unter Beweis gestellt.

lichen Unsicherheit, des Verbrechertums und ein weitgehendes Versagen der Polizei.

Die Wahl vom 7. Dezember 1958

Die Vorgeschichte: Es standen sich vier Parteien gegenüber: die AD von *Romulo Betancourt*, die URD von *Jovito Villalba*, COPEI von *Rafael Caldera* (das heißt die christlich-soziale Partei) und die Kommunisten unter *Gustavo Machado*. Letztere konnten wegen ihrer zahlenmäßigen Schwäche nicht an einen eigenen Präsidentschaftskandidaten denken. Die anderen Parteien stellten «ihren starken Mann» auf. Was *Jovito Villalba* betrifft, so zeigte sich seine Kandidatur zu wenig zugkräftig, weshalb an eine andere Lösung gedacht wurde, auf die wir gleich zu sprechen kommen.

Schon zur Zeit der Vorbereitung der Revolution vom 23. Januar 1958 und in der ersten Zeit nachher dachte man ziemlich allgemein (oder redete wenigstens davon!) an einen «*candidato único*», einen einzigen Präsidentschaftskandidaten, der von allen Parteien postuliert werden sollte, um so die Einheit der Freiheitsbewegung nach innen und außen eindrücklich zu symbolisieren. Aber unter dem Druck des Alltags löste sich dieses Ideal (wie viele übrigens schon vorausgesagt hatten) bald auf und die drei Hauptparteien konzentrierten sich auf die Aufstellung je eines eigenen Kandidaten. *Betancourt* und *Caldera* standen gleich im Vordergrund für AD und COPEI. Hingegen suchte die URD (nachdem *Villalba* ausgeschieden war) nach einem neuen Kandidaten. In Ermangelung einer passenden Persönlichkeit in der eigenen Partei kam man auf den Gedanken, die Popularität von Konteradmiral *Larrazabal* vor den eigenen Karren zu spannen und so den Sieg an die eigenen Fahnen zu heften. – Nun hatte zwar *Larrazabal* gleich zu Beginn, als er am 23. Januar 1958 die Präsidentschaft der *Junta de Gobierno* ergriffen hatte, erklärt, er denke nicht daran, als Präsident zu kandidieren, es müsse ein Zivilist gewählt werden. Manche glaubten schon damals, das sei eine bloße Taktik gewesen, aber wir halten dafür, daß sich das nicht beweisen läßt. Im vergangenen Sommer schwächte dann *Larrazabal* seine ursprüngliche Behauptung ab und ließ durchblicken, daß er bereit wäre, als Präsidentschaftskandidat sich aufstellen zu lassen, aber nur, wenn alle Parteien ihn als solchen anerkennen würden. Als sich auch diese Hoffnung zerschlug, ließ er sich als Kandidat der URD aufstellen, wies aber in seinen Reden immer noch darauf hin, daß er eigentlich der Kandidat aller Venezolaner sein wolle.

Die Wahlpropaganda: *Betancourt* und *Caldera* werden von allen als hervorragende Politiker anerkannt (*Betancourt* besitzt allerdings mehr Erfahrung), nicht nur innerhalb ihrer eigenen Partei. *Betancourt* hatte allerdings als sehr belastendes Erbe die Erinnerung an seine frühere Präsidentschaft mitzuschleppen (es ist in dieser Beziehung sehr bezeichnend, daß er seine frühere Präsidentschaft bei seiner Antrittsrede vom vergangenen 13. Februar kaum streifte), die in mehr als einer Beziehung (wie im vorigen Artikel erwähnt) zu starker Kritik Anlaß geben konnte. *Caldera* erfreut sich der allgemeinen Hochachtung auch über seine Partei hinaus.

Wenn wir von *Larrazabal* sagen, «sein Bild schwankt in der Geschichte», so ist dieses abgegriffene Wort hier einmal an seinem richtigen Platz.³ Seine Gegner halten ihn für einen raffinierten Streber, der es zum vornherein darauf absah, Präsident zu werden, und deshalb bei jeder Gelegenheit «mit seinem Kinolächeln» um die Gunst der Massen buhlte. Seine Freunde sehen in ihm einen gutherzigen und sympathischen

³ *Larrazabal* legte Wert darauf, dem Volk klarzumachen, daß er guter Katholik sei, so machte er in der Television wiederholt (unserer Auffassung nach recht oberflächlich) das Kreuzzeichen. Nach einer sichern privaten Information, die wir besitzen, glauben wir nicht, daß wir seinen Katholizismus allzusehr betonen müssen. – *Caldera* ist aufrechter Katholik, hat aber diese Tatsache (mit voller Absicht) nicht für den Stimmenfang ausgewertet.

Volksmann, vom besten Willen beseelt. Wir selber meinen, der Vorwurf der «Raffiniertheit» sei falsch. Aber daß Larrazabal bemüht war, die Massen, vor allem der Hauptstadt, für sich zu gewinnen, das dürfte allgemein feststehen. Dazu kam noch ein neues Moment: Die Kommunisten hatten keinen Kandidaten. Zuerst konnte es scheinen, daß sie die Stimmen überhaupt freigäben. Aber dann entschieden sie sich, die URD, oder sagen wir noch präziser (diese Präzisierung ist sehr wesentlich!), Larrazabal zu unterstützen.

Dem oberflächlichen Beobachter konnte diese Entscheidung überraschend vorkommen: die AD ist sicher mehr nach links ausgerichtet als die URD. Dazu kommt, daß Betancourt persönlich bei seiner ersten Präsidentschaft einen extremen Linkskurs steuerte. Hingegen glauben viele, daß Betancourt unterdessen im Exil Wasser in seinen tiefroten Wein gegossen habe, sei es nun aus wirklicher Überzeugung oder aus Taktik. Wir sind mehr als vorher geneigt, dieser Ansicht eine gewisse Berechtigung nicht abzuspochen. Tatsache ist jedenfalls, daß innerhalb der AD selbst sich deutlich zwei Flügel abzeichnen, ein extrem links gerichteter (vor allem unter den Jungen, eine Tatsache, die man nicht aus dem Auge lassen kann) und ein mehr gemäßigter. Betancourt nimmt offenbar eine vermittelnde Stellung unter ihnen ein. – Da Betancourt dazu allgemein als fähiger und energischer Politiker gilt, so konnten sich die Kommunisten nicht allzuviel von ihm versprechen. Nicht so sehr die marxistische Weltanschauung trennte sie von Betancourt, sondern die Persönlichkeit Betancourts selber, die sich nicht so leicht beeinflussen läßt.

Larrazabal ist Katholik (im angegebenen Sinn), seine ganze Einstellung trennt ihn von den Kommunisten. Was ihn aber den Kommunisten als gelegenen Kandidaten empfahl, ist die Auffassung, seine Erfahrung in politischen Fragen sei nicht groß genug und sein Charakter lasse eine feste Linie vermissen. Mit andern Worten, sie hofften sich seiner als eines ihnen wenn nicht wohlwollenden, so doch gefügigen Instrumentes bedienen zu können. – Der Admiral nahm denn auch tatsächlich die Unterstützung der Kommunisten an. Den Gegnern der Kommunisten gegenüber suchte er diesen Schritt in einer so oberflächlichen (so muß man es zum mindesten nennen) Weise zu rechtfertigen, daß diese Rechtfertigung (mag sie als bloße Taktik oder als seine Überzeugung gewertet werden) nicht geeignet war, sein Ansehen zu heben.

Die Wahl selbst: Niemand konnte tatsächlich mit auch nur einiger Sicherheit voraussehen, wohin sich die Waagschale neigen würde. Eine Art Gallup-Untersuchung gab wenige Tage zuvor ungefähr folgende Ziffern an: Larrazabal 900 000, Caldera 800 000, Betancourt 700 000 Stimmen. Auf jeden Fall erwartete man, daß die drei Kandidaten nur «wenige Pferdelängen» sich voneinander distanzieren würden.

Zur allgemeinen Überraschung traf dies nicht zu. Betancourt gewann mit überwiegender (relativer) Mehrheit, Caldera erhielt nur ein Drittel der Stimmen Betancourts.⁴ Das Verhältnis der Stimmen war ungefähr: Betancourt: Larrazabal: Caldera: 12:9:4. Interessanter noch ist die Verteilung der Stimmen auf die Nation: In Caracas gewann Larrazabal mit überwältigender absoluter Mehrheit (252 750 Stimmen), sogar Caldera gewann in der Hauptstadt mehr Stimmen als Betancourt, nämlich 64 734 (wozu noch einige wenige tausend Stimmen von Splitterparteien kamen), auf Betancourt entfielen 59 832 Stimmen. In den Provinzen hingegen gewann Betancourt. Auf's Ganze gesehen kann man sagen, daß mit dem Quadrat der Entfernung von der Hauptstadt Betancourt an Einfluß gewann.

Die Hintergründe der Wahl

Von Europa aus gesehen mag es fast als eine Bemühung an den Leser scheinen, wenn man ihm diese Wahlgeometrie vorführt. In Wirklichkeit läßt gerade sie sehr interessante

⁴ Wir haben schon im vergangenen Artikel der Meinung Ausdruck gegeben, daß es Caldera nicht gelingen würde, in so kurzer Zeit eine zahlenmäßig starke Partei auf die Füße zu stellen.

Schlüsse zu, welche die im Land treibenden Kräfte zum guten Teil bloßlegen.

Was *Betancourt* betrifft, so darf nicht vergessen werden, daß er früher Präsident und mit Recht nicht nur bei Katholiken sehr umstritten war. In Lateinamerika macht sich der Einfluß eines Präsidenten viel stärker als anderswo vor allem in der Hauptstadt bemerkbar. Tatsächlich ist vor allem in Caracas und Umgebung die Erinnerung an seine frühere Präsidentschaft lebendig geblieben und dieser Umstand hat stark mitgespielt, daß er in Caracas eine eigentliche Abfuhr erlitt. Es scheint aber, daß Betancourt selber zum vornherein seine Wahlpropaganda auf die Provinzen konzentrierte. Während die andern Parteien im vergangenen Jahr in der Hauptstadt Schlüsselstellungen besetzten, Ministerposten annahmen, kam es Betancourt darauf an, die kleinen Posten in den Provinzen stark mit seinen Leuten zu besetzen und sie dort arbeiten zu lassen (eine für uns sehr bezeichnende Ausnahme hingegen ist, daß Betancourt schon zur Zeit der Junta den Posten des Erziehungsministers mit einem seiner Leute zu besetzen verstand, Pizani, der dem extremen Flügel seiner Partei angehört. Pizani ist denn auch mit in die neue Regierung herübergenommen worden). Dazu hat Betancourt vor allem die Kleinpropaganda von Mann zu Mann bevorzugt.

Larrazabal gehört, wie gesagt, eigentlich keiner Partei an. Warum hat die Hauptstadt mit so überwältigender Mehrheit für ihn gestimmt und wer hat für ihn gestimmt? Zunächst war einmal die Abneigung gegen Betancourt, wie bereits erwähnt, sehr stark, was natürlich Larrazabal zugute kam. Der Hauptgrund aber, glauben wir, war, daß Larrazabal es verstanden hatte, durch seine Persönlichkeit und seine Taktik die Massen zu gewinnen. Er war während seiner Präsidentschaft als Haupt der Junta de Gobierno sichtlich bestrebt, dem «pueblo bravo y noble» von Caracas zu gefallen, selbst auf Kosten seiner eigenen Autorität. Sein Sieg ist (so glauben wir) in erster Linie emotionalen Motiven zu verdanken. Nicht unerwähnt sei, daß vor allem die Frauen für ihn stimmten, wie allgemein angenommen wird. Auf dem Land hätte Larrazabal sicher auch bedeutend mehr Stimmen erhalten, wenn er sich nicht von den Kommunisten hätte portieren lassen.

Caldera hat nicht die Popularität von Larrazabal, aber er genießt vor allem wegen seiner Fähigkeiten und seines integren Charakters hohe Achtung bis in breite Volksmassen hinein. In seinem Fall ist es vielleicht am schwierigsten zu wissen, weshalb er – gegen die allgemeine Erwartung – so schlecht abgeschnitten hat. Er hat es im allgemeinen mehr auf die große Reklame abgelegt, ähnlich wie Larrazabal. Dabei hat er sich aber keineswegs von demagogischen Motiven und Praktiken leiten lassen, wenn auch seine Propaganda (soweit sie die Großreklame betraf) geschickt war. Aber er hat die Propaganda «von Mann zu Mann» weitgehend vernachlässigt. In Caracas selber sind seine Anhänger kaum in die eigentlichen Volksquartiere vorgedrungen. Geschadet hat ihm sicher auch, daß man ihn als «Mann der Reichen und des Klerus» hinstellte. Was letzteres betrifft, so hat Caldera in einer seiner großen Reden träf geantwortet, er würde es trotz allem vorziehen, als «Pfarrerfreund verschrien zu werden, denn als Dieb und Mörder». Ganz Caracas hat diese Anspielung verstanden und an die richtige Adresse interpretiert! Caldera ist außerdem sozial ausgerichtet. Aber es ist wahr (und es wäre ein Leichtes, dies mit Wahlergebnissen aus Caracas zu belegen), daß manche vermögliche Kreise tatsächlich für Caldera stimmten, nicht aus Sympathie für sein soziales Programm, sondern aus Angst vor dem Kommunismus und vor Betancourt. Andererseits versuchten seine Gegner, ihn wieder den vermöglichen Klassen des extremen Sozialisten darzustellen, eine in solchen Fällen auch anderswo nicht unbekannt Melodie!

Trotz beachtlicher Fortschritte seiner Partei glauben wir, daß es noch Zeit braucht, bis ein wirklich christlich-soziales Programm unter den Massen Fuß fassen kann. Analphabeten

sind im allgemeinen nicht dafür vorbereitet. Und die Mehrheit der Bevölkerung besteht noch aus Analphabeten.⁵

Dazu kommt noch ein Umstand: Es scheint, daß in den letzten Wochen nicht wenige Anhänger Calderas sich davon Rechenschaft gaben, daß dieser keine sichere Aussicht auf die Präsidentschaft habe, und aus diesem Grund, um nicht der Gefahr zu verfallen, den mit dem Kommunismus verbündeten Larrazabal zu bekommen, für Betancourt stimmten.⁶

Ein geschichtliches Ereignis: Man mag wohl sagen, daß die Parteien genug damit zu tun hatten, sich nach der Diktatur wieder neu zu organisieren und daß alle, vor allem die beiden stärksten, mit dem sicheren Sieg rechneten und so weniger Grund war, sich untereinander zu befehden. Trotz-

⁵ Dafür, daß die wirkliche Überzeugungskraft unter Calderas Anhängern noch nicht überall stark ist, scheint uns ein selbsterlebtes Beispiel typisch. Jemand, der eifrig für Calderas Präsidentschaft warb, sagte uns nach der Wahl, «es sei bei dem Analphabetismus so vieler Kreise unmöglich, eine Demokratie zu errichten, am besten wäre es gewesen, wenn die Diktatur von Pérez Jiménez am Ruder geblieben wäre!»

⁶ Im Verhältnis zu 1947 haben die Kommunisten ihre Stimmen fast vervierfacht, ein sicher alarmierendes Zeichen.

dem muß man anerkennen, und wir tun es gern, daß Venezuela damit vor Lateinamerika und der ganzen Welt Ehre eingelegt hat. Die Abmachung der Parteien, während des Wahlkampfes sich nicht gegenseitig anzugreifen, sondern das Wohl des Vaterlandes voranzustellen, ist im allgemeinen eingehalten worden. Die Wahl selber ist (von wenigen und geringfügigen Zwischenfällen abgesehen) ruhig und geordnet verlaufen. Es war, wie Kenner der Geschichte sagen, überhaupt das erste Mal, daß eine wirklich freie und unanfechtbare Wahl stattgefunden hat. Diesbezüglich wurden die Erwartungen der kühnsten Optimisten noch übertroffen. – Wenn man bedenkt, daß jüngst in Lateinamerika sich Länder von der Diktatur befreit haben, die bedeutend weniger Analphabeten und eine zahlenmäßig bedeutendere gebildete Schicht besitzen als Venezuela (so zum Beispiel Argentinien und Kolumbien) und deren innenpolitische Lage trotzdem von Erschütterungen nicht bewahrt blieb (besonders, was Argentinien betrifft), so ist es keine rhetorische Übertreibung, sondern eine sachliche Anerkennung, wenn wir sagen, daß bei dieser Gelegenheit Venezuela vorbildlich war.

(Zweiter Teil folgt)

Ww.

Fragen an die Kirche

Vorbemerkung: Der folgende Beitrag möchte weder auf die Diskussion, welche die Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks über «Kritik an der Kirche» und die später erfolgte Veröffentlichung in Buchform auslöste, eingehen, noch auch als Rezension derselben überhaupt gewertet werden. Seine Absicht geht einzig dahin, das Wertvolle, das sich in dem Buch findet, hervorzuheben und so – nachdem es nun einmal erschienen ist und weiteste Verbreitung gefunden hat – als Leitfaden zu dienen. (d. R.)

Ein Buch, das den Titel trägt «Kritik an der Kirche»¹ wird auf zwei extreme Reaktionen stoßen. Die einen lehnen es zum vornherein ab. Sie meinen, Kritisieren sei eine Sucht unserer Zeit und bewerten es deshalb nur als ein weiteres Zeichen des kulturellen Zerfalls, daß diese Kritisiersucht auch vor der Kirche nicht Halt macht. Sie stellen sich auf den Boden des bewährten Axioms, daß Kritisieren leicht, Bessermachen aber schwer ist. Auch scheint es ihnen bezeichnend zu sein, daß gerade jene, deren Beruf es ist, zu reden und zu schreiben, die es also nicht mit dem realen Widerstand der Materie oder einer geschichtlich vorgeformten Wirklichkeit zu tun haben, sich durch Kritik auszeichnen.

Andere werden begierig nach einem solchen Buch greifen, weil sie unbewußt nach Rechtfertigungen dafür suchen, daß sie sich von der Kirche abgewandt haben. Schwierigkeiten rein persönlicher Natur werden mit einem Mäntelchen vermeintlich objektiver Gründe überdeckt.

Gleich weit entfernt von apriorischer Ablehnung wie Bejahung ist die nüchterne Frage, worum es den Autoren des Buches «Kritik an der Kirche» geht. Das wird bereits in der Einleitung von H. J. Schultz gesagt. Die Kirche hat eine Sendung. Sie soll den Menschen das Heil vermitteln. Nun ist aber die Welt und damit auch der Mensch in ihr im Wandel begriffen. Muß also nicht auch die Kirche in ihrer Verkündigung diesem Wandel Rechnung tragen? Muß sie nicht danach fragen, wie der heutige Mensch empfindet und lebt, wenn sie will, daß dieser Mensch sich von ihrer Botschaft angesprochen fühle? Wenn es eine Binsenwahrheit ist, daß der Prediger darauf achten muß, daß er von seinen Zuhörern verstanden wird, rein materiell-stimmlich wie geistig, so ist die Predigt doch nicht die einzige Funktion der Kirche. Sie errichtet Pfarreien, pflegt

ein liturgisches Leben, organisiert Vereine, nimmt teil am öffentlichen Leben. So ist die «Kritik an der Kirche» offenbar eine Reflexion über das Wirken der Kirche: Sind die konkreten Formen, in denen die Kirche ihre Sendung erfüllt, den veränderten Strukturen, den Bedürfnissen und Nöten unserer Zeit angepaßt?

So berechtigt und notwendig eine solche Frage an sich ist, so wird man doch das Bedenken haben, ob denn Laien kompetent seien, diese Frage zu beantworten. Ist es nicht gerade in der katholischen Kirche die ausschließliche Aufgabe der Hierarchie, darüber zu wachen und dafür zu sorgen, daß die Kirche in der je veränderten Situation einer Zeit ihre Sendung erfülle? Kann die Kritik eines Laien also etwas anderes sein als Einmischung in einen Bereich, der ihn nichts angeht?

Grundsätzlich betrachtet gibt es auch im Bereich der Kirche «Fragen, die der freien Diskussion unterliegen», wie Pius XII. in seiner Ansprache vom 1. Februar 1950 hervorgehoben hat. Eine Diskussion über diese Fragen soll nicht nur geduldet, sondern gefördert werden. Denn ohne ihre Diskussion käme keine öffentliche Meinung zustande. Das Fehlen einer öffentlichen Meinung in der Kirche wäre aber nach Pius XII. «eine Schuld, die Seelsorger und Gläubige belasten würde».

Wer um diese Papstworte über die öffentliche Meinung in der Kirche weiß, wird also die Tatsache, daß über Fragen, die die Kirche betreffen, öffentlich diskutiert wird, nicht negativ bewerten können. Hingegen wird sich sein Augenmerk darauf richten, ob es sich um Fragen handle, «die der freien Diskussion überlassen sind»: Werden die Grenzen beachtet, die keine Kritik an der Kirche überschreiten darf? Soweit es um die katholischen Beiträge des Buches «Kritik an der Kirche» geht, kann gesagt werden, daß die große Mehrzahl der katholischen Autoren sich dieser Grenzen bewußt war. W. Dirks hat das sehr klar ausgesprochen: «Die Kirche als Keim des Gottesreiches, das zwischen dem ersten Pfingsten und dem Tag des Gerichtes die Menschheitsgeschichte durchwirkt, ist kein Gegenstand der Kritik, sondern eine geheimnisvolle Wirklichkeit, die sich unserer Kritik verschließt und nur unserem Glauben öffnet» (S. 137).

Daß Laien sich in so intensiver Weise mit Fragen der Kirche befassen, zeigt einen Wandel im Kirchenbewußtsein an. Heute ist jene Auffassung von der Kirche, die von den theologischen Schulbüchern des 19. Jahrhunderts verbreitet wurde, nicht mehr allein herrschend. Die Kirche ist nicht bloß Amtskirche. Der Laie gehört wesentlich mit zur Kirche. Ja, er ist sogar der Normalfall, während der Amtsträger die Aus-

¹ «Kritik an der Kirche.» Herausgegeben von Hans Jürgen Schultz. (Eine Sendereihe des Süddeutschen Rundfunks Stuttgart.) Kreuz-Verlag, Stuttgart / Walter-Verlag, Olten, 329 Seiten.

nahme darstellt. Denn das Amt ist nicht die Mitte der Kirche; es ist ein Dienst: «Der Papst ist um des Heils des Dienstmädchens willen eingesetzt, nicht ist das Dienstmädchen um des Papstes willen auf der Welt», wie die einprägsame Formulierung von W. Dirks lautet (S. 139). Wenn also das Amt im Dienste des Laien steht, so muß doch der Laie gefragt werden, ob das Amt so verwaltet werde, daß es ihm hilft, sein Heil zu wirken.

Hiemit haben wir eine wesentliche Voraussetzung jeder Kritik an der Kirche berührt. Sie muß von Menschen kommen, die sich als Glieder der Kirche fühlen. Hierin sieht J. F. Görres sogar den entscheidenden Wandel unserer Zeit. Bis zum ersten Weltkrieg waren es die Außenseiter und Kirchenfeinde, die die Kirche kritisierten. Heute aber sind es die guten Katholiken, die die Kirche kritisieren. Hiemit sind natürlich nicht jene Katholiken gemeint, die «private Ressentiments auslüften müssen», noch die hauptamtlichen Querulanten oder jene, die bekunden wollen, daß sie zur Avantgarde gehören, sondern nur jene, die leidenschaftlich an die heilige Kirche glauben und deren Kritik aus einsatzbereitem Verantwortungsbewußtsein kommt (S. 92). Die Tatsache, daß es gerade die guten Katholiken sind, die die Kirche kritisieren, erklärt sich nicht etwa daraus, daß es heute schlechter um die Kirche bestellt wäre als in früheren Zeiten. Ganz im Gegenteil. «Wahrscheinlich ist die Kirche als Ganzes im Lauf ihrer Geschichte noch nie so untadelig vor dem Gericht der Welt gestanden» (S. 93). Dieses Urteil von Görres ist bezeichnend für eine ganze Reihe von Beiträgen in diesem Buch. Die meisten Autoren sind sich bewußt, daß die kritische Funktion etwas Einseitiges ist und sie wehren sich gegen das Mißverständnis, als ob ihre Kritik daher komme, daß sie das Große und Gute an der Kirche nicht sähen. Deshalb stellt auch Dirks an den Anfang seines Beitrages das Bekenntnis: «In beiden Kirchen geschieht soviel redlicher Dienst aneinander und in diesen Ämtern, in beiden Kirchen wird soviel leidenschaftliche Kraft, soviel stille Mühe, soviel treue und oft verzweifelte Kärnerarbeit ans christliche Leben und an die Amtsaufgabe gesetzt, daß es nicht nobel und nicht gerecht wäre, würde nicht im engen Zusammenhang mit notwendiger scharfer Kritik ein solches Wort des Dankes gesprochen» (S. 134).

Wir haben es also mit einer Kritik zu tun, die aus Liebe zur Kirche kommt. Und von der Liebe heißt es bei Paulus, daß «sie alles hofft». Kritik an der Kirche kann also Zeichen einer lebendigen Hoffnung sein. Das leuchtet jedem ein, der an die Ambivalenz des Schweigens denkt. Schweigen ist nicht immer eine Tugend. Feigheit wie Entmutigung können die Wurzel des Schweigens sein. Denken wir zum Beispiel an einen Autor, dessen Werk auf den Index gesetzt worden ist. Er könnte versucht sein, die Feder für immer aus der Hand zu legen, weil er sich sagt, daß ja doch nichts zu machen sei. Würde die Kirche nicht kritisiert, so könnte das bedeuten, daß man nichts mehr von ihr erwartet, daß man alle Hoffnung auf ihre Erneuerung aufgegeben hat. Kritik an der Kirche kann also etwas Positives sein: Man glaubt an die Kirche und ihre Zukunft und will helfen, diese Zukunft zu gestalten.

Kritik an der Kirche ist aber nicht nur ein Zeugnis der Hoffnung bei den Gliedern der Kirche, sondern auch ein Beweis für die Realität der Freiheit in der Kirche. Die Kirche

ist keine totalitäre Macht wie gewisse moderne Staaten, die nichts so sehr fürchten wie das freie Wort. So kommt es in jenen Staaten zu jenem Phänomen, das man als innere Emigration bezeichnet. Hiedurch berauben sich diese Staaten der Mitarbeit jener, die oft seine fähigsten und aktivsten Helfer sein könnten. Die Folge hiervon ist eine Stagnation des geistigen Lebens.

*

Hat man sich bei der Lektüre des Buches «Kritik an der Kirche» von seiner positiven Grundtendenz überzeugt, so möchte man sich auch Rechenschaft darüber geben, welches die zentralen Anliegen sind. Das ist deshalb nicht so einfach zu sagen, weil die Beiträge des Buches von 39 verschiedenen Autoren stammen.

Ihre Beiträge sind nach vier Gesichtspunkten gruppiert, wobei die dritte und vierte Gruppe die klarste Struktur aufweisen. Im dritten Teil wird danach gefragt, was bestimmte Gruppen der Gesellschaft von der Kirche erwarten, wie z. B. die Wissenschaftler, die Politiker, die Frauen. Der vierte Teil fragt nach dem Anliegen einiger berühmter Männer, die Kritik an der Kirche geübt haben, wie z. B. G. Bernanos, C. Muth, R. Schneider. Weniger klar sind der erste und zweite Teil gegeneinander abgegrenzt. Es geht einerseits um gewisse Grundprobleme, die Gesamtsituation der Kirche in unserer Zeit und andererseits um konkrete Fragen wie z. B. Bibel, Theologie, Predigt.

Wenn diese Vielfalt der Autoren und der Themen eine Zusammenfassung erschwert, so steigert sie doch auch den Anreiz, eine solche Zusammenfassung zu wagen. Man hofft, über bloß subjektive Meinungen hinauszukommen und zur objektiv erfaßten Wirklichkeit vorzustoßen, wenn es gelingt, das herauszuschälen, was allen gemeinsam ist. Dieser Versuch, die gemeinsamen Grundanliegen herauszustellen, muß aber zum vornherein eingeschränkt werden. Denn einzelne Autoren vertreten Ansichten, die im Widerspruch stehen zur Mehrheit der Beiträge. So etwa sind die meisten Autoren sich darin einig, daß heute den religiösen Fragen großes Interesse entgegengebracht wird. Nur J. Bodamer glaubt, daß das Bewußtsein des modernen Menschen religionslos ist (S. 203).

Es wäre nun zweifelsohne interessant, diesen Widersprüchen nachzugehen, um herauszufinden, worin sie begründet sind, etwa darin, daß die Beurteilung eines geographisch umgrenzten Gebietes oder einer Berufs- oder Altersgruppe ungebührlich verallgemeinert wurde, oder darin, daß die geäußerten Meinungen einer religionssoziologischen Fundierung entbehren. Dieser letztere Punkt scheint uns von einiger Bedeutung zu sein. Gerade wenn man die Kritik an der Kirche innerhalb des französischen Katholizismus der letzten Jahre kennt, so fällt einem auf, wie sehr sie sich auf wissenschaftlich durchgeführte Erhebungen stützt und aus deren Interpretation zu Schlußfolgerungen kommt, die etwas anderes sind als bloßer Ausdruck einer Malaise. Im Blick auf diese zwei verschiedenen Formen der Kritik an der Kirche schien uns, daß der Titel «Fragen an die Kirche», den Dirks seinem Beitrag gegeben hat, auch als Titel des ganzen Buches gepaßt und dem Inhalt sicher besser entsprechen hätte. Denn in Wirklichkeit handelt es sich um Fragen und Probleme, die sich für die einzelnen Autoren ergeben, wenn sie über die Kirche in unserer Zeit nachdenken. Das ist der Leitgedanke, unter dem wir uns mit diesem Buch befassen wollen: Welches sind die zentralen Anliegen von Laien und Theologen, die die Kirche lieben und die wünschen, daß die Kirche auch in unserer Zeit Licht und Kraft für die Einzelnen wie für die Völker sei?

Überblicken wir jene Stellen, die wir uns im Verlauf der Lektüre besonders notiert haben, so ergibt sich, daß vier Fragen im Vordergrund stehen: die Situation der Kirche in unserer Zeit; die Verkündigung der Kirche; das Amt und der Laie; Kirche und Politik.

(Zweiter Teil folgt)

M. Brändle

Herausgeber: Apologetisches Institut des Schweizerischen katholischen Volksvereins, Zürich 2, Scheideggstraße 45, Tel. (051) 27 26 10 / 11.

Druck: H. Börsigs Erben AG., Zürich 8.

Abonnement- und Inseratenannahme: Administration «Orientierung», Zürich 2, Scheideggstraße 45, Tel. (051) 27 26 10, Postcheckkonto VIII 27842.

Abonnementspreise: Schweiz: Jährl. Fr. 12.—; halbjährl. Fr. 6.—. Einzahlungen auf Postcheckkonto VIII 27842. - Belgien-Luxemburg: Jährl. bFr. 170.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Société Belge de Banque S. A., Bruxelles, C. C. P. No. 218 505. - Deutschland: DM 12.—. Best. und Anzeigenannahme durch Administration Orientierung, Scheideggstraße 45, Zürich 2. Einzahlungen an Volksbank Mannheim, Mannheim, Konto Nr. 785, PschA. Ludwigshafen/Rh., Konto Nr. 12975 Orientierung Zürich. - Dänemark: Jährl. Kr. 22.—. Einzahlungen an P. J. Ståubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg. - Frankreich: Halbjährl. ffr. 400.—. Bestellungen durch Administration Orientierung. Einzahlungen an Crédit Commercial de France, Paris, Compte Chèques Postaux 1065, mit Vermerk: Compte attente 644.270. - Italien-Vatikan: Jährl. Lire 1800.—. Einzahlungen auf c/c 1/14444 Collegio Germanico-Ungarico, Via S. Nicolò da Tolentino, 13, Roma. - Oesterreich: Auslieferung, Verwaltung und Anzeigenannahme Verlagsanstalt Tyrolia AG., Innsbruck, Maximilianstraße 9, Postcheckkonto Nr. 142.181 (Redaktionsmitarbeiter für Oesterreich Prof. Hugo Rahner). Jährl. Sch. 70.—. USA: Jährl. \$ 3.—.

Photoapparate - Reparaturen

O. BUSCH Spezialwerkstätte für Photo-reparaturen u. Feinmechanik

Zürich 1 — Rennweg 20 — Telefon (051) 27 90 04