



## Wir kommentieren

**die Salzburger Synode:** Die zweite Diözesansynode im deutschen Sprachraum – Gemeinde, theologisch und soziologisch – Berücksichtigung der Verstärkung – Einwände der Landpfarrer – Funktion des Pfarrgemeinderats – Die Vertretung der Diözese – Die Laien in der Minderheit – Gewählte Pfarrer und Kooperatoren – Gemischte Sitzordnung – Unbehagen über den Pastoralrat – Das Verhältnis zum Bischof bleibt ungeklärt.

**eine «mühevolle» Elternschule:** Ein Hauschatz wesentlicher Informationen – In der Familienwirklichkeit wurzelnde Katechese – Wie formen sich erstmals Eindrücke christlichen Glaubens? – Das Zeugnis der Eltern beginnt bevor die Kinder fragen – Verantwortete Elternschaft geht nicht ohne Mühe.

## Länder

**Woher ist Jugoslawien gefährdet?:** Bedrohung von gewissen sozialistischen Brüdern – Brisante innenpolitische Probleme – Belgrader Studentenunruhen – Am Schnittpunkt zweier Kulturkreise – Das Kulturgefälle – Ein Völkergemisch – Jugoslawen gab und gibt es nicht – Ansprüche der Nachbarstaaten.

## Theologie

**Harvey Cox deutet den sozialen Wandel:** Ein Baptist als rebellischer Christ – Situationsanalyse – Der Mensch in der Technopolis – Urbanisierung verändert den Menschen – Abbau traditioneller Weltanschauungen – Säkularisierung, ein Mündigwerden des Menschen? – Universale Mobilität – Weitreichende ethische Folgerungen

– Eichmann, so gewöhnlich wie wir, tat, was man ihm sagte – Menschen, die ihr Christsein im Protest verwirklichen – Ruf in die Freiheit ist Ruf in die Verantwortung – Die Kirche in der urbanisierten und säkularisierten Welt.

## Gleichberechtigung

**Der Kampf um die Gleichberechtigung in den USA (2):** Martin Luther Kings Gewaltlosigkeit als taktische Methode – Haß zeugt Haß – Asymmetrie zwischen Böses und Gut – Hat die Gewalt der Gewaltlosigkeit versagt? – Der Schrei nach «Schwarzer Macht» – Carmichael: Wir müssen eine Revolution aufbauen – Ist Synthese von Black Power und Gewaltlosigkeit möglich?

## Die neue Gemeinde

### Salzburger Diözesansynode

Nach Hildesheim stellt Salzburg den zweiten Versuch einer nachkonziliaren Diözesansynode im deutschen Sprachraum dar. Vom Salzburger Erzbischof war der Vorschlag einer österreichischen Nationalsynode ausgegangen; doch konnte sich die Bischofskonferenz nicht darauf einigen. So begannen im Frühjahr 1966 die Vorbereitungen für die erste österreichische Diözesansynode nach dem Vatikanum II. Diese Vorbereitungen verdienen zum Nutzen anderer Diözesen eine eigene kritische Würdigung. Halten wir hier nur die Phasen fest.

Nach der offiziellen Ankündigung im September 1966 diente eine erste Phase der Bestandesaufnahme und Situationserforschung. Während der folgenden Fastenzeit erhielt jede Familie einen Brief des Erzbischofs. Er bat um Beantwortung einiger wichtiger Fragen, um Meinungen und Vorschläge zur kommenden Synode. Von über 21 000 Personen gingen Antworten ein. Sie wurden zur Auswertung sieben Arbeitskreisen zugewiesen, die bereits an der Arbeit waren, um die Lage des Bistums zu studieren. In der Stadt Salzburg wie in vielen Pfarreien wurde ferner eine öffentliche Veranstaltung «Fragen an die Kirche» durchgeführt. Auf Grund dieser Arbeit konnte vor einem Jahr das Thema der Synode formuliert werden: «*Erneuerung der Kirche durch lebendige Christengemeinden*». Es wurde auf fünf Kommissionen verteilt. Die erste fragte: Was ist das, «Gemeinde», theologisch und soziologisch, wie bildet sie sich; wie steht die Kirche in der heutigen Gesellschaft; worin besteht heute der Appell zur «Weltmission»?

Die zweite, dritte und vierte Kommission beschäftigten sich mit den drei Grundfunktionen einer christlichen Gemeinde: «Verkündigung» (mit Subkommissionen für Erwachsenenbildung, Predigt, Religionsun-

terricht und Massenmedien), «Liturgie» (Liturgische Erziehung, Sakramentenpastoral, Kirchenbau und Kirchenmusik), «Dienste» (Priester, Laien, Laienorganisationen, hauptberufliche Mitarbeiter, Personalkonzept, Caritas). Die fünfte Kommission widmete sich den «Strukturen» (Pfarrei und Dekanat mit ihren Substrukturen in städtischen und ländlichen Verhältnissen; kollegiale Beratungs- und Leitungsgremien: Gemeinde und Diözesanrat, Verwaltung).

Diese Vorbereitungsarbeit hatte auf jeden Fall ihren Wert insofern sie Interesse und Verantwortung weckte, neue Gedanken und Möglichkeiten zutage förderte und eine wachere Offenheit bewirkte. Der erste Tag der Synode faßte diese Vorbereitungen zusammen. Jede Kommission berichtete über ihre Arbeit. Zu jeder Vorlage meldeten sich noch einige Sprecher mit Beiträgen. Eine eigentliche Diskussion konnte sich noch nicht entfalten.

Alle Überlegungen zielten auf die neue Gemeinde: ihre Glieder kennen sich gegenseitig und helfen einander; sie bemühen sich gemeinsam um ein besseres Verständnis des Glaubens und wirken auf die Umwelt. Nur eine solche Gemeinde kann sich in der heutigen Gesellschaft bewähren.

### Der Pfarrgemeinderat

Der zweite Tag sollte den entscheidenden Schritt zur «neuen Gemeinde» bringen. Es lag der detaillierte Entwurf für eine Pfarrgemeindeordnung vor. Diese sieht neben einer einmal jährlich obligatorisch abzuhaltenden Pfarrversammlung informativen Charakters, zu der die ganze Gemeinde eingeladen wird, die Einführung eines Pfarrgemeinderates vor.

Der Pfarrgemeinderat ist ein kollegiales Leitungsgremium. Er ist «für das Leben der Pfarrgemeinde verantwortlich», insbesondere für ein

situationsgerechtes Seelsorgekonzept, für entsprechende Jahrespläne und für die Verwaltung (der bisherige «Pfarrkirchenrat» wird der Finanzausschuß des Pfarrgemeinderates). Er gliedert sich in Ausschüsse für die Grundfunktionen der Gemeinde und je nach Möglichkeit und Notwendigkeit für die Familien- und Jugendarbeit, für Fragen des Betriebsapostolats, der seelsorglichen Bewältigung des Fremdenverkehrs usw. Er fördert Arbeitsteilung und Initiative bei der Bildung kirchlicher Gruppen und überträgt an sie oder an Einzelpersonen (Referenten) konkrete Aufgaben. Er beschließt die erforderlichen Maßnahmen und sorgt für deren Durchführung.

Den Vorsitz des Pfarrgemeinderates hat der Pfarrer. Neben weiteren amtlichen (z. B. Katechet, Seelsorgehelferin) umfaßt er gewählte und (wegen besonderer Sachkenntnis) berufene Mitglieder. Mindestens die Hälfte der Mitglieder muß gewählt werden; das aktive und passive Wahlalter beträgt 18 Jahre (hier schreitet also die Kirche dem Staat voran!). Der Pfarrgemeinderat hat nicht nur beratende, sondern beschließende Funktion, was dazu verhelfen soll, daß möglichst viele ihre kollegiale Verantwortung wahrnehmen und die gefaßten Beschlüsse auch selber durchführen. Die Beschlüsse werden mit einfacher Mehrheit gefaßt. Findet der Pfarrer, er könne einem Beschluß nicht zustimmen, so hat er das Recht, ihn unter Darlegung seiner Gründe auszusetzen. Der Streitfall ist dann dem Erzbischof zur Entscheidung vorzulegen.

Dieses kollegiale Konzept, zu dem neun zum Teil wesentliche Abänderungswünsche und elf formale Verbesserungswünsche vorlagen, unterlag einer engagierten Diskussion. Sie zeigte: Das Bild der neuen Gemeinde entstammt der sozialen Struktur der Stadt. Was aber in den kleinen Bauerngemeinden? Dort muß der Pfarrer erst Leute zur Mitarbeit gewinnen, er muß sie dazu erziehen. Und vor allem: Er muß selbst umdenken, er muß lernen, Verantwortung abzugeben. Ein Landpfarrer formulierte dies folgendermaßen:

«Die Synode darf nicht zu einem Tauziehen zwischen den Rechten der Priester und Laien gemacht werden. Die Grundfrage heißt: Wie können wir diese Aufgaben bewältigen? Nicht: Welches Recht habe ich, welches du? Das Recht auf Mitbestimmung muß erworben werden durch Mitarbeit.

Der Pfarrgemeinderat soll den Priester entlasten. Uns Pfarrern würde ein Stein vom Herzen fallen, wenn wir es wagten, die Verantwortung abzuladen ... Ich habe Angst, daß der Glaube stirbt, wenn man uns einmal etwas zu tun befiehlt auf demokratischem Weg. Wir können nicht alle Verantwortung abgeben. Aber wir sind sehr froh, daß wir viel abgeben können.»

Trotz dieser Schwierigkeiten wurde die neue Pfarrgemeindeform nach verschiedenen Einzelabstimmungen schließlich von der Gesamtheit angenommen. Also hatten auch jene dafür gestimmt, die in der Vorbereitungsarbeit hart dagegen gesprochen hatten. «Man mußte die Vorschläge praktisch annehmen», so sagte ein Dechant: «Es wäre sonst ein Vakuum entstanden. Wir haben ja schon lange darüber diskutiert und keinen anderen Vorschlag gefunden.» Diese Einsicht in die Notwendigkeit – und keine helle Begeisterung – war eines der besten Ergebnisse. Die Annahme des Statuts für den Pfarrgemeinderat als kollegialem Leitungsgremium wurde durch langanhaltenden Applaus bekräftigt, und Erzbischof Dr. A. Rohrbacher bezeichnete diese Verabschiedung mit bewegten Worten als das bedeutendste Ereignis der Synode.

### Die Vertretung der Diözese

Man hat in diesem Ergebnis dann auch eine nachträgliche Rechtfertigung für die Auswahl der Teilnehmer an dieser Diözesansynode gesehen. Zuerst mochte es ja den Gast auf der Tribüne nicht wenig verblüffen, daß er auf ein Plenum hinunter sah, in dem die Laien in der Minderheit blieben. Sie fielen als solche freilich nicht auf; denn die Sitzordnung verhinderte eine optische Blockbildung. Priester, Laien und Ordensfrauen saßen in alphabetischer Reihenfolge nebeneinander, und auf dem Podium – unter einem großen romanischen Kreuz – hatten sie nur den Erzbischof und den Weihbischof (Dr. Macheiner, Promotor der Synode), die Mitglieder der

Zentralkommission sowie den jeweiligen Diskussionsleiter und seinen Assistenten (je ein Priester mit einem Laien oder umgekehrt) als Gegenüber.

Die Gesamtzahl der Teilnehmer war auf 180 angesetzt, davon waren (rund) 70 (die Angaben schwanken zwischen 69 und 71) Laien, und zwar 58 Männer und 12 Frauen. Die Orden hatten 7 männliche und 9 weibliche Vertreter delegiert. Von der Diözesangeistlichkeit nahmen alle 18 Dechanten sowie das gesamte Domkapitel ex officio an der Synode teil, worin der eigentliche Grund für das Übergewicht der Geistlichen zu suchen ist. Man kann sich aber denken, daß ihre Teilnahme notwendig war. Gerade sie mußten der Reform aus eigener Überzeugung zustimmen, sich zu ihr bekennen und verpflichten, denn ohne ihre Mitarbeit bleiben die Beschlüsse Papier.

Gewählt wurden für diese Synode die Pfarrer (31) und die Kooperatoren (10), zu ihnen kamen noch Vertreter der kategoriellen Seelsorge, Religionslehrer und Vertreter der Theologischen Fakultät. Die Laien wurden vorgeschlagen und berufen: eine echte Wahl der Laien für eine diözesane Vertretung erachtete man offenbar erst als möglich, wenn vor dem allenthalben die entsprechenden Gremien auf Pfarrei- und Dekanats-ebene durch Wahl bestellt sind.

Was immer man nun von der Bestellung der Teilnehmer an der Synode halten mochte, es galt, für die Zukunft eine Form echter Repräsentanz der Diözese zu suchen. Dieses Geschäft des zweiten Tages, die Vorlage zum Pastoralrat, schuf das größte Unbehagen während der ganzen Synode. Dieser soll teils beratende, teils beschließende Funktion haben und dabei verantwortlich für die Durchführung der Beschlüsse der Diözesansynode sein. Beschlußfähig soll er sein für die Erarbeitung eines diözesanen Pastorkonzepts, für Richtlinien der Seelsorge und Bildungsarbeit, für die Errichtung, Änderung oder Aufhebung von Seelsorgebezirken und kirchlichen Institutionen, für die Feststellung der Notwendigkeit neuer Kirchenbauten. Die Beschlüsse erhalten allerdings erst Rechtskraft durch die Zustimmung des Erzbischofs. Mitberatende Funktion hat der Pastoralrat in grundsätzlichen Fragen des Einsatzes von Personen und finanziellen Mitteln. Das Statut dieses Pastoralrates wurde im Sinne des Konzilsdekrets über die Hirtenaufgabe der Bischöfe konzipiert, geht aber durch die Übertragung von Leitungsfunktionen darüber hinaus. Die Vorlage wurde allgemein als weniger gründlich durchdacht angesehen als das Statut für die Pfarreien. Vor allem bleibt die Frage der Besetzung unklar. Die verschiedenen Schichten und Anliegen der Diözese sind nicht genügend vertreten. Der Antrag eines Synodalen, der auf dem Umweg über das Synodalgericht – die Wortmeldung war zunächst vom Diskussionsleiter abgelehnt worden – zur Abstimmung gelangte und sofortige geheime Wahl der Mitglieder des Pastoralrats durch die Synode verlangte, wurde wegen Undurchführbarkeit abgelehnt. Das schon während der Vorbereitung dreimal vollständig umgearbeitete Statut wurde (nach 68 Wortmeldungen und gegen 12 Einzelabstimmungen) dann doch einstimmig angenommen. Man tröstete sich offenbar damit, daß für den dritten Tag ein Beschluß vorgesehen war, nach zwei Jahren, wenn die Dekanatsräte gebildet sein werden, den Pastoralrat nach Kompetenz und Zusammensetzung zu überprüfen. Mit anderen Worten: man nahm ihn als provisorische Zwischenlösung an.

Da erhebt sich nun allerdings die Frage: Wer wird das Provisorium umformen? Der Pastoralrat soll ein «diözesanes Führungs- und Leitungsgremium» sein: das Verhältnis zum Bischof bleibt jedoch ungeklärt. Das müßte aber offenbar nicht so sein. In Holland kennt man diese Schwierigkeit nicht. «Bei unserem Pastorkonzil», so berichtete ein Beobachter, «saßen die Bischöfe nicht an der Spitze des Forums, sondern sie haben mit uns abgestimmt.» Demgegenüber hängt in unseren Breitengraden die Zusammenarbeit mit dem Bischof noch voll von seiner Bereitwilligkeit ab, dem Kirchenvolk bestimmte Rechte abzutreten. Dem gegenwärtigen Erzbischof von Salzburg, der am Abschluß der Synode sein fünfundzwanzigstes Bischofsjubiläum feiern konnte, muß man zu-

billigen, daß er seine Partner ernst zu nehmen gewillt ist. Man möchte daher hoffen, daß er die besten Leute in den Pastoralrat beruft, auch wenn sie ihm unbequem sind. Die Frage kann aber nicht nur personell betrachtet, sondern müßte institutionell gelöst werden, zumal der Erzbischof bei seinem Jubiläum Rücktrittsabsichten geäußert hat.

### Zukunft der Erneuerung

Der dritte Tag stand im Zeichen einer großen Vielfalt von Anträgen. Erst jetzt brachten die verschiedenen Kommissionen ihre Vorschläge zur Abstimmung. Darunter fand der Antrag, ein Komitee zur Zusammenarbeit mit den nichtkatholischen Kirchen (und zur Bereinigung von Anständen) zu errichten, besonderen Beifall. Es sprachen bei dieser Gelegenheit auch zwei Vertreter der nichtkatholischen Beobachter. Nach der Vorbereitung der Kommissionen sollte die Synode noch eine Unzahl von mündlichen Anträgen durchbringen.

Die Thematik reichte von einer kollegialer zu gestaltenden Militärseelsorge bis zur Überprüfung der Stellung der Frau in der Kirche, von der Erfassung der Schüler bei Schuleintritt und Schulentlassung bis zur Erwachsenenbildung, von der Erstkommunion im Rahmen der Familie und von der Erlaubnis von Hausmessen bis zur Kommunionsspendung in die Hand (Antrag zuhanden der Bischofskonferenz), von der Reform des Notensystems im Religionsunterricht bis zu (notwendigen) Experimenten

im Jugendgottesdienst, von Bußandachten zur Vorbereitung auf die Einzelbeicht bis zum Vorrang von Mehrzweckräumen beim Kirchenbau. Kein Wunder, daß viele Teilnehmer die Übersicht verloren und daß die Diskussion unsachlich wurde. Hier zeigten sich deutlich die Grenzen einer solchen Synode: sie kann nur Erarbeitetes zusammenfassen und Einrichtungen schaffen, die die Arbeit fortführen. Es ist unmöglich, ein umfassendes Programm zu beraten. Die Wiener Diözese hat darum (wie auf seine Weise das Holländische Pastorkonzil) für ihre Synode mehrere Sessionen geplant. In Salzburg sah man von weiteren Sessionen ab. Die Weiterführung der Arbeit erwartet man vom Pastoralrat.

Das Bedeutsamste an der ganzen Synode war der Ausdruck eines echten gemeinsamen Bemühens. Jeder zeigte die Schwierigkeiten, aus denen seine Vorschläge erwachsen waren. So wurden aus Diskussionsgegnern Partner, und hinter den Differenzen wurde die gemeinsame Sorge sichtbar. Diese Sorge, die keineswegs an den Diözesangrenzen halt machte (es wurden drei Patenschaften für überseeische Diözesen und eine bestimmte Abgabe von den Kirchengeldern für Entwicklungshilfe beschlossen), verband sich mit brüderlichem Geist, und so wurde an Ort und Stelle erlebt und ein Stück weit verwirklicht, was Weihbischof Dr. Macheiner in seiner Einführung forderte: Die Kirche hat sich so zu erneuern, daß sie in dieser unserer heutigen Gesellschaft als Zeichen des Heils und der Hoffnung erfahrbar wird.

*Heinrich Mairhofer, Pullach*

## Ein «Assimil» für Eltern

Eine vielversprechende Initiative in der Familienpastoral

«Wir gratulieren Ihnen von ganzem Herzen! Sie halten nun Ihr Kind im Arm. Es ist sehr jung, erst wenige Tage alt und noch ein wenig erschöpft von der Geburt. Nichts Schöneres gibt es als dieses kleine Bündel Mensch, auch wenn seine Haut noch ein wenig knittrig ist wie ein zu großer Handschuh ...»

Mit diesen herzlichen, lebenskundigen und gewinnend formulierten Sätzen beginnt der «Elternbrief» «Du und wir», der den Eltern eines erstgeborenen Kindes am Tauftag vom Pfarrer überreicht wird. Damit beginnt eine Reihe von insgesamt 24 Briefen, die seit 1. Oktober 1967 fortlaufend alle Vierteljahre an die katholischen Eltern der Bundesrepublik Deutschland, die ein Erstkind taufen lassen, gesandt bzw. in einigen Diözesen vom Pfarrer verteilt werden. Sie sollen den Eltern von der Taufe bis zur Einschulung des Kindes Erziehungshilfen an die Hand geben. Die Briefe werden den betreffenden Eltern als Geschenk des Bischofs überreicht,<sup>1</sup> das heißt die Deutsche Bischofskonferenz hat für das Unternehmen nicht nur den Auftrag gegeben, sondern auch die Kosten übernommen. Redigiert werden die Briefe im Katholischen Zentralinstitut für Ehe- und Familienfragen, Köln (Direktor: Paul Adenauer; Chefredakteur und Geschäftsführer: Rudolf Rüberg), wo zuvor ein religionspädagogischer, ein pädagogischer, ein psychologischer und ein medizinischer Facharbeitskreis die nötigen Vorstudien erarbeitet.

Jeder «Elternbrief» umfaßt acht Seiten, Querformat in der Größe einer halben Schreibmaschinenseite, humorvoll illustriert und so flüssig geschrieben, daß sie wohl meistens (wenigstens von den jungen Müttern) in einem Zug durchgelesen werden.

Was so gleichsam nach der Methode «Assimil» «ohne Mühe» assimiliert wird, ist in Wirklichkeit ein ganzer Hausschatz wesentlicher Informationen aus Hygiene, Medizin, Psychologie, Pädagogik und Sozialkunde. Über Säuglingsgymnastik, Berufsarbeit der Mutter, gesetzliche Mutterschutzfrist, Sprechen und Spielen des Babys, Umstellung und Rolle des Vaters, Hilfen von Großmutter und Tante, die Notwendigkeit zeitweiliger «Ferien vom Kind» u. a. wird sachkundig und ganz ohne erhobenen Zeigefinger referiert, bald im Gesprächston («Sicher haben Sie inzwischen bemerkt, daß ein Baby anspruchsvoll ist»), bald in Storyform («Ungern lernt Baby, allein zu sein») oder in Gestalt eines schlichten Berichtes mit einprägsamen Kernsätzen («Ein Lob im richtigen Augenblick lehrt mehr als drei Klaps-

im falschen»). Selbst an den Impfkalender hat man gedacht. «Alleinstehenden Müttern» wird ein Abschnitt gewidmet, der ein Musterbeispiel diskreter Pastoral darstellt. Delikate Probleme wie Erschöpfung der Mutter, eheliche Ansprüche des Mannes, die Entscheidung für ein weiteres Kind, erste Enttäuschungen durch das Kind usw. werden taktvoll und mit überzeugender Problemkenntnis behandelt. Das Erscheinen in Vierteljahresabständen sichert den Briefen wohl eine tiefgehende Wirkung. Denn so können sie immer auf eine aktuelle, für die Eltern noch unbekannte und zu meisternde Situation eingehen und sie bei ihren Erziehungsorgen und -aufgaben wirklich begleiten.

In der Familienwirklichkeit wurzelnde Katechese Und die Religion? Wird sie «anonym» hinter lebenskundlichen Informationen verschwiegen? Oder wird sie einem unauffällig und listig beim Plaudergespräch über das Zahnen und Lutschen unter die Weste geschoben?

Nach den bisher erschienenen vier Briefen zum ersten Lebensjahr und nach den Arbeitsunterlagen zum zweiten und dritten Jahr scheint das entscheidend Neue und Bahnbrechende dieser Elternbriefe gerade in der Behandlung des Religiösen zu liegen. Es wird offen, wenn auch diskret, und vor allem stets im rechten Augenblick beim Namen genannt:

▷ Im ersten Brief zum Tauftag. Das versteht sich.

▷ Im Zusammenhang mit der Rolle des Vaters: Auch das Vertrauen zu Gott kann in der Verbundenheit des Kindes mit seinem Vater seinen Ursprung haben. «Vielleicht läßt es sich ermöglichen, daß beim Abendgebet beide Eltern zusammen am Kinderbett stehen. Ihr Kleines vermag noch nicht den Sinn zu erfassen, aber das andächtige Beisammensein gibt ihm ein Gefühl von Harmonie und Geborgenheit. So formen sich erstmals Eindrücke des christlichen Glaubens» (II/4). Das Werben um solche Harmonie und um echte Güte durchzieht auch alle weiteren Abschnitte, ohne daß der Bezug zu Gott neu genannt wird.

▷ Bei der Frage, ob die Eheleute schon ein weiteres Kind zulassen dürfen, weist man darauf hin, daß sie selbst diese Frage gemeinsam entscheiden müssen und dabei das Wohl der Mutter, das Gedeihen des Kindes in der Gemeinschaft mit Geschwistern, weitere persönliche Gründe und den Auftrag von Gott berücksichtigen sollen («Diesem Auftrag muß jedes Ehepaar auf seine Weise gerecht werden», II/7).

▷ Beim Abschnitt über das Spielen macht man darauf aufmerksam, daß sich im menschlichen Spieltrieb der menschliche

Verstand zeigt, der einen weiteren Horizont sucht als die zweckgebundene Intelligenz des Tieres (III/4). (J. M. Hollenbach wäre hier noch einen Schritt weitergegangen.)

▷ Wo man auf die Möglichkeit eingeht, daß das Kind vielleicht nicht dem Temperament und den Erwartungen der Eltern entspricht, wird den Eltern gesagt, daß ihnen vom Schöpfer formbares Leben anvertraut wurde und daß er sie bei seinem Werk brauche. Das Kind, fährt der Text fort, empfängt im ersten Jahr noch alles von den Eltern. «Um soviel Reichtum verschenken zu können, muß man ihn erst erhalten haben und auch bei Gott immer wieder erbitten. Und je mehr Sie schenken, desto mehr erhalten Sie. Darin liegt ein tiefer Sinn und die besondere Möglichkeit der Familie» (III/8).

▷ Im Zusammenhang mit dem täglichen Gebet, bei dem das Kind vielleicht schon die Liebe und Dankbarkeit spürt, die die Eltern aus dem Kontakt mit Gott schöpfen (IV/5).

▷ Beim kranken Kind, das der ärztlichen Behandlung bedarf und das gerade wegen seiner Hilflosigkeit die besondere Liebe der Eltern verdient, denen es von Gott anvertraut wurde (IV/8).

Die religiösen Anspruchspunkte, die wir hier herausgestellt haben, sind in Wirklichkeit organisch in das «Du und wir», das die Briefe erhellen, verwoben. Hier steht die Religion nicht neben der menschlichen Wirklichkeit, sondern wird als deren Tiefendimension sichtbar gemacht. Es wird nicht «auch noch» eine in sich selbst ruhende religiöse «Botschaft» an den Mann gebracht, vielmehr werden mitten im Leben und aus dem Leben die religiösen Bezüge der Elternschaft und ihres Alltags aufgezeigt. Damit ist jene gerade in Deutschland verbreitete Pastoral überwunden, die – im Grunde säkularistisch – von «Charakterbildung» und «Standespflichten» sprach, ohne deren religiöses und christliches Fundament deutlich zu machen. In den Briefen «Du und wir» wird die Elternwirklichkeit als Schöpfungswirklichkeit gedeutet, als Geschenk, als Auftrag und Vermittlung. Es ist zu wünschen, daß man – vor allem für die folgenden Lebensjahre, wo die christliche Zeugnisfunktion der Eltern immer aktueller wird – die Elternschaft auch als christliche Heilswirklichkeit interpretiert, wie es die Konzilskonstitution über die Kirche in der Welt von heute nahelegt und wie es in der französischen Ehespiritualität (z. B. im Kreis um die Zeitschrift «L'Anneau d'Or», bei den «Equipes Notre-Dame» u. a.) schon seit längerer Zeit versucht wird. Die Eltern als Zeugen des gegenwärtigen Christus (mit diesem und nicht mit dem Jesuskind in der Krippe sollte die Christusverkündigung beginnen) beim Kind, weil sie sich in ihren Anordnungen und Taten auf dessen Gebot der Gottes- und Bruderliebe beziehen; ihre Freude am Guten und ihre Festigkeit in wesentlichen Grundforderungen als Manifestation der Güte und des absoluten Anspruchs Gottes; ihre Bereitschaft zum Verzeihen und ihre Ermutigung zum Guten als Präsenz der Barmherzigkeit des Vaters unseres Herrn Jesus Christus; der Kirchengang als Vermittlung zur großen Gemeinschaft der Söhne und Töchter Gottes. Hier könnte auch die Beziehung zwischen der Familiengemeinschaft mit ihrem Mahl und der Eucharistiefeyer aufgezeigt, die Brücke zwischen Familienalltag und Liturgie geschlagen werden.<sup>2</sup>

Die Beziehungen der Eltern zu den Kindern (und natürlich auch zueinander) sind ja ein Ort, wo – theologisch gesprochen – die menschlich-christliche Grundentscheidung für oder gegen Gott und seine Selbstmitteilung in Christus besonders intensiv realisiert wird. Elternschaft ist nicht nur der Raum natürlicher Anforderungen, sondern damit verbunden auch der Ort, an dem die Eltern in der Dynamik des Geistes Christi die Liebe zum Vater leben und erfahren dürfen. Aufgabe, weil anspruchsvolle Gabe. «Und je mehr Sie schenken, desto mehr erhalten Sie» – wenn dieser tiefe Satz den Eltern in den späteren Briefen noch konkreter ausgedeutet werden könnte, wäre ein Stück moderner Erwachsenenkatechese gelungen. Die

Kinderkatechese in der Familie könnte dann einfach als Deutung und Feier der natürlich-übernatürlichen Wirklichkeit beginnen, an der das Kind immer schon teilnimmt.

### Zeichen einer familienbewußteren Pastoral

Außer ihrer weltbewußteren und lebensnäheren Glaubenssicht bieten die «Elternbriefe» auch ein pastoralstrategisches Novum. Hier wird ein erster großangelegter Versuch unternommen, mit dem außerliturgischen pastoralen Bemühen nicht nur beim Kindergarten und in der Schule, sondern in der Familie selbst anzusetzen. Man versucht jenen Lebensbereich zu betreuen, von dem für Eltern und Kind die stärkste religiöse Prägekraft ausgeht, in dem sie am vitalsten engagiert sind. Die Chancen einer modernen Familienpastoral wurden erst spät erkannt und noch lange nicht genügend genützt (was freilich nicht heißt, man müsse sich nun aus Kindergarten und Schule zurückziehen). Sozialpsychologische Untersuchungen bestätigen, daß die religiöse Haltung eines Menschen in erster Linie von den Eltern (dann von persönlicher Reflexion und erst an dritter Stelle von der Schule) abhängt und daß das religiöse Interesse der Eltern in dem Augenblick zunimmt, wo sie einem Kind das religiöse Erbe zu überliefern und sich auf dessen Werte zu besinnen haben.<sup>3</sup>

Die «Elternbriefe» sprechen nun die Menschen in dieser Situation und zudem noch in einem Alter an (19–25), wo sie durch die Sonntagspredigt oft nicht mehr erreichbar sind. Sie regen sie schließlich zu einer christlichen Deutung jener Wirklichkeit Familie an, die (neben der beruflichen Existenzgründung) in diesem Alter ihre Kräfte am meisten in Anspruch nimmt, ihr Wertstreben am tiefsten erfüllt und bisher wohl zu wenig in den Glauben an Christus integriert wurde. Durch ihre Kürze, ihre Aktualität und ihren Gesprächscharakter haben die «Elternbriefe» auch die Chance, von jenen leider noch sehr zahlreichen Menschen beachtet zu werden, die nie ein Buch über religiöse Fragen lesen. Daß ein Bedürfnis nach Artikeln über Erziehungsprobleme besteht, beweist die Tatsache, daß in den letzten zwei Jahren in Deutschland zwei weltanschaulich neutrale Elternzeitschriften («Eltern» und «es») auf kommerzieller Grundlage entstehen konnten. Ebenso steht fest, daß religiöse Themen auch breite Leserkreise interessieren, wenn sie in Form von Kleinschriften und in Verbindung mit aktuellen Problemen dargestellt werden.<sup>4</sup>

Nach den Beobachtungen der publizistischen Wirkungsforschung erreichen Masseninformationen erst dann ihre volle haltungformende Wirkung, wenn sie durch den Verstärker einer nacharbeitenden Diskussion oder Erläuterung gegangen sind. Von da her wäre zu wünschen, daß sich in loser Form noch mehr Kreise junger Familien bilden, die die «Elternbriefe» vertiefen. Es muß nicht immer der Pfarrer sein, der diese Kreise leitet. Laien können sich verhältnismäßig schnell in diese Materie einarbeiten, und vielleicht sehen eines Tages auch einige Frauenorden hierin eine neue Aufgabe (eine Parallele: in einigen Pfarreien Brasiliens haben Ordensschwwestern mit Erfolg die Vorbereitung der Verlobten auf die Ehe übernommen).

Die Initiative der deutschen Bischöfe kann unzählige Eltern zu einer besseren Erziehung ihrer Kinder, zu einem christlichen Verständnis ihrer Elternschaft und zu einem neuen Verhältnis der Kirche gegenüber führen. Ob die Bischöfe anderer Länder, zumal der Schweiz und Österreichs, nicht ähnliche Initiativen ergreifen sollten? *B. Grom, Rom*

### Anmerkungen

<sup>1</sup> Andere Interessenten können sie gegen ein geringes Entgelt beim Einhard-Verlag, D-51 Aachen, Klappergasse 2–4, Postfach 1426, bestellen. Bis jetzt sind die vier ersten Briefe für das erste Lebensjahr erschienen.

<sup>2</sup> Vgl. P. Ranwez, *L'éveil de la conscience morale chez l'enfant*, in: *L'Anneau d'Or*, Nr. 116, *Cahiers de spiritualité conjugale et familiale*. Directeur: Chanoine Henri Caffarel. Editions du Feu Nouveau, 9, rue Gustave-Flaubert, Paris XVIIe. März-April 1964, S. 134–144; ders. *L'aube de la vie chrétienne. Suggestions pour les parents*, Brüssel 1967.

<sup>3</sup> Vgl. H. Carrier, *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*, Rom 1966, S. 111–115, 118–119.

<sup>4</sup> Vgl. L. Muth, *Gott braucht Leser*, in: *Stimmen der Zeit* 181(1968), 373–386.

# JUGOSLAWIEN – EIN DEM UNTERGANG GEWEIHTER STAAT?

Seit einiger Zeit richtet sich das Interesse der Weltöffentlichkeit wieder in zunehmendem Maße auf Jugoslawien. Man spricht – und dies bestimmt nicht zu Unrecht – von einer russischen Bedrohung. Die heftigen Angriffe der sowjetischen Presse gegen Jugoslawien mögen die Ausübung bloßen politischen Druckes darstellen. Doch wie die Geschichte lehrt, können solche Pressekampagnen auch Vorboten von schlimmeren Dingen sein. Jedenfalls achten die Jugoslawen sorgsam auf solche Sturmboten.

Die geographische Lage und die innenpolitische Situation bescherten dem jugoslawischen Staat seit seinem Entstehen im Jahre 1918 als Folge einer komplizierten geschichtlichen Entwicklung die ständige Gefahr ausländischer Einmischung. Schon viele Jahre blicken Jugoslawiens sieben Nachbarn auf dieses heteromorphe Staatswesen wie auf einen Geburtstagskuchen, den man leider nur in einem bestimmten Moment anschneiden kann, wobei es nach Möglichkeit das beste Stück zu ergattern gilt. In Augenblicken der inneren oder äußeren Krise sahen Jugoslawiens Nachbarn stets ihre Stunde nahen, und so drohte Jugoslawien in solchen Momenten seit eh und je in vermehrtem Maße die Gefahr einer ausländischen Intervention.

Die jugoslawische Politik hatte sich dementsprechend immer nach solchen bedrohlichen Möglichkeiten zu richten. Nicht ohne Grund unterstützte Jugoslawiens Staatschef *Tito* 1968 die nationalkommunistische Bewegung in der Tschechoslowakei. Er hatte einst ja auch Imre Nagy unterstützt, was ihn nicht hinderte, fünf Jahre später praktisch die sowjetische Intervention in Ungarn zu rechtfertigen. Diese Haltung scheint nur dem widersprüchlich und unvereinbar, der nicht verstanden hat, daß nur eine pragmatische Politik die Existenz Jugoslawiens zu garantieren vermag.

Eine neuerliche Bedrohung Jugoslawiens scheint sich seit der sowjetischen Intervention in der Tschechoslowakei abzuzeichnen. Die jugoslawische Regierung mobilisierte ihre Truppen – trotz offizieller Dementis – und begann die Bevölkerung psychologisch auf eine von gewissen «sozialistischen Brüdern» drohende Gefahr vorzubereiten. War wirklich mit einem sowjetischen Einmarsch in Jugoslawien zu rechnen, oder handelte es sich hier primär um den Versuch des Realpolitikers *Tito*, in einem Moment zur nationalen Sammlung zu blasen, wo die jugoslawische Föderation gerade eine gefährliche innere Zerreißprobe durchzustehen hatte? Wie dem auch sei, die Gefahr von außen kam jedenfalls in einem höchst idealen Moment, um von brisanten innenpolitischen Problemen abzulenken.

Die Belgrader Studentenunruhen hatten nämlich anfangs Juli 1968 das Land in eine ganz bedrohliche Krise hineingesteuert. Es ist das unbestreitbare Verdienst Marschall *Titos*, diese Krise nochmals gemeistert zu haben. Er tat dies übrigens unter Hintansetzung seiner eigenen Person, indem er die Anliegen der Studenten als berechtigt anerkannte, obwohl diese den Staatschef auch persönlich angegriffen hatten. Ein Plakat der Studenten zeigte nämlich zwei Gesichter, ein ausgemergeltes und ein dickes, kugelförmiges. Unter dem einen Gesicht stand: «1945, *Tito* – Held», unter dem anderen «1968, *Tito* – Bourgeois». Und der Slogan: «Mehr Wohnungen, weniger Villen», visierte offenbar die gesamte Parteibürokratie. Daß *Tito* trotzdem den Studenten Recht gab und sogar gewisse Versprechungen machte, mußte also schon sehr zwingende Gründe haben – und diese Gründe waren innenpolitischer Natur.

## Ein Staat wie nach dem Turmbau von Babel

Wehe demjenigen, der die Geschichte der Jugoslawen (der Südslawen) über das Jahr 1918 zurückverfolgen will; es ist die Geschichte Europas und Asiens, in einem Brennpunkt zusammengefaßt. Weder eine Gemeinsamkeit der Geschichte noch eine Gemeinsamkeit der Sprache scheinen die jugoslawischen

Völkerschaften zum Zusammenleben zu disponieren. Am Schnittpunkt zweier Kulturkreise gelegen, war die Balkanhalbinsel erst der Zankapfel zwischen Rom und Byzanz, dann zwischen Wien und Konstantinopel. Die direkten, bis heute sichtbaren Folgen davon sind zwei verschiedene Alphabete, das lateinische und kyrillische (früher existierte zudem noch das glagolitische Alphabet), drei sich bekämpfende Religionen: der Katholizismus, die Orthodoxie und der Islam, sowie ein höchst unterschiedliches Kulturniveau, das auf 500 Jahre türkischer Besetzung zurückgeführt werden kann.

Wer das jugoslawische Kulturgefälle abschätzen will, der braucht nur einen Blick auf die Prozentzahlen des Analphabetismus zu werfen. Slowenien, das über tausend Jahre zum österreichischen Staatsverband gehörte, weist nur 1,8 % Analphabeten auf, gegenüber rund 20 % in Serbien und gegen 33 % in Bosnien und der Herzegowina. Dieses Kulturgefälle läßt sich sogar geographisch ausdrücken in dem Wort «Save abwärts». Und wenn die Slowenen in ihrem Alpen-Reduit zuoberst rangieren, kulturell und auch in bezug auf den Lebensstandard, dann befinden sich die albanischen Minderheiten in den autonomen Gebieten von Kossovo und Metochien eindeutig zuunterst. Diese «Skipetaren» bilden praktisch das jugoslawische Subproletariat, dem in der Regel nur die niedrigsten (und am schlechtesten bezahlten) Arbeiten offenstehen. Und das Ergebnis dieser historisch gewachsenen Situation ist, daß jede der jugoslawischen Republiken mit Verachtung auf diejenigen schaut, denen es noch schlechter geht, mit Neid jedoch auf die übrigen, die besser stehen. «Jugoslawen gab und gibt es nicht», sagte mir ein Professor in Zagreb, «es gibt nur Kroaten, Slowenen und Serben!» Tatsächlich nannte sich der 1918 entstandene Staat ursprünglich elf Jahre lang «Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen», bis 1929 der Name «Jugoslawien» an dessen Stelle trat. Aber das will nicht heißen, daß die Bevölkerung Jugoslawiens nur aus «Südslawen» besteht: Es existiert eine völkische Minderheit (ca. 18 %), die sich aus rund zwanzig verschiedenen Gruppen zusammensetzt: Albaner, Türken, Ungarn, Rumänen, Zigeuner, Walachen, Slowaken und Bulgaren, um nur die wichtigsten zu nennen. Ein Völkergemisch, wie nach dem Turmbau von Babel!

Doch das ist noch längst nicht die letzte der Schwierigkeiten. Nicht nur, daß jedes dieser Völker zusammen mit der Sprache eifersüchtig über seine nationalen Traditionen wacht. Erstens sind die einzelnen Volksgruppen meist wie mit einem Rüttelsieb durcheinandergewürfelt und leben selten in geschlossenen geographischen Räumen, und zweitens wird dieses völkische Durcheinander auch noch durch die Verschiedenheit der Religionszugehörigkeit kompliziert. Es ist noch hinzuzufügen, daß die geographische Situation oft nicht mit der völkischen Zusammensetzung harmoniert. Die «Vojvodina» zum Beispiel gehört geographisch ganz eindeutig zur ungarischen Tiefebene, wegen der Einwanderung im 17. Jahrhundert jedoch volksmäßig zu Serbien. Umgekehrt ist es im Falle Makedoniens, denn die Makedonier sind ihrer Sprache nach mit den Bulgaren verwandt, aber ihre Republik öffnet sich geographisch nach Serbien. Auch Kosmet mit vorwiegend albanischer Bevölkerung gehört geographisch zu Serbien (geschichtlich gesehen handelt es sich hierbei sogar um das eigentliche serbische Stammland). Außerdem ist die jugoslawische Küste durch einen Gebirgszug vom Hinterland getrennt. Dieser Gebirgszug ist nur an einer Stelle durch die Neretva unterbrochen. Deshalb war Dalmatien auch während Jahrhunderten italienisches Einflußgebiet.

Es mangelt den jugoslawischen Nachbarn unter den gegebenen Umständen also nicht an historischen, geographischen oder ethnischen Argumenten, um ihre Ansprüche auf ein Stück des jugoslawischen «Kuchens» sinnvoll zu untermauern. Dies

zwingt die Regierung in Belgrad, gerade diesen Gebieten ihr besonderes Augenmerk zu schenken. Nachdem es sich zudem meist um die ärmsten Gebiete der jugoslawischen Föderation handelt, die in sich bereits Gefahrenherde der Unzufriedenheit darstellen, wird eifrig Geld hineingepumpt. Damit ergibt sich zwar ein gewisser Ausgleich zwischen reichen und armen Gebieten, aber nicht notwendig eine sinnvolle Investition für die gesamte jugoslawische Wirtschaft. Zudem ist dies natürlich ein Dorn im Auge der reicheren Republiken, insbesondere der Slowenen. Der Gerechtigkeit halber muß hier angemerkt werden, daß dieser Ärger nicht nur auf reinem Egoismus beruht, denn die wirtschaftliche Prosperität Sloweniens gründet nicht zuletzt in einer wesentlich höheren Arbeitsmoral. So empfinden die Slowenen und auch die Kroaten den erzwungenen Finanzausgleich als eine Unterstützung von Faulpelzen.

Die Entwicklungsgebiete waren lange Zeit am längeren Arm des Hebels, vermochten sie doch die Zentralregierung mit einem recht einschlägigen Argument zu erpressen: mit dem Anschluß an die lieben Verwandten jenseits der Grenze. Aber dieses Argument erwies sich als zweischneidig.

Es existiert nämlich ein im jugoslawischen Grundgesetz verankertes Recht, nach dem jede Republik aus dem Verband der Föderation ausscheiden kann. Daran erinnerte sich ein kommunistischer Abgeordneter des slowenischen Parlamentes, als die Zentralregierung auch die Benzinsteuern für ihre Zwecke abschöpfen wollte. Der Erfolg blieb nicht aus ... Außerdem wird eifrig Geld ausgegeben, um möglichst wenig nach Belgrad abführen zu müssen. Dieses System der gegenseitigen Erpressung und der politischen statt der wirtschaftlichen Investitionen wirkt sich auf die jugoslawische Ökonomie verhängnisvoll aus. Dies ist um so schlimmer, weil auch die Arbeits- und Sparmoral der Bevölkerung wegen der zunehmenden Geldentwertung immer mehr abnimmt. Dabei hat Jugoslawien, zusammen mit Portugal und Polen, noch immer den niedrigsten Lebensstandard Europas. Dies erkennt der Fremde allerdings schwer, so lange er nur die berühmte adriatische Küstenstraße, den Herdenweg des Tourismus, entlangfährt.

Die Sozialistische Föderative Republik Jugoslawien, S.F.R.J., ist wohl der komplizierteste Staat Europas, eine Föderation zentrifugaler Kräfte; eine Nation, bestehend aus einer Zusammenballung verschiedenster (und oft gegensätzlicher) Nationalismen; ein Volk ohne gemeinsame Geschichte.

(Schluss folgt)

Robert Hotz

## THEOLOGIE DES SOZIALEN WANDELS

«Der Christ als Rebell oder Streitreden wider die Trägheit» heißt die deutsche Übersetzung eines neuen Buches des jungen amerikanischen Theologen Harvey Cox.<sup>1</sup> Der Titel dieses Buches charakterisiert zugleich seinen Autor.

### Der Christ als Rebell

Harvey Cox ist zwar Theologieprofessor an der Harvard-Universität, einer der angesehensten Hochschulen der Vereinigten Staaten, jedoch seine «akademische Laufbahn» begann auf recht unkonventionelle Weise. Seine Einführung als Professor mußte in seiner Abwesenheit geschehen, da er gerade eine Gefängnisstrafe verbüßte wegen der Teilnahme an einem unerlaubten Freiheitsmarsch für die Gleichberechtigung der Neger.

Harvey Cox wurde 1929 geboren, arbeitete nach dem Krieg auf Viehtransportern der internationalen Flüchtlingsorganisation, die Nachkriegsdeutschland und Polen mit Lebensmitteln aus Amerika versorgten; er studierte Theologie und Soziologie an den Universitäten von Pennsylvania, Yale und Harvard und arbeitete 1962 bis 1963, vor seiner Ernennung zum Professor (1965), als Verbindungsmann zu den Christen in Ostberlin und als ökumenischer Mitarbeiter der Goßner-Mission. Bekannt wurde Harvey Cox 1965 durch sein Buch «The Secular City», von dem in Amerika innerhalb eines Jahres eine Viertelmillion Exemplare verkauft wurden. Der Erfolg des Buches und besonders die große Beachtung von katholischer Seite kam für Cox selber ganz überraschend. Doch auch scharfe Kritik blieb nicht aus. Man machte Cox den Vorwurf, seine Thesen über die säkularisierte Stadt seien leicht erklärlich, weil er als Universitätsprofessor nur in esoterischen akademischen Zirkeln verkehre, die sich etwas darauf einbilden, als säkularisiert zu gelten. Dieser Vorwurf konnte aber nicht länger aufrechterhalten werden, als sich herausstellte, daß Cox mit seiner Familie in Roxbury, dem Neger- und Slumviertel von Boston, lebt und arbeitet.

Überhaupt ist es schwierig, Harvey Cox in eine der gängigen theologischen Strömungen einzuordnen. Er ist weder ein später Nachfahre der «Social-Gospel-Bewegung» und noch weniger ein Vertreter der amerikanischen «Gott-ist-tot-Theologie». Gerade in der Abgrenzung gegenüber der «Gott-ist-tot-Theologie» wird Cox' eigener theologischer Standpunkt klar. Er schreibt in einem Aufsatz über den «Tod Gottes und die Zukunft der Theologie»: «Schon seit Jahren ist die Lehre von Gott in Schwierigkeiten. Paul Tillich, der die bloße Idee, daß Gott 'ist' ... angriff, hätte sich nie mit einer undialektischen Ablehnung des Theismus zufriedengegeben, obwohl sein Versuch, über den Theismus hinauszugehen ... vielleicht zur gegenwärtigen Situation in der Theologie beigetragen hat. Karl Barths christologischer Positivismus hat möglicherweise auch den Weg bereitet. Die 'Gott-ist-tot-Bewegung' ist ihr Erbe, sie dramatisiert den Bankrott der theologischen Kategorien, die wir zu gebrauchen versucht haben. Sie ist mehr das Symptom eines ernstesten Versagens in der Theologie als ein

Beitrag zur nächsten Entwicklungsstufe.»<sup>2</sup> «Für mich wird der Weg aus dem Ansteckungsherd der 'Gott-ist-tot-Theologie' ... beleuchtet ... von zwei der schöpferischsten Geister unserer Epoche: Pierre Teilhard de Chardin und Ernst Bloch. Diese beiden Männer sind intellektuelle Vagabunden, keiner von ihnen gehört zum theologischen 'Club'. Aber wenn unsere gegenwärtige Altersschwäche uns irgend etwas lehrt, dann dies: daß dieser 'Club' erhebliche Bluttransfusionen braucht, wenn er überhaupt weiterleben soll. Ich glaube, daß nur wenn man auf Außenseiter wie diese hört das Unternehmen Theologie zu neuer Gesundheit kommen kann.»<sup>3</sup> Von diesem Ansatz her ist es nicht erstaunlich, daß Harvey Cox in seinen neueren Aufsätzen kein theologisches Buch so häufig zitiert wie Jürgen Moltmanns «Theologie der Hoffnung»<sup>4</sup>.

### Situationsanalyse

Harvey Cox' Theologie zeichnet sich vor anderen vor allem dadurch aus, daß sie mit einer ausführlichen soziologischen Situationsanalyse beginnt.

«Urbanisierung» und «Säkularisierung» sind für ihn die beiden charakteristischen Kennzeichen unserer Epoche und zugleich Phänomene, die sich gegenseitig bedingen. Cox' Buch «The Secular City» beginnt mit den Sätzen: «Das Entstehen einer städtischen Zivilisation und der Zusammenbruch der traditionellen Religion sind die beiden bestimmenden Merkmale unserer Zeit und zwei eng miteinander verknüpfte Bewegungen. Die Urbanisierung verändert von Grund auf die Art, wie Menschen zusammenleben, und ist in ihrer gegenwärtigen Gestalt nur möglich geworden durch die wissenschaftlichen und technischen Fortschritte, die ihrerseits dem Abbau traditioneller Weltanschauungen entsprangen. Die Säkularisierung, eine gleichermaßen epochale Bewegung, bezeichnet den Wechsel in der Art, wie Menschen ihr Zusammenleben begreifen und verstehen. Sie ist erst entstanden, als die kosmopolitische Wirklichkeit des Stadtlebens die Relativität der Mythen ans Licht brachte, die den Menschen einst unbezweifelbar erschienen.»<sup>5</sup>

«Säkularisierung geschieht, wenn der Mensch seine Aufmerksamkeit von den jenseitigen Welten abwendet und sie auf diese Welt und diese Zeit richtet. Sie ist genau das, was Dietrich Bonhoeffer 1944 das 'Mündigwerden des Menschen' nannte ... Die Kräfte der Säkularisierung haben gar kein ernsthaftes Interesse, die Religion zu verfolgen. Die Säkularisierung umgeht und unterwandert einfach die Religion und wendet sich anderen Dingen zu. Sie hat die religiösen Weltanschauungen relativiert und sie damit unschädlich gemacht. Religion ist zu einer Privatsache geworden ... Die Götter der traditionellen Religionen leben zwar noch als private Fetische, als Patronats-

herren gleichgesinnter Gruppen, aber im öffentlichen Leben der säkularisierten Metropole spielen sie keine wesentliche Rolle mehr.»<sup>8</sup> Cox erscheint es sinnlos, auf eine Wiederkehr von Religion und Metaphysik zu hoffen. Statt dessen müssen wir uns auf die neue Welt der säkularisierten Stadt einlassen, indem wir zunächst einmal ihre besonderen Kennzeichen studieren.

Der Schlüsselbegriff für die Beschreibung des gesellschaftlichen Zusammenhanges, in dem sich die Säkularisierung vollzieht, ist «Urbanisierung». Der Ausdruck ist hier als ein soziologischer Fachausdruck zu verstehen, der nicht dasselbe bedeutet wie das deutsche Wort «Verstädterung». Bevölkerungsgröße und wachsende Bevölkerungsdichte sind zwar unabdingbare Voraussetzungen der Urbanisierung, machen sie aber nicht allein aus. Amerikanische Soziologen haben gezeigt, wie Mobilität, wirtschaftliche Konzentration und die Massenmedien inzwischen schon das letzte Bauerndorf in das Gewebe der Urbanisierung einbezogen haben. Harvey Cox charakterisiert den Menschen in einer urbanen Zivilisation mit zwei bestechenden Bildern: er ist der Mensch vor dem riesigen Schaltbrett, das Symbol für die Anonymität, und zugleich der Fahrer auf der Kleeblattkreuzung, Kennzeichen seiner universalen Mobilität.

«Der Mensch in der Technopolis sitzt an einem gewaltigen und ungeheuer komplizierten Schaltbrett ... In seiner Hand liegt eine ganze Welt von möglichen Verbindungen. Unsere heutige urbane Region stellt einen genialen Entwurf dar, den Horizont menschlicher Kommunikation ins Unendliche zu vergrößern und die Skala der individuellen Wahl zu erweitern.»<sup>7</sup> Besonders deutlich wird dies im Bereich der persönlichen Beziehungen. Der Mensch in der Großstadt hat eine größere Anzahl an Kontakten als sein ländlicher Partner, aber er kann nur wenige von ihnen zu Freunden wählen. Er muß mehr oder weniger unpersönliche Beziehungen mit den meisten der Leute pflegen, mit denen er in Kontakt kommt. Er muß ihre Dienste in Anspruch nehmen, kann sich aber nicht leisten, ihnen persönliches Interesse entgegenzubringen. Aufsichtspersonen eines Supermarktes oder Tankstellenwärter, die mit jedem Kunden in eine persönliche Beziehung treten würden, wären ein Alptraum. Diese Tatsache wird von kirchlichen Kreisen sehr leicht verkannt und die Anonymität des Großstadtbewohners gern verketzert. Oft erscheint in Predigten das Bild des Hochhausbewohners, der seinen Zimmernachbarn nicht kennt und nicht beachtet. Hier wird verkannt, daß auch der Hochhausbewohner soziale Beziehungen hat. Sie beruhen nicht wie in der dörflichen Gesellschaft auf räumlicher Nähe, sondern auf freier Wahl und gemeinsamen Interessen. Zu leicht wird hier eine dörfliche oder vorstädtische Moral mit der christlichen Nächstenliebe identifiziert. Auch der Hochhausbewohner kann seinen Nachbarn hinter der nächsten Tür lieben. Er tut es, indem er ein verlässlicher Mitbewohner ist und seinen Teil der gemeinsamen Verantwortung wahrnimmt. Cox versucht den Gegensatz zwischen urbaner Anonymität und dörflicher Vertraulichkeit, der ja zugleich ein Gegensatz zwischen Freiheit für die Zukunft und Bindung an die Vergangenheit ist, theologisch zu deuten. Die traditionelle Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wird hier bedeutsam. «In diesem Sinne bedeutet Gesetz alles, was uns unkritisch an überkommene Bräuche bindet, und Evangelium ist das, was uns zur selbständigen Entscheidung ruft.»<sup>8</sup> «Der Gott des Evangeliums ist der, der Freiheit und Verantwortung will, der in Hoffnung auf die Zukunft verweist ... Kein Mensch kann ohne das Gesetz leben, aber wo das Gesetz alles bestimmt, verliert er seine Menschlichkeit.»<sup>9</sup> Harvey Cox will das Großstadtleben nicht verherrlichen. Er kennt dessen zahlreiche Konflikte und Gefahren, aber er gibt dem christlichen Kleinstadtromantiker zu bedenken, daß die Großstadt für viele Menschen eine Befreiung ist von trostlosen Traditionen und lästigen Erwartungen des Kleinstadtlebens, theologisch eine «Befreiung vom Gesetz».

In Ergänzung des Bildes vom riesigen Schaltbrett kennzeichnet Cox den Menschen der technisierten Großstadt als den Fahrer auf der Kleeblattkreuzung. Der urbane Mensch ist in Bewegung und mit ihm viele andere, neben ihm, über ihm oder unter ihm, die seine Bahn nicht einmal kreuzen. Unter «Mobilität» versteht man aber nicht so sehr die Reiselust unserer Zeitgenossen, sondern den Wechsel von Stellen und Berufen, Wohnungen und Wohnorten.

«Eine entwickelte Industriegesellschaft würde ohne Mobilität zugrunde gehen. Menschen müssen hier bereit sein, sich auf den Weg zu machen. Neue Jobs tauchen an andern Orten auf. Die Technologie macht aus Fachleuten Nichtsköner. Selbst wenn sie umgeschult werden, kann es passieren, daß ihr neu erworbenes Wissen veraltet, bevor es ihnen bewußt wird. In den meisten Industriefirmen ... ist das Vorwärtskommen davon abhängig, daß man von Ort zu Ort zieht.»<sup>10</sup> Unseren Sonntagspredigern allerdings sind diese Zusammenhänge nicht so ganz präsent. Sie bejammern das «schnell – schnell» des modernen Lebens und vermuten hinter der Aufgabe der seßhaften Agrarkultur den Verlust aller geistigen Werte. Dabei müßte es sie doch nachdenklich stimmen, daß die ganze hebräische Gottesvorstellung und damit der biblische Glaube im sozialen Zusammenhang eines Nomadenvolkes entstanden. Die entscheidenden Kennzeichen des alttestamentlichen Bundesgottes hängen mit seiner Mobilität zusammen. Er ist der Herr von Zeit und Geschichte. Er kann nicht auf einen Ort festgelegt werden. Gerade das unterscheidet ihn von den Baalsgöttern, die wesentlich Ortsgottheiten waren. Jesus nahm die Tradition des Widerstandes gegen heilige Orte wieder auf. Wiederholt kündigte er an, er werde den Tempel von Jerusalem zerstören, dessen Existenz immer den Versuch bedeutete, Gott wieder zu verräumlichen. Schließlich kann auch der Glaube an die Himmelfahrt als eine Weigerung interpretiert werden, den Herrn örtlich zu binden. Leider wurde aber das Christentum nach Konstantin immer mehr zu einer Ortsreligion, zur Religion des «christlichen Abendlandes». Aus diesem Immobilismus entstand jene eng konservative, dirigistische und nationalistische Grundgesinnung, die, jeder Neuerung abhold, ihr christliches Ideal in Ruhe und Ordnung verwirklicht sah. «Möglicherweise kann der mobile Mensch ... unmißverständlich die Botschaft von jenem Menschen hören, der auf einer Reise zur Welt kam, seine ersten Jahre im Exil verbrachte, von seiner Heimatstadt verjagt wurde und der erklärte, er habe keinen Ort, wohin er sein Haupt legen könne. Die hohe Mobilität gibt keine Gewißheit der Erlösung, aber sie ist erst recht kein Hindernis für den Glauben.»<sup>11</sup>

### Heilige und Sünder in der säkularisierten Gesellschaft

Für Cox ist es klar, daß sich in der veränderten gesellschaftlichen Situation auch unsere Vorstellungen vom sittlich guten und vom schlechten Menschen ändern müssen. Die weitreichenden ethischen Folgerungen können hier nicht erörtert werden, es soll nur beispielhaft der Typ des modernen Sünders und des modernen Heiligen herausgestellt werden.

Die vollkommene Verkörperung des Sünders im zwanzigsten Jahrhundert ist für Cox Adolf Eichmann: ein farbloser Trottel, dem man es nie zumuten würde, daß er für Verbrechen verantwortlich ist, die jeder Phantasie Hohn sprechen. «Viele Leute bemerkten während des Eichmann-Prozesses, daß er sie in ein unangenehmes Gefühl versetzte, weil er so gewöhnlich aussah, uns selber so ähnlich. Er saß in seiner Glaszelle, putzte seine Brille und verbesserte übertrieben dienstfertig die Zeichensetzung in den Abschriften der Zeugenaussagen. Scheinbar unfähig zu einem satanischen Übel, war diese menschliche Null der Mann, der Völkermord verübte, nur indem er tat, was man ihm gesagt hatte. Er wusch seine Hände in Unschuld und sorgte dafür, daß die Züge pünktlich fuhren.»<sup>12</sup>

Die Heiligen des zwanzigsten Jahrhunderts sind im Kontrast dazu alle jene, die von ihrer Freiheit und Verantwortung als mündige Menschen Gebrauch machten und sich so meist gegen die herrschenden Kräfte ihrer Zeit wandten. Harvey Cox nennt einige von ihnen: Dietrich Bonhoeffer, Camilo Torres und Martin Luther King. Sie alle wurden zu Männern des Glaubens, indem sie sich mit der Kraft ihrer ganzen Persönlichkeit und mit Einsatz ihres Lebens für die Sache der sozialen und politischen Gerechtigkeit einsetzten. «Bonhoeffer nahm an einer Verschwörung teil, um den Schrecken des Zweiten Weltkriegs ...

zu beenden. Er wurde verhaftet und erdrosselt. Der kolumbianische Priester Camilo Torres rief seine Mitchristen auf zu einem revolutionären Programm für Lateinamerika und wurde niedergeschossen in einem Gefecht zwischen Polizisten und Guerillas.»<sup>13</sup> Martin Luther King lebte noch, als Harvey Cox diese Zeilen schrieb. Doch ein knappes Jahr später sollte auch er der Kugel eines Mörders zum Opfer fallen. Die Heiligen unseres Jahrhunderts sind eben nicht die Christen, die sich ängstlich in ihr christliches Getto flüchten, sondern sie sind Menschen, die ihr Christsein verwirklichen im Protest gegen die Diskriminierung der Rassen, in der Verschwörung gegen die verbrecherische Staatsautorität und im Aufstand gegen die soziale Ungerechtigkeit. Sie sind – wie Karl Rahner einmal sagt – die Schöpfer eines neuen christlichen Stils.<sup>14</sup>

### Die Kirche als Gottes Avantgarde

Die Kirche hat nach Cox in dieser gewandelten Welt eine dreifache Funktion, eine kerygmatische, eine diakonische und eine «Koinonia»-Funktion. Immer aber soll die Kirche eines sein: Gottes Avantgarde in einer urbanisierten und säkularisierten Welt.

«Das Wort Kerygma bedeutet Botschaft. Wie jede Avantgarde hat die Kirche eine Geschichte, die sie an den Mann bringen muß. Sie erzählt den Leuten, was demnächst zu erwarten ist. Bedient man sich politischer Begrifflichkeit, dann heißt das, die Kirche ruft das Faktum aus, daß eine Revolution im Gange und die entscheidende Schlacht schon geschlagen ist ... In der traditionellen Sprache besagt diese Botschaft der Kirche, daß Gott die ‚Mächte und Gewalten‘ in Jesus überwunden und es dem Menschen ermöglicht hat, Erbe zu werden, Herr der geschaffenen Welt. Das klingt uns jetzt fremdartig, aber nichts könnte dem Wesen menschlicher Existenz in der städtischen Gesellschaft des zwanzigsten Jahrhunderts näherkommen. Diese ‚Mächte und Gewalten‘ bezeichnen in Wirklichkeit alle Kräfte einer Kultur, die die menschliche Freiheit verkrüppeln und korrumpieren ... Der Ruf in die Freiheit ist immer zugleich ein Ruf zur Verantwortung. In den Begriffen des modernen urbanen Lebens heißt das, daß wir nie ernsthaft fragen sollen: ‚Läßt sich New York regieren?‘ oder ‚Kann der Atomkrieg verhindert werden?‘ oder ‚Ist es möglich, Rassengleichheit zu erreichen?‘ In Wirklichkeit ist der Mensch in einem Zusammenhang von konkreten Problemen gestellt, zu deren Lösung er berufen ist. Gott hat nicht das Los über den Menschen geworfen, wie es das Schicksal in der griechischen Tragödie tut ... Wer dies in seinem Reden oder Handeln leugnet ..., öffnet den schon gebannten Furien die Tür und ergibt sich einem geschichtslosen Kismet.»<sup>15</sup>

Wenn wir von einer Diakonia-Funktion der Kirche hören, so klingt uns das vertraut. Wir denken an Diakonissen und Caritas, an die verschiedenen Formen organisierter christlicher Nächstenliebe. Harvey Cox' Auffassung von Diakonia ist weiter: Nicht nur um den notleidenden Einzelnen hat sich die Kirche zu kümmern, sondern auch um die Heilung von kranken Strukturen der Gesellschaft. Cox nennt hier das Rassenproblem, die Gegensätze zwischen Arm und Reich und schließlich den tödlichen Haß zwischen Christen und Marxisten. Er übt scharfe Kritik an der konventionellen christlichen Caritasarbeit. Ihre Strategie ist falsch, «weil sie die Abhängigkeithaltung derer verewigt, die man zu Protest und Aktion aufrufen müßte. Sie verewigt eine Haltung der Herablassung bei denen, denen man ihre Schuld an den strukturellen Ungerechtigkeiten der Metropolis vorhalten müßte.»<sup>16</sup> Ein entscheidender Dienst, den die Kirche der heutigen Welt zu leisten hat, ist eine Beendigung der «Blutrache» zwischen Christen und Kommunisten. «Nichts macht den Vietnamkrieg so lebensgefährlich wie die entstellte Mißdeutung dieses Krieges als Entscheidungsschlacht am Harmageddon zwischen den Rittern der christlichen Zivilisation und den Drachen der Gott-

losigkeit. Die Propagandisten der Kirche und der verschiedenen kommunistischen Parteien haben unermüdlich das Feuer der Raserei geschürt ... Wer könnte die Tischreden, Predigten und oberhirtlichen Ermahnungen zählen, die den Leuten die Vorstellung eines weltweiten Kampfes zwischen den Heerscharen Gottes und den Heerscharen des Satans eingepaukt haben?»<sup>17</sup> Die Kirche hat mit dieser «Vendetta» ihre Diakonia-Funktion verfehlt. Zu lange hat sie Haß gepredigt statt Versöhnung. Der entscheidende Wendepunkt war nach Ansicht des Baptisten Cox die Enzyklika Papst Johannes' XXIII. «Pacem in terris». Sie machte es möglich, daß die Fronten sich etwas auflockerten. Cox nennt als Symptom einer neuen Gesprächsatmosphäre das Testament des italienischen Kommunistenführers *Togliatti*, in dem dieser die Kommunisten aufforderte, ihr antiquiertes antireligiöses Vorurteil aufzugeben; er erinnert an den Film des Marxisten *Pasolini* «Das erste Evangelium» (*Il vangelo secondo Matteo*) und schließlich an die Gespräche der Paulusgesellschaft.

«Das griechische Wort *koinonia* wird gewöhnlich mit ‚Gemeinschaft‘ übersetzt. Im Zusammenhang unserer Diskussion beschreibt es jenen Aspekt der kirchlichen Verantwortung in der Stadt, der eine sichtbare Demonstration für das verlangt, was die Kirche in ihrem Kerygma sagt, und einen Hinweis auf ihre Diakonie. Es bedeutet ‚Hoffnung, sichtbar gemacht‘, ein lebendiges Bild vom Charakter und der Komposition einer wahren Stadt des Menschen, für die die Kirche kämpft.»<sup>18</sup> Cox stellt gerade in dieser Frage eine bemerkenswerte Übereinstimmung unter den Theologen fest: Für *Bultmann* ist die Kirche eine eschatologische Gemeinde, *Barth* nennt sie «Gottes vorläufige Demonstration für seine Absicht mit der ganzen Menschheit», und *Gerhard Ebeling* schlägt vor, als «Kennzeichen der Kirche» zu betrachten «die Überwindung der Trennung von Juden und Heiden (als den Prototyp einer religiös begründeten Verschiedenheit) und die Überwindung der Unterscheidung zwischen rein und unrein (als Wurzel einer kultischen Wirklichkeitsbetrachtung)».<sup>19</sup> Cox interpretiert hier *Ebeling* folgendermaßen: «Die Kirche tritt dort in Erscheinung, wo stammesmäßiger und städtischer Chauvinismus mit seinem typischen Mythologien zurückgelassen wird und eine neue, umgreifende, menschliche Gemeinschaft wächst.»<sup>20</sup> Man kann hier mit einigem Recht Bedenken anmelden und fragen, ob es wirklich ausreicht, die Kirche so pragmatisch zu sehen, wie Cox es hier zu tun scheint. Ist die Kirche im letzten nicht doch etwas anderes als eine der vielen Institutionen zur Menschheitsbeglückung und Menschheitsverbesserung?<sup>21</sup> Cox hat die Einseitigkeit einer rein pragmatischen Sicht auch bald erkannt und einige seiner Thesen aus «*The Secular City*» modifiziert.<sup>22</sup> Das ändert aber nichts an seinem Verdienst, klar gemacht zu haben, daß die Kirche einen Auftrag hat für die Welt, daß sie mitwirken muß bei der Gestaltung der Zukunft und daß sie nicht notwendig jene Bastion der Ewig-Gestrigen und der sozial Frustrierten ist, als die sie so oft erscheint.

Norbert Havers SJ, München

#### Anmerkungen

<sup>1</sup> Harvey Cox, *Der Christ als Rebell oder Streitreden wider die Trägheit*. Übersetzung von «*God's Revolution and Man's Responsibility*» von Annemarie Oesterle, Kassel 1967.

<sup>2</sup> Harvey Cox, *On not Leaving it to the Snake*, London 1968, S. 5 (Übersetzung des Verfassers). – Deutsche Übersetzung «*Stirb nicht im Wartezimmer der Zukunft*» von Werner Sempendörfer erschien eben im Kreuz-Verlag, Stuttgart, 190 Seiten.

<sup>3</sup> Ebd. S. 8.

<sup>4</sup> Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser-Verlag, München 1966, 340 S.

<sup>5</sup> Harvey Cox, *The Secular City, Secularisation and Urbanisation in Theological Perspective*, London 1966. – Deutsche Übersetzung «*Stadt ohne Gott?*» von Werner Sempendörfer, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1966, 310 Seiten (die Übersetzung wird hier mit leichten Veränderungen übernommen).

<sup>8</sup> Stadt ohne Gott?, S. 11f. – Da Cox mit *The Secular City* kein wissenschaftliches Buch schreiben wollte, hat er auch darauf verzichtet, seine These mit empirischem Tatsachenmaterial zu belegen. Als Ergänzung und Bestätigung können die Ergebnisse einer Repräsentativumfrage dienen, die vom EMNID-Institut vorgenommen wurde: Von den Befragten waren 97% getauft, aber nur 68% glauben an Gott, 48% an ein Leben nach dem Tode und 34% an die Existenz einer Hölle. Karl Rahner charakterisiert die Situation: «Wir leben in einem Heidenland mit christlicher Vergangenheit und christlichen Restbeständen.» In «Der Spiegel», 21. Jg., Nr. 52 (18. Dez. 1967), «Was glauben die Deutschen?» – Vgl. N. Greinacher, *Die Kirche in der städtischen Gesellschaft*, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1967. J. Girardi, Reflexionen über die religiöse Indifferenz, in «Concilium», 3. Jg., Nr. 3, S. 197–201, Matthias Grünewald, Mainz, Benziger, Einsiedeln 1967.

<sup>7</sup> Stadt ohne Gott?, S. 52. – <sup>8</sup> Ebd. S. 59. – <sup>9</sup> Ebd. S. 60. – <sup>10</sup> Ebd. S. 67.

<sup>11</sup> Ebd. S. 72. – Man hat Cox den Vorwurf gemacht, seine Vorstellungen von Säkularisierung und Urbanisierung würden der tatsächlichen sozialen Wirklichkeit unserer Zeit nicht gerecht. Neben den Gruppen von «urbanen» Großstadtbewohnern gäbe es selbst in Millionenstädten wie New York und Chicago auch noch dörfliche und kleinstädtische Strukturen. Cox hat das aber nie geleugnet. Er vertritt nur die Auffassung, daß die Gesamtstruktur der modernen Industriegesellschaft dynamisch ist und in die Richtung tendiert, die er mit «Säkularisierung» und «Urbanisierung» kennzeichnet.

<sup>12</sup> On not Leaving it to the Snake, S. XII. – Die Historikerin Hannah Arendt hat ihrem Buch über Eichmann in Jerusalem den bezeichnenden Untertitel gegeben «Die Banalität des Bösen».

<sup>13</sup> Ebd. S. XII–XIII.

<sup>14</sup> «Sie (die Heiligen) schaffen einen neuen Stil; sie beweisen, daß eine bestimmte Form des Lebens und Wirkens wirkliche echte Möglichkeit ist; sie zeigen ‚experimentell‘, daß man auch ‚so‘ Christ sein kann; sie machen einen solchen Typ als christlichen glaubwürdig. Ihre Bedeutung beginnt darum nicht erst mit ihrem Tod. Dieser Tod ist eher das Siegel auf ihre Aufgabe, die sie zu ihren Lebzeiten in der Kirche als schöpferische Vorbilder hatten.» Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Band III, S. 121. Benziger-Verlag, Einsiedeln 1964.

<sup>15</sup> Stadt ohne Gott?, S. 142ff. – <sup>16</sup> Ebd. S. 156.

<sup>17</sup> On not Leaving it to the Snake, S. 76.

<sup>18</sup> Stadt ohne Gott?, S. 161.

<sup>19</sup> Vgl. Gerhard Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, <sup>2</sup>1963, 146 S.; ders., *Das Wesen des christlichen Glaubens*, 1963, 256 S.; ders., *Wort und Glaube*, <sup>3</sup>1967, 482 S. Alle: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. – Eine bemerkenswerte Parallele zu den Äußerungen dieser evangelischen Theologen findet sich bei Karl Rahner: «Dieser künftige Christ kann sich und die namentlichen Christen nur sehen als den Vortrupp derer, die auf den Straßen der Geschichte in das Heil Gottes und seine Ewigkeit hineinwandern. Die Kirche ist ihm ... jener Punkt, an dem das innere Wesen des menschlich-göttlichen Daseins auch geschichtlich und soziologisch in Erscheinung tritt.» *Schriften zur Theologie*, Band VI, Benziger, Einsiedeln 1965, S. 484.

<sup>20</sup> Stadt ohne Gott?, S. 162.

<sup>21</sup> Vgl. die Aussage des II. Vatikanums, daß die Kirche das Sakrament des Heiles der Welt sei. Siehe Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, Band 6, Benziger, Einsiedeln 1965, S. 479–498.

<sup>22</sup> Siehe Cox, Afterword. In: Daniel Callahan, Hrsg., *The Secular City Debate*, New York 1966, S. 179–203.

## SYNTHESE VON BLACK POWER UND GEWALTLOSIGKEIT?

Ethische Probleme des Kampfes um die Gleichberechtigung in den USA\*

Die Ethik von Martin Luther King war einwandfrei christlicher Natur; die Grundlage seiner Theorie und Praxis war im tiefsten Sinne theologisch. Als King seine Ansicht von der Menschheit entwickelte, gelang er zur Überzeugung, daß der Mensch zwar die Fähigkeit, gut zu sein, besitzt, daß aber auch die Sünde auf jedem Niveau der menschlichen Existenz eine Wirklichkeit ist.

### Die theologische Ethik der Gewaltlosigkeit

Angesichts eines ideologischen Konflikts verherrlichen die äußerste Linke und die äußerste Rechte eine gewaltsame Lösung. Statt dessen proponierte Martin Luther King, daß der christliche Glaube eine Macht für die Aussöhnung darstellt, die die Vereinigung entgegengesetzter Auffassungen bewirkt und einem ideologischen Konflikt entgegenarbeitet. In diesem Zusammenhang ist Glaube die Übernahme der Verpflichtung, der Trennung zwischen Mensch und Mensch entgegenzutreten, im Gegensatz zum ideologischen Haß, der die Möglichkeit der Einigung von Mensch zu Mensch verneint. In Kings Theologie bejaht ein versöhnender Glaube die Macht einer göttlichen Einigung, die in allem darauf hinarbeitet, Konflikte auszugleichen. Eben dieser Glaube behauptet auch, daß alle die Einrichtungen und Bewegungen unserer Zeit, die darauf hinwirken, ideologische Konflikte zu überwinden, besondere Werkzeuge der erlösenden Kraft sind. Werkzeuge der Brüderlichkeit, des Friedens und der ökumenischen Bewegung sind Einrichtungen, in denen Gott heute tätig wirkt; aber nur die Augen des Glaubens können dies sehen.

Um es greifbarer auszudrücken: Der Kampf Kings gegen die gesellschaftlichen Übelstände, die sich zwischen rassistischen Gruppen und Nationen schieben, hatte als Grundlage Liebe. Die christliche Auffassung, daß man seinen Feind lieben soll, wurde für ihn als Mittel zur Lösung sozialer Probleme durch den Einfluß des Lebens und der Lehre *Mahatma Ghandis* Wirklichkeit.

Ghandis Kämpfe auf der Grundlage gewaltlosen Widerstandes beruhten auf dem Begriff des Satyagraha (Satya ist die Wahrheit, die identisch ist mit Liebe, und Graha ist die Kraft; Satyagraha bedeutet daher die Kraft der Wahrheit oder die Kraft der Liebe). King gewann die Überzeugung, daß die christliche Lehre von der Liebe, wenn sie durch die Ghandische Methode der Gewaltlosigkeit aktiviert wird, eine der stärksten Waffen ist, die unterdrückten Menschen in ihrem Kampf um die Freiheit zur Verfügung steht.

Auf Grund dieser Auffassung ist die Gewaltlosigkeit eine Methode, des Konfliktes Herr zu werden, indem man Feinde in Freunde verwandelt. Gewaltlosigkeit besteht im Bemühen, die Liebe im Kampf für Menschenwürde und für eine Gemeinschaft der Liebe sichtbar zu machen. Einzelne Menschen und einzelne Gruppen sollten nicht als böse angesehen werden; wir sollten stattdessen annehmen, daß sie Gefangene eines Gefüges ideologischer Trennung sind, die einen Konflikt unvermeidlich macht. Um diese Ausdrucksform des Bösen zu überwinden, soll man nicht die Menschen angreifen, die Böses tun, sondern das Gefüge des Bösen, das Menschen dazu veranlaßt, in gewaltsamer Weise vorzugehen. Aus diesem Grund muß eine Asymmetrie bestehen zwischen der Form, in der das Böse seinen Ausdruck findet, und der Form, in der wir uns dem Bösen entgegenstellen; wir sollen Gewaltlosigkeit mit Gewaltlosigkeit begegnen.

Das bedeutet, daß King Gewaltlosigkeit nicht nur aus irgendwelchen konfessionellen Gründen befürwortete. Er behauptete vielmehr, daß Gewaltlosigkeit der einzige praktisch gangbare Weg im Kampf gegen das Böse ist, weil nur dieser Weg auf einem richtigen Verständnis der Wirklichkeit als solcher beruht. In der Beschreibung seiner Tätigkeit während des Omnibusboykotts in Montgomery (Alabama) sagte King:

«In den wöchentlichen Äußerungen, die ich als Präsident machte, legte ich Nachdruck auf die Tatsache, daß der Gebrauch von Gewalt in unserem Kampf ebenso sehr unanwendbar wie unmoralisch wäre. Dem Haß mit vergeltendem Haß zu begegnen würde nur zu einer Stärkung des Bösen in der Welt beitragen. Haß zieht Haß, Gewalt zieht Gewalt nach sich ... Wir

\* Erster Teil «Kämpferische Gewaltlosigkeit», Nr. 20, S. 226 ff.

müssen den Kräften des Hasses mit den Kräften der Liebe, körperlicher Gewalt mit der Gewalt der Liebe entgegentreten. Unser Ziel darf niemals darin bestehen, den Weißen zu demütigen oder ihm eine Niederlage beizubringen, sondern es muß darin bestehen, seine Freundschaft und sein Verständnis zu gewinnen.»

Die Anwendung der Gewaltlosigkeit als taktischer Methode hat sich als ungemein erfolgreich in der Erreichung mancher gerechter Ziele erwiesen. Der Omnibusboykott der Neger in Montgomery im Jahre 1955 wurde der Katalysator für die Besserung der rassistischen Verhältnisse in Amerika, und daraufhin wurde das monolithische Gefüge des Rassenvorurteils im Süden allmählich rissig. Aber Gewaltlosigkeit hatte über ihre Erfolge als eine Methode zur Erreichung begrenzter gerechter Ziele hinaus eine so starke geistige Wirkung auf ihre Anhänger, daß sie auch eine Verpflichtung zu einer bestimmten Lebensweise wurde. Neger und Weiße vieler Stände – Gebildete und Ungebildete, Arme und Reiche – sind sich einig in dem gemeinsamen Glauben, daß kämpferische Gewaltlosigkeit die Rettung für das schwarze und das weiße Amerika zu bringen vermag. Jedoch entstanden dieser Glaube und diese Verpflichtung mehr aus dem Erlebnis der Kraft der Liebe als aus einer bloßen Theorie der Gewaltlosigkeit.

Die Mehrzahl der Menschen ist zwar selten gewalttätig, aber sie hat sich doch nicht für die Gewaltlosigkeit als solche entschieden. Für sie bleibt die Gewalt eine Wahlmöglichkeit, und sie schlagen los, wenn man sie provoziert. Aber für den, der sich für die Gewaltlosigkeit entschieden hat, ist Gewalt ausgeschlossen, während es ihm freisteht, die schöpferischen Möglichkeiten der Liebe anzuwenden. Wenn er einem bösen System – durch Nichtbeteiligung, Nachtwachen, Demonstrationen, Boykott usw. – Widerstand leistet, läßt er zur gleichen Zeit die Liebe vor unseren Augen erscheinen, und zwar in der Hoffnung, aus einem Feind einen Freund zu machen. Er ist mit Absicht verwundbar, er «bietet die andere Wange dar» – nicht weil er ein Kriecher oder ein Feigling ist, sondern um der schöpferischen Wirkung willen, die dieses Verhalten auf andere hat.

Das Ziel dieser gewaltlosen Taktik ist Freundschaft als Grundlage für das Gemeinwesen; aber in vielen Fällen bringt Liebe erst nach langem Kampf Liebe hervor. Ein eindrucksvolles Beispiel eines derartigen Kampfes, der erfolgreich war, sehen wir in Indien, das seine Unabhängigkeit als das erstaunliche Ergebnis eines gewaltlosen Kampfes gewann. Im amerikanischen Rassenkampf hat die gewaltlose Methode jedoch nicht unmittelbar das Herz des Unterdrückers gewandelt: es gab und gibt noch Bitterkeit und Widerstand seitens der Weißen – ganz zu schweigen von Bomben, Todesdrohungen und Mord. Aber die gewaltlose Lebensweise hilft zuerst den Herzen und Seelen derer, die sich ihr verpflichtet haben. Sie gibt ihnen einen neuen Respekt vor sich selbst; sie weckt Reserven der Stärke und des Mutes, von denen sie nichts wußten. Endlich und allmählich erreichen gewaltlose Liebe und schöpferisches Leiden den Gegner und rühren sein Gewissen in solchem Maße, daß eine Versöhnung Wirklichkeit werden kann. Es gibt einige wenige Anzeichen dafür, daß diese Versöhnung in den Herzen mancher Amerikaner begonnen hat.

### «Black Power»

Kurz vor seiner Ermordung im April dieses Jahres schrieb Dr. Martin Luther King einen offenen Brief, in dem er beklagte, daß die Bundesregierung es versäumt hatte, irgendeine der grundlegenden Ursachen der Krawalle, wie zum Beispiel die Elendsviertel und die Arbeitslosigkeit, zu beseitigen. Indem er die «feberhaften militärischen Vorbereitungen für eine Unterdrückung der Krawalle» anprangerte, kündigte Dr. King seinen Plan zur Inangriffnahme eines «die letzte Chance» darstellenden Projekts an, das das amerikanische Gewissen wachrufen sollte, um eine konstruktive demokratische Änderung

der Verhältnisse zu schaffen, nämlich die «Kampagne der armen Leute», die in diesem Sommer in Washington durchgeführt wurde. Massenkundgebungen im Süden, die vorangegangen waren, befaßten sich mit dem gesellschaftlichen Problem der Absonderung und mit dem politischen Problem der Vorenthaltung des Wahlrechts. Der Versuch der Southern Christian Leadership Conference sollte sich mit dem wirtschaftlichen Problem mittels eines Massenprotests befassen.

Dr. King verwarf Gewaltanwendung und «das ebenso schlimme Übel der Passivität» mit allem Nachdruck und erklärte, daß die Enttäuschung von 35 Millionen armer Amerikaner – Schwarzer, Indianer, Mexikoamerikaner, Portorikaner und Weißer – in einer wirkungsvollen kämpferischen Pilgerfahrt nach Washington Ausdruck finden sollte. Die Demonstranten wollten dort ausharren, bis sie von der Regierung grundlegende Garantien hinsichtlich der Arbeitsmöglichkeiten, der Wohnungsverhältnisse und der Erziehungseinrichtungen erhielten, um in dieser Weise die lange Agonie der gleichsam unheilbar von Armut Befallenen zu beenden. Indirekt hoffte King, die Regierung zu zwingen, ihre Politik in Vietnam erneut zu überprüfen, damit sie sich mehr mit der Situation im eigenen Land befassen könne. Er hoffte, mittels dieser gewaltlosen Aktion eine nationale Katastrophe im Land abzuwenden und einen neuen Geist der Harmonie zu schaffen. Diese Kampagne wurde mit einem erstaunlichen Vertrauen in das amerikanische System unternommen. Aber der «gewaltlose» Schwarze wird mehr und mehr kämpferisch. Es gibt viele Schwarze, die es müde sind, Kilometer um Kilometer zu marschieren, während die Wandlung in ihrem Dasein nach Millimetern bemessen werden muß.

Die Wahrheit ist, daß die Taktik der Gewaltlosigkeit in den letzten zwei Jahren ihre Popularität als eine wandelnde Kraft in der amerikanischen Gesellschaft zum großen Teil eingebüßt hat. Gewaltlosigkeit hatte als eine schöpferische Lehre merkliche Fortschritte besonders im Süden erreicht, wo sie die wütenden Verfechter der Absonderung zügelte, die nicht aufgehört hatten, die Neger zu unterdrücken. Auf dem amerikanischen Schauplatz haben sich jedoch manche Änderungen abgespielt. Vor kurzem errungene Fortschritte auf dem Gebiet der Gleichberechtigung haben die Erwartungen der Neger dramatisch erhöht, doch das Ausbleiben der Verwirklichung dieser Rechte vertiefte die Enttäuschung. Außerdem hat sich der schwarze Kampf von dem vorwiegend landwirtschaftlichen Süden in die Städte des Nordens verlagert. «Black Power» (Schwarze Macht) ist nun der Schlachtruf, und die Anwendung von Gewalt hat zugenommen.

Allgemein herrscht das Gefühl, daß Kings Ziel der Integrierung wenigstens vorübergehend aufgegeben werden soll und daß der Neger keinen Nutzen aus einer entstellten Form von Liebe ziehen kann, die infolge des Fehlens von Gerechtigkeit zu einer chaotischen Selbstausslieferung wird. Viele schwarze Führer behaupten jetzt, daß sie nicht die nötige Macht besitzen, die ihnen von Rechts wegen zukommenden Aufstiegsmöglichkeiten allein durch einen Appell an das Gewissen oder die Moral erreichen zu können.

Im Sommer 1966 proklamierte Stokely Carmichael, der junge Vorsitzende des «Student Nonviolent Coordinating Committee» (Gewaltlosen Koordinierenden Studenten-Komitees), den beunruhigenden und aggressiven Aufruf zur «Black Power» (Schwarze Macht), aber es ist nicht klar, was er eigentlich unter diesem Schlagwort versteht. Der Ausdruck ist unglaublich elastisch. Manche betrachten ihn einfach als eine Stärkung des Selbstbewußtseins der Neger, während andere meinen, daß schwarze Macht nur innerhalb eines schwarzorientierten und schwarz-beherrschten Raumes existieren kann. Carmichael bezieht ihn bisweilen auf politische Macht oder Aktionen auf Grund des Stimmrechts. Er befürwortet die Notwendigkeit größerer politischer Macht für die Schwarzen, um der weißen Machtstruktur entgegenzutreten. Der Schwarze im Getto sieht nur, wie sein weißer Hauseigentümer kommt, um die unmäßig hohe Miete einzukassieren, während er es aber versäumt, die nötigen Ausbesserungsarbeiten vorzunehmen. Er hat das Gefühl, einer weißen Machtstellung gegenüberzustehen, die ihn unterdrückt. Die Antwort – fordert

«Carmichael – ist schwarze politische Führung und eine unabhängige schwarze Politik, die bereit sein müssen, die politischen Einrichtungen abzuschaffen, die nicht den Bedürfnissen des Volkes entsprechen oder die nicht die Werte des Volkes darstellen. Carmichael sagt jetzt: «Wir müssen eine Revolution aufbauen», d. h. daß die Schwarzen zurückschlagen müssen.

Unter dem Einfluß solcher Wortführer wollen nun viele Neger ihr eigenes Geschick bestimmen, das sie in Selbstentwicklung und Selbstrespekt hineinwachsen lassen soll. Neue Stimmen erklären, was es bedeutet, schwarz zu sein und schwarz zu denken. Weite Kreise der schwarzen Gemeinden versuchen, einer neuentdeckten Selbstidentifizierung Ausdruck zu geben, ihre Geschichte und ihre Kultur zurückzubringen und ihr eigenes Gemeinschaftsgefühl und ihren eigenen Stolz zu schaffen. Das Wort «Neger» wird mehr und mehr übelgenommen, weil es zuerst von ihren Bedrückern angewandt wurde. Viele bezeichnen sich jetzt statt dessen als Afroamerikaner oder als Schwarze, denn das ist das «Bild», das sie von sich haben. Der Stolz darauf, zur schwarzen Rasse zu gehören, ist im Zunehmen begriffen. Hautbleichmittel und Mittel, das Haar glatt zu legen, werden von vielen nicht mehr verwendet – besonders nicht von den Jungen, die anfangen, afrikanische Kleidung sowie Glas- und Holzhalsschnüre zu tragen.

### Ethische Schlußfolgerungen

Die Probleme, die sich heute mit dem Streben nach bürgerlicher Gleichberechtigung in Amerika ergeben, sind nicht speziell den Vereinigten Staaten eigentümlich. Enttäuschung über die Abwertung menschlicher Werte bricht in den Gemeinschaften der ganzen Welt in einem bestimmten Stadium der industriellen Entwicklung auf, und zwar ganz ohne Rücksicht darauf, ob das Land kapitalistisch, kommunistisch, sozialistisch oder sonst irgendetwas ist.

Die Gerechtigkeit verlangt, daß allen Menschen die gleichen Möglichkeiten gegeben werden, um die Verheißung ihrer Erschaffung, als Bild und Gleichnis Gottes zu leben, erlangen zu können. Viele unmittelbare Ziele des Kampfes um die Gleichberechtigung sind vorgeschlagen worden; unter ihnen geben wir den vollen Bürgerrechten innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft den Vorzug. Um dieses Ziel zu erreichen, sind die politische Macht und die Gefühle der Gleichheit und des Stolzes, die von den Wortführern der Black Power vorgeschlagen werden, ethische Mittel, weil sie dazu beitragen können, das «Stigma der Farbe» zu beseitigen und auf diese Weise die Menschenwürde des Negers zu verwirklichen. Mit anderen Worten: es ist möglich, in legitimer Weise eine Synthese der Gewaltlosigkeit der Bewegung für die Gleichberechtigung einerseits und der Selbstidentifizierung, Widerstandsidee und politischen Macht, die von der Black Power vorgeschlagen werden, andererseits zustandezubringen, so daß all dieses zusammen ein legitimes Mittel zum wirkungsvollen Durchsetzen der Gleichberechtigung darstellt.

In vielen Beziehungen sind die Vorschläge der Befürworter der Black Power und die Theorie bzw. Methode von Martin Luther King im Kern nicht so grundverschieden. Von beiden werden Gerechtigkeit und Freiheit für Aufstiegsmöglichkeiten gesucht. Der Christ mag jedoch bedauern, daß die Anstrengungen der Black Power nicht ebenso sichtbar vom Geist brüderlicher Liebe durchdrungen sind. Aber hinsichtlich der legitimen Methoden und Mittel haben die Neger beider Richtungen dieses gemeinsam: beide setzen politische Macht ein. Selbst die friedvollsten Demonstrationen der Southern Christian Leadership Conference waren nur deshalb erfolgreich, weil sie auch machtvoll waren.

Man muß also unterscheiden zwischen den verschiedenen Abstufungen der Macht, die etablierte Machtstrukturen erschüttert, um Ziele der Gerechtigkeit zu erreichen. Die einzelnen Machtfaktoren einer Minderheit zusammengefaßt können die öffentliche Meinung und die der Regierung beeinflussen. Ziviler Ungehorsam übt einen verstärkten politischen Druck aus. Eine größere Schwelle jedoch wird überschritten, wenn Macht die Form der Gewalttätigkeit gegen Dinge und besonders gegen Personen annimmt. Wenn Institutionen der Weißen die Ent-

wicklung der Farbigen hindern und wenn alle andern Mittel versagen, dann kann illegale Gewaltanwendung durch Farbige als letzter Ausweg nötig und sittlich erlaubt werden. Aber Gewalt als Methode sollte nicht den Vorzug erhalten, denn Gewalt verneint die Wahrheit von der Einheit der Familie Gottes. Gewalt zieht mehr Gewalt nach sich und verstärkt Angst, Haß und Erbitterung.

In der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung ist Gewalt jedoch nicht nötig: Freiheit, Friede und gegenseitiges Vertrauen brauchen nicht aufgegeben zu werden in einem Land, das Mittel, Institutionen und Gesetze besitzt, um mit diesem Problem fertig zu werden. Die amerikanische Bürgerrechtsbewegung soll nicht mit Gewalt verbunden sein, denn Gewalt würde die Polarisierung Amerikas in zwei Gesellschaften anregen und könnte letzten Endes seine grundlegenden demokratischen Werte zerstören. Statt dessen ist es notwendig, einer Atmosphäre, die zu Gewalttätigkeiten aufreizt, entgegenzuwirken, und Schwarze wie Weiße haben sich für solche nationale Aktionen – für verständnisvolle, massive und anhaltende Aktionen – einzusetzen.

Wenn aber diese Bewegung gelingen soll, dann muß sie eine Seele besitzen, und zwar eine Seele ohne Farbe, eine Seele voller Liebe. Damit ist in der amerikanischen Situation ein notwendiger christlicher Anteil an dieser Synthese begründet, die die ethische Lösung des Problems darstellt. Falls Gewaltlosigkeit – sogar massive kämpferische Gewaltlosigkeit – Erfolg haben soll, dann muß das ganze Land ein geistiges Erwachen erleben, das seinen ersten Anstoß in der unmittelbaren Folge der schrecklichen Morde in Amerika erfahren hat. Nicht nur Einrichtungen müssen umgestaltet werden; eine ganze Denkmethode muß neues Leben erhalten.

Wir halten zwar an Liebe als unserem Ziel und an einer Atmosphäre des Vertrauens als unserem Mittel fest, aber es gibt doch verschiedene legitime Methoden, die man zur Anwendung bringen kann. Auch im Kampf um die Gleichberechtigung besteht die Hoffnung, daß schließlich eine bessere und nicht eine schlechtere Gesellschaft hervorgehen wird aus dieser «Revolution», die ein Wechselspiel menschlicher Kräfte in der Form eines öffentlichen Protestes ist – unter der Voraussetzung, daß extreme Maßnahmen den mehr extremen Fällen vorbehalten bleiben. Revolutionäre Wandlungen können nicht nur durch offene Diskussion und durch das Stimmrecht durchgesetzt werden, sondern auch durch sehr verschiedene Ausübung von Druck und Überredungskunst seitens derer, die Werte wie zum Beispiel die «bürgerlichen Freiheiten» (civil liberties) vertreten. Unter gewissen Umständen ist es legitim, von friedlichen Kundgebungen zu störenden Kundgebungen fortzuschreiten, falls keine anderen Maßnahmen die Gewissen erwecken und die Rechte sicherstellen.

Unsere weitläufige Diskussion der Gewaltlosigkeit, der «Black Power» und der legitimen Methode des Widerstandes mag den Eindruck erweckt haben, daß eine Besserung hinsichtlich der Menschenrechte von der Initiative der relativ machtlosen schwarzen Minorität herkommen müsse. Es war aber das weiße Rassenvorurteil, das die Ungerechtigkeit verursacht hat. Das will nicht heißen, daß alle Amerikaner in irgendeiner Art gemeinsam mitschuldig sind – nur deshalb, weil sie weiß sind; sie sind nicht verbrecherisch als Gruppe. Die Mehrzahl trägt gewiß in verschiedener Abstufung eine persönliche Schuld dieser oder jener Art, doch der moralische Imperativ umfaßt auch die weißen Einrichtungen und gebietet, die Gleichberechtigung aller in wirksamer Weise durchzusetzen, indem den Schwarzen Arbeitsmöglichkeiten, angemessene Erziehung, anständige Wohnverhältnisse beschafft werden.

Die wichtigste ethische Forderung jedoch ist die Hoffnung. Dies ist die Hoffnung, die ihren Ausdruck in froher poetischer Weise in den Worten des geistlichen Negerliedes findet, das dem Kampf um die Gleichberechtigung in Amerika großen Impuls gab: «Lasset uns zusammen gehen, Kinder, und werdet nicht müde, denn es wird einen großen Gottesdienst unterm Himmel geben in dem Gelobten Lande.» Der junge Kämpfer sieht die

Sache mehr pragmatisch: die Hoffnung richtet sich nicht auf die kommende Welt im Jenseits, sondern auf die kommende Welt, die vor uns liegt. Es ist die schöpferische Erwartung einer besseren Welt und ein schöpferisches Vertrauen auf die Kräfte innerhalb der Gesellschaft, die die Welt umzugestalten vermögen.

Prof. Dr. Warren T. Reich, Washington

## Geschenkbände – Neuerscheinungen

*Fernando Bea* **Paul VI.**  
188 Seiten, 7 Fotos, Ln. DM 12.80, Hueber-Nr. 7014

*Pedro Arrupe* **Als Missionar in Japan**  
275 Seiten, Ln. DM 15.80, Hueber-Nr. 7084  
Der General des Jesuitenordens berichtet über 30 Jahre seines Lebens.

*August Hasler* **Luther in der katholischen Dogmatik**  
Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern.  
357 Seiten, brosch. DM 34.—, Hueber-Nr. 7092  
«Für den Fortgang der ökumenischen Bewegung ist dieses Buch des Schweizer Theologen von großer Bedeutung.» Kardinal Bea

*Hans Waldenfels* **Offenbarung**  
Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie  
(Beiträge zur ökumenischen Theologie, Band 2 und 3)  
328 Seiten, brosch. DM 29.80, Hueber-Nr. 7187

## Max Hueber Verlag München

In der Schweiz:  
Office du Livre, Fribourg

**Herausgeber:** Apogetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins

**Redaktion:** Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Albert Ebnetter, Ludwig Kaufmann, Joseph Renggli

**Ständige Mitarbeiter:** Georg Bürke, Wien; Jakob David, Dortmund/Zürich; Alfons Gommenginger, Zürich; Robert Hotz, Lyon/Zürich; Joseph Rudin, Zürich/Innsbruck/Fribourg

**Anschriften** von Redaktion und Administration:  
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich. ☎ (051) 27 26 10.

**Bestellungen, Abonnemente:** Administration

**Einzahlungen:** Schweiz: Postcheck 80-27842  
Deutschland: Volksbank Mannheim, Postscheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk «Orientierung», Bankkto.-Nr. 12975) – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 (Vermerk «Orientierung» 26849) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 «Orientierung»  
C. E. Suisse No 20/78611 – Italien: c/c N. 1/18690 Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri, Piazza della Pilotta, Roma, «Orientierung» – Dänemark: P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg

**Abonnementspreise:** Ganzes Jahr: sFr. 17.— / DM 18.— / öS 100.— / FF 20.— / bFr. 210.— / dän. Kr. 28.— / Lire 2500.— / US \$ 4.50  
Halbes Jahr: sFr. 9.— / DM 9.50 / öS 60.—  
Gönner: sFr. 22.— / DM 23.— / öS 130.—  
Studenten: jährlich sFr. 10.— / DM 10.— / öS 70.—  
Einzelnnummer: sFr. 1.— / DM 1.— / öS 6.—

Neu

## Josef Bommer/Timotheus Rast Beichtprobleme heute

96 Seiten, kartoniert Fr. 8.80

Der Band bringt Referate einer Tagung über das gleiche Thema, die so großen Anklang fand, daß sie zweimal wiederholt werden mußte. Ausgehend von den geschichtlichen Gegebenheiten, bringt der Band Gedanken zur Erneuerung der kirchlichen Bußpraxis für den Einzelnen und die Gemeinde. Die Aktualität des Beitrages «Fragen und Anregungen», die das Ergebnis von Diskussionen sind, prägt den Band zur Diskussionsliteratur.

In allen Buchhandlungen  
NZN BUCHVERLAG ZÜRICH

## Biblische ökumenische Studienreisen 1969

unter wissenschaftlicher Führung von Fachtheologen

### HEILIGES LAND

Mit Besuch aller bedeutenden biblisch-archäologischen Stätten von den Quellen des Jordans am Hermon bis nach Eilath am Roten Meer (17 Tage).

1. Reise: Ostersonntag, 6. April, bis Dienstag, 22. April  
Leitung: Univ.-Prof. Dr. H. J. Stoebe, Basel
2. Reise: Ostermontag, 7. April, bis Mittwoch, 23. April  
Leitung: Dr. theol. Peter Welten, Tübingen
3. Reise: Osterdienstag, 8. April, bis Donnerstag, 24. April  
Leitung: Lic. theol. Werner Baier, Aarau
4. Reise: Montag nach dem Weißen Sonntag, 14. April, bis Mittwoch, 30. April  
Leitung: Prof. Georg Schelbert, Schöneck
5. Reise: Sonntag, 28. September, bis Dienstag, 14. Oktober  
Leitung: Univ.-Prof. Dr. Christian Maurer, Bern  
Reisekosten: Fr. 1980.— + Fr. 40.— Einschreibgebühr

### VORDERER ORIENT

Die Umwelt der Bibel: Libanon, Syrien, Jordanien, mit Besuch von Byblos, Ugarit, Palmyra, Mari, Damaskus, Gerasa, Amman, Petra u. a. m.

Ostermontag, 7. bis 21. April (15 Tage)  
Leitung: Univ.-Prof. Dr. Herbert Haag, Tübingen  
Reisekosten: Fr. 1980.— + Fr. 40.— Einschreibgebühr

### TÜRKEI

Auf den Spuren der Hethiter, der Apostel Paulus und Johannes und des frühen Christentums.

Montag, 7. April, bis Mittwoch, 23. April (17 Tage)  
Leitung: Univ.-Prof. Dr. Peter Stockmeier, Tübingen  
Reisekosten: Fr. 1650.— + Fr. 40.— Einschreibgebühr

### SINAI

Das Programm enthält eine fünftägige Exkursion durch die Wüste Sinai mit drei Übernachtungen im berühmten St.-Katharina-Kloster und einen zusätzlichen Aufenthalt in Israel.

Ostersonntag, 6. April, bis Sonntag, 20. April  
Leitung: Dr. lic. theol. Othmar Keel, Lehrbeauftragter an der theol. Fakultät Fribourg  
Reisekosten: Fr. 1950.— + Fr. 40.— Einschreibgebühr

Sämtliche Reisen werden mit neuesten Kursflugzeugen durchgeführt. Ausgezeichnete Hotels, beste, in 15jähriger Erfahrung bewährte Organisation.

Referenzliste und detaillierte Programme von

### INTERKO

Interkonnationales Komitee für Biblische Studienreisen  
Geschäftsstelle: Eugen Vogt, Habsburgerstraße 44, 6002 Luzern  
Telephon (041) 2 44 64 (ab 16. November: 23 56 47)

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion