



IN EINEM NEUJAHRSGESPRÄCH am Schweizer Fernsehen über zwischenkirchliche Partnerschaft erinnerte der evangelische Missionswissenschaftler *Walter J. Hollenweger* (Birmingham) an den während seiner Genfer Zeit erfolgten Beitritt einer jungen, «unabhängigen» afrikanischen Kirche zum Ökumenischen Rat. Es war die «*Kirche Christi auf Erden durch den Propheten Simon Kimbangu*», die seit dem Tod ihres Gründers – er starb 1951 in einem Gefängnis der Kolonialregierung von Belgisch-Kongo – einen rasanten Aufstieg erlebte und heute über vier Millionen Mitglieder zählt. Auf das Beitritts-gesuch reagierte Genf mit der Frage nach dem Credo. Die Antwort lautete: Eine Bekenntnisformel besitzen wir nicht, aber wir haben unsere Geschichte, unsere Martyrer, und was wir glauben, drücken wir in unseren Tänzen aus.

Kirche im Tanz

Hollenweger insistierte auf dem Tanz. Ihm, der sich auf internationaler Ebene mit charismatischen Bewegungen befaßt, geht es um die «Entzerebralisierung» des Christenglaubens: er soll wieder vom Kopf ins Herz gelangen und den ganzen Menschen erfassen. Die Kimbanguisten sind ihm dafür Vorbild. Ihre Kirche steht in verschiedener Hinsicht einmalig da. Sie ist jedenfalls nicht durch dogmatische Abspaltung und auch nicht – wie so manche Sekten – als Abklatsch von schon bestehenden Gemeinschaften entstanden. Die «tanzende Kirche» Afrikas entfaltet eine Dynamik, um die man sie beneiden kann. Im Vergleich zu diesem Beitritt: Wie bemüht nimmt sich da der «Dialog» zwischen unseren alten Kirchen aus! «Erfolgreich» nennen wir zum Beispiel das anglikanisch-katholische Gespräch über Eucharistie und Amt. Aber wenn wir den eingehenden Bericht in dieser Nummer lesen, kommt uns doch manches sehr gequält vor: Worte, Bezeichnungen, nicht Realitäten scheinen im Mittelpunkt zu stehen. Und wie weit

entfernt scheint dieses Ringen um das Amtsverständnis von dem zu sein, was die Menschen wirklich bewegt: so weit, daß man sich beim Lesen in einem Ghetto fühlt und sich nach der «Ökumene mit der Welt» sehnt, der «innerkatholische» Diskussionen von Priestergruppen, ja schon «*Le prêtre dans la cité*» eines Kardinal Suhard (1949) näher zu sein schienen als diese «Internationale Kommission».

Und doch: hört man auf deren Mitglieder, wird man eines Besseren belehrt. Das Wesentliche, was sie nicht nur voneinander, sondern miteinander erfuhren, konnte der Text nicht einfangen. Und so ist es immer wieder, wo echte Begegnung stattfindet. Hinter dem Ringen um die Worte, das sich im Text niederschlägt, kann sich selbst bei Wissenschaftlern und Kirchenbundssekretären die Erfahrung des gemeinsamen «Tanzens» verbergen. Die Frage ist, wie sich so etwas mitteilen läßt.

Diese Frage beschäftigte auch die Kimbanguisten. Auch sie wollten sich mitteilen, sie wollten nicht zur Sekte werden: deshalb öffneten sie sich zum Ökumenischen Rat und deshalb suchen auch sie heute eine Theologie. Obwohl sie eine «Kirche ohne Weisse» sind, haben sie eine Schweizerin, Marie-Louise Martin, als Leiterin für ihre Theologenschule in Kinshasa engagiert. Die tanzende Kirche will also nicht darauf verzichten, den Tanz – auch für Noch-nicht-Tänzer – zu deuten.

Die Kimbanguisten und die Afrikaner überhaupt kommen vom Tanz her: im Unterschied von ihnen sind wir heute auf der Suche nach dem Tanz. Wir suchen ihn – ich denke an konkrete Versuche für getanzte Gottesdienste – weil wir genug von den vielen Worten haben. Aber auch genug vom bloßen «Einsatz» und «Engagement». Weil weder Diskussion noch Aktion genügen, damit Gemeinde entsteht. Weil im Tanz das «Mit-anderen-Dasein» erfahren wird. Weil – nach dem besten Libretto – Gott selber, wie in seiner Schöpfung, so auch in seiner Kirche, als Tänzer erscheint.

Ludwig Kaufmann

Oekumene

Zehn Jahre nach dem Konzil: Kolloquium in San Anselmo, Rom – Multilaterale Ökumene unter den Konzilsbeobachtern lebt kurz wieder auf – Rückblick aus der Dürre auf die «fetten Jahre» – Symbolische Umarmungen verdeckten die Angst vor der Entscheidung – Pastorale Vorwände zur Kleinschreibung der Ökumene – Einigung der Christen vor Einigung der Kirchen (leitungen)?
Albert Ebner

Lehrverfahren

Ordensgeneräle als Briefträger? Erlebnisse eines Ordenstheologen – Kein Plädoyer für Kohlhasen, aber ernstgemeinter Hinweis auf heute fällige Reformen – Zensuren ohne Begründung – Zum Beispiel: Nie zurückgenommenes Schreibverbot über die Konzelebration – Warum Sonderbehandlung für Professoren, die einem Orden angehören? – Wo die Glaubensbehörde sich die Beweise spart, muß die Exekutive der Ordensoberen erhalten.
Karl Rabner, München

Religionssoziologie

Polens Volkskirche und die neue religiöse Mentalität: Kirche der großen Zahlen – Gegen Säkularisierung immun? – Kirchensoziologische Forschungen an den Hochschulen von Lublin und Warschau – Verändert der gesellschaftliche Wandel das Glaubensbewußtsein? – Einfluß der Religion auf das moralische Verhalten – Beispiele: Sexualmoral und Eigentum – Einstellung zum Priester – Soziale Integrationskraft der Pfarrei – Erhebungen in vom Westen nicht beeinflussten Gemeinden – Anzeichen für tiefere Veränderungen – Die Chance einer neuen Religiosität:
Theo Mechtenberg, Wrocław

Amtsverständnis

Die Canterbury-Erklärung über Amt und Weihe: Bedeutsames Dokument des anglikanisch-römischen Dialogs – Die offizielle gemischte Kommission erstrebt eine «organische Einigung» – Schwierigkeiten ob der negativen Entscheidung Leos XIII. über die «Gültigkeit» – Grundsätzliche Übereinstimmung offenbart gemeinsame Probleme gegenüber Bibelkritik und nicht-episkopalen Kirchen – Zeitbedingte Amtsbeschreibungen des NT – Warum hält man an der Bezeichnung «Priester» fest? – Amtssukzession nicht identisch mit Apostolizität der Kirche.
Herbert J. Ryan SJ, Los Angeles

Buchbesprechung

Wege und Unwege heutiger Theologie: Einstieg in das Denken des Bultmann-Schülers Ernst Fuchs – Ökumenische Brücke über subtil interpretierte «natürliche Theologie.»
Pietro Selvatico, Fribourg

Dialogkritik

«Vor allem fehlt ihnen das Weiheamt»: Überprüfung einer stereotypen Voraussetzung im katholisch-reformierten Dialog – Wie Katholiken fragen sollten.
Jean-Jacques von Allmen, Neuchâtel

Einigung der Christen vor Einigung der Kirchen?

Seit jenem denkwürdigen 21. November 1964, da die im Petersdom versammelten Konzilsväter nach vielen Debatten das Dekret über die «Wiederherstellung der Einheit» mit 2137 Ja gegen nur 11 Nein-Stimmen annahmen und noch gleichen Tags feierlich verkündeten, hat sich im ökumenischen Bereich viel ereignet. In einem Jahrzehnt ist katholischerseits mehr geschehen als in den 400 Jahren zuvor. Nicht ohne Grund spricht man heute von einer eigentlichen «Kopernikanischen Revolution», die eine neue Ära in der katholischen Welt und weit darüber hinaus eingeleitet hat.

Es drängte sich daher fast auf, eine Zwischenbilanz der ökumenischen Bestrebungen zwischen 1964 und 1974 zu ziehen. Anlässlich des 10. Jahrestages luden das Institut für ökumenische Forschung in Straßburg und die Päpstliche Universität San Anselmo in Rom rund 60 Ökumeniker aus aller Welt persönlich zu einem Kolloquium in der Ewigen Stadt ein (19.–22. Nov.), um Rückschau und Ausschau zu halten. Bekannteste Gesichter aus dem ehemaligen Kreis der nicht-katholischen Konzilsbeobachter waren hier anzutreffen: ein V. Borovoi von der Russisch-orthodoxen Kirche, ein Lukas Vischer vom Weltkirchenrat, ein N. Nissiotis von der Griechisch-orthodoxen Kirche, ein G. Lindbeck von der lutherischen Kirche in USA, ein Max Thurian von der Bruderschaft von Taizé, um nur einige wenige zu nennen. Von den katholischen «Berühmtheiten» sei wenigstens der französische Nestor der ökumenischen Theologie, P. Yves Congar OP, namentlich erwähnt. Das absichtlich von «privater Initiative» gestartete und in persönlicher Verantwortung der Teilnehmer durchgeführte Kolloquium erlaubte auch im Herzen Roms ein absolut freies, offenes und notfalls auch sehr kritisches Wort, was bei «kirchenoffiziellen» Veranstaltungen noch nicht so selbstverständlich ist.

Die Zeit der «fetten Jahre»

Der Rückblick auf das vergangene Jahrzehnt registrierte auf allen Fronten große, ja streckenweise unerwartete und ungewöhnliche Fortschritte. Manche Entwicklung ist heute bereits über die Perspektiven des Konzils hinausgegangen. Es mag Beispiel für viele andere sein, wenn ein lutherischer Pastor die fundamentale Änderung im Verhältnis der Konfessionen mit den Worten illustrierte: Vor zehn Jahren war es in lutherischen Gemeinden (seiner Gegend) notwendig zu sagen, sie müßten mit den Christen der andern Konfession zusammenarbeiten. Heute müssen wir erklären, warum sie überhaupt noch getrennt sind. Es scheint sich vielerorts zu bewahrheiten, daß die Einheit der Christen rascher wächst als die Einheit der Kirchen. Angesichts der Schwerfälligkeit so mancher Kirchenleitungen – die natürlich auch besondere Verantwortung tragen – äußerte man den Verdacht, daß die Einheit der Christen vor der Einheit der Kirchen(-leitungen) Tatsache sein werde.

Die vielen positiven Fakten des vergangenen Jahrzehnts aufzuzählen, war gar nicht möglich. Die Kontakte sind so zahlreich geworden, daß man manchmal den Eindruck erhält, der Mann der Kirche sei der Repräsentant einer reisenden, ja fliegenden Kirche geworden. Viele Querverbindungen zwischen den Kirchen, die während des II. Vatikanischen Konzils geknüpft wurden, sind ausgebaut worden. Es gibt gemischte Kommissionen mit der Anglikanischen Gemeinschaft, mit dem Lutherischen Weltbund, mit dem Reformierten Weltbund, mit dem Methodistischen Weltrat, mit der Pfingstbewegung. Mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf gibt es die Gemischte Arbeitsgruppe, die alle Fragen der Zusammenar-

beit zwischen der katholischen Kirche und dem ÖRK behandelt. Die Gespräche zeitigten inzwischen auch schon manche greifbare Ergebnisse, die in gemeinsamen Dokumenten ihren Niederschlag gefunden haben. Sie berühren grundlegende Fragen kirchlicher Strukturen, des Amtes, der Ordination, der Eucharistie, des christlichen Zeugnisses usw. Besonders die internationale anglikanisch-katholische Kommission hat bis jetzt zwei bedeutsame Erklärungen veröffentlicht, die erste 1971 über die «Eucharistie» («Windsor Statement»), die zweite 1973 über Amt und Ordination (vgl. Seite 7ff. in dieser Nummer), die nicht wenig Aufsehen erregt haben. Die «praktischen Engländer» versuchten, den Glauben über Amt und Ordination in einer neuen Sprache zum Ausdruck zu bringen, die mehr von der gemeinsamen Glaubenserfahrung ausgeht als von festgefahrenen Begriffen. Sie nahmen das Wort des II. Vatikanischen Konzils ernst: «Die Art und Weise der Formulierung des katholischen Glaubens darf keinerlei Hindernis bilden für den Dialog mit den Brüdern... Der katholische Glaube muß tiefer und richtiger ausgedrückt werden auf eine Weise und in einer Sprache, die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann.» Das Ergebnis war überraschend und die Methode könnte modellhaft für andere Gespräche werden.

Durchgehend gewinnt man die Überzeugung, daß die Zahl der wirklich kirchentrennenden Hindernisse ganz erheblich geringer geworden ist. Man ist so weit, daß man es gar nicht mehr so illusorisch hält, die «strittigste» Frage, nämlich die Frage des päpstlichen Primates oder des «Petrusdienstes», anzupacken.

Zeichen einer Dürre

Trotz der überraschend positiven Ergebnisse im innerkirchlichen Dialog und der noch überraschenderen Verständigung von Mensch zu Mensch, von Gemeinde zu Gemeinde am Ort, registriert man heute Anzeichen einer zunehmenden *Stagnation*: Desinteresse bei der Jugend, Resignation bei Theologen, Müdigkeit beim einfachen Kirchenvolk. Die ökumenische «Welle» ist vorbei. An verschiedenen Stellen stößt man auf Blockierungen durch kirchliche Institutionen. Der Freude am Erreichten folgt das Unbehagen am noch Nicht-Erreichten. Die auftauchenden Krisenzeichen haben ihren Grund vielleicht gerade in den ersten unerwarteten Fortschritten. Die wachsende christliche Annäherung und die offensichtlichen theologischen Konvergenzen haben nämlich eine Dynamik ausgelöst, die mehr und mehr auf die *Verwirklichung* kirchlicher Gemeinschaft hindrängt. Den historischen «Umarmungen» der Kirchenhäupter müssen Taten folgen.

Die Ökumene steht heute an dem Punkt, wo die bisherige Phase des Dialogs hinübergeführt werden muß in die Phase der Realisation. In diesem Zusammentreffen und Überschneiden zweier Phasen scheint die besondere Signatur der gegenwärtigen Situation zu liegen, die ihre eigenen Probleme hat. Es kommt zur gewohnten Angst vor den nötigen Entscheidungen und den unerläßlichen Schritten. Je länger man aber warten muß, um so größer ist die Enttäuschung, wenn schließlich nichts kommt. Viele Experten, die sich für einen Lehrkonsens auf irgendeinem theologischen Teilgebiet eingesetzt haben, müssen erleben, daß die mühsam erarbeiteten Ergebnisse in den Schubladen verschwinden. Man weiß nicht einmal recht, bei welchen Instanzen und Personen eine Sache hängen geblieben ist. Man steht vor einem anonymen Apparat. Viele ökumenische Vorgänge, die verheißungsvoll begannen, scheitern daran, daß in der Endphase kirchliche Autoritäten über ein Dokument entscheiden, die den Prozeß des Dialogs selber gar nicht mitgemacht haben.

Die Antwort, warum eine Sache nicht rezipiert werden kann, erscheint dann gern wie ein «Machtwort». Man dekretiert, wo Argumente überzeugen müßten. So geschah es z. B. in der

Frage des Beitritts Roms zum Weltkirchenrat. An der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968 führte P. Tucci SJ in einer magistralen Rede aus, daß einem solchen Beitritt mehr psychologisch-praktische als theologische Bedenken entgegenstünden. Die Gemischte Arbeitsgruppe Rom/Genf hatte alle Für und Wider überlegt. Man zeigte sich sehr optimistisch, bis aus Rom ziemlich unversehens die Antwort kam: In näherer Zukunft ist an einen Beitritt nicht zu denken. Überzeugende Argumente sind bis heute nicht geliefert worden.

Über diesem Faktum liegt bis heute ein Schatten. Es reizte am Kolloquium Prof. V. Borovoi zur dramatischen Anfrage an einen altgedienten katholischen Ökumeniker, der als Zaungast in einer Ecke saß und von dem man weiß, daß er gegen den Beitritt Roms plädiert: «Herr Pater, die Orthodoxe Kirche zögerte lange, dem Weltkirchenrat beizutreten, der ein sehr protestantisches Gesicht hatte. Sie gaben uns Orthodoxen den Rat, beizutreten, und wir haben es getan. Aber nun sagen Sie mir offen: Warum geben Sie *uns* den Rat, es zu tun, ihrer eigenen Kirche aber, es nicht zu tun? Der Eindruck muß entstehen, daß wir zweitrangige Katholiken sind. Konsequenterweise müßte man doch sagen: Was gut ist, ist auch für Sie gut. Raten Sie uns heute: Brecht die Beziehungen ab?» Schmunzelnd fügte Borovoi hinzu: «Die nächste Reaktion wäre wohl die: Kommen Sie zu uns!»

Ein anderes Vorkommnis der jüngeren Zeit, die Erklärung der römischen Glaubenskongregation über die «Lehre der Kirche» (1973) hat bis heute den ökumenischen Horizont verdunkelt. In diesem Dokument wurde über die Einheit und Einzigkeit der Kirche Christi, die in der katholischen Kirche verwirklicht sei, in einer solchen Überbetonung gesprochen, daß selbst katholische Ökumeniker von einem Rückschritt hinters Konzil sprachen. Ein so romtreuer Theologe wie Karl Rahner gestand: «Von einem ökumenischen Willen zu wirklichem Fortschritt auf die Einheit der Kirche hin hätte man mehr erwartet und erwarten dürfen.» Der Sekretär der Glaubenskongregation verteidigte sich in einem Interview mit der Entschuldigung, die «Erklärung» sei geschrieben worden, «um einem dringenden pastoralen Bedürfnis der katholischen Gläubigen zu entsprechen, die durch gewisse Theorien verwirrt wurden». Aber müßten nicht auch Dokumente für innerkatholischen Zweck und Gebrauch das ökumenische «Gütezeichen» tragen? Man erinnert sich doch: Da tagte ein ganzes Weltkonzil vier Jahre lang, beriet über das Aggiornamento der katholischen Kirche und maß all ihre Texte am ökumenischen Maßstab. Und da kommt kurze Jahre darnach die römische Glaubensbehörde und glaubt offenbar – um unter den Katholiken «Ruhe und Ordnung» zu schaffen –, auf die ökumenische Ausrichtung und Rücksichtnahme verzichten zu können! Der Wunsch Pauls VI., daß die nachkonziliäre römische Kurie ökumenisch besser geformt werde (Ansprache vom 21. Sept. 1963), ist offenbar nach 10 Jahren noch ein offenes Postulat.

Viele Kirchen sind heute besorgt um ihre «Identität», da so vieles in Fluß gekommen ist. Diese Angst vor Identitätsverlust führt erfahrungsgemäß gern zu Abwehrreaktionen. Man verteidigt das Alte gegen das Neue. Aber niemand darf «Identität» nur nach rückwärts beziehen oder mit den oft sehr zufälligen oder gar bornierten Grenzen des Status quo gleichsetzen. Identität ist stets nur durch Wandlungen und Veränderungen hindurch zu gewinnen und zu erhalten. Man denke an die Identität eines Menschen vom Kind über die Wandlungen zum erwachsenen und reifen Mann. Da die römisch-katholische Kirche sich nach dem II. Vatikanum nicht mehr «exklusiv» als mit der Kirche Jesu Christi identisch versteht, während andere Kirchen sich nicht mehr auf diejenigen Elemente ihres Selbstverständnisses stützen können, die auf einer Abgrenzung von der römisch-katholischen Lehre und Kirche beruhen, müssen die Kirchen ihre Identität neu bestimmen. Grundlegend für eine Neubestimmung der Identität wird sein: die Treue zum vollen apostolischen Zeugnis in Leben und Sendung deutlich zu manifestieren, das besondere Erbe der positiven Tradition einer jeden Kirche neu zu bewerten und die neuen Beziehungen zu anderen Kir-

chen als bestimmenden Kontext miteinzubeziehen. Es wird Einheit ohne Uniformität und Vielfalt ohne Zersplitterung sein.

Unterwegs zu neuer Gemeinschaft

Wir können heute nicht einfach sagen, was morgen die Einheit der Kirche ist. «Wir glauben aber», wurde auf dem Kolloquium betont, «daß wir mehr eins sind als wir heute zu sagen vermögen.» Die Kirchen leben noch zu sehr nebeneinander. Sie müssen viel mehr ihre Glaubenserfahrungen austauschen. Sie müssen einander fragen. «Wir Katholiken sagen gewöhnlich zu viel und lassen die andern zu wenig sagen», meinte Msgr. A. Clark, der aus der Erfahrung der anglikanischen Gesprächskommission die Wichtigkeit der richtigen Gesprächsmethode herausstellte.

Wo man auch nicht schon voll eins ist, soll man schon jetzt, so weit es möglich ist, Gemeinschaft leben. Übereinstimmung in der Lehre ist nicht nur Vorbedingung, sondern auch Frucht der Gemeinschaft.

Dringlich wurde die Forderung nach gemeinsamem Zeugnis gegenüber den großen Fragen der Menschen von heute erhoben. Es müßten vermehrt Möglichkeiten geschaffen werden, die erlauben, mit *einer* Stimme zu sprechen. Dies würde selbstverständlich ein größeres Maß an gegenseitiger Information und Kommunikation voraussetzen. Nicht bloß lakonisch war bei dieser Gelegenheit der Vorschlag gemeint, die ständigen päpstlichen Nuntien bei den Staatsregierungen zu «rein geistlichen Gesandten» bei den verschiedenen Kirchen umzuwandeln, natürlich mit dem Recht auf Gegenseitigkeit.

Unüberhörbar durch viele Voten hindurch klang die Forderung nach dem *geistlichen* Ökumenismus, der nicht so sehr diskutiert, sondern aus der inneren Bekehrung lebt. Die Gesinnungsreform muß die Seele aller äußeren Reform bleiben. Die brüderliche Gemeinschaft in Gebet, Verkündigung und Diskussion in San Anselmo ließ alle ahnen, was ökumenische Gemeinschaft bereits sein könnte.

Albert Ebmeyer

Erlebtes von Karl Rahner

Zuschrift zu: «Schützen die Orden ihre Theologen?»¹

Auch wenn der Verfasser dieser kleinen Notiz nicht die Absicht hat, eine Selbstbiographie zu schreiben, so scheint es ihm doch nicht ganz überflüssig, einige kleine Erlebnisse mitzuteilen, die den in der «Orientierung» vom 30. November 1974 (S. 238) erschienenen Kommentar «Schützen die Orden ihre Theologen?» etwas illustrieren und seine Dringlichkeit unterstreichen können.

Die zu berichtenden Einzelheiten sollen gewiß nicht hochgespielt und überbewertet werden. Das zumal nicht, weil man bei der Forderung besserer Verfahrensweisen Roms bei Prüfung und Beanstandungen von Ordens-theologen gewiß

¹ Mit dieser Zuschrift und «Notiz» unterstützt der prominenteste Ordens-theologe der Jesuiten ein Anliegen, das in der «Orientierung» (1974/22) im Rahmen eines redaktionellen Kommentars zu einer «Eingabe an das Jesuitenparlament» formuliert war. Die *Eingabe* stammte vom Innsbrucker Canisianum, war an den Generalobern des Ordens im Hinblick auf die derzeit tagende «Generalkongregation» gerichtet und wünschte von dieser in drei Punkten: erstens eine «Regelung» zur Garantierung der Unabhängigkeit und Freiheit theologischer Arbeit, zweitens eine «Verfahrensweise» mit öffentlich-argumentativer Diskussion bei Lehrbeanstandungen, drittens eine «Einwirkung» der Ordensleitung auf die Reform der Verfahren der Glaubenskongregation (Ex-Sant' Ufficio). Der *Kommentar* insistierte auf der den Ordensgehorsam strapazierenden Funktion der Ordensgeneräle im Rahmen der bisherigen Geheimverfahren der römischen Glaubensbehörde gegenüber Theologen, die einem Orden angehören.

keine solchen Normen erfinden und festlegen kann, die von vornherein und immer im Einzelfall gut funktionieren, so daß überhaupt keine «Pannen» passieren können. Solche Normen kann es nicht geben, und diejenigen, die nach transparenteren und humaneren Verfahrensnormen rufen, sollten das nie vergessen und müßten im einzelnen Fall auch mit Geduld und Ergebung administrative Maßnahmen hinnehmen können (auch im Bereich der kirchlichen Lehre), die objektiv falsch sind. Kohlhasen sind auch im kirchlichen Bereich für das Leben der Kirche nicht sehr förderlich. Diese nüchterne Ansicht ist aber keine Entschuldigung dafür, in dieser Frage des Kommentars alles beim alten zu lassen und auf die Geduld und den Gehorsam von Gemaßregelten hin zu sündigen.

Und jetzt die kleinen eigenen Erlebnisse, die zwar größtenteils aus der vorkonziliaren Zeit stammen, aber doch wohl noch nicht einfach durch die jetzige Praxis Roms überholt sind. Diese Erlebnisse sollen nur ganz kurz und zusammenfassend berichtet werden. Vor dem Konzil bekam ich einmal von Rom über meinen damaligen Ordensgeneral ein partielles Redeverbot (von einem jetzt verstorbenen deutschen Bischof veranlaßt); über den Ordensgeneral bekam ich einmal von Rom das Verbot, noch irgend etwas über die Konzelebration zu schreiben; über den Ordensgeneral wurde von Rom einmal für alles, was ich noch schreiben wollte, eine römische Sonderzensur verhängt. All das gehört seit dem Konzil natürlich der Vergangenheit an und ist in sich nicht sonderlich interessant. Aber alle diese Maßnahmen gingen vom Heiligen Offizium aus; alles mußte durch den Ordensgeneral angeordnet werden; ich bekam weder vom Heiligen Offizium noch vom damaligen Ordensgeneral irgendeine schriftliche Begründung dieser Maßnahmen, nicht einmal anonyme Gutachten. Der damalige Ordensgeneral sagte mir in einer mündlichen Unterhaltung (trotz seiner Orthodoxie und ängstlichen Loyalität gegenüber dem «Santo Ufficio») so ungefähr wörtlich: «Ja, wissen Sie, ich weiß auch nicht, wann, gegen wen und wie so ein Blitz von dort einschlägt.»

Obwohl mir Kardinal Ottaviani selbst während des Konzils einmal gestand, daß die erwähnte Vorzensur vom Heiligen Offizium ausging, habe ich niemals ausdrücklich und schriftlich die Rücknahme dieser Maßnahmen mitgeteilt bekommen. Solche Höflichkeiten waren damals offenbar einem kleinen Ordensmann gegenüber in Rom nicht üblich.

Gegen erzwungene Briefträgerdienste der Ordensgeneräle

Es mag seit dem manches etwas besser geworden sein, gut aber scheint es mir immer noch nicht zu sein. Die Ordensgeneräle werden immer noch zu sehr zu Briefträgerdiensten der höheren römischen Behörden gezwungen und müssen so tun, als ob die Maßnahmen von ihnen selbst ausgehen. Ich meine, solche Ordensoberen hätten trotz ihrer eigenen Gehorsamspflicht unter Umständen durchaus das Recht zu sagen, sie könnten nach ihrem eigenen Gewissen eine solche Maßnahme nicht decken und bäten darum, daß die römische Behörde selber hervortrete und mit dem unmittelbar in Verbindung trete, dessen Lehre oder sonstiges Verhalten sie beanstandete. Nach dem Konzil bekam ich einmal einen Entwurf von Statuten katholischer Universitäten aus der römischen Studienkongregation zu einer Meinungsäußerung unterbreitet. In diesem Entwurf (dessen weiteres Schicksal mir unbekannt ist) war für Ordensleute, die an katholischen Universitäten dozieren, auch eine Verfahrensweise bei Lehrbeanstandungen vorgesehen, in der der höhere Ordensobere auch wieder als reines Exekutivorgan der Glaubenskongregation vorgesehen war, ohne daß diese sich herablassen müßte, ihre Maßnahmen und deren Gründe dem beanstandeten Ordensmann selber mitzuteilen. Auf meinen Protest gegen diese Sonderbehandlung von Professoren, die Ordensleute sind, bekam ich keine Antwort mehr. Ich meine darum, daß der oben genannte Kommentar in der «Orientierung» eine Frage aufgreift, die auch heute noch aktuell ist.

Karl Rahner SJ, München

SÄKULARISIERUNGSTRENDS IN POLENS VOLKSKIRCHE?

In der Phase ihrer dreißigjährigen Nachkriegsgeschichte hat sich die polnische Volkskirche als ungewöhnlich stabil und krisenfest erwiesen. Selbst bei vorsichtigen Schätzungen dürften sich im gegenwärtigen Polen rund 80 Prozent der Dorf- und 75 Prozent der Stadtbevölkerung zur katholischen Kirche bekennen. Und mit ihren rund 80 Bischöfen und 18 000 Geistlichen stellt die polnische Kirche auch ein beachtliches europäisches, ja gesamtkirchliches Gewicht dar.

Polens Kirche ist nach wie vor eine *Kirche der großen Zahlen*. Das wird sich auch in absehbarer Zukunft kaum ändern. Und diese Quantität ist manifest. Das zeigen die einander folgenden Sonntagsgottesdienste, die Prozessionen, die Wallfahrten, zu denen bei besonderen Anlässen Hunderttausende zusammenströmen, das zeigt der nicht versiegende Strom von Theologen, die sich auf das Priestertum in den polnischen Seminaren vorbereiten.

Ein westlicher Beobachter wird diesem Phänomen der polnischen Volkskirche mit einem Gemisch von Bewunderung und Skepsis gegenüberstehen. Er wird sich fragen, ob die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Veränderungen, die als Prozesse der Industrialisierung und Urbanisierung – oder weiter und allgemeiner gefaßt als Säkularisierung – die kirchliche Situation in den Industrienationen in eine tiefgreifende Krise geführt haben, in Polen für das Bewußtsein der Gläubigen und die kirchlichen Strukturen ohne Wirkung bleiben. Damit ist eine Frage gestellt, die in jüngster Zeit auch im polnischen Katholizismus selbst an Interesse gewinnt und zu der erste Aussagen vorliegen, die, ohne daß bereits weitreichende

Schlußfolgerungen möglich wären, gewisse Tendenzen erkennen lassen.

Kirchensoziologische Untersuchungen in Polen

Zu den Besonderheiten, die die polnische Kirche von ihren Schwesterkirchen in den übrigen sozialistischen Ländern auszeichnen, gehört u.a. die Möglichkeit kirchensoziologischer Untersuchungen. Sowohl an der Katholischen Universität Lublin (KUL) als auch an der Warschauer Theologischen Akademie (ATK) wird Religionssoziologie gelehrt und werden bestimmte religionssoziologische Forschungen durchgeführt. Durch Prüfungs- und Forschungsarbeiten hat sich so im Laufe der Jahre eine Fülle von Material angesammelt, das allerdings zumeist in den Archiven verstaubt, ohne pastoral fruchtbar zu werden. Religionssoziologische Arbeiten fanden bislang innerhalb des polnischen Katholizismus wenig Interesse; ihre Relevanz für die Pastoral wurde eher gering eingestuft. Das mag z.T. in der Anlage dieser Arbeiten selbst begründet liegen, die sich in der Regel darauf beschränkten, Erscheinungen der Kirchlichkeit mit Hilfe sehr traditioneller Kriterien zu messen, ohne dabei den gesamtgesellschaftlichen Kontext zu berücksichtigen.

Hier scheint sich nunmehr ein Wandel anzubahnen. Die soziologische Fragestellung verschiebt sich; an die Stelle isolierter kirchensoziologischer Untersuchungen treten Arbeiten, die ein konzentriertes Interesse an der Fragestellung verraten, ob und inwieweit gesellschaftliche Veränderungen zu einem Wandel des Glaubensbewußtseins führen. Und mit der Ver-

lagerung der Fragestellung wächst offenbar das Interesse der polnischen katholischen Öffentlichkeit an der Religionssoziologie und deren Ergebnissen. Zwei unlängst publizierte Untersuchungen können dazu als Beweis dienen: Prof. *Wł. Piwowarski* (KUL) erforschte über drei Jahre (1967–1970) mit einem Stab von Studenten und Doktoranden vier Pfarreien mit insgesamt 184 Dörfern im Umkreis von Pulawy, um den mit der Errichtung eines Industriekombinats in diesem ländlichen Bereich gegebenen Einfluß der Urbanisierung auf die dörfliche Religiosität festzustellen.¹ Die zweite Untersuchung ist eine Repräsentativbefragung von 557 Personen einer Stadtgemeinde in Plock im Jahre 1969, die dem Zweck diente, über die soziale Integrationskraft der Pfarrei unter den Bedingungen der Industrialisierung Aufschluß zu gewinnen. Ein Teil des Materials wurde von Dr. *J. Marianski* in der katholischen Monatsschrift «Wiez» (11/73) publiziert.²

Säkularisierungsthese und polnisches Identitätsbewußtsein

Beide Arbeiten, besonders die von Prof. Piwowarski, fanden in der polnischen katholischen Presse Zustimmung und Widerspruch. Die Einwände waren mehr grundsätzlicher Art und richteten sich vor allem gegen die Übernahme der «westlichen» Säkularisierungsthese, nach der eine zunehmende Industrialisierung und Urbanisierung zwangsläufig zu einer Abnahme der Religiosität führen müsse. Es scheint, daß eine nüchterne und emotionsfreie Diskussion dieser Frage in Kreisen polnischer katholischer Intelligenz kaum möglich ist. Allzu groß ist bei einem Teil katholischer Intellektueller die Sorge, durch die Übernahme «westlicher» Denkmodelle die eigene Identität zu verraten. Sobald daher nur der Verdacht besteht, daß reformerische Bemühungen vom Westen her beeinflusst sind, treten die Verteidiger eines polnischen Traditionskatholizismus auf den Plan, warnen vor dem «westlichen Zauber von Sathheit und Revolte» und stellen dem die Vision einer kraftvollen, volksverbundenen Kirche gegenüber. Man spricht dann etwa – um ein Beispiel zu wählen – von dem in die Stadt verziehenden polnischen Bauer, der dort am Sonntag vor der zum Bersten vollen Kirche aushält und sich für Gott und Vaterland bis auf die Haut naßregnen läßt. Das etwa ist das Gegenbild zu jenem viel zitierten französischen Provinzler, der aufgrund eines geheimnisvoll wirkenden Mechanismus mit dem Verlassen der Pariser Metro seine religiöse Praxis verloren hat. Ohne Bild gesprochen: der westliche Säkularisierungsprozeß ist auf den polnischen Katholizismus nicht übertragbar.

Für diese These lassen sich, fernab aller Polemik, Argumente ins Feld führen: Für Polen ist die nationale Integrationskraft der Religion, d. h. hier der katholischen Kirche, nach wie vor als sehr stark anzusetzen. Die Religionskritik, die in Westeuropa seit der Aufklärung auf eine nationale und gesellschaftliche Irrelevanz der Religion abzielte und als eine der Bedingungen der Säkularisierung anzusehen ist, findet in Polen keine vergleichbare geschichtliche Basis. Die nationale Bedeutung von Glaube und Kirche hat sich dem polnischen Bewußtsein so tief eingepreßt, daß zwischen «polnisch» und «katholisch» geradezu eine Identität besteht. Das hat seine geschichtlichen Gründe: die Kirche hat in der langen Periode der polnischen Teilungen wie in der jüngsten Vergangenheit der Kriegs- und Okkupationszeit im höchsten Maße nationale Verantwortung gezeigt und mit dem gesamten Volk ihren Preis an Blut und Leben gezahlt. Wer sich der geistesgeschichtlichen Bedingtheit westlicher Religionssoziologie und der Eigenart des polnischen Katholizismus bewußt ist, der wird in der Tat gegenüber der Übertragung westlicher religions-

soziologischer Modelle sowohl hinsichtlich der Fragestellung als auch der Fakteninterpretation manchen Vorbehalt anzumelden haben.

Wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Wandlungsprozeß

Solche Vorsicht kann freilich nicht heißen, überhaupt darauf zu verzichten, den Einfluß von Industrialisierung und Urbanisierung auf den polnischen Katholizismus soziologisch zu untersuchen, oder solchen Untersuchungen keinerlei praktische Bedeutung beizumessen. Ganz im Gegenteil! Solche Untersuchungen sind gerade zum gegenwärtigen Zeitpunkt notwendig. Im Unterschied zum Westen erlebt Polen erst jetzt einen tiefgreifenden wirtschaftlichen Wandlungsprozeß mit all seinen gesellschaftlichen Konsequenzen. Die zeitliche Phasenverschiebung zum Westen und die gegenwärtige beschleunigte Entwicklung sollen einige Zahlen illustrieren: 1938 arbeiteten in Polen außerhalb der Landwirtschaft 36 Prozent, 1970 dagegen 64 Prozent der Bevölkerung; die Industrie war 1938 mit 30 Prozent am Nationaleinkommen beteiligt, heute ist sie es mit 50 Prozent; 1938 lebten 27 Prozent der polnischen Bevölkerung in Städten, gegenwärtig sind es 53 Prozent. Dabei gilt es zu bedenken, daß mit der gegenwärtigen polnischen Regierung die Tendenzen der Industrialisierung und Urbanisierung eine steil ansteigende Kurve zeigen. Im letzten Jahr verzeichnete Polen einen Anstieg des Nationaleinkommens von 11 Prozent und lag damit an der Spitze aller sozialistischen Staaten; die Investitionen betragen im letzten Jahr 380 Milliarden Zloty, was in Polens Geschichte einen Rekord darstellt; der Außenhandelsumsatz erhöhte sich im Vorjahr um 25 Prozent, die Importe nahmen um rund 30 Prozent zu. Und im gesellschaftlichen Bereich gibt es z. Z. tiefgreifende Reformen, die strukturelle wie bewußtseinsmäßige Veränderungen innerhalb der polnischen Gesellschaft nach sich ziehen und auch für die Kirche Konsequenzen haben dürften.

Auf diesem Hintergrund einer sich für die Zukunft noch verstärkenden Tendenz wirtschaftlicher und gesellschaftlicher Wandlungsprozesse sind die genannten Untersuchungen von Prof. Piwowarski und Dr. Marianski zu sehen, deren Ergebnisse in wenigstens einigen Punkten nun genannt werden sollen. Dabei werden aus der Fülle des Materials vor allem jene Fakten berücksichtigt, die auf Säkularisierungstendenzen hindeuten, wie sie im Westen seit langem beobachtet werden. Im einzelnen geht es um den Einfluß der Religion auf das moralische Verhalten, um die Einstellung zur Amtsautorität des Priesters und um die soziale Integrationskraft der Pfarrei.

Der Einfluß der Religion auf das moralische Verhalten

In den genannten Untersuchungen ging es um einen Test der Übernahme, nicht der Einhaltung katholischer Moralnormen. Besonderes Gewicht wurde dabei auf die *Sexualmoral* gelegt, deren Normen in Polen seitens der Seelsorger traditionell besonders stark akzentuiert werden; zudem ist der Konflikt zwischen der kirchlichen Sexualmoral und einer Säkularisierung des Sexualbereichs in den Industrienationen bekanntlich besonders scharf.

Die Ergebnisse der Untersuchungen zeigen folgendes Bild: in der Stadtpfarrei wurden die verpflichtenden Sexualnormen in ihrer Gesamtheit von nur 10 Prozent der befragten Personen akzeptiert. Die Zahl derer, die die eheliche Treue bejahen (68 Prozent), liegt nur wenig unter der Zahl der Gläubigen. Mit dem Verbot der Schwangerschaftsunterbrechungen erklären sich dagegen nur 37 Prozent einverstanden, und zur Unauflöslichkeit der Ehe sowie zum Verbot geschlechtlicher Gemeinschaft in der Zeit zwischen der standesamtlichen und der kirchlichen Trauung bekannten sich nur 33 Prozent. In den von Prof. Piwowarski untersuchten vier Dorfpfarreien

¹ Wladyslaw Piwowarski, *Religijnosć wiejska w warunkach urbanizacji*. Biblioteka Wiezi. Warszawa 1971.

² Janusz Marianski, *Identyfikacja z parafia wiejska*; «Wiez» 11/1973.

liegen die Vergleichszahlen um vieles höher, doch die Einstufung der Sexualnormen zeigt ganz die gleiche Reihenfolge: die eheliche Treue akzeptieren 91 Prozent, was fast der Gesamtzahl der Gläubigen (95 Prozent) entspricht, das Verbot der Schwangerschaftsunterbrechung 85 Prozent, das Verbot geschlechtlicher Gemeinschaft zwischen ziviler und kirchlicher Eheschließung 75 Prozent, das Verbot der Ehescheidung 74 Prozent; das Verbot empfängnisverhütender Mittel in der Ehe wurde von 62,7 Prozent bejaht.

Interessant ist, was die Untersuchungen in Plock zur Frage der *Achtung fremden Eigentums* ergaben. Hier zeigte sich deutlich eine Divergenz zwischen der Achtung persönlichen (80 Prozent) und gesellschaftlichen Eigentums (59 Prozent). Sie geht zudem sehr zu Lasten der Gläubigen, denn während sich bei der Zustimmung zu den Sexualnormen bei den befragten Personen eine Kongruenz zur Regelmäßigkeit religiöser Praxis zeigte, verhielt sich dies bei der Achtung gesellschaftlichen Eigentums direkt umgekehrt: Nichtgläubige zeigten sich zur Annahme dieser Norm eher bereit als Gläubige. Sollte es sich hier um ein durch regionale Untersuchungen verifizierbares allgemeines Phänomen handeln, dann müßte dies wohl als ein Anzeichen ungenügender pastoraler Anpassung an die veränderten Gesellschaftsverhältnisse gewertet werden.

Die Einstellung zur Amtsautorität des Priesters

In der Einstellung, die der einzelne Gläubige zu seinen Seelsorgern hat, spiegelt sich in gewisser Weise sein Verhältnis zur Autorität der Kirche, deren vornehmliche Vertreter die Geistlichen nun einmal sind. Das gilt insbesondere für Polen, wo der Klerus traditionell eine starke kirchliche Führungsposition besitzt und Formen einer Mitverantwortung der Laien bewußtseinsmäßig wie strukturell wenig ausgebildet sind.

Die von Prof. Piwowarski durchgeführte Untersuchung bestätigt auf den ersten Blick die traditionelle Sicht des Priesters: 94,7 Prozent halten ihn für notwendig und 85 Prozent wären froh, einen Priester in der eigenen Familie zu haben. Auf der anderen Seite zeigt sich allerdings die Tendenz, die Autorität des Priesters auf den liturgisch-rituellen Bereich zu beschränken; bei rund 50 Prozent der Gläubigen besteht jedoch der Wunsch nach einem persönlichen Kontakt zu ihrem Seelsorger. Zudem zeigt sich, daß man den Priester nicht mehr nur aufgrund von Amt und Würde akzeptiert; er wird als Mensch eingeschätzt und nach rein menschlichen Kriterien gewertet, wobei der Materialismus der Geistlichen den Negativkatalog (27,5 Prozent) anführt. Hier deuten sich auch auf dem Lande gewisse kirchliche Demokratisierungstendenzen an, die nicht nur einen Verlust an reiner Amtsautorität, sondern auch die Chance zu einer personal begründeten Autorität beinhalten.

Die Befragungen in Plock erhärten diese Tendenz. Über 45 Prozent der Informanten zeigten sich gewillt, bei religiösen Problemen einen Geistlichen um Rat zu bitten. Bei moralischen Problemen ist dieser Prozentsatz allerdings bedeutend niedriger (25 Prozent). In der Hierarchie moralischer Autoritäten spielt die Amtsautorität des Priesters keine beherrschende Rolle mehr. Bei den Untersuchungen in Plock nennen 87 Prozent als oberste moralische Autorität das eigene Gewissen, nur 6 Prozent die Meinung des Priesters. Von den 25 Prozent, die bei moralischen Problemen einen Geistlichen um Rat angehen würden, ist demnach nur ein verschwindender Prozentsatz bereit, die Meinung des Seelsorgers als autoritativ verbindlich zu übernehmen.

Der auffällige Autoritätsverlust des Priesters in moralischen Fragen bestätigt die bereits festgestellte Tendenz einer abnehmenden Relevanz der Religion für das moralische Verhalten. In die gleiche Richtung weisen Befragungen von Studenten und Jugendlichen. So lag beispielsweise die religiöse

Motivation moralischer Normen bei Schülern einer Abiturklasse bei nur 5 Prozent. Die vorliegenden Fakten lassen auf einen Trend schließen; das moralische Verhalten rein säkular zu motivieren und das persönliche Gewissen als letzte Instanz für Konfliktlösungen anzusehen.

Die soziale Integrationskraft der Pfarrei

Der polnische Katholizismus weist, was die mehr oder weniger regelmäßige religiöse Praxis der Gläubigen betrifft (Sonntagsmesse, Osterkommunion, religiöse Kindererziehung), erstaunlich hohe Prozentsätze auf. Prof. Piwowarski ermittelte für seinen Bereich 95 Prozent (regelmäßig und unregelmäßig) praktizierender Katholiken, Dr. Marianski für die Stadt-pfarrei von Plock 82 Prozent.

Die polnische Pfarrei hat damit ganz offensichtlich ihre besondere Bedeutung für den Bereich der religiösen Praxis der Gläubigen; die Pfarrei ist der Ort, wo der einzelne Gläubige seine religiösen Pflichten erfüllt und die zumeist sakramental-rituellen Dienste seiner Geistlichen in Anspruch nimmt.

Aber ist die polnische Pfarrei auch Gemeinde? Wie stark ist ihre soziale Integrationskraft? Ist sie imstande, unter den Gläubigen selbst zwischenmenschliche Beziehungen herzustellen und eine Art «Wir»-Bewußtsein zu entwickeln?

Die Untersuchungen in den Dörfern im Umkreis von Pulawy zeigen, wie unter dem Einfluß der Industrialisierung und Urbanisierung die territoriale Geschlossenheit der Dorfpfarrei durchbrochen wird und sie bei wachsender Offenheit an sozialer Integrationskraft einbüßt. Die ohne Frage starke soziale Integrationskraft der früheren Dorfpfarrei war weithin durch das vorherrschende Territorialprinzip bedingt. Mit der Lockerung territorialer Bindungen der Pfarrangehörigen und ihrer zunehmenden Mobilität werden auch die Beziehungen zur lokalen pfarrlichen Gemeinschaft lockerer. Mit wachsender Industrialisierung und Urbanisierung wird sich dieser Trend weiter verstärken.

Die Befragungen in Plock waren speziell darauf gerichtet, festzustellen, inwieweit sich die Pfarrangehörigen mit ihrer Pfarrei identifizieren. Die verschiedenen Tests (Selbstidentifikation, pfarrliches Engagement, Motivbefragung) lassen erkennen, daß ungefähr ein Drittel der Pfarrangehörigen ihrer Pfarrzugehörigkeit gleichgültig gegenüber steht und kein eigentliches Pfarrbewußtsein besitzt. Die Pfarrzugehörigkeit wird fast ausschließlich territorial, d.h. mit dem Hinweis auf den Wohnsitz innerhalb einer bestimmten Pfarrei, begründet. Nur für eine kleine Minorität der Pfarrangehörigen (5 Prozent) ist die Pfarrei zugleich die soziale Bezugsgruppe, der sich diese auch emotional verbunden fühlen und an der sie sich bei der Bewältigung ihrer Lebensprobleme orientieren.

Die Repräsentativbefragung in der Pfarrei in Plock, einer Stadt mittlerer Größe, verrät einen fortschreitenden Prozeß der Auflösung pfarrlicher Bindungen, insofern sie territorial begründet sind. Auch die Pfarrei unterliegt der Tendenz, daß die sozialen Bindungen des Städters vom Wohnsitz immer unabhängiger werden. Damit stellt sich für die polnische Kirche die Frage nach neuen, nicht territorialen Prinzipien der Gemeindebildung.

Die Frage nach den Konsequenzen

Welches sind die pastoralen und strukturellen Konsequenzen, die sich für die polnische Kirche angesichts ihrer eigenen kirchensoziologischen Befunde ergeben? Diese Frage stellt sich zwar, aber sie ist anhand der soziologisch ermittelten Fakten gegenwärtig kaum beantwortbar. Diese Fakten und ihre durchaus umstrittene Interpretation haben im Augenblick nur den Wert von Warnsignalen. Wie groß die Gefahr jedoch ist, die dem polnischen Katholizismus durch den Prozeß der Industrialisierung und Urbanisierung in Wirklichkeit droht, ob eine mit dem Westen vergleichbare Säkularisierung des

Bewußtseins und des Verhaltens polnischer Katholiken heraufzieht, das läßt sich aufgrund der verfügbaren soziologischen Daten noch keineswegs sagen; dazu ist auch der gesellschaftliche Umwandlungsprozeß selbst noch zu jung. Was freilich für die Zukunft als notwendig erscheint, das sind periodische Untersuchungen derselben sozialen Einheiten; solche periodischen Untersuchungen allein vermögen jene Fakten zu liefern, die es ermöglichen, den prozessualen Charakter der im Gange befindlichen Veränderungen innerhalb des polnischen Katholizismus zu ermitteln.

Trotz dieser Einschränkung läßt sich allerdings jetzt schon sagen, daß der verändernde Einfluß von Industrialisierung und Urbanisierung auf Bewußtsein und Verhalten der polnischen Gläubigen außer Frage steht. Zu diesem Schluß kommt auch J. Eska in einem die Ergebnisse der Untersuchungen von Prof. Piwowarski und Dr. Marianski reflektierenden Aufsatz.³ Er schreibt: «Die Untersuchungen der polnischen Religionssoziologie verweisen – und das, wie es scheint, in einer ziemlichen Breite – auf das Auftreten einer Reihe von Erscheinungen, die für einen neuen Typ von Religiosität und ein neues Verhältnis zur Religion sowie zur Kirche kennzeichnend, zugleich aber seit geraumer Zeit dem Katholiken im Westen zur Genüge bekannt sind. Dazu zählen z.B. Erscheinungen wie diese: das Schwinden der Amtsauctorität des Priesters und die Chance zu einer personal begründeten Auctorität, eine allgemeine Behandlung und Einschätzung des Klerus nach normalen menschlichen Kategorien, die Annahme des individuellen Gewissens als höchster moralischer Instanz, die Suche nach einer Motivation für Moralnormen in der außerreligiösen Sphäre...

³ J. Eska, Socjologiczne znaki zapytania nad religijnoscia polskax; «Wież» 11/1973.

Eine neue religiöse Mentalität?

Die Untersuchungen, die das Auftreten dieser Erscheinungen erkennen ließen, fanden dort statt, wo weder ein direkter noch ein indirekter Kontakt zum westlichen Katholizismus angenommen werden kann. Sie wurden vielmehr in Gemeinden durchgeführt, die im Sinne der polnischen Volkskirche als typisch gelten können, was einen spontanen Charakter dieser Erscheinungen nahelegt. Das läßt fragen, ob das Vorhandensein so vieler Erscheinungen dieser Art es nicht gebietet, ernster die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß ein neuer Typ von Religiosität und ein neuer Typ religiöser Mentalität, der für die entwickelten Industriegesellschaften charakteristisch ist, in mancher Hinsicht innerhalb des polnischen Katholizismus eine weitere Verbreitung gefunden hat, als dies dem äußeren Schein nach zu vermuten ist. Sind diese relativ leicht faßbaren Phänomene nicht ein Anzeichen für tiefere und noch fundamentalere Veränderungen? Es ist mir nicht darum zu tun, beide Modelle religiöser Mentalität einer Wertung zu unterziehen; es geht mir allein um die Feststellung, daß, fällt die Antwort auf die obige Frage positiv aus, dies für die Pastoral von größter Bedeutung ist. Ein neuer Typ religiöser Mentalität erfordert eine neue, spezifische pastorale Einstellung. Wenn der Pastoral diese «Anpassung» gelingt, dann könnte die veränderte religiöse Mentalität eine Chance sein, den polnischen Katholizismus so zu erneuern, daß er besser der gegenwärtigen Zivilisation angepaßt wäre und ihren Erfordernissen effektiver entspräche. Sollte der Pastoral dies aber nicht gelingen, dann dürfte die neue Mentalität einen immer stärkeren Verlust seines gesellschaftlichen Einflusses nach sich ziehen; ihre Einwirkung auf den polnischen Katholizismus dürfte dann, statistisch gesehen, eher destruktiv als konstruktiv sein.»

Theo Mechtenberg, Wrocław

DIE CANTERBURY-ERKLÄRUNG ÜBER AMT UND WEIHE

Wenn die anglikanische Gemeinschaft zu Recht die «Brückenkirche» (zwischen protestantischer und orthodoxer Richtung) in der Ökumene genannt wird, dann kommt Ergebnissen im zwischenkirchlichen anglikanisch-römischen Dialog die Bedeutung eines weittragenden Tests zu. Die folgende Darstellung eines der achtzehn Mitglieder der offiziellen gemischten Kommission deutet die Erklärung über das Amt von den dialogischen Bemühungen her, die ihr vorausgingen. Der Text selber, wie auch derjenige der Windsor-Erklärung über die Eucharistie, ist in deutscher Übersetzung erschienen in: Herderkorrespondenz 1974/2, Seite 94ff., bzw. 93f. Der Autor des hier folgenden Kommentars Herbert J. Ryan SJ promovierte in katholischer und anglikanischer Theologie, doziert an der Loyola-Marymount Universität in Los Angeles und ist Sekretär des anglikanisch-katholischen Konsults der USA. Dem englischen Original, das Karl Weber ins Deutsche übersetzte, ist ein ausführlicher Apparat beigegeben, den die römische Zeitschrift «La Civiltà Cattolica» mit der italienischen Übersetzung mitgedruckt hat (Nr. 2985 vom 2. November 1974, Seite 241–253. Vgl. zur Windsor-Erklärung Nr. 2983, Seite 26–35). Darin sind die wichtigsten theologischen Vorarbeiten im anglikanisch-katholischen Dialog über das Amt aufgeführt, ferner Publikationen von heute maßgebenden römischen Persönlichkeiten wie Kardinal Willebrands und Pater (heute Erzbischof) Hamer, der inzwischen zur Glaubenskongregation hinübergewechselt hat und als Exponent einer «Ekklesiologie der Communio» gilt, deren kritische Darstellung kürzlich aus der Feder des amerikanischen Theologen A. Dulles SJ erschienen ist (Models of the Church, Garden City, Doubleday & Co. 1974). Die italienische Fassung in der «Civiltà» erwähnt aber auch noch eine «Nota» des Einheitssekretariates zur «ökumenischen Strategie» der Kommission und zum (reduzierten) Gewicht der Erklärung, insofern «im Augenblick keinerlei Änderung in der geltenden kirchlichen Disziplin» als autorisiert anzusehen sei.

Die Redaktion

Im Dezember 1973 publizierte die vom Papst und dem Erzbischof von Canterbury gemeinsam eingesetzte internationale anglikanisch-römisch-katholische Kommission (ARCIC) ihr Dokument *Ministry and Ordination*, eine Erklärung über die

Lehre vom Weiheamt. Diese Erklärung ist die Frucht einer dreijährigen, intensiven Forschungstätigkeit, an der die achtzehn Kommissionsmitglieder teilgenommen haben und deren Schlußredaktion während der fünften Tagung der Kommission im St. Augustine's College, Canterbury, vom 28. August bis 7. September 1973 erstellt wurde. Die Reaktion der Nachrichtenmedien auf die Ankündigung einer einmütigen Übereinkunft durch die Kommission war viel gedämpfter als jene, die auf die *Windsor-Erklärung über die Eucharistielehre* folgte. Die Windsor-Erklärung hatte der ARCIC den Ruf eingetragen, sie sei eine verantwortungsbewußte Gruppe offiziell eingesetzter Ökumeniker, die soliden Ergebnissen und Gelehrsamkeit vor sensationellen Vorschlägen den Vorzug geben. Als sich die achtzehn Mitglieder der Kommission zum erstenmal im Januar 1970 im St. George's House, Windsor, England, trafen, einigten sie sich über ihr Ziel, wonach eine «organische Einigung» (organic union) der Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft und der römisch-katholischen Kirche zu erstreben sei. Um dieses Ziel zu erreichen, machten sie sich eine Strategie zu eigen, nämlich: Übereinkunft in der Lehre muß vor den praktischen Empfehlungen zu «organischer Einigung» den Vorrang haben. Es wäre gerade die Aufgabe der Kommission, aufzuzeigen, wieweit Anglikaner und römische Katholiken in ihrem Glaubensbekenntnis bereits eins seien. Wenn eine tiefe und lebendige Verständigung im Glauben trotz Verschiedenheit in Theologie, Liturgie, kanonischer Disziplin und Pastoral in der anglikanischen Gemeinschaft und römisch-katholischen Kirche aufgezeigt werden könnte, dann könnten die praktischen und organisatorischen Probleme, wie man konkret der Glaubenseinheit sakramentell und in partnerschaftlicher Sendung Ausdruck verleihen sollte, von Katholiken und Anglikanern mit der festen und sachgerechten Überzeugung angegangen werden, daß ihr gemeinsamer Glaube ein gemeinsames christliches sakramentales Leben erfordern würde. Diese Überzeugung müßte ein aktueller und breiter Konsens unter Anglikanern und Katholiken sein, sollte die zur Schaffung neuer Formen gemeinsamen christlichen Lebens notwendige Geduld und

Kreativität entstehen und zur spirituellen Erneuerung des Katholizismus und Anglikanismus beitragen.

Zur Schaffung dieses Konsenses hat die Kommission eine Agenda erstellt. Alle Mitglieder verpflichteten sich, sich an der Forschung zu beteiligen und für ein möglichst weit verbreitetes gemeinsames kritisches Studium «gemeinsame Erklärungen» (agreed statements) zu verfassen, und zwar in den drei Lehrbereichen, wo Polemik und scheinbare Meinungsverschiedenheiten Katholiken und Anglikaner seit dem 16. Jahrhundert auseinander getrieben hatten: Eucharistie, Amt und Autorität.

Was sollten die «gemeinsamen Erklärungen» sein? Sie sollen weder lehrmäßige Abhandlungen sein, noch Dekrete, die von der Kommission abgefaßt und den kirchlichen Autoritäten unterbreitet würden, damit diese sie für die einzelnen Mitglieder der Kirche verbindlich promulgieren würden. Obwohl die «gemeinsamen Erklärungen» den heutigen Stand der Forschung widerspiegeln sollten, sind sie doch nicht als wissenschaftliche Abhandlungen gedacht, die nur Fachleute der Theologie und der Geschichte interessieren können. Die «gemeinsamen Erklärungen» sind Studiendokumente, in denen die Kommission so klar wie möglich darlegt, was sie in einem Bereich der Lehre, wo vergangene Kontroversen oft weitgehende Übereinkunft in Glauben und Lehre der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft verdunkelt haben, verantwortlich sagen kann. Die «gemeinsamen Erklärungen» sind Modelle von ökumenischem, theologischem Dialog, wozu Anglikaner und Katholiken als Beter, Denker und Kritiker eingeladen sind. Der Zweck der «gemeinsamen Erklärungen» ist doppelt, nämlich die Lehrübereinstimmung zwischen der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft zu fördern und zum Ausdruck zu bringen.

Welche Bedeutung kommt dem Dokument zu?

Die Erklärung von Canterbury ist ein Studiendokument, das den Konsens der Kommission (ARCIC) wiedergibt und dessen Veröffentlichung sowohl vom Papst als auch vom Erzbischof von Canterbury zugestimmt wurde, um Katholiken und Anglikanern zu helfen, in die Tat umzusetzen, was unser Herr vom himmlischen Vater erbeten hat, nämlich «daß sie eins seien wie wir.» (Jo 17, 11)

Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Bd. 8 und 9:

RICHARD FRIEDLI

Fremdheit als Heimat

Auf der Suche nach einem theologischen Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen. 214 Seiten. 1974. Fr./DM 28.—

Der bekannte Hamburger Missionswissenschaftler Prof. H. J. Margull zum Buch seines Fribourger Kollegen:

«Eine erregende Arbeit... eines der wenigen Bücher, die mich zu einer Lektüre ohne Unterbrechung gezwungen haben.»

JOHANNES B. BRANTSCHEN

Zeit zu verstehen

Wege und Umwege heutiger Theologie. 292 Seiten. 1974. Fr./DM 38.—

Erste Stimmen zum Werk des Fribourger Systematikers:
«Das Buch ist in einer einfachen Sprache und geradezu spannend geschrieben» (Prof. P. Knauer SJ).

«Ich gestehe, viel daraus gelernt zu haben» (Prof. G. Ebeling).

Universitätsverlag, Freiburg (Schweiz)
Theologischer Verlag, Zürich

Bemerkenswert ist, daß das Dokument überhaupt zustande kam. Sein Gegenstand ist eng verknüpft mit der emotionsgeladenen Streitfrage der Gültigkeit der anglikanischen Weihen, wozu Papst Leo XIII. in der Bulle *Apostolicae Curae* im Jahre 1896 einen negativen Entscheid fällte. Nun haben aber beide, der Papst und der Erzbischof von Canterbury, die Veröffentlichung dieser Erklärung, die von einer gemeinsam eingesetzten Kommission verfaßt wurde, erlaubt. Diese repräsentiert ein breites Spektrum an katholischer und anglikanischer Theologie und Kirchentum, sie hat geforscht, geschrieben und einmütig darüber beschlossen. Selbst vor zehn Jahren wäre so etwas noch für unmöglich gehalten worden.

Allerdings handelt die Canterbury-Erklärung von äußerst schwierigen Dingen. Die Windsor-Erklärung über die Eucharistielehre vom Dezember 1971 war viel leichter zu schreiben. Es bestand schon eine weite ökumenische Einmütigkeit über die Eucharistie unter christlichen Theologen. Bezüglich des vielfältigen Fragenkomplexes bei der Lehre über das Weiheamt gibt es bis jetzt noch keinen Konsens. Man hofft, daß die gemeinsame Erklärung über Amt und Weihe zur Bildung eines solchen Konsenses beitragen wird.

Was erhofft sich die Kommission von dieser Erklärung?

Das Ziel ist eine «organische Einigung» der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft. Was die Kommission unter «organischer Einigung» versteht, ist die Vereinigung im Leib Christi, volle gemeinsame sakramentale Teilhabe und Partnerschaft in der Sendung. Jede der autonomen Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft würde als «Schwesterkirche» der römisch-katholischen Kirche anerkannt. Es würde kein Versuch gemacht, diese Kirchen in die kanonischen und liturgischen Strukturen oder in die theologischen und pastoralen Ausdrucksformen der katholischen Kirche zu absorbieren. Die anglikanische Gemeinschaft als eine große, weltweite konfessionelle Familie von Kirchen würde weiterhin ihr besonderes Zeugnis fürs Evangelium geben. Umgekehrt würde die römisch-katholische Kirche ihre eigene Tradition und Disziplin beibehalten können und würde nicht als Vorbedingung zum Eintritt in «organische Vereinigung» mit der anglikanischen Gemeinschaft in ihrer kanonischen Struktur, Liturgie, Theologie oder Spiritualität anglikanisiert werden.

Offensichtlich unterscheidet sich dieser Weg einer «organischen Vereinigung» stark von den romanisierenden Tendenzen, welche von Zeit zu Zeit jene östlichen Kirchen erfahren haben, die eine Kirchenvereinigung mit der römisch-katholischen Kirche eingegangen sind. Dieser Weg verlangt auch mehr als die Beziehung, die zwischen der anglikanischen Gemeinschaft und den Altkatholiken (Übereinkunft von Bonn) oder zwischen der Episkopalkirche und der philippinischen Nationalkirche besteht. Er verlangt, daß Diözesen und Gemeinden sich langfristig verpflichten, auf lokaler Ebene sichtbare Strukturen zu schaffen, die zeigen, wie sich die «organische Vereinigung» auf das sakramentale Leben der Anglikaner und Katholiken auswirkt und welchen Einfluß ihre gemeinsame eucharistische Sendung als Christen in Schwesterkirchen hat, wenn sie sich in gemeinsamem Zeugnis fürs Evangelium bis in die lokale Gemeinde erstreckt. Vorsichtig geschätzt, braucht es fünfzig oder sechzig Jahre völliger Gemeinsamkeit der Sakramente und lokaler Partnerschaft in der Sendung, bevor provinzielle oder nationale Strukturen die «organische Einheit», die sich die Kommission erhofft, darstellen können.

Die Kommission hofft, daß die Erklärung von Canterbury das, was die Katholiken und Anglikaner über das Weiheamt halten, genau widerspiegelt. Wenn das Dokument nach sorgfältigem Studium und verantwortungsbewußter Kritik in

diesem Sinne positiv beurteilt wird, dann hat es den Zugang sowohl zur anglikanischen wie zur römischen Glaubensgemeinschaft gefunden. Katholiken und Anglikaner werden erfahren, daß sie sogar in diesem Punkt den gleichen Glauben teilen. Wenn diese Überzeugung in beiden Gemeinschaften wächst, dann wird dies in der pastoralen Situation zwischen der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft eine tiefgreifende Veränderung bedeuten. Die neue pastorale Situation wird dann weit entfernt sein von der um 1896, als Leo XIII. die anglikanischen Weißen als «absolut null und nichtig» («absolutely null and utterly void») erklärte.

Die Kommission (ARCIC) hat absichtlich vermieden, Urteile über die Gültigkeit irgend eines Amtes einer christlichen Kirche zu fällen. Die Absicht der Kommission ging dahin, das zu artikulieren, was beide, die Anglikaner und die Katholiken, über das Weiheamt glauben. Die zentrale Aussage der Erklärung besteht darin, daß das Weiheamt ein besonderer Dienst am Wort und Sakrament ist, um so mitzuhelfen, die Kontinuität der christlichen Kirche (Koinonia) von Jesus her in der Verkündigung und der Feier der Versöhnung, die ein für allemal von Christus bewirkt wurde, zu sichern (2 Ko 5, 19).

Anglikaner und Katholiken sind beide tief überzeugt von der Bezogenheit des Weiheamtes zur Eucharistie und der Eucharistie zur Kirche. Es ist diese grundsätzliche Einsicht in die Struktur und das Ziel christlicher Gemeinde als einer eucharistischen Gemeinschaft, die diesem breiten Konsens zugrunde liegt und den die Erklärung von Canterbury teilweise zu artikulieren versucht.

Gemeinsame Probleme

Aber nicht nur teilen Katholiken und Anglikaner die Grundeinsicht in das Wesen des Weiheamtes. Gerade wegen dieser Gemeinsamkeit haben sie auch dieselben Probleme angesichts der heutigen Forschung: Besteht ein Widerspruch zwischen charismatischem und offiziell eingesetztem besonderem Amt? Wie verhält sich das Weiheamt zur Sendung der Kirche? Gibt es im Neuen Testament genügend Angaben zum Beweis, daß der Zweck und der Ursprung des Weiheamtes in den Frühgemeinden des apostolischen Zeitalters bekannt waren? In welchem Verhältnis steht das Amt des Getauften zum Weiheamt? Warum heißt der Amtsträger in der Eucharistie Priester? Was bedeutet die Weihe in der apostolischen Sukzession?

Die Kommission glaubt, daß Katholiken und Anglikaner in grundsätzlicher Übereinstimmung sind, wenn sie diese Fragen im Licht heutiger Forschung beantworten. Es ist jedoch klar, daß bezüglich des Weiheamtes zwischen der katholischen und anglikanischen Tradition ein Hauptproblem besteht. Die römisch-katholische Theologie hat das Amtsverständnis auf den Liturgen der ein für allemal durch Christus bewirkten Versöhnung zentriert. Die anglikanische Theologie hat in der Reformationszeit und später in der sogenannten evangelikalen Tradition vor allem die Rolle des ordinierten Amtsträgers in der Verkündigung des Wortes betont, während sie seine Rolle in der Feier der Eucharistie nicht besonders hervorhob. Die Verschiedenheit in der Betonung und die damit verbundene scheinbare Uneinigkeit in der Eucharistielehre waren oft der Grund zu Mißverständnissen zwischen anglikanischer und katholischer Theologie, Mißverständnisse, die in der polemischen und apologetischen Theologie hüben und drüben eher ausgekostet statt weggeräumt wurden.

Darüber hinaus haben die historisch-kulturelle Entfremdung der beiden «Schwesterkirchen» und die Entfaltung unterschiedlicher pastoraler Rollen des Klerus in den je verschiedenen Traditionen zu stereotypen Vorstellungen über das

Im Erzbistum Paderborn

suchen wir für den Seelsorgebezirk (Region) Sauerland-Nord (Raum Meschede) je eine(n)

Bezirksreferenten(in) Bezirksbildungs- referenten(in)

(Laien im Kirchendienst)

mit den Aufgabenbereichen:

Modelle zeitgemäßer Pastoral zu entwickeln; die Zusammenarbeit in den Gemeinden zu fördern; Gremien der Mitverantwortung (z. B. Pfarrgemeinderäte) zu beraten.

Kirchliche Bildungswerke aufzubauen und zu beraten; Referenten gemäß heutiger Methoden der Erwachsenenbildung zu befähigen; Seminarangebote zu entwickeln und durchzuführen.

Wir erwarten: Bewerber mit abgeschlossenem (möglichst theologischem, sozialwissenschaftlichem, [sozial]pädagogischem oder -andragogischem) Hochschulstudium mit entsprechender Erfahrung in der Gemeindearbeit.

Für Berufsanfänger ist eine einjährige Einarbeitungszeit in einer Gemeinde der Erzdiözese vorgesehen.

Wir bieten: Vergütung nach BAT II (VKA) einschl. der üblichen Sozialleistungen. Die Stellen sind umgehend zu besetzen. Richten Sie bitte Ihre Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen an:

**Seelsorgebezirk Sauerland-Nord, 5778 Meschede,
Emhildisplatz 2, Telefon (0291) 68 68**

Weiheamt in der andern «Schwesterkirche» geführt. Wie viele Anglikaner denken vom römisch-katholischen Klerus, als von «Opferpriester», vom Beichtvater, der die kleinen Geheimnisse der Pfarrei kennt, vom Mann, dem man es recht machen muß, um in den Himmel zu kommen, von einem Mittelsmann zwischen Gott und den einzelnen Christen? Wie viele Katholiken denken, auch wenn sie noch nie mit einem anglikanischen Priester gesprochen haben, ein solcher sei kein «wirklicher» Priester, weil Leo XIII. gesagt hat, er sei keiner? Wie viele machen sich ein Bild von ihm als einem sehr kultivierten und gelehrten Mann, der aber wenig Sympathie für die Armen und die Arbeiterklasse hat?

Aber das Problem bleibt nicht bei diesem gegenseitigen Mißverständnis stehen. Beide, die anglikanische und die katholische Tradition sind von den nicht-episkopalen Kirchen verdächtigt, sie würden das Neue Testament in der Amtsfrage nicht mit aller Offenheit befragen. Sie haben das Gefühl, daß die Frage, ob der Episkopat zum *Wesen* (esse), zum *Wohl* (bene esse) oder zur *Fülle* (plene esse) der Kirche gehöre und der Versuch, die Antwort darauf aus dem Neuen Testament zu geben, ein theologischer Anachronismus sei, der ihnen mit Recht eine ernsthafte Zurückhaltung gebiete. Christen dieser Traditionen vermuten, daß Kirchen, die so sehr ihre episkopalen Strukturen betonen, Apostolizität nur im Sinn einer Amtssukzession verstünden und damit der Lehrensukzession als einem Element der Apostolizität der Kirche nicht genügend Aufmerksamkeit schenken.

Die Erklärung von Canterbury muß im Licht all dieser Rück-sichten gelesen werden, denn jedes Mitglied der Kommission war sich ihrer auch bewußt. Es mag jedoch hilfreich sein, einzelne wichtige Punkte in den siebzehn Paragraphen des Dokumentes zu unterstreichen. Der interessierte Leser kann auf diese Weise besser seine Schlüsse ziehen.

Die Erklärung ist in fünf Abschnitte eingeteilt, einschließlich einer kurzen Einführung (1-2) und einer Schlußfolgerung (17). Der Hauptteil des Dokumentes umfaßt drei größere Abschnitte: Das Amt im Leben der Kirche (3-6), das Weiheamt (7-13), Berufung und Ordination (14-16).

Die Einleitung beschreibt die begrenzte Zielsetzung der Erklärung, die keine «erschöpfende Abhandlung über das Amt» sein will, aber die versucht, unsere grundsätzliche Übereinstimmung in jenen lehrmäßigen Bereichen, die eine Quelle von Kontroversen zwischen uns waren, auszudrücken.

Das Weiheamt ist in den Kontext des Gesamtdienstes der Kirche gestellt, und man hat sich bemüht zu erklären, daß «alle Dienstämter das Werk ein und desselben Geistes sind». Von Anfang an wurde jede Dichotomie von charismatischen und institutionellen Ämtern verneint.

Das Amt im Leben der Kirche

Der erste größere Abschnitt handelt vom Amt im Leben der Kirche. Der dritte Paragraph führt das Hauptthema der gesamten Erklärung ein, das den Schlußversen des fünften Kapitels des zweiten Korintherbriefes entnommen ist: *daß* die Versöhnung ein für allemal in Christus bewirkt wurde und *wie* die Kirche und jedes christliche Amt diesem Ziel des dreieinigen Gottes dient. Der vierte Paragraph bringt den Begriff der Apostolizität in den Begriffen dieser entfaltenen Versöhnungstheologie und begründet Apostolizität in der Sendung des Sohnes vom Vater. Der fünfte Paragraph vervollständigt das trinitarische Verständnis der Versöhnung. Versöhnung ist hier als Basis einer Ekklesiologie der *Koinonia* (communio) gebraucht, und die Theologie des Amtes ist innerhalb des Rahmens dieser Ekklesiologie der *Koinonia* behandelt. Dies ist ein Punkt, der im sechzehnten Paragraphen noch vollständiger entwickelt wird, wo herausgearbeitet wird, was die Ordination in der apostolischen Sukzession bedeutet.

Der fünfte Paragraph enthält eine sorgfältige Bestandesaufnahme des Neuen Testaments bezüglich der Anerkennung und Bevollmächtigung

von Amtsträgern zur Ausübung der Amtsfunktionen in den frühchristlichen Gemeinden. Der sechste Paragraph entwickelt diese Bestandesaufnahme und gibt zu, daß das volle Aufkommen und die allgemeine Annahme eines dreifachen Amtes von Bischof, Priester und Diakon erst in einer Periode nach der Abfassung der neutestamentlichen Schriften nachzuweisen ist. Die Existenz eines dreifachen Amtes ist in den neutestamentlichen Schriften weder direkt bestätigt noch verneint. Aber die Annahme des dreifachen Amtes stammt aus der Zeit, bevor diese Schriften als kanonisch angenommen wurden. Wäre das dreifache Amt im Widerspruch mit dem Kirchenamt, von dem in den neutestamentlichen Schriften die Rede ist, gewesen, dann wäre es kaum wahrscheinlich, daß man diese Schriften als kanonisch akzeptiert hätte.

Das Weiheamt

Der zweite größere Abschnitt handelt vom Weiheamt. Der siebte Paragraph beschreibt, einmal mehr in trinitarischer Theologie, das Amt der gesamten christlichen Gemeinschaft. Der transzendente, auf Gott ausgerichtete Dienst der Gemeinde ist als Basis für seine menschliche Ausrichtung gesehen. Das Amt ist als Dienst im und unter dem Geist Jesu verstanden, der jeden Menschen und alles Sein auf den Vater hin bewegt. Das Weiheamt hat dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen zu dienen. Das Weiheamt ist ein Brennpunkt der Führung, und seine Aufgabe ist es, zu unterscheiden, was vom Geist kommt, was die Einheit der christlichen Gemeinschaft (*Koinonia*) fördert, nämlich die Ausführung des Versöhnungswerkes Christi, die Vollendung des Schöpfungs- und Neuschöpfungsplanes der Dreifaltigkeit.

Da die christliche Gemeinschaft in der Geschichte von Menschen lebt, kann sie sich dem Wandel nicht entziehen. Die Formen des Amtes mögen wohl in den verschiedenen Kulturen und Zeitaltern variieren, aber seine Aufgabe bleibt immer dieselbe. Der achte Paragraph zählt einige Bilder der neutestamentlichen Zeit auf, die den geweihten Amtsträger und seine Funktionen beschreiben. Aber gerade diese Bilder scheinen zeitbedingt zu sein. Es ist für heutige Christen schwierig zu verstehen, was Herolde und Diener sind. So versucht der nächste Paragraph das Vorausgegangene unter dem Titel Aufsicht (Episkope) zu systematisieren und diesen Begriff auf Priester und Diakone anzuwenden, und zwar in einer Weise, die von der zeitbedingten Ordnung absieht und die auf Priester und Diakone aller Zeiten und Kulturen zutrifft.

Es steht in diesem Paragraphen eine Formulierung, die im elften Paragraphen wieder aufgenommen wird und die für Katholiken nicht vertraut klingen mag, nämlich die «Absolution aussprechen». Katholiken und Anglikaner unterscheiden sich nicht in ihrem Glauben bezüglich der sakramentalen Lossprechung. Die Formulierung leitet die zwei nächsten Paragraphen ein, die von der Komplementarität und vom Gleichgewicht von Wort und Sakrament im Aufsichtsamt (Episkope) des geweihten Amtsträgers handeln.

Dies dürfte für einige katholische Leser des Dokumentes neuartig klingen. Die römisch-katholische Tradition hat bis kurz vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil nur selten versucht, ein systematisches Verständnis vom Weiheamt in den Begriffen von Wort und Sakrament zu erarbeiten. Die römisch-katholischen Theologen betonten die liturgische, sakramentale Rolle des geweihten Amtsträgers. Solch eine Betonung wurde im Dokument keineswegs geleugnet. Aufsicht (Episkope) ist eine tief sakramentale Funktion in der christlichen Gemeinschaft (*Koinonia*) der Versöhnung. Dies ist der Grund, warum sich Autorität in der christlichen Gemeinschaft so sehr von jener der weltlichen Gesellschaft unterscheidet. Aufsicht (Episkope) in der christlichen Gemeinschaft (*Koinonia*) ist so grundsätzlich sakramental wie die Gemeinschaft (*Koinonia*) selber. Diese Erkenntnisse bilden die Grundlage des zwölften Paragraphen, der von der Eucharistie als Gedächtnis der ein für allemal von Christus bewirkten Versöhnung handelt. Die Eucharistie ist das Zentrum der *Koinonia*, und in der Feier der Eucharistie kommt das Wesen der Episkope am klarsten zum Ausdruck. Katholiken, die mit der heutigen katholischen Sakramententheologie nicht vertraut sind, können hier einen neuen triftigen Grund entdecken für die katholische und anglikanische Praxis, die beide verlangen, daß nur der Bischof oder die von ihm delegierten «Presbyter» der Eucharistie vorstehen dürfen.

Die katholische Kirchgemeinde Witikon

sucht auf Frühjahr 1975

einen Katecheten oder Lientheologen

für Religionsunterricht an der Mittel- und Oberstufe und zur Mithilfe in den verschiedensten Aufgaben der Seelsorge, wie Liturgie, Jugendarbeit, Pfarreiverwaltung usw.

Die Tätigkeit könnte voll- oder halbamtmlich übernommen werden.

Wir bieten:

Zeitgemäßes Salär mit Sozialleistung, angenehmes Arbeitsklima, junge und interessante Pfarrei.

Wohnungsmöglichkeit kann evtl. in Witikon gesucht werden.

Bewerber mögen bitte in Kontakt treten mit dem Präsidenten der katholischen Kirchgemeinde Witikon Herr Dr. H. U. Wanner, Steinbrüchelstr. 45, 8053 Zürich

Der dreizehnte Paragraph gibt Antwort auf zwei Fragen: Warum heißen katholische und anglikanische Amtsträger der zweiten Ordnung Priester? Unterscheidet sich dieses Priestertum vom Priestertum aller Gläubigen?

Die erste Frage wird unter anglikanischen Evangelikalen in England und in der anglikanischen Kirche von Australien als Problem empfunden. Die Erklärung von Canterbury, die das Werk einer internationalen Kommission ist, muß sich so zu Fragen stellen, die vielleicht in der europäischen und amerikanischen Theologie nicht geläufig sind. Das Dokument versucht nicht nur auf die Schwierigkeit, die in England und Australien gespürt wird, zu antworten, vielmehr sucht es eine Antwort auf das, was dem Anliegen der anglikanischen Evangelikalen zugrunde liegt. Der Gebrauch des Begriffes «Priester» besagt nicht, daß der geweihte Amtsträger (Bischof, Priester), welcher der Eucharistie vorsteht, ein anderes, neues Opfer, das zusätzlich zum österlichen Opfer Christi träte, darbringt. Die zweite Frage dreht sich um ein fast weltweites Problem. Wie unterscheidet sich das Amtspriestertum vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen? Anglikaner und Katholiken stimmen darin überein, daß das Weiheamt nicht eine Ausdehnung des allgemeinen christlichen Priestertums ist. Das Weiheamt gehört in einen andern Bereich der Geistgaben.

Berufung und Ordination

Der dritte größere Abschnitt befaßt sich mit Berufung und Ordination. Die wichtigste Erkenntnis steht in Paragraph 14: «Die Weihe bezeichnet die Einordnung in dieses apostolische und von Gott gestiftete Amt, das der Einheit der Ortskirchen in sich selber und untereinander dient und sie zeichenhaft darstellt.» Der trinitarische Rahmen der in Christus gewirkten Versöhnung und eine eucharistisch ausgerichtete Ekklesiologie der Koinonia bilden den Hintergrund für die Abhandlung über die Berufung und die Ordination. Die Ordination ist als ein ekklesialer und sakramentaler Akt verstanden, in welchem der Heilige Geist jene besiegelt, die er erwählt und konsekriert. Die Erklärung geht nicht weiter auf das theologische Verständnis des unzerstörbaren Charakters (Sphragis, Siegel), der bei der Priesterweihe vermittelt wird, ein, weil die heutigen theologischen Dispute über diesen heiklen Punkt der Sakramententheologie einen einheitlichen und allgemein akzeptierten Standpunkt weder bei Katholiken noch Anglikanern in Worte fassen lassen. Der sechzehnte Paragraph erklärt, was Katholiken und Anglikaner mit Ordination in der apostolischen Sukzession verstehen. Das Dokument will keine Entscheidung treffen über die Apostolizität des Amtes irgendeiner Kirche. Es erklärt als Tatsache, was Katholiken und Anglikaner bezüglich des Zusammenhangs von bischöflicher Weihe und Apostolizität der Kirche glauben. Die Erklärung ist äußerst vorsichtig und vermeidet es, die Amtssukzession mit der Apostolizität der gesamten Kirche gleichzusetzen.

Die *Schlußfolgerung* ergibt sich aus dem, was in Paragraph sechzehn gesagt wurde. Das Dokument hält sich zurück vom Urteil, ob *de facto* eine Amtssukzession in der römisch-katholischen Kirche oder in den Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft vorliegt.

«Übereinstimmung über das Wesen des Amtes kommt vor der Überlegung einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter.» Das läuft aufs Gleiche hinaus mit dem, was die Kommission als ihre Arbeitsmethode angenommen hatte: Übereinstimmung in der Lehre kommt vor den praktischen Empfehlungen für eine «organische Vereinigung».

Dieses Dokument stellt einen neuen und sehr ernsthaften ökumenischen Versuch dar, eine «organische Einigung» zwischen der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Gemeinschaft herzustellen.

Herbert J. Ryan SJ, Los Angeles

Buchbesprechung

Johannes B. Brantschen, Zeit zu verstehen. Wege und Umwege heutiger Theologie. Zu einer Ortsbestimmung der Theologie von Ernst Fuchs, Freiburg (Schweiz) und Zürich 1974. 292 Seiten.

Dieses Buch des (katholischen) Freiburger Dogmatikers bietet einen Einstieg in die Theologie von *Ernst Fuchs*. Fuchs – einflußreicher Bultmann-Schüler, bis zu seiner Emeritierung (1970) Professor für Neues Testament und Hermeneutik an der Universität Marburg – erhält damit die längst fällige Monographie. Methodisch originell wird er von Brantschen im unüberschaubar gewordenen Feld heutiger Theologie ein- bzw. ausgegrenzt. Das Ergebnis ist, dies sei vorweg gesagt, nicht nur eine gelungene Präsentation von Fuchs; Brantschen bietet darüber hinaus ein kundig und behutsam vorgeführtes Panorama der heutigen theologischen und kirchlichen Landschaft überhaupt.

Ein erstes Kapitel («Holzwege») zeigt, wie Fuchs einen Mittelweg geht: zwischen den extremen Orthodoxen, die die derzeitige Krise nur moralisch interpretieren und es beim Appell an den guten Willen belassen, und den extremen Orthopraktikern, die in den bedrängenden Schwierigkeiten, heute von Gott zu sprechen, darauf meinen verzichten zu müssen.

Im zweiten Kapitel («Notwendige Umwege») wird dann der Mittelweg von Fuchs differenziert. Neben den extremen Orthopraktikern gibt es auch die gemäßigten (die sog. Theologen des «Barmherzigen Samariters»). Und auch die Orthodoxen sind glücklicherweise nicht alle extrem (so die sog. Theologen des «Verlorenen Sohnes»). Fuchs steht in der Tradition der letzteren. Er hat seine Theologie nicht gesellschaftspolitisch angesetzt. Er fragt vielmehr, weiter ausholend, nach der ganzen Breite der menschlich-alltäglichen Erfahrungen, vor allem nach den Erfahrungen von Sprache und Liebe. Erst von ihnen her wird ja die Botschaft vom «Gütigen Vater» verstanden. Hier lag aber auch das Grundanliegen der traditionellen «natürlichen Theologie», die «im Dienste der Universalität und Verständlichkeit des christlichen Redens von Gott» (266) steht. Könnte Fuchs, obwohl dessen Skepsis der natürlichen Theologie gegenüber bekannt ist, vielleicht doch gerade von ihr her verstanden werden?

Im dritten Kapitel («Der Ort der Theologie von Ernst Fuchs») wird Fuchs dann ein letztes Mal eingegrenzt. Er kommt zwischen die Gestalten von Karl Barth und Rudolf Bultmann zu stehen, auch sie beide Theologen des Wortes. «Gegenüber Barths innertrinitarischen Aussagen betont Fuchs die Notwendigkeit und das Recht einer theologischen Anthropologie; gegenüber Bultmanns exklusiv anthropologischem Ansatz betont er die Herrlichkeit Gottes» (267).

Eine Porträtskizze ist hiermit also erstellt, die eine «Fahndung» nach Fuchs erlaubt: sie soll, wie der Verfasser verspricht, in einem zweiten Band weiter und nunmehr systematisch vorangetrieben werden. In ihrem gegen Ende immer deutlicher werdenden Fragmentcharakter liegt denn auch eine – wohl unumgängliche – Schwäche der vorliegenden Arbeit. Da wären zum Beispiel Verdeutlichungen erwünscht zu den Prinzipien eines echt theologischen Schriftverständnisses (225–263); gerade Fuchs hat dazu ja viel Bedenkenswertes beigetragen. Durch baldiges Einlösen

Zur Titelseite

Die Inspiration zu unserem Editorial stammt außer von der genannten Fernsehsendung (Leitung Vreni Meier) vom Buch des Arche-Verlags: *Silja Walter, Tanz vor dem Herrn*. Zürich 1974. Daß im Untertitel von «Neuen Wortgottesdiensten» die Rede ist, mag verblüffen, insofern gerade die (in der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanum vorherrschende) Entwicklung zum *bloßen* Wortgottesdienst überwunden werden soll. Mit dem «besten Libretto» ist das *Hobelied* gemeint, wie es Silja Walter in den für die ökumenische Gruppe in Zug (unter Mitarbeit von Pfarrer Alfred Klaus, Baar) entworfenen Adventsgottesdienst «*Di wandelst in Tanz, meine Klage* oder *Zacharias*» eingeführt hat. Der Ausdruck «Mit-Anderen-Dasein» stammt aus einem Text von Jürgen Moltmann in der von Jakob Baumgartner dem Band beigefügten «Kleinen Anthologie des Tanzes». Moltmann geht vom «Für-Anderen-Dasein» als Grundstruktur der Kirche (die stellvertretend für andere eintritt) aus. Dies ist ihm aber nicht das Ziel, sondern der Weg (wenngleich der einzige), der zum «in Freiheit Mit-Anderen-Dasein» führt, wo «jeder sich mit jedem und alle zusammen sich freuen können». Kurz gefaßt: «Das Für-Anderen-Dasein ist die Weise der Erlösung des Lebens. Das Mit-Anderen-Dasein ist die Form des Erlösten, freien Lebens selbst» (S. 141/42). Im gottesdienstlichen Tanz wird dies demonstriert und feiernd vorweggenommen.

L.K.

seines Versprechens dürfte der Autor den jetzt doch recht abrupt aus seiner Lektüre gerissenen Leser wieder versöhnen.

Zwei Verdienste des Verfassers seien aber hier noch besonders erwähnt. Zum ersten: Sein Buch hat eine große ökumenische Bedeutung. Die nicht selten verpönte, hier aber subtil interpretierte «natürliche Theologie» (vgl. das spannende Gespräch mit Thomas von Aquin, Luther und Bultmann) könnte in der Tat eine tragfähige Vermittlung werden zur evangelischen Theologie, besonders zur Bultmannschule. Man wird den Ansatz von Brantschen wohl nicht so leicht in den Wind schlagen. – Zum zweiten: Brantschens Sprache ist bewußt einfach und entgegenkommend und, wie selten in der heutigen theologischen Literatur, von einer gelösten Heiterkeit. So vermag die verhandelte Sache selbst eigentümlich zu faszinieren. Auch schwierige theologische Fragen werden überraschend transparent. Deshalb wird das Buch besonders Theologiestudenten und Pfarrern, aber auch manchem theologisch interessierten Laien wertvolle Dienste erweisen.

Pietro Selvatico, Freiburg (Schweiz)

«Vor allem fehlt ihnen das Weiheamt»

«Was den Durchbruch zur Einheit blockiert und uns an Ort treten läßt, was der Interkommunion den Ruf eines eucharistischen Diebstahls einträgt, was uns den Mut und die Hoffnung nimmt und dazu führt, daß wir uns wieder in uns selbst verschließen, ist die Disqualifikation, mit der die Kirche Roms dem in der reformierten Kirche und den andern Kirchen der Reformation empfangenen, ausgeübten und weitergegebenen Amt die Legitimität abspricht.» Diese Klage erhebt einer der Pioniere der ökumenischen Bewegung in der Schweiz, der Neuenburger Ekklesiologe Professor *Jean-Jacques von Allmen* auf dem Hintergrund von kirchenamtlichen Äußerungen, wie sie zumal in jenem Landesteil immer wieder zu vernehmen sind. Diese zitieren «wie einen Kehrvers» den Passus (Nr. 22) im Konzilsdekret über den Ökumenismus, wonach «vor allem wegen des Fehlens des Weibesakraments» in den genannten kirchlichen Gemeinschaften «die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt» sei. Von Allmen weiß zwar, daß die Situation sich gemildert hat und daß sich heute Geistliche der verschiedenen Kirchen nicht mehr als Usurpatoren oder Wölfe im Schafspelz, sondern «als Geistliche in der Kirche Jesu Christi anerkennen, auch wenn sie bis jetzt noch keine theologische Rechtfertigung

für diese Ansicht finden können». Aber die genannte Blockierung scheint ihm nur zu überwinden sein, wenn die Katholiken die Reformierten nach ihrem Selbstverständnis über das Amt in der Kirche befragen.

Von Allmen hat zu diesem Zweck ein Frageschema verfaßt, das wir (siehe *Kasten*) im Wortlaut, aus dem französischen Original (Choisir, Genf, Januar 1975) übersetzt, abdrucken. Visiert sind vor allem die Reformierten in der Tradition Calvins. Die Befragung denkt sich von Allmen auf offizieller ortskirchlicher Ebene.

Die Redaktion

So mögen uns die Katholiken fragen

1. Was ist für euch Reformierte der Ursprung des Amtes: Stammt es von Gott oder von den Menschen? Betrachtet ihr es als eine Gnade, die der Kirche zuteil wird, oder als eine unvermeidliche Ordnungsmaßnahme zur Vermeidung der Anarchie? Welche neutestamentlichen Texte zitiert ihr bei eurer Ordinationsfeier? Sind es Texte, die sich auf das Apostelamt als Institution beziehen, oder solche, in denen Paulus daran erinnert, daß er sich das Apostelamt nicht angemaßt, sondern es vom Herrn empfangen hat?
2. Läßt man es bei euch Reformierten zu, daß jedes beliebige Kirchenmitglied zum Pfarrer (pasteur) ernannt werden kann, oder muß ein solcher vorgängig geweiht und zum Pfarrdienst ordiniert werden?
3. Ist bei euch Reformierten grundsätzlich jedes beliebige Kirchenmitglied berechtigt, das Wort Gottes zu verkünden und mit Autorität auszulegen, die Taufe zu spenden, dem Herrenmahl vorzustehen, oder bedarf es zur Legitimierung der Weihe und Ordination zum Pfarrdienst?
4. Gibt es theologische Gründe, warum das, was auch ihr Reformierten bei euch traditionell Ordination oder Weihe (consécration) nennt, nicht von irgendeinem Kirchenmitglied, sondern von einem oder zwei der Feier vorstehenden Pfarrern vollzogen wird? Muß man somit selber ordiniert sein, um andere Amtsträger zu ordinieren? Ist der Ordinationsgottesdienst bei euch einer der Augenblicke, bei dem ihr Gott dafür Dank sagt, daß er seine Kirche durch die Jahrhunderte, von der Zeit der Apostel bis zur Wiederkunft Christi dadurch am Leben erhält, daß er ihr immer von neuem Pfarrer gibt?
5. Wie steht es mit einem Pfarrer, der wegen Krankheit oder aus disziplinarischen Gründen den Dienst verläßt oder aus ihm entlassen wird: muß er, falls er wieder zugelassen wird, bei euch Reformierten von neuem ordiniert werden? Oder wenn er sich aus Altersgründen zurückzieht, behält er dann das Recht, das Evangelium zu verkünden, den Poenitenten des Verzeihens Gottes zu versichern, zu taufen und dem Herrenmahl vorzustehen?
6. Gibt es bei euch Reformierten eine spezifische Eigenart des Pfarramts gegenüber dem Amt eines Mitglieds des Ältesten- (Presbyter-)kollegiums oder eines Diakons? Hat ein «Ältester» oder ein Diakon in eurer Kirche die Vollmacht, den gleichen Dienst auszuüben wie ein Pfarrer, oder muß zum Beispiel ein Ältester, der ausnahmsweise einen eigentlich pfarramtlichen Dienst versieht, eine provisorische pfarramtliche Delegation erhalten?
7. Warum anerkennt ihr Reformierten die Ordination oder Weihe nicht als Sakrament an? Rührt das daher, daß ihr darin nur eine Ordnungsmaßnahme seht oder liegt der Grund darin, daß ihr die Bezeichnung Sakrament nur für jene sichtbaren Zeichen der unsichtbaren Gnade Gottes braucht, die Christus, wie Calvin sagt, «für die ganze Gemeinschaft der Gläubigen» eingesetzt hat?

Ich bin überzeugt, daß ein großer Schritt getan wäre, wenn uns die Katholiken diese Fragen stellten und wenn sie, statt an unserer Stelle zu antworten, als ob sie unsere Reaktionen zum vornherein könnten, uns selber antworten ließen. Es könnte dann sein, daß das «Fehlen des Weibesakraments» weniger eindeutig ist, als es das Konzilsdekret vermuten läßt. Ja vielleicht würde man eine überraschende Ähnlichkeit entdecken zwischen der reformierten Theologie des Pfarramts und der katholischen Theologie des Bischofsamts.

Jean-Jacques von Allmen, Neuchâtel

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 «Orientierung», Zürich – Österreich: Postscheck Wien Nr. 2390.127 «Orientierung» Zürich – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, «Orientierung» C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postcheckkonto Roma 1/28545 «Orientierung» Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 27.— / DM 27.— / öS 185.— / Lit. 7300 / FF 50.— / US \$ 12.— / übriges Ausland: sFr. 27.— + Versandkosten.

Halbjahresabonnement: sFr. 15.50 / DM 15.50 / öS 100.— / übriges Ausland: sFr. 15.50 + Versandkosten.

Studentenabonnement: Schweiz sFr. 18.— / Ausland: DM 18.— / öS 110.— / Lit. 4500 / übrige Länder: sFr. 20.—

Gönnerabonnement: sFr./DM 35.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: sFr./DM 1.70 / öS 10.—

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich