



Wir kommentieren

das Problem «Gewissen und Papst»: 1. Das Gewissen setzt das «Göttliche Gesetz» voraus – «Das Naturgesetz ist eine Teilhabe der geistbegabten Kreatur am ewigen Gesetz» – Was man heute Gewissen nennt, ist oft ein «elendes Zerrbild» – 2. Der Papst und seine Autorität gründen sich in der Theorie auf das Gewissen und seine Heiligkeit – Ein Papst, der gegen das Gewissen im eigentlichen Sinne spräche, würde selbstmörderisch handeln – Der Daseinsgrund des Papstes ist sein Eintreten für das Gewissen – Ob jeder Papst das stets vor Augen hatte, muß uns die Geschichte sagen – 3. Der Papst, der von der Offenbarung her kommt, hat keine Rechtsprechung über die Natur – Direkt können Papst und Gewissen gar nicht in Konflikt geraten – 4. Wo sich aber indirekt ein Konflikt ergeben sollte, liegt die Beweislast auf Seiten des Gewissens – Die Freiheit des Gewissens ist ein Schutz dafür, daß kein Papst jemals imstande sein wird, ein falsches Gewissen zu erzeugen.

Der Holländische Katechismus

Der geistige Quellort der Debatten: Wandel in der Struktur der Glaubensunterweisung – Die deduktive Methode führend in den Katechismen bis 1930 – Sie sichert die unverfälschte Tradition, sie trennt vom gelebten Leben – Auswirkungen in Themenwahl und Stellung der Hl. Schrift – Die induktive Methode – Ihr Vorzug, Kontakt mit dem Leben – Ihr Nachteil: unklare, verschwommene Begriffe – Die Methoden des Holländischen Katechismus – Die Offenbarungsreligion als Heilsgeschichte – Schillebeeckx, einer der geistigen Väter, weiß um die Gefahren.

Anglikanismus

Zur diesjährigen Lambethkonferenz: Erneuerung der Kirche in Glauben, Amt und Einheit – Verlangt die Erneuerung in der Einheit die Selbstauflösung? – Ist die Aufgabe als «Brückenkirche» erfüllt? – Eine Kirche, die für sich selbst lebt, wird durch sich selbst sterben –

Verstärkung zentralistischer Strukturen, Ablehnung nutzloser Bürokratie – Erneuerung im Amt – Die Stellung der Frau zum Priesterdienst – Die theologischen Begründungen der Ablehnung sind nicht schlüssig – Das Verhältnis zu Rom – Der Schock der Enzyklika «*Humanae vitae*» – Begonnene Brücken sollen nicht abgebrochen werden – Die Erklärung des Papstes läßt die Meinungsverschiedenheit hervortreten – Trotzdem Aufwertung der Vertretung in Rom.

Philosophie

Weltphilosophie im Banne des Marxismus: Der XIV. Internationale Kongreß für Philosophie in Wien – Marx und die Philosophie der Gegenwart – Sowjetischer Dogmatismus – Ideologische Differenzen im Ostblock – Protest des Maoismus – Forderung nach echter Diskussion – Humanismus aus marxistischer Perspektive – Das Paradox der Entideologisierung – Philosophieren, echtes Engagement.

Gewissen und Papst

Es scheint außerordentliche Fälle zu geben, da das Gewissen mit dem Wort eines Papstes in Widerstreit geraten kann und der Mensch – trotz jenes Wortes – dem Gewissen folgen muß. Ich möchte nun diese Behauptung auf eine breitere, von allen Katholiken anerkannte Grundlage stellen. Um dies in angemessener Weise zu tun, muß ich, wenn ich die Vorrechte und die oberste Autorität des Gewissens herausstellen will, mit dem Schöpfer und seinem Geschöpf beginnen.

Ich behaupte, daß das höchste Wesen eine bestimmte Wesensart besitzt, die wir, in menschlicher Sprache ausgedrückt, «ethisch» nennen: Es hat die Eigenschaften der Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Heiligkeit, Güte und Barmherzigkeit als ewige Merkmale seiner Natur. Sie sind das Gesetz seines Seins und mit ihm selbst identisch. Als dieses höchste Wesen zum Schöpfer wurde, hat es dieses Gesetz, das ja es selbst ist, in den Geist aller seiner vernunftbegabten Geschöpfe eingesenkt. *Das göttliche Gesetz* ist demnach die Norm der sittlichen Wahrheit, der Maßstab für Recht und Unrecht. Es ist eine souveräne, unabänderliche, absolute Autorität im Angesicht der Menschen und Engel. «Das ewige Gesetz», sagt der heilige Augustinus, «ist die göttliche Vernunft oder der Wille Gottes, der die Beobachtung der natürlichen Ordnung der Dinge fordert und deren Störung verbietet.» «Das Naturgesetz», sagt der heilige Thomas, «ist eine Einstrahlung des göttlichen Lichtes in uns, eine Teilhabe der geistbegabten Kreatur am ewigen Gesetz.»

Dieses Gesetz, insofern es in den Seelen der einzelnen Menschen zur Auswirkung gelangt, wird «Gewissen» genannt. Obwohl es bei seinem Durchbruch zur geistigen Mitte des Individuums eine Brechung erleiden kann, wird es dadurch doch nicht derart beeinträchtigt, daß es seinen Charakter als göttliches Gesetz verliert. Vielmehr hat es als solches immer noch das Vorrecht, Gehorsam zu fordern. «Das göttliche Gesetz», sagt Kardinal Gousset, «ist die höchste Regel der Handlungen. Unsere Gedanken, Wünsche, Worte und Taten, all das also, was der Mensch ist, unterstehen der Herrschaft des göttlichen Gesetzes. Dieses Gesetz regelt unser Verhalten durch die Vermittlung des Gewissens. Deshalb ist es niemals erlaubt, gegen unser Gewissen zu handeln. Das vierte Laterankonzil sagt deshalb: *„Quidquid fit contra conscientiam, aedificat ad gehennam“*» (wer gegen sein Gewissen handelt, baut an seiner Hölle).

[«Das Gewissen ist der ursprüngliche Statthalter Christi»]

Diese Auffassung vom Gewissen ist – ich weiß es – ziemlich verschieden von derjenigen, die heutzutage in der Wissenschaft, in der Literatur und in der öffentlichen Meinung Geltung hat. Sie gründet auf der Lehre, daß *das Gewissen die Stimme Gottes ist*, während es heute überall zum guten Ton gehört, in ihm irgendwie ein Produkt des Menschen selbst zu sehen. Es gibt freilich große und bedeutende Ausnahmen von einer solchen Ansicht. Sie trifft nicht zu bei vielen oder den meisten religiösen Gemeinschaften, insbesondere nicht bei ihren Lehrern und Geistlichen ... Wenn sie vom Gewissen reden, dann

meinen sie genau das, was wir meinen: die Stimme Gottes in der Natur und im Herzen des Menschen im Unterschied zur Stimme der Offenbarung. Sie sprechen von einem Prinzip, das in uns eingepflanzt wurde, ehe wir noch irgendeine Erziehung erhalten hatten, obgleich Erziehung und Erfahrung für dessen Kräftigung, Wachstum und rechte Ausbildung notwendig sind. Sie sehen im Gewissen ein *konstituierendes Element des Geistes* ... Sie betrachten es, darin den Katholiken gleich, als den inneren Zeugen sowohl für das Sein als auch für das Gesetz Gottes ... Sie würden ebensowenig wie wir behaupten, daß das Gewissen in irgendeine Kombination von andern Prinzipien unserer Natur, die ursprünglicher wären als es selbst, aufgelöst werden könnte. Nein, obgleich das Gewissen ein Gesetz des Geistes genannt werden kann und es auch ist, würden sie doch nicht zugeben, daß es sonst weiter nichts sei; ich meine, daß es etwa nicht ein Diktat wäre oder etwa nicht auch den Begriff der Verantwortung, der Pflicht, einer Drohung und einer Verheißung mit einer Lebendigkeit in sich schlösse, die es von allen andern Wesensbestandteilen unserer Natur unterscheidet.

So deute ich wenigstens die Doktrin sowohl der Protestanten wie auch der Katholiken; Leitnorm und Maßstab der Pflicht sind weder Vorteil noch Füglichkeit, noch das Glück der Mehrheit, noch das Staatswohl, noch Gewinn, noch Schicklichkeit, noch Ordnung und auch nicht das «pulchrum». Gewissen ist weder scharfsinnige Selbstsucht noch der Wunsch, konsequent mit sich selbst zu sein. Es ist vielmehr ein Bote von jenem, der sowohl in der Natur als auch in der Gnade hinter einem Schleier zu uns spricht und uns durch seine Stellvertreter lehrt und regiert. *Das Gewissen ist der ursprüngliche Statthalter Christi, ein Prophet in seinen Belehrungen, ein Monarch in seiner Entschiedenheit, ein Priester in seinen Segnungen und Anathemen. Und selbst wenn das ewige Priestertum in der Kirche aufhören könnte zu existieren, würde im Gewissen das priesterliche Prinzip fortbestehen und seine Macht ausüben ...*

[«Die eigentliche Sendung des Papstes»]

Demnach: *Sprache der Papst gegen das Gewissen im eigentlichen Sinne* des Wortes, so würde er einen selbstmörderischen Akt begehen. Er würde sich den Boden unter den Füßen wegziehen. Seine wahre Sendung besteht ja darin, das Sittengesetz zu verkünden und jenes «Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt», zu schützen und zu stärken. *Auf das Gewissen und auf dessen Heiligkeit gründen sich sowohl seine Autorität in der Theorie wie auch seine tatsächliche Macht.* Ob nun dieser oder jener einzelne Papst in dieser schlechten Welt diese große Wahrheit in allem, was er tat, stets vor Augen hatte, muß uns die Geschichte sagen. Ich habe hier das Papsttum vor Augen in seinem Amt, in seinen Pflichten und in seiner Beziehung zu jenen, die seine Ansprüche anerkennen. Diese fühlen sich nicht durch den persönlichen Charakter des Papstes oder seine privaten Handlungen, sondern durch seine amtliche Lehre verpflichtet. Wenn wir seine Stellung so betrachten, werden wir folgendes feststellen: Er hat deshalb, und nur deshalb, Grund gewonnen in der Welt und Erfolg errungen, weil das allgemeine Gefühl für Recht und Unrecht, das Bewußtsein der Übertretung, die Qualen der Schuld und die Furcht vor Vergeltung als Grundprinzipien in die Herzen der Menschen so tief eingesenkt sind. *Er erhebt den Anspruch, vom göttlichen Gesetzgeber zu kommen, um jene Wahrheiten, die der Gesetzgeber schon unserer Natur eingepflanzt hat, ans Licht zu bringen, zu beschützen und zu kräftigen.* Dies, und nur dies, ist die Erklärung für seine außerordentlich lange Lebensdauer. Das Eintreten für das Sittengesetz und für das Gewissen ist seine «raison d'être». Seine Sendung ist die Antwort auf die Klagen jener, welche die Unzulänglichkeit des natürlichen Lichtes fühlen; und die Unzulänglichkeit jenes Lichtes ist die Rechtfertigung seiner Sendung.

Alle Wissenschaften, die Wissenschaft der Religion allein ausgenommen, haben ihre Gewißheit in sich selbst. Insofern sie Wissenschaften sind, bestehen sie in notwendigen Schlußfolgerungen, aus unleugbaren Grundsätzen oder aus Phänomenen, die durch einen unwiderlegbaren induktiven Denkprozeß in allgemeine Wahrheiten umgewandelt werden. *Doch ist der Sinn für Recht und Unrecht, welcher das Grundelement der Religion ausmacht, so zart, so unbeständig, so rätselhaft, verdunkelt und störrig, so subtil in seiner Art zu argumentieren, so beeindruckbar durch die Erziehung, so sehr von Stolz und Leidenschaft bestimmt, so unsterk in seiner Richtung, daß bei dem Kampf ums Dasein inmitten der verschiedenen Beschäftigungen und Siege des menschlichen Geistes dieser Sinn für Recht und Unrecht zugleich der höchste und doch der undeutlichste aller Lebrer ist. Die Kirche, der Papst, die Hierarchie sind nach dem Plane Gottes die Abhilfe für ein dringendes Bedürfnis.* So gewiß auch die Grundlagen und die Lehren der natürlichen Religion sind, wenn sie sich an tiefsinnige und ernsthafte Menschen richten, so bedarf natürliche Religion doch der Offenbarung zu ihrer Stütze und Vollendung, um mit Erfolg zur Menschheit zu reden und die Welt zu besiegen.

[«Der Papst hat keine Jurisdiktion über die Natur»]

Wenn ich dies alles sage, darf man freilich nicht annehmen, ich wolle die *Offenbarung*, deren Bewahrerin die Kirche ist, auf eine bloße Wiederbekanntmachung des Naturgesetzes beschränken. Obwohl aber die Offenbarung sich so deutlich von der Lehre der Natur abhebt und diese weit überragt, so ist es doch wahr, daß sie von ihr weder unabhängig ist noch daß sie ohne Beziehung zu ihr steht. *Vielmehr ist sie Ergänzung, Bekräftigung, Abschluß, Verkörperung und Ausdeutung des Naturgesetzes. Der Papst, der von der Offenbarung abstammt, hat keine Jurisdiktion über die Natur.* Hätte der Papst, unter dem Vorwand seiner geoffenbarten Vorrechte, seine Sendung, die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit und den Frieden zu verkünden, vernachlässigt oder hätte er sogar das Gewissen seiner Untergebenen mit Füßen getreten, wäre es unmöglich gewesen, daß seine Macht all die Jahrhunderte bis zur heutigen Zeit überdauert hätte ... Zum bereits Gesagten möchte ich, um jedes Mißverständnis auszuschließen, einige ergänzende Bemerkungen hinzufügen:

Erstens: Ich gebrauche das Wort «Gewissen» in dem erhabenen Sinn, in dem ich es bereits gedeutet habe – also nicht im Sinne eines Einfalls oder einer Ansicht, sondern als pflichtgetreuen Gehorsam gegen etwas, das den Anspruch erhebt, eine in uns sprechende göttliche Stimme zu sein. Daß dies die richtige Auffassung ist, werde ich hier nicht weiter zu beweisen versuchen, sondern es als Grundprinzip annehmen.

Zweitens bemerke ich, daß das Gewissen nicht ein Urteil über irgendeine spekulative Wahrheit, über eine abstrakte Doktrin ist, sondern sich unmittelbar auf das Verhalten bezieht, auf *etwas also, was getan werden muß oder nicht getan werden darf.* «Das Gewissen», sagt der heilige Thomas, «ist das praktische Urteil oder Diktat der Vernunft, durch die wir beurteilen, was *hic et nunc* getan werden soll, weil es gut ist, oder unterlassen werden muß, weil es schlecht ist.» Infolgedessen kann das Gewissen nicht in direkte Kollision mit der Unfehlbarkeit der Kirche oder des Papstes kommen, da diese sich nur auf allgemeine Sätze erstreckt und sich auf die Verurteilung bestimmter einzelner, gegebener Irrtümer bezieht.

Ich betone drittens: Das Gewissen ist ein praktisches Diktat. Deshalb ist eine *Kollision* zwischen ihm und dem Papst nur möglich, wenn der Papst Gesetze gibt oder besondere Befehle erteilt. *Doch ein Papst ist nicht unfehlbar in seinen Gesetzen, ebensowenig in seinen Befehlen und politischen Aktionen, in seiner Verwaltung, in seiner öffentlichen Politik ...*

Was hat zum Beispiel eine Exkommunikation oder ein Interdikt mit Unfehlbarkeit zu tun? War etwa der heilige Petrus un-

fehlbar bei jener Gelegenheit, da ihm Paulus in Antiochien ins Angesicht widerstand? War der heilige Viktor unfehlbar, als er die Kirchen Asiens aus seiner Kommunion ausschloß? Oder Liberius, als er in ähnlicher Art Athanasius exkommunizierte? Und in den neueren Zeiten: War etwa Gregor XIII. unfehlbar, als er eine Gedenkmedaille zum Ruhme des Bartholomäusnacht-Massakers prägen ließ, oder Paul IV. in seinem Verhalten Königin Elisabeth gegenüber oder Sixtus V., als er die Armada segnete, oder Urban VIII., als er Galilei verfolgte? Kein Katholik würde je behaupten, diese Päpste wären in diesen Handlungen unfehlbar gewesen ...

«Das *onus probandi*» liegt auf seiten des Gewissens»]

Viertens: Um nicht mißverstanden zu werden, muß ich wiederholen, daß ich, wenn ich vom Gewissen rede, selbstverständlich das meine, was man mit vollem Recht Gewissen nennt. Wenn es das Recht hat, der höchsten, wenn auch nicht unfehlbaren Autorität des Papstes entgegenzutreten, dann muß es etwas mehr sein als jenes elende Zerrbild, das, wie ich oben erwähnt habe, jetzt seinen Namen führt. *Wenn es in einzelnen Fällen als ein heiliger, souveräner Mahner auftreten soll, dann müssen seinem Diktat, das sich gegen die Stimme des Papstes geltend macht, ernsthaftes Nachdenken, Gebet und Anwendung aller erdenklichen Mittel, um in der in Frage stehenden Angelegenheit zu einem richtigen Urteil zu kommen, vorangehen.*

Ferner ist der Gehorsam gegen den Papst «*in possessione*». Das bedeutet: das «*onus probandi*», um sich gegen das Papstwort zu wenden, liegt, wie in allen Ausnahmefällen, auf seiten des Gewissens. Wenn ein Mensch nicht imstande ist, zu sich selbst und in der Gegenwart Gottes zu sagen, er solle und dürfe sich erkühnen, der päpstlichen Anordnung zuwiderzuhandeln, dann ist er verpflichtet, ihr zu gehorchen, und er würde eine große Sünde begehen, wenn er es nicht täte.

«*Prima facie*» ist er verpflichtet, schon aus einem Gefühl der Loyalität, zu glauben, der Papst sei im Recht. Er muß dann auch entsprechend handeln. Er muß jenen niedrigen, unedlen, selbstsüchtigen, vulgären Geist seiner Natur überwinden, der schon auf das erste Gerücht von einem Befehl hin sich sofort dem Vorgesetzten gegenüber in Opposition setzt und sich fragt, ob jener nicht sein Recht überschreite, der sogar Freude daran hat, in einer moralischen und praktischen Angelegenheit sofort mit Skeptizismus zu beginnen. Er darf nicht eigensinnig dazu entschlossen sein, ein Recht zu beanspruchen, zu denken, zu sagen und zu tun, was ihm gerade beliebt. Auch darf er nicht die Frage nach Wahrheit und Irrtum, nach Recht und Unrecht, die Pflicht, wenn möglich zu gehorchen, die Neigung zu sprechen, wie sein Oberhaupt spricht, und in allen Fällen auf der Seite seines Oberhauptes zu stehen, einfach beiseiteschieben.

Würde diese notwendige Regel beachtet, dann kämen Zusammenstöße zwischen der Autorität des Papstes und der Autorität des Gewissens nur sehr selten vor. *Auf der andern Seite haben wir in der Tatsache, daß das Gewissen jedes einzelnen in außerordentlichen Fällen schließlich doch frei ist, einen Schutz und eine Sicherung (wenn überhaupt eine Sicherung sich als notwendig erwies, was eine ziemlich willkürliche Annahme ist) dafür, daß kein Papst jemals imstande sein wird, ein falsches Gewissen zu erzeugen, um seine eigenen Zwecke zu erreichen ...*

Ich füge noch eine Bemerkung hinzu: Wenn man mich bitten würde, bei den Trinksprüchen nach dem Essen ein Hoch auf die Religion auszubringen (was freilich nicht ganz das Richtige zu sein scheint), dann würde ich trinken – wenn man wollte – auf den Papst, jedoch zuerst auf das Gewissen und dann erst auf den Papst.

John Henry Newman

DER HOLLÄNDISCHE KATECHISMUS

Quellort der Debatten

Nicht um eine Darlegung oder Bewertung der Debatten, die um den Holländischen Katechismus entbrannt sind, geht es im folgenden; es handelt sich nur darum, den geistigen Quellort all dieser Debatten aufzuzeigen. Dieser wird wie von selbst offenbar, sobald man den Wandel der Struktur der Glaubensunterweisung erkenntnisphilosophisch in den Blick zu bekommen sucht, der beim Übergang von den bisher gebräuchlichen Katechismen zum Holländischen Katechismus stattfand.

Die deduktive Methode

Bis so um 1930 war die deduktive Methode sozusagen führend. Die deduktive Methode setzt sowohl in bezug auf die Einteilung des Gesamtkatechismus als auch in bezug auf Einzelabschnitte und in bezug auf die Formulierung der Fragen bei Begriffen an. Das hatte nun folgende Auswirkungen:

1. Jene religiösen Lehren, die sich für eine verstandesmäßige, logische Behandlung besonders eigneten, wurden auch in bevorzugter Weise und mit größerer Ausführlichkeit dargeboten.
2. Jene religiösen Lehren, die ihrer Natur nach einer Ausgliederung und Darlegung in Fragen und Antworten widerstrebten, wurden entweder überhaupt übergangen oder mehr so nebenbei mitgenommen.
3. Es machte sich das Bestreben geltend, den ganzen Lehrstoff in lauter Fragen von mäßiger Länge zu bewältigen.
4. Die Ausgangspunkte für Darbietungsreihen: Grundbegriffe, Grundverhältnisse, Grundvorgänge, wurden mit Vorliebe in

Definitionen festgelegt, aus denen sich Gedanke um Gedanke ableiten ließ.

5. Da die Worte der Bibel meistens Aussprüche darstellen, die zunächst in eine bestimmte geschichtliche Stunde, in eine bestimmte Lebenslage bestimmter Menschen hineingesprochen und daher mehr dem Leben als der reinen Wissenschaft zugewandt sind, wurden die Worte der Heiligen Schrift gleichsam nur als Rohmaterial betrachtet, das erst noch bearbeitet werden mußte. Wörtliche Texte aus der Heiligen Schrift brachte man in den Fragen daher sehr selten – sie wurden gerne in das Kleingedruckte hinabversetzt, das dann unter Umständen als «*unnötig*» verschwand.

Als ein Beispiel, zu welchen Spitzenleistungen man mit dieser Methode kommen konnte, sei folgendes erwähnt: In einem Alpental – damals noch ohne rechte Fahrstraße – antworteten Kinder bei der Religionsprüfung auf die Frage «*Was ist Gott?*» prompt: «*Gott ist ein „ens a se“*» und suchten es zu erklären.

Der Vorteil dieser Methode: Diese Methode, grundsätzlich durchgeführt, ist die eigentliche Methode der wissenschaftlichen Theologie. Diese sichert eine unverfälschte Überlieferung der Weitergabe des Offenbarungsgutes. Auf diese Tatsache wurde bei Empfehlung der alten Katechismen mit Stolz hingewiesen.

Die Schwäche der deduktiven Methode: Bei Anwendung dieser Methode tritt im selben Maße, als man sich von ihr führen läßt, eine Trennung der religiösen Unterweisung vom gelebten Leben der Gläubigen ein. Wie es namentlich unter der Nachwirkung der Philosophie René Descartes' zu einer einseitigen Einstellung auf die deduktive Methode kam, hat

Dr. De Broglie in einer längeren Abhandlung, die 1953 in der Zeitschrift «Gregorianum» erschien, überzeugend dargelegt.¹ Wären die Darlegungen dieses Artikels in weitere Kreise gelangt, so hätten sie eine vorzügliche psychologische Vorbereitung für das Zweite Vatikanische Konzil bedeutet.

Es gilt also das Gesetz: Je mehr man sich in der religiösen Unterweisung auf die deduktive Methode einstellt, um so mehr entfernt man sich vom Leben, Denken und Fühlen der Gläubigen. Ohne induktive Elemente führt eine Glaubensunterweisung demgemäß nicht zum Ziel.

Im Rückblick wäre noch zu sagen: Solange die Mehrheit der Gläubigen dem bäuerlichen Milieu angehörte, waren die Auswirkungen einer einseitigen Verwendung der deduktiven Methode nicht so unheilvoll, wie es oft hingestellt wird, denn das Kirchenjahr und das das Kirchenjahr begleitende kirchliche und außerkirchliche Brauchtum stellten irgendwie eine induktive Unterweisung dar. Diese Zeiten sind jetzt überall vorbei, und insofern sagt man mit Recht, daß alle Gläubigen in zunehmendem Maße in einer Art Diaspora leben müssen.

Die induktive Methode

Der Wandel in der Darstellungsmethode, die mit dem neuen Katechismus auf den Plan tritt, besteht nun darin, daß man in der religiösen Unterweisung von der bisher üblichen deduktiven auf die induktive Methode umstellte. Im Gegensatz zur deduktiven Methode setzt die induktive Methode jeweils bei der Erfahrung an, das Wort im weitesten Sinne genommen. Die Feststellungen, von denen sie ausgeht, sind jeweils dem Bereich der Wirklichkeiten und auf dem Gebiet der religiösen Unterweisung demgemäß dem Bereich des religiösen Lebens der Gläubigen entnommen, denen hier und jetzt die Glaubensunterweisung gilt.

Der Vorzug der induktiven Methode liegt offen zutage. Sie bleibt in Kontakt mit dem Leben der Gläubigen, ja sie lebt von ihm, in ihm und mit ihm. Ihr Nachteil besteht in folgendem: Mittels dieser Methode allein ist eine unmißverständliche Weitergabe der Substanz der Dogmen einfachhin unmöglich, unmöglich deshalb, weil die induktive Methode, da dem Leben verhaftet, niemals für sich allein klare und eindeutige Begriffe in den einfachen Gläubigen zu erzeugen und zu erhalten bzw. zu vermitteln vermag. Ohne ein gewisses Maß von deduktiver Methode innerhalb der Gesamtdarstellung des Offenbarungsinhaltes ist demzufolge eine Sicherung der kirchlichen Tradition als solcher nicht möglich.

So besteht das Gesetz: Je mehr man sich auf die induktive Methode einstellt, um so schwieriger wird es, den Gläubigen klare Begriffe von spezifisch christlichen Wahrheiten der Offenbarung beizubringen. Ohne deduktive Elemente ist die religiöse Unterweisung der Gefahr ausgesetzt, die entscheidenden christlichen Wahrheiten in ihrer Substanz zu wenig explizit herauszustellen.

Kurz gesagt: Für die religiöse Unterweisung gelten zwei Gesetze: erstens das Gesetz der Kontinuität, dem nur die deduktive Methode, zweitens das Gesetz des Kontaktes, dem nur die induktive Methode genügen kann. Anzusetzen hat die religiöse Unterweisung vermöge ihrer Natur mit der induktiven Methode. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil entspricht dies auch den Weisungen der Kirche selbst.²

Wer sich einseitig auf die induktive Methode festlegt, kann sich freilich nicht auf Kardinal Newman berufen. Bei der Werbung für die Wiedereinführung der induktiven Methode in die Theologie nach dem Einbruch des Cartesianismus mußte Newman natürlich die Vorzüge der induktiven Methode ins Licht rücken. Daneben weist er aber oft, gerade in der Hitze des Gefechts, darauf hin, daß man auf die deduktive Methode unter keinen Umständen verzichten darf, weil sie allein die Kontinuität der Lehre zu verbürgen vermag. In der zehnten

Universitätspredigt erklärt er ausdrücklich, induktive Beweise lassen sich nicht auf ein wissenschaftliches Maß zurückführen. In der gleichen Predigt singt er dann das Lob der deduktiven Methode und schreibt: «Sorglose Menschen werden durch sie vielleicht ebenso wie durch ein Wunder aufgeschreckt, was allerdings trotzdem keine notwendige Vorbedingung für den Glauben ist. Ferner dient sie oft als Probe für die Ehrenhaftigkeit des Geistes, denn durch ihre Verwerfung sprechen sich die Ungläubigen selbst ihr Urteil. Auch werden religiöse Menschen zuweilen verwirrt und verlieren ihren Weg; Einwände bedrängen sie, und sie sehen Schwierigkeiten, die sie nicht überwinden können; schließlich werden sie das Opfer spitzfindiger Geister oder ihrer eigenen übergroßen Ängstlichkeit. Unter diesen Umständen sind die verschiedenen Beweise des Christentums wohl eine Stütze, eine Zuflucht, eine Ermutigung, eine Sammelstätte der Gläubigen, eine gnadenreiche Anordnung Gottes.»³

In der vierzehnten Universitätspredigt erklärt Newman: Die deduktive Methode bildet ein wesentliches Element des menschlichen Denkens. «So ist das, was man gehässig Dogmatismus und System nennt, in der einen oder andern Gestalt und in diesem oder jenem Grad dem menschlichen Geist, ich möchte sagen, notwendig. Sonst könnten wir nicht urteilen, nicht fühlen, nicht handeln. Es bildet gleichsam den Widerstand beim Denken, und wenn dieser entfernt wird, erschläft es und sinkt in sich zusammen. Ehe der Geist auf Prinzipien verzichtet, wird er sie lieber von andern annehmen, sich sogar an fehlerhafte und unsichere halten.»⁴

In der fünfzehnten Universitätspredigt weist Newman darauf hin, daß bereits in der Bibel die Hauptlinien eines dogmatischen Systems ausgezogen werden. Die Offenbarung hat in der Heiligen Schrift «die Hauptlinie und auch weitgehende Einzelheiten eines dogmatischen Systems schon angegeben. Die Inspiration hat die Arbeit der Vernunft in hohem Maße schon überflüssig gemacht und ihr nur die verhältnismäßig geringe Aufgabe der Vollendung des geheiligten Werkes übriggelassen. Auf den ersten Blick entsteht tatsächlich sogleich die Frage, warum diese inspirierten Lehren denn überhaupt noch einer weiteren Entwicklung bedürfen. Aber in Wirklichkeit kann die Vernunft, wenn sie einmal auf Forschungsarbeit ausgeht, nicht eher aufhören, als bis sie ihr Ziel erreicht hat: Das eine Dogma schafft ein zweites mit demselben Recht, mit dem es selber geschaffen wurde.»⁵

Die eben gemachten Ausführungen gelten für alle Bemühungen der Gegenwart, neue Vorlagen für die Glaubensunterweisung zu schaffen.

Die induktive Methode kann, eben weil sie induktiv ist, auf verschiedenen Wegen angestrebt werden.

Der Holländische Katechismus versuchte es in der Weise, daß er im Gesamten geschichtlich darstellt, das heißt die Offenbarungsreligion als Heilsgeschichte vorlegt und innerhalb dieser geschichtlichen Darstellung mehrmals mit neuen Ansätzen induktiver Art beginnt, die er dann in größeren Abschnitten des Buches entfaltet.

Der Katechismus beginnt damit, daß er den Menschen als ein fragendes Wesen hinstellt. Von diesem Ansatz aus führt er in einem Überblick auf die religiösen Fragen und Antworten der Völker außerhalb der Offenbarung und über die religiöse Welt des Alten Bundes – es werden aber die Bücher des Alten Bundes nur aufgezählt – zu Christus als dem hin, der endgültig auf die Fragen, die irgendwie alle Menschen bewegen, Antwort gibt. In einem späteren Ansatz setzt der Katechismus beim Leben des einzelnen Menschen innerhalb der Kirche als der Trägerin der Offenbarung und Mitteilung der Erlösungsgnaden an.

Die induktive Methode hat auch zur Folge, daß der Holländische Katechismus auf die persönliche, die soziale, die geschichtliche und die ökumenische Dimension ausgerichtet ist. Induktivem Denken entspricht es, wenn er in einer kleinen

Geschichte der Kirche das Entstehen der Spaltungen in der Weise vorstellt, daß im Leser der Wunsch nach Vereinigung lebendig wird.

Auf die Lehre der Heiligsten Dreifaltigkeit, dem Grunddogma des Christentums, kommt der Katechismus erst auf den letzten Seiten zu sprechen.

Man kann nun fragen: Wie kommt es, daß die sogenannten geistigen «Väter» (nicht die Autoren) des neuen Holländischen Katechismus, Dr. Schoonenberg und Dr. Schillebeeckx, sich mit solcher Entschiedenheit, ja Unerbittlichkeit auf die induktive Methode umgestellt haben? Denn die Planungen für den neuen Holländischen Katechismus begannen vor der Zeit, da das Zweite Vatikanische Konzil für die Theologie die Weisung ausgab, sowohl in der wissenschaftlichen Theologie als auch in der religiösen Unterweisung mit der induktiven Methode anzusetzen.⁶

Was Schillebeeckx anbelangt, wurde darauf hingewiesen, daß sein Werk «Offenbarung und Theologie» in den letzten Kapiteln sozusagen das Programm für den neuen Holländischen Katechismus enthalte. Dr. Schillebeeckx macht sich in diesem Werk die Thesen Kardinal Newmans zu eigen: Für alle Theologie, für die wissenschaftliche Theologie und für die religiöse Unterweisung, hat man mit der induktiven Methode anzusetzen. Dabei legt Schillebeeckx ausführlich dar, daß man zu den gleichen Thesen, die Newman vorlegt, auch von Thomas aus gelangen kann.⁷ Tatsächlich liegen die Dinge noch günstiger, denn es läßt sich nachweisen, daß Newman schon vor seiner Reise nach Rom und den Gesprächen mit P. Perrone u. a. Thomas in eigener Regie studiert und für sich selbst festgestellt hat: Meine Theorie des induktiven Denkens unterscheidet sich von der des heiligen Thomas wohl der Terminologie, nicht aber dem Inhalt nach.

Daß Dr. Schoonenberg gleicher Einstellung wie Schillebeeckx ist, zeigte sich bei der Gastvorlesung, die er 1967 an der Theologischen Fakultät der Universität Innsbruck über die Prinzipien der Exegese hielt. Sie deckten sich mit denen Newmans, womit aber nicht gesagt sein soll, daß er sie von Newman übernommen haben müsse, denn man kann ja auch von der neuen Auffassung der Thesen des Thomas von Aquin zu den gleichen Erkenntnissen gelangen.⁸

Der Quellort für die Debatten über den Holländischen Katechismus kann gar nicht in der Frage bestehen, ob die induktive Methode in der religiösen Unterweisung zuzulassen oder abzulehnen sei; es kann nur um die Frage gehen, ob in Anwendung der induktiven und deduktiven Methode ein volles Gleichgewicht erreicht worden sei. Daß dies nicht zutrefte, ist bei einer so gewaltigen Umstellung, wie sie das Buch vornimmt, im voraus eher anzunehmen als zu verneinen.

Negative Auswirkungen

Die näheren Ausführungen zu dieser Frage sollen nun wiederum dem Buch Schillebeeckx' «Offenbarung und Theologie» entnommen werden. Schillebeeckx macht nämlich in den letzten Kapiteln, in denen er von der «neuen Theologie» spricht, auch auf gewisse Gefahren aufmerksam, die die Umstellung auf die induktive Methode notwendigerweise mit sich bringt. So besteht die Gefahr, daß man in der phänomenologischen Betrachtung stecken bleibt, anstatt von ihr zu einer eigentlichen induktiven Darlegung voranzuschreiten.

«Die moderne Tendenz scheint zu vergessen, daß eine phänomenologische Erhellung des Glaubens gar nicht möglich ist, wenn sie nicht zu metaphysischen Implikationen des Glaubenslebens durchstößt und wenn sie vor allem die eigentümliche göttliche Weise, zum Beispiel die Reziprozität zwischen Gott und Mensch, außer acht läßt. Außerdem scheint sie praktisch – nicht theoretisch – zu vergessen, daß die begrifflich-theologische Erkenntnis wirklich der irdische Ausdruck des Erfahrungsinhaltes des Glaubens schlechthin ist. Anstelle des Begriffsspiels der spätscholastischen Theologie erhalten wir jetzt nicht selten eine Art essayistischen Spiels von Theologen, die sich phänomenologisch orientiert nennen. Und gerade diese Richtung bringt die sich erneuernde authentische Theologie fortwährend in Mißkredit.»⁹

«Die Phänomenologie, die mit Recht die Geschichtlichkeit des ganzen menschlichen Lebens betont, sieht nicht immer ein, daß diese Geschichtlichkeit im Menschen verbunden ist mit einem Zeitbewußtsein im strengen Sinn des Wortes. Und Zeitbewußtsein impliziert Ausstieg aus der Zeit. Nicht so, als ob wir irgendwo außerhalb der Zeit und der Welt ständen, sondern so, daß gerade unsere Geschichtlichkeit eine transhistorische Ausrichtung hat. Die Folge dieser Verkenning ist, daß die spekulative Theologie oft völlig übergangen wird. Theologie wird dann zur bloßen Heilsgeschichte. Theologie wird mit Christologie identifiziert.»¹⁰

Über das «Steckenbleiben in anthropologischen Ansätzen» schreibt Schillebeeckx: «Leider haben sich die neuen anthropologischen Erkenntnisse auf einige theologische Fragen auch negativ ausgewirkt. Jedoch nicht aus sich selbst, sondern weil in den meisten verbreiteten Versionen dieser philosophischen Erkenntnisse die menschliche Geistigkeit nicht voll zu ihrem Recht kommt. Die Wesensinkarnation wird so betont, daß das wirkliche Transzendieren des menschlichen Geistes, wenn auch in einer irdischen Inkarnation, meist nicht voll bejaht wird. Diese Auffassung von M. Merleau-Ponty, in der kein Platz für eine Trans-Aszendenz des menschlichen Geistes ist, wie J. Wahl es treffend ausdrückt, hat viele moderne Theologen unbewußt stark beeinflusst, so daß im Augenblick verschiedene kleine Krypto-Häresien bei katholischen Theologen und Laien in Umlauf sind.»¹¹

Ohne zumindest praktische Anerkennung der Metaphysik drängt die induktive Methode naturgemäß zu irrigen Feststellungen.

«Eine andere bedauerliche Wirkung der neuen Erkenntnisse liegt in einer solchen Überbewertung der existentiellen Kategorien der Intersubjektivität und der Begegnung, daß man keinen Blick mehr für die ontologischen Implikationen der Gnadengemeinschaft mit Gott hat. Deshalb leugnet man gern, mit einem Augenzwinkern zu den Christen der Reformation hin, die sogenannte ‚gratia creata‘, deren Nutzen und Bedeutung man nicht mehr einsieht. Darin offenbart sich so recht der Mangel an Metaphysik in der modernen Phänomenologie.»¹²

Es besteht auch die Gefahr, daß der weltliche Aspekt, der bei der induktiven Methode seinen Platz hat, sich verselbständige.

«Der weltliche Aspekt der religiösen Lebenshaltung führt bisweilen zu einer Verkenning der Transzendenz-Aspekte des Christentums. Man fühlt sich unwohl gegenüber den ‚evangelischen Räten‘, vor allem gegenüber der Jungfräulichkeit; gegenüber dem Wert des Gebetes an sich; die hierarchische Amtsführung wird nur in ihrer Motivierung gewertet; die Eigengesetzlichkeit der innerweltlichen Strukturen wird nicht immer in der Perspektive der religiösen Lebensbestimmung gesehen, und so weiter. Diese Entgleisungen, meist bona fide, gehören zwar zur Wachstumskrise, müssen aber überwunden werden, damit der Kern der Wahrheit in der heutigen Säkularisierung wirklich ein integrierendes Moment der katholischen Wahrheit sein kann.»¹³ Diese Ausführungen Schillebeeckx', dessen Orthodoxie nach Pressemeldungen heute von römischer Seite angezweifelt wird, scheinen mir zum Besten zu gehören, was in dieser Frage überhaupt geschrieben wurde.

Dr. F. M. Willam, *Andelsbuch*

Anmerkungen

¹ G. De Broglie SJ, La vraie notion thomiste des «praeambula fidei», in «Gregorianum», Rom 1933/XXXIV/3, S. 341–389.

² Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 16, K. Rahner / H. Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium, Herder-Verlag, Freiburg, S. 305 f.

³ John Henry Kardinal Newman, Zur Philosophie und Theologie des Glaubens, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1964, S. 151. Vgl. auch Charles Dessain, Kardinal Newman als Prophet, in «Concilium» 1968, Nr. 8/9, S. 526–536: «Von seiner anglikanischen Ordinierung vom Jahre 1824 an hat Newman nur ein einziges Ziel: die Förderung und Verteidigung der geoffenbarten Religion des Christentums.» (Der Artikel

Dessains hat folgende Untertitel: «Die Religion – ein personales Anliegen; Geschichte und Offenbarung; Gewissen und Glauben; Die Kirche – eine Gemeinschaft.» Man sieht, wie diese Stichworte zugleich Motive des neuen Holländischen Katechismus sind.)

⁴ Newman, Zur Philosophie und Theologie des Glaubens, S. 220.

⁵ Ebd. S. 247. (Newman denkt beim «dogmatischen System» an die sogenannten Bekenntnisformeln.)

⁶ Konstitution über die göttliche Offenbarung, Nr. 11–26 (vgl. Rahner/

Vorgrimler, S. 373–382), und das Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 13–18 (Rahner/Vorgrimler, S. 303–308).

⁷ Edward Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie, Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1965, S. 61 f.

⁸ P. Schoonenberg, Ereignis und Geschehen, Zeitschrift für Katholische Theologie, 1968, Nr. 1, S. 1–21.

⁹ Schillebeeckx, Offenbarung und Theologie, S. 325 f.

¹⁰ Ebd. S. 343. – ¹¹ Ebd. S. 339. – ¹² Ebd. S. 339. – ¹³ Ebd. S. 346.

ANGLIKANISMUS – WOHIN ?

Zur diesjährigen Lambethkonferenz

«Quo tendimus? Wohin tendieren wir?» fragte der Erzbischof von Canterbury, Dr. Ramsey, in der Predigt, die er am 25. Juli im Eröffnungsgottesdienst in seiner Kathedrale hielt. Etwas über 460 Bischöfe der verschiedenen autonomen anglikanischen Kirchen aus aller Welt¹ hatten sich auf seine Einladung hin eingefunden, um während eines Monats unter dem Generalthema «Erneuerung der Kirche» zu beraten, wie die Kirche in Glauben, Amt und Einheit zu erneuern sei.

Nach Abschluß der Konferenz – es war die zehnte in der Reihe der Lambethkonferenzen und, wie einige glaubten, die letzte, doch wird es wohl weitere geben, wenn auch in etwas anderer Form – hat Dr. Ramsey auf einer Pressekonferenz erklärt, die politischen Ereignisse und überhaupt die Nähe zur Welt und zu den andern Kirchen hätten die versammelten Bischöfe davon abgehalten, in einem «Elfenbeinturm» der Isolierung zu leben und zu verhandeln. «Es begann mit der Bombe der päpstlichen Enzyklika über die Geburtenkontrolle und endete vor dem dunklen Hintergrund der tschechoslowakischen Krise.»

In der Tat war es die «offenste» Lambethkonferenz: Erstmals waren Beobachter anderer Kirchen eingeladen; erstmals wurden Experten beigezogen, ähnlich den Periti des Zweiten Vatikanums (die etwa 75 Beobachter und 20 Experten konnten an allen Beratungen, sowohl in den kleinen Gruppen als auch in den Vollsitzungen, teilnehmen und das Wort ergreifen); erstmals hatte die Presse zu allen Vollsitzungen Zutritt.

Aber trotz alledem haben manche empfunden, die ganze Konferenz sei zu sehr nach innen gerichtet gewesen. Viel wichtiger als Diskussionen über Einigung mit Methodisten und über Interkommunion wäre doch die Frage gewesen, wie man heute als Christ leben könne, wie man sich angesichts von Problemen wie dem Hunger in weiten Gebieten der Welt, den Kriegen in Vietnam und in Biafra usw. zu verhalten habe und was man dagegen tun könne. Doch kann man nicht sagen, die Bischöfe seien sich dieser gewissen Enge nicht bewußt gewesen. Nur in der Interpretation gingen sie auseinander. Die einen sahen darin eine lobenswerte und realistische Selbstbescheidung, daß es sich nämlich bei einer Lambethkonferenz um eine Zusammenkunft von Bischöfen handle, die sich folgerichtig vor allem mit «kirchlichen Angelegenheiten» beschäftigt, wo die Bischöfe «zu Hause» sind und auch etwas erreichen können, und das sei viel besser, als alle Weltprobleme anzupacken, wo die Bischöfe einerseits nicht Fachleute sind und andererseits doch nicht viel ausrichten können, außer Resolutionen verabschieden. A propos Resolutionen: Als einmal in einer Gruppe – in den ersten drei Wochen lag das Hauptgewicht auf den Diskussionen in den 33 Untergruppen der drei Sektionen – ein Teilnehmer über die Abstraktheit und Vagheit der Diskussion verärgert war, soll er als «Allheilmittel» folgende Resolution vorgeschlagen haben: «Die Konferenz ist für das, was gut ist, und gegen das, was schlecht ist, aber nur im Prinzip und nicht unter allen Umständen.» Etwas von der genannten Zurückhaltung lag auch hinter der Entscheidung, zum Abschluß der Konferenz nicht, wie es bei den früheren Konferenzen üblich war, eine Enzyklika zu veröffentlichen, sondern nur eine Botschaft. Jedenfalls sagte

¹ 19 Kirchen und zusätzlich zwei Regionalräte und einige vereinzelt Diözesen, die keiner Kirchenprovinz angehören, machen heute die anglikanische Kirchengemeinschaft aus, alles in allem etwa 350 Diözesen. Obwohl die Bischöfe aus allen fünf Erdteilen kommen, ist das angelsächsische Element nach wie vor vorherrschend. Die Episkopalkirche der USA und die Kirche von England stellten etwa die Hälfte aller Teilnehmer.

der Bischof von London, Dr. Stopford, als er diese Botschaft präsentierte: «Wir fanden, der alte Enzyklikastil mit seiner gewichtigen, an alle Völker der Welt gerichteten Einleitung passe nicht zu unseren Diskussionen.»

Andere dagegen interpretierten denselben Tatbestand als klerikale Enge und mangelndes Eingehen auf die wirklichen Probleme. So meinte Dr. Stockwood, Bischof von Southwark: «Wir sind in Gefahr, uns übermäßig auf die Kirche zu konzentrieren, losgelöst von der ganzen Wirklichkeit des Reiches Gottes; eine Parallele zur kommunistischen Sorge um die Partei auf Kosten der Gesellschaft. Die Welt muß erneuert werden, nicht bloß die Kirche ...»

Welche dieser Meinungen richtig ist oder welche besser der Wirklichkeit entspricht, kann und soll hier nicht entschieden werden. Im Grunde handelt es sich um eine Spannung, die quer durch die ganze christliche Theologie hindurch geht.

Die Zukunft der anglikanischen Kirchengemeinschaft

Am wichtigsten, gemessen an den Erwartungen der Teilnehmer und den Vorbereitungen, war wohl der ganze Fragenkomplex um die Zukunft der anglikanischen Kirchengemeinschaft, der vor allem in der Sektion «Die Erneuerung der Kirche in der Einheit» zur Sprache kam.

Die Anglikaner haben seit langem eine bedeutende Rolle in den Bemühungen um die christliche Einheit gespielt. Heute steht die anglikanische Kirchengemeinschaft vor dem Dilemma (wenn man es einmal etwas übertrieben formulieren darf): Selbstaufgabe oder Selbstbehauptung? Verlangt die Förderung der christlichen Einheit heute von ihr das Eingehen in regionale Kirchenunionen oder gerade im Gegenteil ihre innere Kräftigung, eine Konzentration und Besinnung auf ihre Eigenart und Eigenständigkeit, um ihre Funktion als «Brückenkirche» auch in Zukunft erfüllen zu können? Mit andern Worten, was ist vordringlicher: ein regionaler Zusammenschluß mit andern Gemeinschaften, also die Darstellung und Verwirklichung der Katholizität an einem Ort, oder ihre Darstellung und Verwirklichung in einer weltweiten Kirchengemeinschaft? Schon die Enzyklika der Lambethkonferenz von 1948 hatte dieses Dilemma formuliert: «Wenn wir es versäumten, das größere Anliegen voranzutreiben, wäre das ein Verrat dessen, was wir als unsere besondere Berufung ansehen. Es wäre aber gleichfalls ein Verrat unseres Auftrags vor Gott, wenn die anglikanische Kirchengemeinschaft ihre Selbstauflösung zuließe, bevor ihre besondere Aufgabe erfüllt ist.»

Wie in der ganzen ökumenischen Bewegung sind diese beiden Tendenzen auch in der anglikanischen Kirchengemeinschaft lebendig. Beide fanden in Resolutionen die Unterstützung der Konferenz. Sie schließen ja einander in der Praxis auch nicht notwendig aus. So wird in der ersten Resolution über die Einheit gesagt, die Priorität gebühre den Anstrengungen auf lokaler Ebene, und lokales ökumenisches Handeln sei der direkteste Weg, die ganze christliche Gemeinschaft in einer Gegend zusammenzubringen. Andererseits kann man wohl sagen, daß die konkretesten Ergebnisse der Konferenz auf der Seite der weltweiten Organisation liegen. Erst die Zukunft kann zeigen, welche Tendenz sich tatsächlich als stärker erweisen wird.

Selbstaufgabe: Förderung von Unionen

Musterbeispiel für diese Tendenz ist die Kirche von Südindien, die 1947 aus dem Zusammenschluß von vier anglikanischen Diözesen mit Methodisten, Kongregationalisten und Presbyterianern entstanden ist. Diese vereinigte Kirche hat nach dem Urteil ihrer anglikanischen Befürworter alle wesentlichen anglikanischen Merkmale bewahrt, ist aber doch nicht im eigentlichen Sinn eine anglikanische Kirche und deshalb auch nicht Mitglied der anglikanischen Kirchengemeinschaft. Die diesjährige Konferenz stellte sich hinter ähnliche Unionsprojekte, die für Nordindien und Pakistan und für Ceylon bestehen.

Bei der vorgeschlagenen Resolution über die anglikanisch/methodistische Einheit in England selber ging es nicht so reibungslos. Abgesehen von den vorgebrachten theologischen Bedenken, vor allem gegenüber der vorgeschlagenen gegenseitigen Handauflegung der anglikanischen und methodistischen Geistlichen, fanden einige Bischöfe, es sei nicht gerade taktvoll von der Lambethkonferenz, zu diesem Projekt ihre Meinung abzugeben, da die unmittelbar betroffenen Kirchen erst nächstes Jahr dazu Stellung beziehen werden. Der Metropolitan von Nordindien, Pakistan, Burma und Ceylon aber entgegnete in einer großangelegten Rede, es sei unbegreiflich, daß die Konferenz ohne Bedenken Empfehlungen für Indien und Afrika gebe oder schon gegeben habe, sich aber scheue, etwas für England zu sagen. (Ein englischer Theologe meinte daher, die Kirche von England neige dazu, sich als Sonderfall zu betrachten, sie habe noch nicht richtig realisiert, daß sie selber Teil der anglikanischen Kirchengemeinschaft sei.) Die Rede des Metropoliten gab schließlich den Ausschlag für die Annahme der Resolution, worin die Konferenz die vorgeschlagene anglikanisch/methodistische Einigung begrüßt. Es bleibt abzuwarten, wie sich diese Empfehlung auswirken wird; denn bis jetzt schien in England der Widerstand gegen diesen Plan recht stark zu sein. Aber trotzdem muß man bedenken, daß ein Unterschied besteht, ob vier Diözesen «verlorengehen», wie bei der Bildung der Kirche von Südindien, oder ob die ganze Kirche von England in einer neuen Kirche aufgeht und nicht mehr anglikanisch im eigentlichen Sinn ist. Denn was geschieht mit der anglikanischen Kirchengemeinschaft, wenn es keine anglikanische Kirche in England mehr gibt, wo doch die Kirche von England der unbestrittene Ursprung und Mittelpunkt der anglikanischen Kirchengemeinschaft ist?

Ein gewisser Ausweg in dieser Situation bahnt sich insofern an, als die Konferenz den Mitgliedkirchen empfohlen hat, mit der Kirche von Südindien in volle Gemeinschaft zu treten und für die Neugründungen von Nordindien und Pakistan und von Ceylon dasselbe vorzusehen. Überhaupt bemüht sich die anglikanische Gemeinschaft um vermehrte Zusammenarbeit mit denjenigen nicht-anglikanischen Kirchen, mit denen sie in voller oder teilweiser Interkommunion steht, etwa den altkatholischen Kirchen und den lutherischen Kirchen Skandinaviens. In einer Resolution wird empfohlen, in naher Zukunft eine Konferenz der Bischöfe all dieser Kirchen abzuhalten.

Die Anglikaner haben sich mehr und mehr mit dem Gedanken vertraut gemacht, daß möglicherweise die Eigenexistenz ihrer Gemeinschaft nicht mehr lange dauern werde. Der Dritte Anglikanische Kongreß von Toronto 1963 (der Kongreß umfaßt im Gegensatz zur Lambethkonferenz auch Priester und Laien) nahm mit Begeisterung das Wort auf, das der Erzbischof von Canterbury geprägt hatte: «Eine Kirche, die für sich selbst lebt, wird durch sich selbst sterben.» Und auch in der Predigt im Eröffnungsgottesdienst zur diesjährigen Konferenz rührte Dr. Ramsey an diese Fragen, wenn er sagte, die künftige Rolle der anglikanischen Gemeinschaft gleiche vielleicht «weniger einem getrennten Lager als vielmehr einer Farbe im Spektrum eines Regenbogens ... Und wie steht es

dann mit den künftigen Grenzen unserer anglikanischen Gemeinschaft? Wir werden uns dieser Frage ohne Furcht und Angst stellen ...»

Selbstbehauptung: Neue Strukturen für stärkeren Zusammenhalt

Im Mai dieses Jahres sagte der Erzbischof von Canterbury: «In den anglikanischen Beziehungen mit der Kirche von Rom oder der Heiligen Orthodoxen Kirche gibt es zwar manches, was von den Lokalkirchen und ihren Hierarchien getan werden kann, doch ist es unvermeidlich, daß auch im Namen der anglikanischen Gemeinschaft als ganzer gehandelt werden muß ... Keiner von uns wünscht eine zentralisierte Bürokratie, und wir neigen dazu, möglichst unbeschwert von zentralistischer Organisation durchs Leben zu gehen. Aber wir müssen uns überlegen, wie unsere künftige Struktur beschaffen sein soll.»²

Um dieses Anliegen richtig zu verstehen, muß man sich, besonders als Katholik, bewußt werden, daß das Funktionieren der anglikanischen Kirchengemeinschaft fast ein Wunder ist: keine klare Definition, welche Kirchen dazugehören; kein Organ, das für alle verbindlich sprechen kann. Der Erzbischof von Canterbury lädt zwar zur Lambethkonferenz ein und ist auch deren Präsident, aber Jurisdiktion hat er nur über seine eigene Kirchenprovinz, den südlichen Teil von England (sowie einige vereinzelte Diözesen, die keiner Kirchenprovinz angehören); die Lambethkonferenz hat (rechtlich) keine Autorität über die Mitgliedkirchen, sondern kann ihnen nur Empfehlungen unterbreiten usw. Und doch fühlen sich die Glieder der anglikanischen Gemeinschaft eins in Treue gegenüber einem gemeinsamen Erbe und möchten auch in Einheit handeln.

So wurden Schritte unternommen zur Schaffung neuer Strukturen, um ein gemeinsames Handeln zu erleichtern:

▷ Die Lambethkonferenz von 1958 hatte empfohlen, der Erzbischof von Canterbury solle für den beratenden Ausschuß für Missionsplanung einen vollamtlichen Sekretär ernennen, um die Kontakte zwischen den verschiedenen anglikanischen Kirchen zu erleichtern. Derselbe Mann wurde auch Sekretär des «Lambeth Consultative Body» und somit etwas wie der Generalsekretär der anglikanischen Kirchengemeinschaft (er wurde gewöhnlich Anglican Executive Officer genannt).

▷ Auf dem schon erwähnten Kongreß von Toronto 1963 wurde ein Dokument angenommen über die gegenseitige Verantwortlichkeit und wechselseitige Beziehungen, wodurch der Austausch unter den Mitgliedkirchen, geistig wie finanziell, gefördert werden sollte.

▷ In der letzten Zeit wurden mehrere Vorschläge gemacht, diese «zentralistischen» Strukturen zu verstärken und auszubauen, von den einen begrüßt als einzige Möglichkeit, heute noch wirksam gemeinsam zu handeln, von andern angeprangert als nutzlose Vermehrung von Bürokratie oder gar als Versuch der reichen Kirchen der USA und Kanadas, die Vorherrschaft innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft zu erringen.

Ohne auf Einzelheiten dieser Vorschläge und der Diskussionen in der Konferenz einzugehen: Was hat die Konferenz jetzt tatsächlich zur Stärkung des Zusammenhalts getan oder empfohlen?

Die Konferenz machte sich den Vorschlag der Untergruppe für inter-anglikanische Strukturen zu eigen, ein neues beratendes Gremium für die anglikanische Kirchengemeinschaft aufzustellen (Anglican Consultative Council). Es ist nun an den Mitgliedkirchen, zu diesem Vorschlag Stellung zu nehmen (wobei für das Zustandekommen eine Zweidrittelmehrheit erforderlich ist). Dieses neue Gremium, das alle zwei Jahre zusammenkommen soll, wird rund fünfzig Mitglieder umfassen, je drei von den fünf größten Kirchen (ein Bischof, ein Priester, ein Laie), je zwei Mitglieder von den übrigen

² Zitiert in der Juli-August-Nummer der Zeitschrift «The Month», auf Seite 33.

Kirchen. Der bisherige Executive Officer soll der Generalsekretär des Konsultativrates werden und ihm verantwortlich sein. Die Kosten für den Generalsekretär und sein Büro werden den größten Posten des gemeinsamen Budgets darstellen.

Nicht so wichtig wie die Schaffung des Konsultativrats, aber doch sehr bezeichnend in dieser Hinsicht, ist die «Aufwertung der Vertretung in Rom»: Das Anglikanische Institut in Rom, vor mehr als zwei Jahren anlässlich des Besuches von Dr. Ramsey beim Papst gegründet, wird von nun an von der anglikanischen Gemeinschaft als ganzer getragen, und sein Leiter ist nicht mehr nur persönlicher Vertreter des Erzbischofs von Canterbury, sondern offizieller Vertreter der Lambethkonferenz beim Vatikan.

Frau und kirchliches Amt

Von der Sektion «Erneuerung der Kirche im Amt» wurde ein Themenkreis am meisten diskutiert und erregte das größte Aufsehen: die Stellung der Frau in der Kirche, vor allem im kirchlichen Dienst. Um zwei Fragen ging es hauptsächlich:

1. Sind die Diakonissen in den anglikanischen Kirchen den Diakonen gleichzustellen, das heißt, empfangen sie ein Weihesakrament?

2. Sollen Frauen Priester werden können?

1. Die Lambethkonferenz von 1920 hatte den Stand der Diakonisse zum einzigen Stand des geistlichen Amtes erklärt, der Frauen zugänglich ist. Die Konferenz von 1930 aber war in dieser Frage wieder «zurückgekrebt». Demgegenüber verabschiedete die diesjährige Konferenz die Resolution: «Die Konferenz empfiehlt, daß die Frauen, die durch Handauflegung und entsprechende Gebete zu Diakonissen erkoren wurden, als innerhalb des Diakonates stehend betrachtet werden.» Keine andere der «offiziellen» Resolutionen erhielt so viele Neinstimmen wie diese: 183 Ja, gegen 221 Nein, bei 19 Enthaltungen. Der Grund der starken Gegnerschaft lag zweifellos darin, daß die meisten Bischöfe, die gegen Frauen im Priesteramt sind, den Frauen auch nicht den Diakonat als Weihesakrament zuerkennen wollen.

2. Der Sektionsbericht hatte die Resolution vorgeschlagen: «Im Prinzip gibt es keine schlüssigen theologischen Gründe, den Frauen das Priestertum vorzuenthalten.» Nach teils hitziger Diskussion, in der sich ein noch stärkerer Widerstand als in der Frage der Diakonissen gezeigt hatte, wurde schließlich die Resolution vorgeschlagen: «Die Konferenz ist der Meinung, daß die theologischen Gründe, wie sie gegenwärtig für und gegen die Ordinierung von Frauen zum Priestertum vorgebracht werden, nicht schlüssig sind.» Diese Resolution, die mit großer Mehrheit angenommen wurde, ist natürlich viel vorsichtiger formuliert als die ursprünglich vorgeschlagene, und sie wurde auch von vielen als typisch fauler Kompromiß angeprangert. Aber man muß doch sagen, daß sie das tatsächliche Meinungsspektrum der versammelten Bischöfe recht gut widerspiegelt und zugleich die Tür für weiteres Nachdenken und für Experimente in den Mitgliedkirchen offen läßt. Ja eine derartige fortführende Beschäftigung mit der Frage ist geradezu der Wunsch der Konferenz, wie die weiteren Resolutionen zeigen: Die Mitgliedkirchen sollen die Frage studieren und die Ergebnisse dem Anglikanischen Konsultativrat mitteilen, damit diese der ganzen anglikanischen Gemeinschaft von Nutzen sein können. Der Anglikanische Konsultativrat soll Konsultationen aufnehmen sowohl mit Kirchen, die Frauen im kirchlichen Amt haben, als auch mit den andern Kirchen, und er soll über diese Konsultationen Bericht erstatten. Die Mitgliedkirchen sollen vor endgültiger Zulassung von Frauen zum kirchlichen Amt den Rat des Konsultativrates einholen.

In dieser ganzen Diskussion kam oft die Rücksicht auf andere christliche Kirchen zur Sprache. Doch zeigte sich dabei, daß dieses Argument auf beide Seiten hin anwendbar ist: So sehr man Rom und die Orthodoxen vor den Kopf stößt, wenn man Frauen zuläßt, so sehr hält man sich durch die gegenteilige Praxis von andern kirchlichen Gemeinschaften fern, in denen Frauen seit Jahren ein kirchliches Amt bekleiden können – wie es etwa bei den Methodisten der Fall ist, mit denen sich ja die Kirche von England vereinigen will.

Man mag es bedauern, daß durch diese Fragen um Frau und kirchliches Amt andere wichtige Fragen etwas in den Hintergrund gedrängt wurden, Fragen, die heute allen christlichen Kirchen in dieser oder jener Form zu schaffen machen: Stellung und Rolle des Laien in der Kirche, spezifische Aufgabe des kirchlichen Amtes, Stärken und Schwächen des Pfarresystems, «Freizeitpriester» usw., alles Probleme, die in den Untersektionen behandelt worden waren.

In der Schlußbotschaft wurde im Abschnitt über das Amt besonders herausgestellt, daß die Hauptrolle der Kirche im Dienen bestehe und daß die Laien entscheidenden Anteil an der Erfüllung dieser Aufgabe hätten.

Die Jugend macht sich bemerkbar

Der Einfluß der Jugend machte sich recht deutlich bemerkbar. Selbstverständlich kann man nicht erwarten, daß Jugendliche Bischöfe werden, auch nicht, daß die Bischöfe ihretwegen ein ganzes Konferenzprogramm auf den Kopf stellen. Doch konnte man eine beiderseitige Anstrengung herausspüren: Jugendliche versuchten sich Gehör zu verschaffen und ihre Meinung an den Mann zu bringen, und Verantwortliche bemühten sich, auf diese Stimmen zu hören.

Eine besondere Gelegenheit ergab sich dadurch, daß zur gleichen Zeit wie die Lambethkonferenz in Edinburgh die Britische Konferenz christlicher Jugend stattfand, die nach anfänglichen turbulenten und chaotischen Tagen zu sich selber fand, nachdem sie die ursprüngliche Leitung abgesetzt und eine neue gewählt hatte. Eine Abordnung dieser Jugendkonferenz reiste nach London und wurde dort von einer Gruppe von Bischöfen empfangen, denen sie ihre Anliegen vorbrachte. Wohl ist nicht viel Greifbares daraus hervorgegangen. Trotzdem könnte dies ein wertvoller Anfang sein, wie es ähnlich schon für Uppsala bemerkt wurde. In der Schlußbotschaft findet sich ein Hinweis, wo über die Aufgabe der Laien gesagt wird: «Sie haben ein Recht zur regelrechten Teilnahme an der Lenkung der Kirche, damit so alle getroffenen Entscheidungen die Erfüllung ihrer Sendung in der Welt erleichtern und nicht erschweren; und da muß die Stimme der jüngeren Generationen, mit all ihrer Kraft, ihrer Begeisterung und ihrem Idealismus, ihren gebührenden Ausdruck finden.»

Das Verhältnis zu Rom nach «*Humanae vitae*»

Für eine auf diese Weise unvorhergesehene Beschäftigung mit Rom sorgte das Erscheinen der Enzyklika «*Humanae vitae*». Um zu verstehen, daß sich die anglikanischen Bischöfe durch die Enzyklika in ganz besonderer Weise betroffen fühlten, muß man sich erinnern, daß die Enzyklika «*Casti connubii*» von 1930 vor allem auf die Lambethkonferenz gezielt war, die sich kurz zuvor, im gleichen Jahr, mit der Anwendung von künstlichen Mitteln zur Empfängnisverhütung einverstanden erklärt hatte; daß im Minderheitsgutachten der Päpstlichen Ehekommission zu lesen war: «Wenn erklärt würde, Empfängnisverhütung sei kein schweres Unrecht, dann müßte man aufrichtigerweise zugeben, daß der Heilige Geist 1930, 1951 und 1958 den protestantischen Kirchen beigestanden hat ...»; und daß Msgr. Lambruschini bei der Erläuterung der Enzyklika auch wieder auf die Stellungnahmen der Lambethkonferenz Bezug genommen hatte.

Schon kurz nach Erscheinen der Enzyklika hat denn auch der Erzbischof von Canterbury eine Erklärung abgegeben, worin

er, in sehr gemäßigten Worten, die Stellungnahme der Lambethkonferenz von 1958 in Erinnerung rief und beifügte, die seitherige Entwicklung habe die damalige Entscheidung eher gestärkt, sicher aber nicht in Frage gestellt.

Es muß vielleicht bemerkt werden, daß es sich bei der Stellungnahme der Lambethkonferenz von 1930 auch nach dem Urteil von Anglikanern eher um eine halb widerwillig gewährte Konzession denn um eine aus einem gründlichen Studium hervorgegangene Entscheidung handelte. Der Resolution der Konferenz von 1958 dagegen ging ein eingehendes Studium voraus, und der Kommissionsbericht «Die Familie in der heutigen Gesellschaft» ist noch heute eine gute Darlegung des anglikanischen Standpunktes.

Manche der anglikanischen Bischöfe wollten nun die Enzyklika quasi widerlegen, das heißt auf einzelne Punkte eingehen und ihre eigene Ansicht dagegenstellen, andere aber rieten davon ab. Die Frage war ja auch dieses Jahr gar nicht auf der Tagesordnung. So äußerte zum Beispiel der Bischof von Exeter, es wäre unvernünftig, nach so kurzer Zeit der Überlegung und der Diskussion (insgesamt drei Debatten galten dieser Frage) den Versuch zu machen, ein neues Dokument über die Geburtenregelung zu produzieren – ein Problem, über das der Papst fünf Jahre lang nachgedacht habe. Diese Ansicht setzte sich schließlich durch.

Die Konferenz verabschiedete am 6. August ohne Gegenstimmen eine Resolution, worin sie ihr Verständnis für die tiefe Sorge des Papstes um Würde und Ordnung der Ehe und die Unverletzlichkeit des Ehelebens bekundet. «Nichtsdestoweniger», fährt die Resolution fort, «fühlt sich die Konferenz außerstande, mit der Folgerung des Papstes übereinzustimmen, daß alle Methoden der Empfängnisregelung außer der vollständigen Enthaltensamkeit und der Beschränkung auf die unfruchtbaren Zeiten der von Gott gesetzten Ordnung widersprechen.» Die Resolution wiederholt dann die Entscheidung der Konferenz von 1958 und empfiehlt den damaligen Kommissionsbericht «Die Familie in der heutigen Gesellschaft».

Im Gesamtverlauf der Konferenz war die Enzyklika und die Auseinandersetzung mit ihr wohl nicht mehr als ein Intermezzo, das nicht ohne tiefe Spuren blieb. Die Fragen drängen sich auf: Hat die Enzyklika den Verlauf und die Ergebnisse der Konferenz beeinflußt? Wie wird sie sich auf die anglikanisch/römisch-katholischen Beziehungen auswirken?

Der Bischof von Ripon, Dr. *Moorman*, Beobachter des Erzbischofs von Canterbury am Zweiten Vatikanum und einer der überzeugtesten Verfechter einer anglikanischen Annäherung an Rom, fürchtete offensichtlich, die begonnenen Gespräche mit Rom könnten durch die Enzyklika leiden. Jedenfalls erklärte er wenige Tage nach ihrem Erscheinen in einem Presseinterview: «Ein Rückschlag für künftige Gespräche mit Rom wird das nicht sein. Für Rom jedoch wird sich einiges ändern, da es kein Geheimnis ist, daß auch viele Katholiken eine Erleichterung erhofft hatten.» Bischof *Ralph Dean*, der Executive Officer der anglikanischen Gemeinschaft, schien etwas zurückhaltender, aber gleichfalls bestrebt, Kurzschlüsse zu vermeiden, wenn er sagte, er sehe nach dem Erscheinen der Enzyklika keine Hindernisse für die Fortsetzung der Gespräche zwischen der anglikanischen Gemeinschaft und der römisch-katholischen Kirche, die gut vorangingen, obwohl «diese Erklärung des Papstes notwendigerweise die Meinungsverschiedenheiten zwischen uns besonders hervortreten läßt».

In den Konferenzdiskussionen wurden im vorgelegten Bericht über die Einheit die Abschnitte über das Papsttum gekürzt und abgeschwächt, was die «*Informations Catholiques Internationales*» auf den Schock durch die Enzyklika zurückführen (n. 320, p. 29). Der wichtigste Abschnitt hatte gelautet: «Das Papsttum ist eine geschichtliche Wirklichkeit, dessen Ansprüche in jedem Schema für christliche Einheit sorg-

fältig abgewogen werden müssen. Es ist klar, daß innerhalb des Bischofskollegiums und in ökumenischen Konzilien ein Präsident da sein muß, dessen Amt die persönliche Sorge für die Angelegenheiten der ganzen Kirche einschließt. Dieser Präsident könnte am passendsten der jeweilige Bischof von Rom sein. Wir sind zwar außerstande, die Ansprüche des Papsttums auf Unfehlbarkeit und unmittelbare und allgemeine Jurisdiktion anzunehmen, wie wir sie gegenwärtig verstehen. Doch glauben wir, daß eine beträchtliche Mehrheit von Anglikanern bereit wäre, anzuerkennen, daß dem Papst in einer erneuerten und vereinigten Kirche ein Primat der Liebe zukommt, der sowohl Ehre als auch Dienst einschließt. Das würde aus historischen wie auch pragmatischen Gründen als richtig erscheinen.»

Von dieser Zukunftsvision, die vom Erzbischof von Canterbury als eine Mischung von prophetischer Voraussicht und bloßer Vermutung bezeichnet wurde, die wohl für viele Anglikaner völlig neu sei und kaum auf Zustimmung rechnen könne, blieb im endgültigen Bericht im wesentlichen nicht mehr als folgender Abschnitt übrig: «Wir anerkennen das Papsttum als eine geschichtliche Wirklichkeit, dessen sich wandelnde Rolle von allen, die sich um die Einheit des ganzen Leibes Christi bemühen, tiefes Nachdenken und gemeinsames Studium verlangt.»

Immerhin hat die Konferenz, die bereits mit Rom bestehenden Kontakte bestätigt oder sogar verstärkt: Der persönliche Vertreter des Erzbischofs von Canterbury beim Vatikan wurde, wie schon berichtet, zum offiziellen anglikanischen Vertreter erhoben. Die Arbeit der anglikanisch/römisch-katholischen Theologenkommission, die ebenfalls auf den Besuch des Erzbischofs von Canterbury beim Papst im Frühjahr 1966 zurückgeht, wurde begrüßt und wird nun mit dem «Segen der Lambethkonferenz» fortgesetzt.

Wenn man aus all dem ein Fazit ziehen soll, so kann man wohl sagen, daß die Enzyklika der Sympathie für die römisch-katholische Kirche und besonders für das Papsttum einen schweren Dämpfer aufgesetzt hat, daß aber deswegen die anglikanischen Bischöfe begonnene Brücken nicht wieder einreißen möchten, sondern den Wunsch und die Bereitschaft haben, die angebahnte Annäherung und Verständigung fortzusetzen.

Voll Hoffnung in die Zukunft

Die Botschaft der diesjährigen Lambethkonferenz schließt passend mit einem positiven Ausblick: «Unsere Botschaft ist eine Botschaft der Hoffnung. Gott ist aktiv in seiner Welt. Die Veränderungen, die uns verwirren, sind nicht alle von Übel, doch sie alle fordern uns heraus, die richtige menschliche Antwort zu finden. Gott ist aktiv in seiner Kirche, er erneuert sie, damit sie klarer ihren Glauben der Welt verkünde, wirksamer ihre dienende Aufgabe gegenüber der Welt erfülle und die Einheit zurückgewinne, um die unser Herr gebetet hat und ohne die sie nicht wirklich sie selber sein kann.

Es ist unser Glaube, daß Gott daran ist, seine Kirche zu erneuern. An uns ist es, die Zeichen seines erneuernden Handelns zu erkennen, sie zu begrüßen und ihnen zu gehorchen. Es ist nicht die Zeit, zu verzweifeln oder zu zweifeln. Viel eher ist es Zeit, an das Wort des Herrn zu denken: ‚Seid guten Mutes. Ich habe die Welt überwunden.‘»

W. Heierle, Heythrop College

Gewissen und Papst ist dem Brief an den Duke of Norfolk entnommen. Newman schrieb diesen Brief am 27. Dezember 1874. Der hier übersetzte Teil ist nur der fünfte Punkt des weitaus längeren Briefes und befindet sich auf Seite 246–261 in der Originalausgabe, in der zwei große Briefe von Newman abgedruckt sind unter dem Titel: *Certain Difficulties felt by Anglicans in Catholic Teaching* (Longmans, Green and Co., London, 1885). Der Brief wurde also nach dem Ersten Vatikanum (1869/70) verfaßt, fünf Jahre vor der Ernennung Newmans zum Kardinal.

Weltphilosophie im Banne des Marxismus

Alle fünf Jahre treffen sich Philosophen und Philosophieprofessoren aus allen Teilen der Welt zu einem Internationalen Kongreß für Philosophie – sozusagen einem Welt-Festival des Denkens. Der Anfang September in Wien abgehaltene XIV. Kongreß war mit etwa 3500 eingeschriebenen Teilnehmern zweifellos die bisher imposanteste philosophische Massenveranstaltung.

Die Kongreßstadt Wien bot ihr einen kaum zu überbietenden festlichen Rahmen: Eröffnung in der Staatsoper, Empfänge im Rathaus und im Schloß Schönbrunn, Festaufführung der «Zauberflöte» und zum Abschluß ein Festkonzert der Wiener Philharmoniker. Aber diese und andere gesellschaftliche Veranstaltungen blieben am Rande des Kongresses; im Zentrum stand harte und engagierte philosophische Arbeit. Gegen tausend Referate und Diskussionsbeiträge waren eingereicht worden, die in sechs Plenarsitzungen, acht Kolloquien und den parallel stattfindenden Sitzungen von XIII Sektionen in Kurzfassung vorgetragen und dann diskutiert wurden. Selbstverständlich war es bei der Fülle des Gebotenen niemanden, nicht einmal den Organisatoren des Kongresses, möglich, den Überblick über das ganze Kongreßgeschehen zu behalten – und doch kann der Wiener Kongreß, im Gegensatz zu den früheren Philosophen-Kongressen, relativ rasch und eindeutig auf eine Formel gebracht werden:

Der Kongreß stand im Zeichen des Marxismus. Und eben dadurch eignete ihm eine Aktualität und eine Engagiertheit, die den akademisch-langweiligen Philosophen-Kongressen bisher völlig fremd waren. Am treffendsten hat dieses für alle Beteiligten überraschende Ergebnis *Löwith* in seinem Schlußwort zum Kolloquium über «Marx und die Philosophie der Gegenwart» formuliert: «Wir hatten ein Kolloquium über Marx und die Philosophie der Gegenwart angesagt. Nun haben wir aber auf diesem Kolloquium seit zwei Tagen nur über die verschiedenen Spielformen des Marxismus diskutiert. Es sieht fast so aus, als ob sich die ‚Philosophie der Gegenwart‘ darin erschöpfte, verschiedene Spielformen des Marxismus zu entwickeln.» Verblüfft müßten über dieses Ergebnis vor allem auch die Sowjetrussen gewesen sein – wäre ihr dogmatisch vereister Diamat überhaupt solcher Verblüffung zugänglich. Sie kämpften nämlich auf dem ganzen Kongreß gegen die Windmühlen eines Anti-Marxismus, der in ausgeprägter Form überhaupt nirgends in Erscheinung getreten ist.

Verschiedene Faktoren hatten zusammengewirkt, den Wiener Philosophen-Kongreß ganz in den Bann des Marxismus zu ziehen.

▷ Da war zuerst die Lage des Kongreßortes. Die alte Hauptstadt der Donaumonarchie¹ ist heute zum vorgeschobenen Beobachtungsposten des Westens gegenüber den Ländern des Marxismus geworden. Eine massive Beteiligung von Denkern aus Osteuropa war erwartet und erhofft – noch massiver als vor zehn Jahren in Venedig, wo die russischen Philosophen zum erstenmal in direkten Kontakt mit westlichen Denkern traten. Die russische Delegation (bei ihrer Geschlossenheit kann und muß man wirklich von einer Delegation sprechen) war denn auch etwa hundertvierzig Mann stark; sie brachten ihre eigenen, übrigens vorzüglichen, Simultanübersetzer mit und erhoben so das Russische de facto zur vierten Kongreßsprache. Aber auch aus den anderen Ländern des Ostens waren viele Philosophen nach Wien gekommen; sie wären noch zahlreicher gewesen und noch mehr hervorgetreten, hätten nicht die Ereignisse in der Tschechoslowakei manche am Kommen gehindert und anderen große Zurückhaltung auferlegt.

▷ Die Ereignisse in der Tschechoslowakei waren der zweite Faktor, der das Gesicht des Kongresses bestimmte. Sie hatten vor die Weltöffentlichkeit gebracht, was bisher nur den Marxismus-Spezialisten bekannt war: daß es innerhalb der marxistischen Philosophie der Ostblockländer tiefgreifende ideologische Differenzen gibt und daß in dieser ideologischen

Auseinandersetzung die Ideologen der Sowjetunion vollständig in die Defensive abgedrängt worden sind – so sehr, daß es schließlich zur Kurzschlußlösung kam, ideologische Linientreue durch massivste Gewaltdrohung erzwingen zu wollen. Die Besetzung der Tschechoslowakei war nicht nur ein politisches, sondern mindestens ebenso sehr ein philosophiegeschichtliches Ereignis, und sie hat in diesem Sinne die Verhandlungen und die Atmosphäre des Kongresses weitgehend polarisiert. Auf den Vorschlag des Kongreßpräsidenten, die innermarxistischen ideologischen Differenzen in einem eigenen Kolloquium zu klären, wollten zwar die Russen und konnten die Tschechoslowaken aus naheliegenden Gründen nicht eingehen; doch kam der vom sowjetischen Dogmatismus und selbst vom Dialektischen Materialismus radikal abweichende Standpunkt der Denker aus anderen Ostblockstaaten genügend zum Ausdruck – so etwa wenn *Prucha*, Mitglied der Tschechischen Akademie der Wissenschaften, in einer Sektionssitzung den Materialismus Engels' und Lenins schärfster Kritik unterzog und Aufgeschlossenheit für die ganze Philosophiegeschichte forderte; wenn derselbe Sprecher zum Abschluß des Kongresses seine Überzeugung unterstrich, daß Marxismus mit Freiheit vereinbar sei und sein müsse; wenn ein Sprecher aus Jugoslawien energisch einen Pluralismus innerhalb des Marxismus und ein anderer Tschechoslowake sogar einen ideologiefreien Marxismus forderten – bis von dritter Seite, von einem in der Tschechoslowakei studierenden Biafraner und von einer am Marxismus interessierten deutschen Studentin, die Frage laut wurde, an welchem Marxismus man sich denn eigentlich zu orientieren habe.

▷ So haben die unmittelbar vorausgehenden politischen Ereignisse dem Wiener Philosophen-Kongreß ungeahnte Aktualität verliehen – hätten ihn aber auch beinahe zum Scheitern gebracht. Zeitweise sah es aus, als sollte die philosophische Diskussion zum tumultuösen politischen Forum entarten. Verantwortlich dafür war der dritte das Kongreßgeschehen bestimmende Faktor, die Anwesenheit einer dritten marxistischen Kraft, der maoistisch orientierten revolutionären Jugend des Westens. Für sie besteht Marxismus wesentlich in der Forderung, daß die Theorie nie von der Praxis getrennt werden dürfe, und so polemisierten sie in eigens angesagten Abenddiskussionen, aber auch im Plenum lautstark gegen den Mangel an echter Diskussion auf dem Kongreß und verlangten politisches Engagement, «Ideologie und nicht bloß Theorie der Ideologie». In ihren Forderungen zur Geschäftsordnung hatte diese studentische Opposition sogar einigen Erfolg, denn sie brachte ein echtes Malaise zum Ausdruck; und so wurde gegen Ende des Kongresses der Diskussion viel breiterer Raum gewährt und die Redner wurden gebeten, nicht bloß ihre bereits gedruckten Beiträge abzulesen. So unerquicklich die von der Studentenopposition hervorgerufenen tumultuösen Szenen waren (es dürfte wohl zum ersten Mal passiert sein, daß ein paar protestierende Studenten von der Masse der Professoren buchstäblich niedergeschrien wurden), so hatten sie doch das unbestreitbare Verdienst, jedermann lebendig zum Bewußtsein zu bringen, daß Philosophieren echtes Engagement bedeutet – und wäre es auch das Engagement dafür, daß sich Philosophie in ihrer kritischen Wissenschaftlichkeit nicht für eine Ideologie und erst recht nicht für die Politik vereinnahmen lassen darf.

Von der naheliegenden Versuchung zu politisieren, haben sich tatsächlich die meisten Diskussionsredner ausdrücklich ferngehalten – am angelegentlichsten diesmal die Russen, die doch vor zehn Jahren, in Venedig, den ganzen Kongreß zu verpolitisieren versucht hatten.² Die Russen wurden denn auch von der revolutionären marxistischen Jugend am schärfsten angegriffen; *Lenk* (BRD) erklärte, der Sowjet-Marxismus huldige einer anti-marxistischen, platonisierenden Schematisierung der Geschichte;

Megill («von der revolutionären Jugend Pennsylvaniens», wie er sich vorstellte) hält den Marxismus nur in Verbindung mit der wirklichen Revolution für interessant: «Er ist Verstehen der Revolution, nicht die These, daß Revolution möglich sei»; und geradezu apokalyptisch klang es, als der einzige, immer wieder auftretende, rotchinesische Kongreßteilnehmer³ zu Ende des marxistisch-christlichen Dialogs über «Probleme des Friedens» jede Koexistenz verwarf, den Atomkrieg verherrlichte und für unabwendbar erklärte – falls die wohlhabende Welt nicht schleunigst dafür Sorge, daß die hungernden Völker zu ihrem Recht kommen. Auf's Ganze gesehen blieb jedoch dieser dritte, revolutionäre Marxismus eine Randerscheinung des Kongresses – eher ein Katalysator als eine eigene Wirkkraft.

Marxismus und Humanismus

Dennoch hat der Wiener Kongreß in Sachen Marxismus viel mehr gehalten, als er versprochen hatte. Er hätte auch (irgendwo am Rande) eine Gedenkfeier zum 150. Geburtstag von Karl Marx werden sollen; er hat aber tatsächlich gezeigt, daß Marx heute eine derart weltumfassende und das philosophische Denken beherrschende Stellung einnimmt, wie sie wohl kaum je ein Denker 150 Jahre nach seiner Geburt besessen hat. Grundlegende Einwände gegen Marx' Lehre wurden kaum gemacht; man hob immer wieder einzelne schwache Punkte und Versager in seinen Theorien hervor, war sich aber im allgemeinen darüber einig, daß die Philosophie vermehrt die sozialen und ökonomischen Bedingtheiten des Menschen ausdrücklich zu beachten habe und daß die Virtualitäten der marxistischen Philosophie noch keineswegs alle ausgeschöpft seien. Eine gewisse Konvergenz zeichnete sich auch in der Meinung ab, es sei unstatthaft, den «humanistischen» jungen Marx gegen den alten Marx der sozialökonomischen Theorien auszuspielen; beides bedinge sich bei ihm wechselseitig und seine Entwicklung sei im wesentlichen homogen verlaufen. Mehr und mehr trat so ins Licht, daß die Auseinandersetzungen um den Marxismus heute tatsächlich Auseinandersetzungen um den Humanismus sind. Nur für die Russen scheint der Marxismus noch wesentlich Dialektischen Materialismus zu bedeuten – auch für die Philosophen aus der DDR, deren stur doktrinäre Haltung jedoch ernsthafte Zweifel an ihrem guten Glauben aufkommen ließ. Bei den Marxisten des Westens⁴ und vor allem bei den «dissidenten» Marxisten des Ostblocks zeichnet sich dagegen mehr und mehr die Suche nach einem echten und alle Dimensionen des Menschen (allerdings immer aus marxistischer, das heißt am Sozialökonomischen orientierter, Perspektive) umgreifenden Humanismus ab – und das war zweifellos auch der Grund, weshalb diesen «dissidenten» Marxisten von nichtmarxistischer Seite so offensichtliche Sympathie entgegengebracht wurde. Nicht als hätten diese östlichen Denker aufgehört, überzeugte Marxisten zu sein, und auch nicht weil die Nichtmarxisten den Russen ideologisch «eins auswischen» wollten,⁵ sondern weil sich mit diesem marxistischen Humanismus die echte Möglichkeit zu einem Gespräch, sogar zu einem für beide Seiten fruchtbaren Gespräch eröffnet.

Selbst zwischen Christen und Marxisten ist über diesen Humanismus ein echtes Gespräch möglich, das mehr ist als ein koexistentialer Kuhhandel. Der «christlich-marxistische Dialog» über «die Natur des Menschen und das Problem des Friedens», der den Kongreß abschloß und dem man mit einiger Besorgnis entgegensah (würde man sich da nicht gegenseitig Höflichkeiten durch den Mund ziehen und echte Gegensätze verdunkeln?), wurde wider Erwarten zu einem der Höhepunkte des Kongresses – allerdings blieb auch er wieder weitgehend ein innermarxistischer Dialog. Man sprach in diesem Dialog aus echter Überzeugung, ruhig und sachlich, wie selten auf dem Kongreß (man hörte sich sogar einen ellenlangen *Prawda*-Leitartikel von *Fedosjew* mit Lammsgeduld an), sparte aber auch nicht mit offener Kritik. Die Gretchenfrage nach der Religion wurde von den Marxisten selbst ge-

stellt und dahingehend beantwortet, daß der Atheismus zwar dem Marxismus immanent sei, dieser aber noch andere Ziele als den Atheismus habe. Trotz ihrer ideologischen Differenz mit dem Marxismus bleibt Religion Privatsache, erklärte *Fedosjew*. Drei Tage zuvor hatte *Wetter* in seinem Einleitungsreferat zur Plenarsitzung über «Philosophie und Ideologie» den Marxisten eine Brücke zu bauen versucht, indem er aufzeigte, daß Marx logischerweise wie für die anderen Bewußtseinsformen, so auch für die Religion zwischen einer falschen Gestalt, die die Widersprüchlichkeit der Klassengesellschaft widerspiegelt, und einer richtigen, die auch im Endzustand noch gültig bleibt, ja diesen Endzustand möglicherweise schon innerhalb der entfremdeten Gesellschaft mit antizipatorischer Kraft vorwegnimmt, hätte unterscheiden können und müssen. Diese Konstruktion wurde zwar von Philosophen aus der DDR scharf angegriffen, konnte aber nicht eigentlich widerlegt werden.

Entideologisierung

Im übrigen ging es im Dialog mit den Marxisten vor allem um die Notwendigkeit und Möglichkeit, die Philosophie zu entideologisieren. Eine echte Hilfe hierzu hätte vom anderen Brennpunkt des Kongresses her erwartet werden können, der auch wieder vom *genius loci* Wiens wie von der gegenwärtigen Situation der Weltphilosophie bestimmt war, der aber viel weniger ins allgemeine Bewußtsein trat, da er hauptsächlich in Fachgruppen zur Sprache kam: der von Ludwig *Wittgenstein* und dem Wiener Kreis ausgehenden Sprachphilosophie. Es war der polnische Marxist *Schaff* (übrigens mit dem englischen Sprachphilosophen *Ayer* und dem französischen Phänomenologen *Ricœur* einer der hervorragendsten Köpfe des Kongresses), der auf der Plenarsitzung über «Hermeneutik und Sprachphilosophie» die beiden Brennpunkte ausdrücklich in Verbindung brachte. Er stellte fest, daß wir in unserem Sprechen nicht nur Begriffe, sondern auch «Stereotype» gebrauchten, – das heißt verallgemeinernde Widerspiegelungen der Wirklichkeit, denen ein emotionaler, wertender Faktor beigemischt ist (z. B. «der Proletarier», «die Russen»), und die unser Handeln bestimmen. Sprachphilosophische Klarstellungen, die z. B. die Differenz zwischen den Individuen und ihrer mit dem Stereotyp belegten Klasse herausarbeiten, könnten da gegenüber der «Tyrannei der Wörter» eine therapeutische und entideologisierende Wirkung haben. In den eigentlichen Ideologie-Diskussionen kamen allerdings eher die fast unüberwindlichen Schwierigkeiten der Entideologisierung ans Licht, und zwar in doppelter Weise. Zum einen betonten die Diskussionsredner aus dem Westen den fast unausweichlichen «Zwang zur Ideologisierung der besten Ideen» (so *Kellner*) und das Paradox, daß ein radikales Entideologisierungsprogramm selbst wieder zur Ideologie wird; auf der anderen Seite sträubten sich viele marxistische Redner gegen eine Entideologisierung der Philosophie, weil diese sonst ihre Bedeutung für die Praxis verliere. Und dieses Bedenken ist nicht ganz von der Hand zu weisen, wenn Philosophie wirklich mehr sein soll als lebensferner Formalismus. Jedenfalls zeigten diese Schwierigkeiten und Aporien des Entideologisierungsprogramms, daß der von den «großen alten Männern» des Kongresses (*Gadamer*, *Guerroult*, *Popper* und *Gonseth*) in der oder jener Form proklamierte Rückzug auf die kritische Vernunft die anstehenden Probleme im letzten doch nicht zu bewältigen vermag.

Ein Weg aus der Aporie zwischen Engagement für die Gestaltung des wirklichen Lebens der Menschen (das die Philosophie zu ihrem eigenen Besten auf diesem Kongreß wieder als ihre eigentliche Aufgabe entdeckt hat) und leidenschaftslos kritischer Suche nach Wahrheit wird sich wohl eher in jener Dimension finden lassen, auf die im marxistisch-christlichen Dialog ausgerechnet der Hindu-Philosoph *Raju* aufmerksam machen mußte. Er betonte, daß der Friede zunächst einmal

eine Sache der Innerlichkeit des Menschen sei; der innere Friede aber erfließe aus der Religion. Obwohl die erste Plenarsitzung dem Thema «Geist, Welt und Geschichte» gewidmet war, blieb die Dimension des Geistes auf dem Kongreß fast völlig in Vergessenheit. Man sprach von Welt und Geschichte, von Sprache und Hermeneutik, von Freiheit und Verantwortung und auch noch von Synthese im integrativen Denken; man wurde immer wieder an die gesellschaftliche Dimension des Menschen erinnert – aber die alle diese Erscheinungsformen überhöhende und integrierende Dimension des Geistes blieb scheinbar vergessen. Dabei wäre der Geist konkreter, gemeinschaftsbezogener und mehr auf die Praxis hindrängend als die Vernunft und doch ebenso ideologieüberhoben wie diese. Ideologiekritik wäre in dieser höchsten (und zugleich tiefsten) Dimension der Wirklichkeit: Unterscheidung der Geister – und erfließt somit aus dem Wesen des Geistes selbst. Die auffällige «Geist-Vergessenheit» des Wiener Philosophen-Kongresses ist vielleicht darauf zurückzuführen, daß die christliche Philosophie (trotz der wie üblich massenweise, wenn auch vielfach «anonym» anwesenden Kleriker) als solche fast gar nicht in Erscheinung trat;⁶ vielleicht auch darauf, daß das Denken des Orients gleicherweise zu den großen Abwesenden gehörte. Hoffen wir, daß der «genius loci» des nächsten Kongresses, der in Ostasien stattfinden soll, die in Wien vergessene Dimension eröffnen und so auch die christlichen Denker aus ihrer Reserve herauslocken wird.

Prof. Dr. P. Henrici, Rom

Anmerkungen

¹ Es war auffällig, wieviele Denker aus Ost und West man in Wien plötzlich deutsch sprechen hörte, und zwar meist mit wienerischem Akzent.

² Allerdings zeigten die zwei langen und recht hilflosen Grundsatz-erklärungen, die der russische Chefdelegierte Fedossejew abgeben zu müssen glaubte, in bemühender Weise, wie sehr das offizielle Rußland offensichtlich auch heute noch die Philosophie nur unter politischem Aspekt zu sehen vermag.

³ Die Philosophen aus der Volksrepublik China waren zwar zum Kongreß eingeladen worden, hatten dieser Einladung aber nicht Folge gegeben.

⁴ Diese waren allerdings – außer durch den Amerikaner Somerville – recht schlecht vertreten. Ihre bedeutenden Köpfe (Garaudy, Bloch, Marcuse, die Italiener) fehlten oder traten nicht in Erscheinung.

⁵ Als Antimarxist hätte man sich viel eher die These des Amerikaners Kline zu eigen machen müssen, der Leninismus-Stalinismus (und damit auch die Besetzung der Tschechoslowakei) sei die logisch unabweisbare und zwingende Folge des ausschließlich zukunftsorientierten Humanismus bei Karl Marx.

Herausgeber: Apogetisches Institut des Schweizerischen Katholischen Volksvereins.

Redaktion und Administration (Abonnement und Inserate): Scheideggstraße 45, 8002 Zürich/Schweiz. Telefon (051) 27 26 10. Postcheckkonto: 80-27842

Bestellungen: bei der Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842
Deutschland: Volksbank Mannheim, Postcheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk «Orientierung», Bankkto.-Nr. 12975). – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postcheck 60.675 mit Vermerk «Orientierung» (26849) – Belgien-Luxemburg: siehe Schweiz – Dänemark: an P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg – 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».

Abonnementspreise:

a) *Ganzes Jahr:* sFr. 17.- / DM 18.- / öS 100.- / bFr. 210.- / dän. Kr. 28.- / FF 20.- / Lire 2500.- / US\$ 4.50

b) *Halbes Jahr:* sFr. 9.- / DM 9.50 / öS 60.- / bFr. 110.- / dän. Kr. 15.- / FF 11.- / Lire 1300.-

c) *Gönner:* sFr. 22.- / DM 23.- / usw.

d) *Studenten:* jährlich sFr. 10.- / DM 10.- / öS 70.- / bFr. 120.- / dän. Kr. 16.- / FF 12.- / Lire 1400.-

e) *Einzelnummer:* sFr. 1.- / DM 1.- / öS 6.- / bFr. 12.- / dän. Kr. 1.60 / FF 1.20 / Lire 140.-

⁶ Ganz tot schien seltsamerweise die Neuscholastik zu sein; in der Thomas von Aquin gewidmeten Sektionsitzung handelte überhaupt nur das Einleitungsreferat von ihm, die anderen Beiträge wandten sich vor allem Moses Maimonides und Anselm von Canterbury zu. Halten wir immerhin fest, daß sich viele am scholastischen Denken interessierte Kongreßteilnehmer der Sektion Metaphysik zugewandt haben dürften, deren Hörsäle ganz unerwarteterweise überfüllt waren.

Literaturhinweis

Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie, Wien: 2. bis 9. September 1968. Verlag Herder, Wien 1968, Band I, 656 Seiten, Band II, 688 Seiten.

Der Filmberater

ist die älteste filmkulturelle Zeitschrift der Schweiz. Er orientiert vom Standpunkt einer christlichen Welt- und Menschenschau über das laufende Filmangebot des schweizerischen Kinos (1967: 431 Kurzbesprechungen und 68 Großbesprechungen), enthält Artikel allgemein filmkultureller Art, informiert über filmerzieherische Versuche, bespricht Kurzfilme für den Filmunterricht, berichtet über Festivals sowie Kurse im In- und Ausland und weist auf wichtige Publikationen und Arbeitsunterlagen für den Filmzieher hin.

Jahresabonnement: Fr. 16.50; Studentenabonnement: Fr. 11.50.

Probenummern: Administration, Habsburgerstraße 44, 6000 Luzern.

Auskünfte: Redaktion, Wilfriedstraße 15, 8032 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: Ostermontag, 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, Getasa, 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
Sämtliche Reisen werden mit neuesten Kursflugzeugen durchgeführt. Ausgezeichnete Hotels, beste, in 15jähriger Erfahrung bewährte Organisation.

Referenzliste und detaillierte Programme von

INTERKO

Interkonnessionelles Komitee für Biblische Studienreisen

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