Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 2 35. Jahrgang Erscheint zweimal monatlich Zürich, den 31. Januar 1971

Wir kommentieren

die Urteile in Kamerun: Ndongmo, der erste einheimische Bischof der Bamileke – Rebell oder Vermittler? – Ein afrikanischer Helder Camara? – Afrika ist nicht Südamerika – Existenzkampf der jungen Staaten – Wieviel Kritik ist notwendig, wieviel tragbar? – Die finanziellen Schwierigkeiten einheimischer Bischöfe.

den Konflikt Ortskirche-Nuntius: Würzburg und Rotterdam – Katholiken üben Demokratie – Neue Strukturen treten auf den Plan – Vorstoß für ein öffentliches Verfahren zur Bischofswahl – Wurde Dr. Simonis hinunter- oder hinaufmanipuliert? – Der Nuntius verteidigt ein anderes System – Er steht für ein Dunkel da – Vorwürfe gegen das zunächst gebilligte Verfahren – Weiß Rom bessere Wege? – Gegenfrage: Gibt es bessere Modelle eines Nuntius? – Der Vermittler ohne Macht.

Dokumentation

Profil und Wahlverfahren für einen Bischof: 80 000 Gläubige entwerfen ein Bischofsbild – Zuhören können – Bereitschaft zum Zusammenwirken – Mutiges Vertrauen in die Zukunft – Bischof auf Zeit – Die vier Phasen des Wahlverfahrens – Konfrontation der Kandidaten mit dem Profil.

Weltkirchenrat

Antirassismus und Gewalt: Das Antirassismus-Programm des Weltkirchenrats – Umstrittene finanzielle Beihilfe – Das Problem der indirekten Unterstützung der Gewaltanwendung – Ein übereilter Beschluß? – Lange Vorgeschichte – Die Kirchen unterstützten zu lange den Status quo – Gewalt als letzte Möglichkeit? – Radikale Veränderung mit einem Minimum an Gewalt? – Das Beispiel Martin Luther Kings für Methoden der Gewaltlosigkeit – Die Kirche eine Institution der Aktion – Rassismus nur ein Teilproblem – Die Umverteilung der Macht – Gewalt ist immer schon da – Gewaltverzicht kann Rechtsverzicht sein – Eine reinliche Scheidung zwischen Politik und Kirche ist nicht möglich.

Buchbesprechungen

Atlas zur Kirchengeschichte: Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart – Optische Darstellung geschichtlicher Vorgänge – Schematische Darstellungen unterbrechen das Kartenwerk – Ein ökumenisches Werk.

Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen: Der Pastoraltheologe F. Haarsma konstatiert eine Kluft zwischen Kirchenlehre und dem, was geglaubt wird – Der Kommentar des Dogmatikers W. Kasper und des Soziologen F. X. Kaufmann – Wie findet die Kirche jene neue Identität, die die Wandelbarkeit miteinschließt?

Affäre Ndongmo

Nachdem der Staatspräsident von Kamerun die Todesstrafe für Bischof *Albert Ndongmo* von *Nkongsamba* in eine lebenslängliche Zuchthausstrafe umgewandelt hatte, gab der Vatikan seiner Befriedigung über diesen Gnadenakt Ausdruck.[1] Der Prozeß war nach Ansicht ausländischer Beobachter korrekt durchgeführt worden. Dennoch bleiben wesentliche Aspekte der ganzen Affäre im Dunkeln. Unklar erschien dem Schweizer Beobachter der Internationalen Juristenkommission, wie weit der Bischof überhaupt zurechnungsfähig war. Ndongmo scheine, so urteilte er, «großzügig und intelligent, aber nicht ganz ausgeglichen zu sein und habe einen Hang zum Größenwahn». Schweizer Kirchenleute, die den Bischof persönlich kennen, sprechen eher von einem ungestümen Temperament, aber auch von Schwung und Energie, womit Ndongmo seit 1964 sein Bistum leitete. Seine scharfe Zunge, so sagen sie, überschlug sich in übertriebener Kritik an der Staatsführung, und seine Triebfeder mag oft ein gewisser Stammesstolz gewesen sein; aber man attestiert ihm ebenso ein aufrichtiges Bemühen um Frieden und soziale Gerechtigkeit.

Statt auf die Einzelheiten der ganzen Affäre einzugehen, seien hier einige grundsätzlichere Fragen aufgeworfen, welche sich in diesem Zusammenhang stellen.

[1] Daß drei der Mitangeklagten des Bischofs öffentlich hingerichtet worden sind, scheint dagegen in Rom keine weitere Reaktion hervorgerufen zu haben.

Kirche und Staat in afrikanischen Ländern

«Immer wieder wird gesagt: Wann werden wir in Afrika einen Helder Camara haben? – Aber welches sind die Probleme Helder Camaras in Brasilien? Sind es die gleichen Probleme wie in Afrika? Das vergißt man immer. Afrika ist erst ganz kürzlich unabhängig geworden: Jedes Land in Afrika ist im Allerelementarsten bedroht, nämlich in seinem Überleben, in seiner Integrität und in seiner Einheit. Ich denke, daß mir die Solidarität – es ist mehr als Solidarität –, mein afrikanisches Wesen, mein kamerunisches Wesen auferlegen, das unerläßliche Minimum, ohne welches es nichts gibt, sicherzustellen. Wenn Kamerun nicht existiert, sehe ich nicht, was ich machen könnte: Es wird keine Kirchen in Kamerun geben, es wird nichts geben. Deshalb scheint es mir, daß wir alle als erste Aufgabe haben, dieses elementare Minimum sicherzustellen, dank welchem willkürlich gezogene geographische Grenzen heute etwas bedeuten: ein gemeinsames Bewußtsein, eine Einheit, ein gemeinsamer Wille, eine Konzentration. Und ich glaube, daß viele unserer Landsleute den Religionen gegenüber ungerecht sind, wenn sie glauben, daß man sein Land vorwärts bringen kann, nur indem man sich systematisch den Behörden entgegenstellt.»

Dieses im Monat August in einem Interview der Wochenzeitschrift «Jeune Afrique» veröffentlichte Bekenntnis stammt vom Erzbischof von Yaoundé, Msgr. *Jean Zoa*, dem Führer des Episkopats von Kamerun. Es bezeugt eine eindeutige Haltung. Die politische Aufgabe der Kirche sieht Zoa darin, am Aufbau eines modernen Staates teilzunehmen. Diese grundsätzliche Haltung hinderte den Erzbischof im Februar 1962 allerdings

nicht, den Tod von fünfundzwanzig politischen Häftlingen entgegen dem Willen der Behörden öffentlich bekanntzugeben. Damals wurde auch der Chefredaktor der katholischen Wochenzeitschrift «L'Effort Camérounais» des Landes verwiesen. Auch in den späteren Jahren wurden mehrmals einzelne Nummern dieser Zeitung beschlagnahmt, weil sie allzu offen Mißstände des herrschenden Regimes kritisiert hatte. Diese Beschlagnahmungen haben übrigens dazu beigetragen, daß die Zeitung vor einigen Monaten ihr Erscheinen – wenigstens vorläufig – einstellen mußte. Ähnliche Erfahrungen mußten auch andere katholische Zeitungen in Westafrika machen (z. B. in Dahomey oder in Senegal). Dies zeigt, wie klein dort der Spielraum für die kritische Funktion der Kirche ist.

Alles deutet darauf hin, daß auch Bischof Ndongmo zum Aufbau eines modernen Kamerun beitragen wollte. Als Bamileke[2] hatte er natürlicherweise Beziehungen zu einigen seiner Stammesgenossen, die seit 1955 und dann vor allem seit 1958 gegen das «herrschende Regime» – zuerst gegen die französischen Kolonialherren, dann gegen die einheimische Zentralregierung – kämpfen. Wahrscheinlich hatte er sogar die Kaution des muselmanischen Staatspräsidenten *Ahidjo*,[3] um mit den Rebellenführern Kontakt zu pflegen. Daß in einem solchen Spiel, dessen Regeln die Behörden allein kennen, die Grenzen leicht überschritten werden, ist offensichtlich. Sicher hat Msgr. Zoa recht, wenn er sagt, die Verhältnisse in Afrika seien verschieden von denjenigen in Brasilien. Doch kann man sich die Frage stellen, ob nicht auch im Schwarzen Kontinent die Kirche etwas mehr Distanz zu Regimes halten sollte, die oft recht willkürlich regieren. Die Gefahr besteht nämlich, daß sich kirchliche Würdenträger auf die Seite der neuen Beamtenklasse schlagen, deren Sorge oft weniger der Entwicklung des Landes als der Entwicklung des eigenen Portefeuilles gilt.[4] Es wäre allerdings falsch, von Europa aus Ratschläge geben zu wollen. Nicht nur ist die Lage in jedem Land verschieden. Auch die Kirche muß mit der Entkolonialisierung ernst machen und den Afrikanern selber die Entscheidung überlassen. Der nach der Verurteilung von Bischof Ndongmo entfachte Sturm hatte aber wenigstens das Gute, daß er auf ein oft vergessenes Problem aufmerksam machte.

Die finanzielle Situation der Kirche

Bevor der Bischof verhaftet wurde, war ihm vom Vatikan ein Apostolischer Administrator beigegeben worden, da das Bistum in schwere finanzielle Bedrängnis geraten war. Der Bischof hatte Geld in mehrere kleinere und mittlere Betriebe investiert. Darunter befand sich die «Mungo-Plastique», welche in Konkurs geraten war, nachdem ihr alle Kredite gekündigt worden waren. Ob diese Entwicklung eine Folge schlechter Geschäftsführung war oder auf einen Befehl «von oben» zurückzuführen ist, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen. Aber auch dieser Aspekt der «Affäre Ndongmo» weist auf einen Problemkreis hin, der oft übersehen wird.

Die einheimischen Bischöfe finden weniger leicht das nötige Geld als ausländische Missionsbischöfe. Diese verfügen in ihrer Heimat über Beziehungen, dank derer sie größere Mittel zusammentragen können. Wohl unterstützen heute die verschiedenen Sammelaktionen (z. B. Misereor, Adveniat, das Schweizer Fastenopfer) auch die von Afrikanern geführten Bistümer. Nicht immer reichen aber die eingehenden Beträge zur Aufrechterhaltung der oft sehr aufwendigen Werke (von Schulen bis zu Spitälern) aus. Im westafrikanischen Staat Obervolta hat deshalb die Bischofskonferenz die privaten Primarschulen dem Staat übertragen.

Bischof Ndongmo glaubte, den gordischen Knoten durchschneiden zu können, indem er sich an verschiedenen Unternehmen beteiligte (Erholungszentrum, Metzgerei, Plantagen und Hotels). Damit erschloß er sich Einnahmequellen und unterstützte gleichzeitig die wirtschaftliche Entwicklung seiner Gegend. Der Gedanke ist an sich nicht neu. An verschiedenen Orten hatten Missionare – vor allem in Verbindung mit Lehrlingswerkstätten – Betriebe aufgebaut, welche manchmal recht große Ausmaße annahmen. Bereits früher hat dies aber zu Schwierigkeiten geführt, wenn es zu Konflikten mit den lokalen oder regionalen Behörden kam. Dieser Weg der Finanzierung ist also nicht immer empfehlenswert. Das Problem der mangelnden Geldmittel aber bleibt. Nur auf die erhöhte Gebefreudigkeit der reichen Christen zählen zu wollen, ist – leider – illusorisch.

Im übrigen geht es uns mit dem kirchlichen Bereich in Afrika nicht besser, als sonst: die Information ist spärlich und bleibt oft am Oberflächlichen hängen.

J. P. Rüttimann, Villars sur Glâne, FR

Der *Verfasser*, Dr. iur. *Jean-Paul Rüttimann*, weilte von 1963–1967 in verschiedenen Funktionen in Afrika. Schon während seiner juristischen Studien befaßte er sich mit dem Verhältnis von Kirche und Staat. Heute ist er Leiter der Abteilung Information am Schweizer Kurzwellendienst in Bern.

Nuntiaturen vor neuen Strukturen

Die Katholiken üben Demokratie. So konnte man als Überschrift zu einem Bericht über die konstituierende Sitzung der Gemeinsamen Synode der (bundes)deutschen Bistümer in Würzburg lesen. Tatsächlich war es ein Novum in der neueren Geschichte der katholischen Kirche, daß Bischöfe, Priester und Laien von mehreren Kirchenprovinzen sich zusammenfanden, um bei gleichem beschließendem Stimmrecht die Erneuerung des kirchlichen Lebens innerhalb ihres Staatsgebietes an die Hand zu nehmen. Daß es sich um eine zu verbindlichen «Beschlüssen» fähige Versammlung handelt, verdankt die Synode dem von der Bischofskonferenz vorgelegten und von den römischen Instanzen gebilligten «Statut». Verbindungsmann zu Rom ist der Nuntius. Seine Anwesenheit bezeugte, daß das, was hier – über das bisher vom Kirchenrecht für solche Synoden vorgesehene hinaus – geschah (Teilnahme der Laien), rechtens war.

Überdies konnte sich der Nuntius vergewissern, daß es nicht zu dem von manchen gefürchteten «Knall» kam, der – bei einem Auszug von einem Drittel der Synodalen – die Synode beschlußunfähig gemacht hätte. Gewiß hat er auch registriert, wie durch die gestuften Wahlgänge, vor allem für die Zentralkommission, die Integration verschiedener Gruppen einschließlich der sogenannten Opposition zustande kam, und statt der von manchen erwarteten «Gegensynode» freie Foren der Begegnung am Rande entstanden («AG-Synode», BDKJ, regionale Gruppen), die sich für das ganze Unternehmen als nützlich erwiesen. Dieser «gute Anfang» von Demokratie

[2] Die Bamileke, der größte Stamm Kameruns (zirka 500 000, das heißt zehn Prozent der Gesamtbevölkerung), sind im Süden zu Hause. Ihre Vitalität (Kinderreichtum) und ihr wachsender wirtschaftlicher Einfluß macht sie aber auch dort weniger beliebt. Ndongmo empfing als erster Bamileke die Bischofsweihe. Vier Jahre nach der Unabhängigkeit Kameruns (1960) knüpfte man an diese Nomination Hoffnungen auf inneren Frieden. Die Bamileke waren je nach ihrer Einstellung zur Zentralregierung auch unter sich verfeindet. Vor 1960 hatten sie gemeinsam mit der im Bassa-Gebiet entfachten Freiheitsbewegung für die Unabhängigkeit Kameruns gekämpft.

[3] Staatspräsident Ahidjo, nominell zugleich Parteipräsident der Einheitspartei Union Nationale Camerounaise, hatte den Bischof zunächst gegen die Anschuldigungen geschützt, das heißt solange dies die maßgebende Gruppe von Politikern aus den islamisierten Nordstämmen der Fulbe ertrug. Ahidjo stammt vom muselmanischen Volk der Garoua, das ebenfalls im Norden beheimatet ist.

[4] Unter dieser Beamtenklasse scheint sich Bischof Ndongmo durch seine scharfe Kritik von Übelständen in der Staatsverwaltung besonders viele Feinde geschaffen zu haben.

wurde auch von der Presse von rechts bis links attestiert, während die Synode vorher keinen besseren Ruf hatte, als so manche Pfarreiräte und andere «neue Strukturen», von denen es heißt, daß sie noch vielerorts passiv blieben, des Selbstbewußtseins entbehrten und nichts zu sagen hätten. Auch die anfänglich skeptischen Bischöfe konnten mit den übrigen Synodalen die erste Sitzung im Bewußtsein abschließen, daß allseitig loyales Verhalten der Synode und ihren verschiedenen Organen die nötige Vertrauensbasis verschafft habe. Der Spruch von Kurienkardinal *Pericle Felici*, die Einführung von Demokratie in der Kirche widerspreche dem Plan Christi, kam in Würzburg niemandem in den Sinn.

Einer andern Einübung von Demokratie, die noch geduldiger vor sich ging, sich über einen größeren Zeitraum erstreckte und sich in bereits länger eingespielten Strukturen vollzog, erteilte anderswo zum gleichen Zeitpunkt ein Apostolischer Nuntius seine Absage. Er bezichtigte ein Verfahren, das ebenfalls durch den gestuften Ausgleich verschiedenartiger Meinungsäußerungen das Ziel anstrebte, einer neuen bzw. neu zu nominierenden Autoritätsinstanz eine möglichst breite und allseitige Vertrauensbasis zu sichern, der Manipulation.

Der Nuntius, zufällig gleichnamig mit dem Kurienkardinal *Felici*, unterscheidet sich von ihm durch den (zu seiner Funktion trefflich passenden) Vornamen *Angelo*. Geboren 1919 in Segni, war Msgr. Angelo Felici bis 1967 Subsekretär von Casaroli in der Abteilung für außerordentliche Angelegenheiten im vatikanischen Staatssekretariat, seither akkreditierter Pro-Nuntius in *Den Haag*. Das von ihm verunglimpfte Verfahren betraf die Erhebung eines neuen Bischofs für den Sprengel von *Rotterdam*.

Nicht genug, daß das Ergebnis des Verfahrens von Rom nicht berücksichtigt, sondern durch die Ernennung eines dabei ausgeschiedenen Kandidaten beantwortet worden war: auch das Verfahren selber bzw. die damit befaßten Gremien und Instanzen wurden nun durch die Nuntiatur noch verdächtigt und schlecht gemacht. Die mehrfachen Ausfälle des Nuntius bzw. von dessen Sekretär (auf einer von der Nuntiatur anberaumten Pressekonferenz) verletzten das Ehrgefühl der Niederländer derart, daß es zu einer parlamentarischen Anfrage an die Regierung kam. Vor allem aber sah sich die niederländische Bischofskonferenz zu einer scharfen Reaktion veranlaßt. Obwohl die Verdächtigungen und Beschuldigungen nur die Instanzen eines einzelnen Bistums betrafen, stellte sich die gesamte Konferenz hinter diese und das durch sie durchgeführte Verfahren und wies jeglichen Vorwurf von Unregelmäßigkeiten zurück. Es geschah dies in demselben Communiqué, mit welchem die Bischöfe mitteilten, daß sie sich dem als definitiv erkannten Beschluß Roms beugten.[1]

Daß zu diesem Beschluß, der bereits einer faktischen Desavouierung des Verfahrens gleichkam, der Nuntius mit seinen nach Rom gesandten Empfehlungen einen wesentlichen Beitrag geleistet hat, bezweifelt kaum jemand. Was aber hat ihn zu seinen Äußerungen veranlaßt? Hatte er vielleicht zu wenig Einblick in das Verfahren? Hat er es nicht verstanden? Kam er deshalb zur Überzeugung, man habe seinen Favoriten auf «der» Liste «vom zweiten auf den letzten Platz hinuntermanipuliert»? Diese Beschuldigung machte dann ja erfolgreich die Runde um die Welt. An der Pressekonferenz in Rom behauptete gar der vatikanische Sprecher Alessandrini, der von Rom ernannte Kandidat sei «auf drei von vier Listen» an zweiter Stelle gestanden. Wie also war das Verfahren wirklich angelegt, welchen Einblick hatte der Nuntius und welche Stellung hat er dazu bezogen, solange er das Ergebnis noch nicht wußte?

[1] Den Wortlaut des Communiqués siehe in PUBLIK, 15. Januar 1971, Seite 3. Ebendort weitere Einzelheiten zum «Fall Simonis» sowie in «Neue Zürcher Nachrichten» vom 14. Januar: Die Wahrheit über die Bischofswahl von Rotterdam.

Zuerst ist festzuhalten, daß es sich bei dem hier gemeinten Verfahren um eine Vorbereitung dessen handelt, was schon seit 117 Jahren, nämlich seit der Wiederherstellung der katholischen Hierarchie in den Niederlanden, rechtlich für die Prozedur der Bischofsernennung geregelt ist: das Kapitel hat das «Privileg», einen Dreiervorschlag in der Form einer Präferenzliste (die Namen folgen sich in der Reihenfolge ihrer Erwünschtheit) zu erstellen. Dieser Vorschlag geht an die Bischofskonferenz, die ihn bestätigen und empfehlen oder eine zweite, veränderte oder erweiterte Liste erstellen kann. Beide Stellungnahmen gehen nach Rom über den Nuntius, der für seine Empfehlung ebenso wie die Bischofskonferenz verfahren kann. So müssen also in Rom über die Nuntiatur die drei Stellungnahmen eintreffen.[2] Rom ist rechtlich an keine gebunden; es ist aber üblich, daß einem Kapitel seine Liste zwecks Neuerstellung zurückgesandt wird, wenn keiner der drei Kandidaten genehm ist. In unserem Fall ist dies nicht geschehen. Rom hat ohne Rückfrage einen Kandidaten ernannt, der, wie wir heute wissen, sicher nicht auf der Liste des Kapitels stand und der auch – das kann man nach allem mit der gleichen Sicherheit sagen – nicht zusätzlich von den Bischöfen empfohlen wurde.[3] Eine Brüskierung dieser beiden vorschlagsberechtigten Gremien, Kapitel und Bischofskonferenz, mit denen der neue Bischof unmittelbar zusammenarbeiten muß, ist also auf jeden Fall erfolgt. Hier aber geht es uns um das vorausgehende Verfahren im Bistum Rotterdam.

Der Plan dafür wurde von der Vorschlagsbehörde, d. h. dem Kapitel selber, mit Zustimmung von Bischof *Jansen* noch vor dessen offizieller Rücktrittserklärung bereits im Sommer 1969 dem Pastoralrat[4] vorgelegt. Dieser setzte zwei Kommissionen für die entferntere und die nähere Vorbereitung ein. Die Grundidee des Verfahrens war die folgende: Es sollte nicht nur auf Grund einer weitgestreuten Einsammlung von Kandidatennamen durch sukzessive Wahlgänge eine Präferenzliste erstellt werden, sondern zuerst sollte sich möglichst die gesamte Glaubensgemeinschaft dazu äußern, *wie* sie sich den neuen Bischof, seine Tätigkeit, seine Eigenschaften und seine Amtszeit vorstellt. *Mit diesem «Profil» sollten dann die auftauchenden Namen durch drei kompetente, für die verschiedenen Bereiche des Bistums verantwortliche Gremien konfrontiert werden*, um so zu drei parallelen Präferenzlisten (Achterlisten) zu gelangen. Der versammelte Pastoralrat sollte sodann eine Fünfer-Präferenzliste erstellen und diese dem Kapitel einreichen. Man kann demgemäß von «vier Phasen» des Verfahrens sprechen, die wir der Übersicht halber im Kasten – neben den Ergebnissen des «Profils» – aufführen.

Der Nuntius verlangte Geheimhaltung

Nach dem Plan sollten alle vier Phasen bis hin zur Fünferliste des Pastoralrates «offen» durchgeführt werden, das heißt man wollte jeweils die Ergebnisse den Gläubigen bekanntgeben. So geschah es auch mit Phase 1 und 2, «Profil» (ein Heft von dreißig Seiten) und «Großliste». Dann aber schaltete sich der Nuntius ein (er bewies damit, daß er über das Verfahren auf dem laufenden war): Er lud die beiden Generalvikare zu sich und bat sie dringend, dafür zu sorgen, daß die Ergebnisse der dritten und vierten Phase, das heißt also die Präferenzlisten, geheim blieben. Seine Argumente: Erstens sieht das rechtliche Privileg des Kapitels, einen Dreiervorschlag zu unterbreiten, dessen Geheimhaltung vor; zweitens würde die Publizierung der vorausgehenden Listen die Vorschlagsfreiheit des Kapitels beeinträchtigen; drittens sollen die in Frage kommenden Personen geschützt werden. Die Generalvikare brach-

[2] Diese Auskunft über die rechtens anzunehmende Form der Weiterleitung durch den Nuntius stammt von kompetenter Stelle auf der Ebene der Bischofskonferenz. Es ist deshalb zu simpel und ungenau, wenn der «Spiegel» (14. 1.) behauptet, der Nuntius habe die empfangene Liste einfach mit dem Namen von Dr. Simonis aufgestockt, so daß Rom nur mit dieser einen Liste konfrontiert worden wäre.

[3] Aller Wahrscheinlichkeit nach gab es seitens der Bischofskonferenz überhaupt keine Änderungsvorschläge gegenüber der Kapitelsliste.

[4] Der Rotterdamer Pastoralrat besteht aus achtzehn gewählten Priestern und Laien sowie aus zwölf vom Bischof ernannten Mitgliedern. Einer der so zubenannten war Dr. Simonis.

ten Wunsch und Argumente des Nuntius vor den Pastoralrat. Selber waren sie von den Argumenten nicht überzeugt. Sie bedauerten die Geheimhaltung, die so sehr der Mentalität der Holländer widerspricht. Auch im Pastoralrat erhoben sich Bedenken. Aber nachdem man sicher war, daß das Kapitel sich an die drei ersten Kandidaten der Fünferliste des Pastoralrats halten werde,[5] gab man nach, weil dies im Interesse der ganzen Kirchenprovinz zu liegen und weil das Wesentliche des geplanten Verfahrens dennoch bewahrt zu sein schien. Man glaubte auf diese Weise die Gewißheit zu haben, daß auch der Nuntius diesem seine volle und aufrichtige Zustimmung gebe: er hatte sich ja bis in alle Einzelheiten damit vertraut gemacht. Man durfte erwarten, daß er das Verfahren und seine Ergebnisse konsequenterweise auch ernst nehmen, seinen Auftraggebern in Rom gegenüber loyal darstellen und würdigen, jedenfalls aber nicht desavouieren werde. In dieser Erwartung sehen sich die Rotterdamer heute enttäuscht. Ihr Vertrauen wurde in der Tat nicht mit Vertrauen beantwortet, sondern mit Verdächtigung, Beschuldigung, Desavouierung. Das hat den Pastoralrat veranlaßt, die geheimgehaltenen Präferenzlisten, die Ergebnisse der dritten und vierten Phase, nachträglich offen auf den Tisch zu legen.

Das Ergebnis ist eindeutig: siehe Kasten!

Wie steht nun aber der Nuntius und die Institution der Nuntiaturen da? Den offenen Karten der neuen Strukturen gegenüber – Strukturen innerkirchlicher Öffentlichkeit, die auch das allgemeine Tageslicht der übrigen Öffentlichkeit nicht scheuen – steht auf seiten der Nuntiatur, so sahen wir, das Prinzip der Geheimhaltung. Es beherrscht auch den vom Nuntius selber durchgeführten Informativprozeß, und dies überall: nicht nur in Den Haag, sondern ebenso in Bonn und – um an eine andere zeitliche Parallele zu erinnern[6] – in Bern. Die zur Information Befragten müssen selbst darüber Schweigen bewahren, daß sie befragt wurden. Geheim und im Dunkel aber bleibt auch alles Weitere, was hinter dem Nuntius in Rom vorgeht. Wer hier Fragen stellt, erhält als einzige Antwort, der Fall sei «sorgfältig geprüft» worden. Aber niemand erfährt, *wie* geprüft wird, ob es Regeln des Verfahrens gibt, wer sich wo und wie einschalten kann,[7] welche Gründe und Kriterien den Ausschlag geben und auf Grund welcher Fähigkeiten man «dort unten in Rom» sich eine so genaue Kenntnis von Personen zutraut: viel genauer als alle Instanzen im eigenen Land, und dies ohne Gespräch mit diesen Instanzen und ohne Konfrontation der Kandidaten und ihrer Befürworter!

Der Nuntius steht für ein Dunkel da, das Dunkel der Anonymität einer Verwaltung, die sich «Heiliger Stuhl» nennt. Der Glaubensgemeinschaft, die den neuen Bischof erhält, seinen unmittelbaren Mitarbeitern und seinen Kollegen in der Bischofskonferenz ist in diesem Dunkel niemand Rechenschaft, niemand Antwort schuldig. Muß dies nicht bei vielen den Eindruck erwecken, daß hier auch «verantwortungs-los» vorgegangen werden kann, schon allein deshalb, weil es keine ersichtliche Kontrolle gibt? Muß da nicht zumal ein Volk, das es liebt, alles öffentlich zu verhandeln, zu «sagen und zu drucken, was anderswo nur gedacht wird» (Kardinal *Alfrink* über die Holländer), zum Schluß kommen, daß Rom mit seinen Nuntiaturen deshalb die Politik der Geheimhaltung verfolge, um desto besser «im Trüben fischen» zu können?

Das anonyme Dunkel ist zugleich letzte Rechtsinstanz: es gibt keinen Einspruch, keine Wiedererwägung, keinen Rekurs. Man ist diesem Dunkel ausgeliefert. Wenn dieses Gefühl überhand nimmt, so entsteht entweder dumpfe Resignation oder ohnmächtige Wut: die Wut der Ohnmacht. Ist es die Rolle eines Nuntius, dies zu provozieren? Kommt er gegen diese Gefühle mit dem bloßen Anspruch aus, der «Rappresentante del Santo Padre» zu sein, Vertreter eines Heiligen Vaters, der alles am besten weiß, am besten meint und zum besten lenkt? Kann er die Autorität dieses Heiligen Vaters und das Vertrauen zu ihm in den Herzen der Gläubigen stärken, wenn er alle Autoritäten dieser Gläubigen im eigenen Land, die von ihnen gewählten Gremien und anerkannten Instanzen, die sich dauernd der öffentlichen Kontrolle stellen, desavouiert?

Ein neues Bild?

Solchem Fragen gegenüber ist den Nuntien zugute zu halten, daß sie sich für ihr Vorgehen grundsätzlich auf eine neueste Fixierung ihrer Aufgaben durch den Papst vom 24. Juni 1969 berufen können.[8] So ernsthafte Kritik diese Regelung gefunden hat, sie steht als kodifizierte Gesetzgebung da, dergegenüber die neuen Strukturen noch auf schwachen Beinen stehen. Selbst wenn diese Strukturen sich ihrerseits als Artikulation der Ortskirchen von Pfarrei- oder Dekanatsräten aufwärts zu den diözesanen Seelsorgeräten auf einen Auftrag des Konzils berufen können: noch stoßen sie allenthalben auf die Schranken eines Kirchenrechtes, das für die Ortskirchen im besten Fall alte «Privilegien» anerkennt, an deren Respektierung, wie man sieht, Rom immer wieder Vorbehalte und Bedingungen knüpfen kann.[9] Mögen nun zwar die auf den neuen Strukturen aufbauenden großräumigeren Synoden (wie neuerdings die bundesdeutsche und wie seinerzeit die holländische) bei ihrer Bildung Glückwunsch und Ermunterung des Papstes erhalten, so scheint doch eine Rom nicht genehme Tendenz oder gar «Empfehlung» auf einer solchen Synode zu genügen, daß der Papst nicht nur diesen besonderen Punkt mißbilligt, sondern sogleich die ganze gerechte Repräsentanz der betreffenden Glaubensgemeinschaft durch eine solche Synode in Frage stellt. So nämlich geschah es dem holländischen Pastoralkonzil durch den Papstbrief vom 24. Dezember 1969: eine nicht unbedeutende Parallele zu den Beschuldigungen von Nuntius Felici gegenüber dem Pastoralrat von Rotterdam! Positiv daran ist immerhin dies, daß damals der Papst und jetzt der Nuntius überhaupt den Gedanken der Repräsentanz aufgreifen und damit ein Prinzip der Demokratie bejahen. Indem sie es anrufen, kehrt es sich allerdings gegen sie, wenn sie gegen seine Anwendung Verdächtigungen ausstreuen, die nicht bestimmt zu belegen sind, und solange sie den Ver-

---

[5] Das lag schon deshalb nahe, weil das Kapitel außer den zwei Generalvikaren lauter Vertreter der mit den vorausgehenden Listen befaßten Gremien umfaßt, nämlich je zwei der drei Bistumsgremien (Fachbereiche, Dechanten, Hochschule) und zwei Vertreter der Priester im Pastoralrat. Simonis war einer von diesen beiden und somit ebenso Mitglied des Kapitels wie der Spitzenkandidat, Generalvikar Dr. Braun.

[6] Die Ernennung von Weihbischof *Mamie* zum Nachfolger von Bischof Charrière für *Freiburg-Lausanne-Genf*. Die schon 1969 vom Freiburger Priesterrat an Papst und Nuntius gerichtete Bitte, dieses neue, vom Konzil gewünschte Gremium solle vor einer Bischofsernennung als Ganzes gehört werden, fand diesmal noch keine Entsprechung. Im Gegensatz zu den Bistümern Basel, Chur und St. Gallen gibt es in Freiburg und Sitten keine Wahl durch das Kapitel. Der Nuntius in Bern, *Marchioni*, gab sich aber Mühe, eine größere Anzahl von Priestern einzeln zu sich zu laden, sei es um sie zu befragen, sei es um sie für seinen Kandidaten zu gewinnen. Zur Besänftigung der Widerstrebenden und somit im Sinne eines Ausgleichs wurde von Rom gleichzeitig ein neuer Weihbischof, Dr. *Bullet*, ernannt. Er war seinerzeit, vor der Ernennung Dr. Mamies zu diesem Amt (1968), im Priesterrat als Kandidat genannt worden. Als Roms Entscheid damals anders ausfiel, forderte eine größere Anzahl von Priestern mit Briefen an Kardinal Villot Überprüfung des Verfahrens und Wiedererwägung.

[7] Man nimmt an, daß die Kandidatur von Dr. Simonis durch direkt nach Rom gerichtete Briefe seiner Anhänger unterstützt wurde. Auch zur Nomination für Freiburg gingen erneut Briefe an Kardinal Staatssekretär Villot.

[8] Vgl. die kompetente und kritische Darstellung von Prof. Neumann: Neuordnung des päpstlichen Gesandtschaftswesens, Orientierung 1969/17, Seite 184 ff.

[9] So wurde bei der letzten Bischofswahl in Basel von Rom als Neuerung verlangt, daß das Ergebnis der vom Kapitel (ohne Weiterzug nach Rom) vollzogenen Wahl geheim bleiben müsse, bis es von Rom bestätigt sei.

Bischof auf Zeit – Brückenbauer in die Zukunft

Profil eines Bischofs

80000 Gläubige des Bistums Rotterdam beantworteten die über die Pfarrkirchen ausgegebenen 298000 Fragebogen für ein «Profil» des neuen Bischofs. Der Fragebogen enthielt sechs Gruppen von Fragen: A. Die Agenda (das Tagewerk) des Bischofs; B. Eigenschaften; C. Vordringliche Sorge; D. Dauer der Amtszeit; E. Volkstümliche Lebensregeln; F. Ein oder mehrere Bischöfe (Anzahl für «Südholland»). Die eindeutigsten Resultate ergaben sich bei Gruppe B.:

Eigenschaften:

1. Zwischenmenschliches Verhalten:	
Zuhören können	94,3 %
Bereitschaft zu Zusammenwirken	93,3 %
Mut, einen eigenen Standpunkt einzunehmen	91,1 %
Fehler zugeben können	90,7 %
2. Funktionale Eigenschaften innerhalb bestimmter Kader:	
gern Rat einholen	85,2 %
gut öffentlich auftreten können	76,7 %
demokratisch eingestellt sein	72,6 %
3. Besondere individuelle und innerliche Qualitäten:	
tief gläubig sein	76,6 %
Organisator sein	69,0 %
frommer Priester sein	60,4 %
4. Verhalten und Einstellung gegenüber bestimmten Gebieten:	
für die Einheit mit Rom eingestellt sein	68,2 %
an den Entwicklungen in den Randstädten (neue Satellitenstädte, Bannmeile) interessiert sein	67,3 %
Mut zur Stellungnahme in politischen Fragen	53,2 %

Das gleiche eindeutige Resultat wie für die beiden ersten Eigenschaften des zwischenmenschlichen Verhaltens finden wir bei Gruppe C:

Vordringliche Sorge eines Bischofs: 93,5 Prozent sehen ihn als Exponenten eines mutigen Vertrauens in die Zukunft; 60 Prozent kreuzen zusätzlich an, daß er «nicht losgelöst vom Gefühl für die Tradition» sein solle. Eine «besondere Sorge für die Tradition» finden nur 6,5 Prozent vordringlich. 68,1 Prozent erwarten, daß der Bischof zu neuen Wegen zur Belebung des Glaubens inspiriere, 32 Prozent finden, der Bischof solle vor allem über die Rechtgläubigkeit wachen.

Auf derselben Liste unterstreichen 45 bzw. 55 Prozent das Bestreben, verschiedenen Auffassungen Raum zu geben, bzw. aus verschiedenen Auffassungen zu einer Einheit zu gelangen (diese beiden Fragen waren vielleicht nicht eindeutig genug gestellt).

Auf der *Agenda* des Bischofs (A) haben als wichtig unterstrichen:

Monatliche Arbeitssitzung mit den anderen Bischöfen	81,5 %
Versammlung des Diözesankollegiums	69,8 %
Provinzrat der christlichen Kirchen	66,4 %
Besprechung mit dem Synodalpräsidenten der Reformierten Kirche	65,0 %
Versammlung des Pastoralrates	52,3 %
Versammlung der Dekane	52,3 %
Vermittlung zwischen Pfarreiverwaltung und Pfarrer im Konfliktsfall	51,0 %

Ein weiteres interessantes Ergebnis findet sich für die *Amtszeit* (D): 75,9 Prozent optieren für sechs Jahre mit der Möglichkeit der Wiederwahl, während 14,1 Prozent denselben Bischof nur für sechs Jahre, 10,0 Prozent aber wie früher einen Bischof auf Lebenszeit wünschen. Dabei finden 73 Prozent, ein Bischof sei genug für das Gebiet.

Als volkstümliche *Lebensregeln* (E) empfiehlt man dem Bischof: Verschiebe nicht auf morgen, was du heute tun kannst (31,8 %). Zwei wissen mehr als einer (31,6 %); und an letzter Stelle: Reden ist Silber, Schweigen ist Gold (7,0 %).

Die vier Phasen des Wahlverfahrens

Erste Phase: Erstellung des «Profils» auf Grund der Umfrage bei den Gläubigen. Beteiligung und Ergebnis siehe oben!

Zweite Phase: Erhebung einer möglichst großen Zahl von Kandidatennamen durch Leute, die eine gewiße Vergleichsmöglichkeit unter mehreren Geistlichen haben. Je einen Kandidaten dürfen nennen: 1. alle Priester des Bistums; 2. alle Nichtpriester, die Mitglieder eines Dekanatsrates oder eines Rates von Ordensleuten sind. Beteiligung: rund 1000 Personen. Ergebnis: rund 60 Namen. Genaue Ziffern gibt es für die zwei meistgenannten Namen: 1. Generalvikar Dr. Braun: 238 Stimmen, 2. Kaplan Dr. Simonis: 118 Stimmen, also knapp die Hälfte von Nr. 1. (Diesem Verhältnis entsprechen auch die herumgebotenen Prozentzahlen: 30 Prozent für Dr. Braun, 15 Prozent für Dr. Simonis.)

Dritte Phase: Erstellung von Präferenzlisten aus den durch die Vorbereitungskommission eruierten acht meistgenannten Kandidaten. Je eine Achter-Präferenzliste erstellen auf einer Konfrontation der Namen mit dem «Profil»:

- die vereinigten 14 Dekane
- die Versammlung der Verantwortlichen für die verschiedenen diözesanen Fachbereiche (Liturgie, Ökumene, Mission, Kirchliche Organisation, Offizialat usw.)
- die Priester des Bistums unter den Professoren und Seelsorgern der katholischen Hochschule von Amsterdam (Fortsetzung des Rotterdamer Priesterseminars).

Ergebnis: Auf allen drei Listen steht an der Spitze Generalvikar Dr. Braun, an letzter Stelle Dr. Simonis. Zur Begründung für diesen letzten Platz wird überall bemerkt, Dr. Simonis sei für das Bischofsamt völlig ungeeignet, da er unfähig sei zu wirklicher Zusammenarbeit.

Vierte Phase: Der Pastoralrat erstellt, wiederum in Konfrontation mit dem «Profil», eine Fünferliste. Ergebnis: Dr. Braun bleibt Nr. 1. Dr. Simonis ist ausgeschieden. Diese Fünferliste geht an das Kapitel, das daraus den Dreiervorschlag erstellt (siehe Textteil). Dr. Braun bleibt auch hier der Spitzenkandidat.

Dr. Simonis und das «Profil»

Die auswählenden Instanzen fanden, daß gerade die meistgenannten Fähigkeiten Dr. Simonis abgingen und daß er weder den «vordringenden Sorgen» noch den meistgenannten Aufgaben der Agenda entspreche. Die Beurteiler konnten dafür Erfahrungen ins Feld führen, da Dr. Simonis zubenanntes Mitglied des Pastoralrats und Mitglied des Kapitels war. Zudem war Simonis zwar geschätzter Seelsorger der Kranken und Sterbenden sowie bekannter Fernsehprediger, aber nie Pfarrer, wo er die vom Kirchenrecht verlangte Befähigung zur Leitung hätte unter Beweis stellen können. Auch heißt es ebendort, der Kandidat müsse zur Leitung «dieser Diözese» befähigt sein, was das Zusammenwirken mit den Kadern einschließt. Ferner hatte sich Simonis gegen die Bischofskonferenz und ihr Pastoralkonzil gestellt, u. a. mit dem Wort, er wolle aus einer schwatzenden wieder eine betende Kirche machen. Die Äußerungen, die als Frontstellung gegen das Bischofskollegium wirkten, nahm Simonis freilich nach seiner Ernennung zurück. Zum «Profil» aber erklärte Simonis selber, daß er sich darin nicht wiedererkenne.

L. K.

Nachschrift:

Inzwischen kam es zu Zugeständnissen des Neuernannten für eine mehr pastorale als juridische Einstellung in verschiedenen Bereichen (Ehe, Liturgie, Ökumene usw.), die durch einen Austausch von Texten erreicht wurden. Die Kader legten darin ihre Standpunkte dar, und Simonis antwortete. Er erklärte, die Unterschiede lägen mehr in Akzentverschiebungen des Denkens. Er halte deshalb seine Bitte an die bestehenden Kader aufrecht, unter seinem Vorsitz und bei Wahrung seiner eigenen Verantwortung zu einer so kollegial wie möglichen Zusammenarbeit zu gelangen. Umgekehrt halten die Kader daran fest, daß ihr Protest gegen die römische Ernennung insofern berechtigt war, als viele darin ein Zeichen des Mißtrauens gegen die Kirche von Rotterdam und die Führung des bisherigen Bischofs Jansen sahen.

suchen zu einer möglichst allseitigen Repräsentanz keine besseren Modelle entgegenstellen.

Umgekehrt mag Rom von seinen Kritikern bessere Modelle für die Nuntien fordern: solche sind immerhin bereits entworfen worden.[10] Hier sei nur auf zwei Stichworte hingewiesen. Das erste stammt vom Rotterdamer Bischofsprofil, mit dem zweiten charakterisierte man mir den von den Rotterdamern vorgeschlagenen und von Rom abgelehnten Spitzenkandidaten. Sie könnten auch für ein neues Bild des Nuntius[11] die Grundzüge liefern, zumal dieser ja auch Titel und Weihe eines Bischofs empfängt. Das erste Stichwort bezeichnet eine Funktion: «Vermitteln» bzw. «Brückenbauen»; das zweite eine Eigenschaft: allseitige Loyalität. Sie ist die Voraussetzung, um für die Funktion der Vermittlung die wahre und echte Autorität zu besitzen. Daß es bei einem Streit innerhalb der Ortskirchen, sei es im Bistum oder in einer ganzen Kirchenprovinz oder Bischofskonferenz, noch jemanden gibt, der «darüber» steht, wenn die unmittelbar Beteiligten verbraucht sind, und der mit der Nähe örtlicher Kenntnis der Vorgänge die Distanz des Unparteiischen verbindet, wenn es den gefürchteten «Knall» gibt oder wenn die Fronten hoffnungslos erstarrt sind, könnte ja doch einmal vonnöten sein. Die Loyalität wäre dann auch als Fähigkeit zu gerechtem Ausgleich zu verstehen. Zunächst aber müßte der Vermittler-Nuntius das Gespräch wieder in Gang und die Streitenden an einen Tisch bringen. Das kann ihm nur gelingen, wenn er das Image eines Interessenvertreters des Vatikans abgestreift hat und statt dessen seinen Auftraggeber als Brückenbauer des Friedens und Dieners der Versöhnung durchscheinen läßt.

Es hat noch in neuester Zeit Apostolische Nuntien gegeben, die in politischen Konflikten erfolgreich den Dienst von Vermittlern ausgeübt haben. Sie konnten es, weil sie in diesen Angelegenheiten gerade keine Macht und Rechtsinstanz vertraten. Wann kommt der Tag, da sie auch im innerkirchlichen Bereich nicht mehr den Eindruck unterstützen, daß die Macht das letzte Wort hat? Dürfte nicht ein Dienst ohne Anspruch – auch für die Nuntien selber – auf die Dauer beglückender und segensreicher sein? *L. Kaufmann*

[10] Zum Beispiel Kardinal Suenens (Interview, Orientierung 1969/9, Seite 108 f): Trennung der beiden Vertretungsfunktionen beim Staat und bei der Ortskirche; Übergabe der ersten an Laien, der zweiten an einen «Sohn des Landes». Bis dieser Wunsch nach dem «einheimischen Nuntius» in Erfüllung geht, wäre durch verschiedenste Gruppen zu versuchen, daß der «Gast-Nuntius» im Lande «heimisch» und mit der breiten Wirklichkeit der Ortskirche vertraut wird. Einseitig informiert, kann er auch selber nur einseitig informieren.

[11] Das Selbstverständnis eines päpstlichen Gesandten mit dem Vorrang der Friedensmission hat es gewiß auch schon früher gegeben. Derzeit scheint es vor allem Msgr. *Igino Cardinale*, Nuntius in Brüssel (vorher in London), zu verkörpern: er hat sich auch schon in Vorträgen in diesem Sinn geäußert.

UNTERSTÜTZUNG DER GEWALT?

Keine andere kirchliche Entscheidung des vergangenen Jahres hat eine so nachhaltige Wirkung gehabt und hat die Kirchen selber und auch eine breitere Öffentlichkeit so sehr in Bewegung gebracht wie der Beschluß des Ökumenischen Rates der Kirchen (OeRK), 19 anti-rassistische Organisationen finanziell zu unterstützen. Es hagelte Widerspruch, und es meldete sich freudige Zustimmung. Man ereiferte sich. Die Emotionen gingen hoch. In Deutschland, dessen Kirchen zu den finanzkräftigsten Mitgliedern des OeRK gehören, konnte man Schlagzeilen lesen, wie «Buhlereien mit dem Schwarzen Mann» (Welt am Sonntag, 20.9.70), «Kein deutsches Kirchengeld für afrikanische Guerillas!» (Frankfurter Allgemeine Zeitung, 21.9.70). In Südafrika wetterte der Premierminister Vorster gegen den OeRK und forderte die südafrikanischen Mitgliedskirchen des OeRK zum Austritt aus dem Rat auf. Als diese Kirchen schließlich Stellung nahmen, distanzierten sie sich zwar vom Beschluß des OeRK, behielten aber entgegen dem Ansinnen des Premierministers ihre Mitgliedschaft im OeRK bei.

Wenn auch die öffentliche Diskussion oft nur an der Oberfläche operierte, mit Schlagworten und mangelhafter Information, so sind doch auch tiefgreifende und grundlegende Fragen und Meinungsverschiedenheiten zutage getreten. Da diese Meinungsverschiedenheiten noch immer bestehen und die Diskussionen weitergehen – gerade jetzt im Januar befaßte sich der Zentralausschuß des OeRK in Addis Abeba erneut mit der Angelegenheit –, dürfte es angebracht sein, einmal in aller Ruhe der Frage nachzugehen, worum es sich eigentlich handelt. Zu diesem Zweck habe ich mich auch in Genf, an Ort und Stelle, informiert. Gerade auf katholischer Seite hat man wohl der ganzen Kontroverse nicht genügend Aufmerksamkeit geschenkt, obwohl sie auch uns angeht. Die katholische Kirche ist zwar an dieser Aktion des OeRK finanziell nicht beteiligt, aber es stellen sich ihr immer drängender die gleichen Fragen.

Worin bestand nun eigentlich der Beschluß des OeRK?

Am 3. September 1970 beschloß der Exekutivausschuß des OeRK an seiner Zusammenkunft in *Arnoldshain in Deutschland*, im Rahmen seines Programms zur Bekämpfung des Rassismus an 19 Organisationen, die den Rassismus bekämpfen, Beiträge in der Höhe von insgesamt 200000 Dollar auszurichten.

Unter diesen 19 Organisationen sind 9 sogenannte Befreiungsorganisationen im südlichen Afrika: Mozambique, Angola (3), Portugiesisch Guinea, Südafrika, Südwestafrika, Rhodesien (2). Dazu gehören aber auch eine Organisation für die Förderung der australischen Ureinwohner, die für deren Eigentumsrechte auf Land eintritt und die besonders auf dem Gebiet der Rechtshilfe engagiert ist; ein internationales Komitee mit Sitz in Japan, welches eine neue Gesetzesvorlage bekämpft, die vor allem die koreanischen und chinesischen Minderheiten in Japan stark benachteiligen würde; das Africa Bureau mit Sitz in London, das die öffentliche Meinung in Großbritannien in der Südafrika-Frage beeinflussen will, usw.

Alle 19 unterstützten Organisationen, auch jene unter ihnen, die in kriegerischen Auseinandersetzungen stehen, haben versichert, daß die Mittel des OeRK nicht für militärische Zwecke verwendet würden, sondern für Schulprogramme, Gesundheitsdienst, Rechtshilfe, Bewußtseinsbildung usw. Doch ist mit der Hilfe an einige der 19 Organisationen eine mindestens indirekte Unterstützung von Gewaltanwendung gewiß nicht zu leugnen, und von da erklärt sich auch die teils scharfe Ablehnung, die der Arnoldshainer Beschluß gefunden hat.

Eine Chronik der verschiedenen Reaktionen in aller Welt, von Südafrika bis Japan, von Deutschland bis Kanada, soll aber hier nicht versucht werden – sie ginge ins Uferlose –, sondern wir wollen, bevor wir an eine Würdigung des Arnoldshainer Beschlusses gehen, einen geschichtlichen Überblick geben über die Haltung der ökumenischen Bewegung gegenüber Gewalt und Rassismus und so zeigen, ob und wie der jüngste Beschluß mit der bisherigen Politik des OeRK zusammenhängt.

I. Die Vorgeschichte des Arnoldshainer Beschlusses

1. Vor 1966

Eine rückblickende Kritik wird für die erste Jahrhunderthälfte festhalten, daß erstens die Sozialethik in der ökumenischen Bewegung (wie auch anderswo) beherrscht war einerseits vom Individualismus des 19. Jahrhunderts, anderseits von den Idealen der Social Gospel-Bewegung. Weder hier noch dort bekam man die Machtstrukturen der modernen Gesellschaft wirklich in den Blick. Zweitens wurde Gewalt fast ausschließlich in den

internationalen Konflikten zwischen souveränen Staaten gesehen. Obwohl die Schriften von Marx seit Jahrzehnten vorlagen und die Russische Revolution von 1917 doch ernsthafte Fragen über die Gewaltanwendung als Mittel im Kampf um mehr soziale Gerechtigkeit hätte aufwerfen sollen, wurde diese ganze Dimension des Gewaltproblems fast völlig außer acht gelassen und vernachläßigt.

Erst in den sechziger Jahren begannen die Kirchen sich ernsthaft Gedanken zu machen über die Rolle der Gewalt im Kampf für soziale, ökonomische und politische Gerechtigkeit. Seither stehen die Diskussionen im OeRK über Gewalt (und Gewaltlosigkeit) vorwiegend im Zusammenhang mit der Rassenfrage.

Eine erste klare Stellungnahme zur Rassenfrage erbrachte die zweite Vollversammlung des OeRK in Evanston 1954, die eine Resolution verabschiedete, daß «jede Rassentrennung aus Gründen der Rasse, Farbe oder ethnischer Herkunft im Gegensatz zum Evangelium steht und daß sie unvereinbar ist mit der christlichen Lehre vom Menschen und mit dem Wesen der Kirche Christi. Die Vollversammlung bittet die Kirchen dringend, innerhalb ihrer Mitgliederschaft auf Rassentrennung und -zurücksetzung in jeder Gestalt zu verzichten und auf deren Beseitigung im eigenen Leben wie in der Gesellschaft hinzuarbeiten» (Evanston-Dokumente, S. 115).

Die Erklärung von Evanston verschärfte verständlicherweise die Spannungen zwischen dem OeRK und den südafrikanischen Kirchen, wie auch innerhalb dieser, wobei allerdings die Mehrheit der südafrikanischen Christen die Apartheid-Politik der Regierung unterstützte. Im Dezember 1960 gelang es, Vertreter der südafrikanischen Kirchen und Vertreter des OeRK in Cottesloe an einen Tisch zu bringen, um über wichtige Fragen, vor allem das Rassenproblem, zu sprechen. Man einigte sich auf eine Erklärung, die im wesentlichen mit der oben zitierten Resolution von Evanston übereinstimmte. Diese Erklärung fand jedoch nicht die Zustimmung aller Kirchen, die an dem Treffen teilgenommen hatten. Die drei Holländisch-Reformierten Kirchen, welche die stärksten christlichen Kirchen in Südafrika sind, desavouierten ihre Vertreter an den Gesprächen von Cottesloe und verließen den OeRK.

Dies war die Ausgangslage für die dritte Vollversammlung von Neu-Delhi 1961, doch widmete Neu-Delhi dem Problem nicht viel Zeit. Immerhin richtete die Vollversammlung eine Botschaft an die Christen in Südafrika, in der die Erklärung von Cottesloe und die Resolution von Evanston ausdrücklich bestätigt wurden und in der die Hoffnung ausgesprochen wurde, daß in Südafrika und in allen Ländern die Würde und Einheit aller Menschen hergestellt werde (vgl. Neu-Delhi-Bericht, S. 346f.).

1964 fand in Kitwe (Sambia) eine Studientagung statt, die sich mit den sozialen Verhältnissen und der Rassenfrage im südlichen Afrika befaßte. Die Teilnehmer stellten mit Besorgnis fest, wie sich ein immer stärkerer Trend zur Gewaltanwendung abzeichne, nicht zuletzt wegen der Enttäuschung über die geringen Erfolge von gewaltlosen Techniken. Sie waren sich aber nicht einig, ob Gewaltanwendung eine echte christliche Möglichkeit sei.

1965 unterstützte der OeRK-Zentralausschuß in Enugu (Nigeria) die Forderung nach einem Fonds, um den Opfern ungerechter Anklagen und diskriminierender Gesetze in Südafrika und Rhodesien Rechtsschutz zu gewähren und ihnen wie auch ihren Unterstützungsberechtigten Hilfe leisten zu können. Es ist zu beachten, daß diese Mittel an die Organisationen weißer Liberaler gingen, während nun die Mittel aufgrund des Arnoldshainer Beschlusses den Organisationen der Farbigen selber zur Verfügung stehen.

2. *Genf* 1966

Eine besondere Bedeutung hatte die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft von 1966 in Genf, die vom Referat des OeRK für Kirche und Gesellschaft organisiert wurde. Man kann ganz allgemein sagen, daß diese Konferenz eine stärkere Hinwendung des OeRK zu den Weltproblemen und dem menschlichen Fortschritt sowohl zum Ausdruck brachte als auch bewirkte. Die Mehrzahl der Konferenzteilnehmer waren Laien (im klerikalen Sinn) und Fachleute von Rang und Namen: Politiker, Sozialwissenschaftler, Wirtschaftsexperten, Industrielle, Gewerkschaftsführer, Naturwissenschaftler, usw.

Was seither zum Schlagwort geworden ist, «Theologie der Revolution», ist auf der Genfer Konferenz zum ersten Mal einer weiteren Öffentlichkeit zu Ohren gekommen (R. Shaull hielt ein wichtiges Referat).

Man sah, daß mit dem fundamentalen Umbruch in den grundlegenden gesellschaftlichen Institutionen neue ethische und rechtliche Fragen auftauchten. In den veränderten Verhältnissen seien die herkömmlichen Antworten oft unzureichend. Was beispielsweise das Eigentum angehe, müsse man sich fragen, ob es richtig sei, an den konventionellen Eigentumsgesetzen festzuhalten, wenn Bauern seit Generationen von Großgrundbesitzern ausgebeutet werden, besonders noch, wenn das positive Recht, wie es oft der Fall ist, keine Möglichkeiten für eine Veränderung dieser Verhältnisse biete. «Viele Christen sehen nicht nur, daß ... revolutionäre Handlungen, die von andern unternommen werden, zu entschuldigen sind, sondern sie erkennen es als ihre eigene Pflicht, aktiv mitzumachen» (Appell an die Kirchen der Welt, S. 157).

Die Konferenz formulierte so etwas wie ein Schuldbekenntnis, daß sich die Kirchen bisher allzu oft an den Status quo gehalten und Veränderungen abgelehnt hätten. Man habe oft der Versuchung nachgegeben, die alten Sozialstrukturen, in denen man sich gut eingerichtet hatte, zu pflegen, und habe so die Forderungen der Gegenwart und der Zukunft übersehen. Manchmal habe man dies auch theologisch gerechtfertigt durch eine Identifizierung der bestehenden Strukturen mit einer ewigen göttlichen Ordnung und habe so den dynamischen Charakter Gottes, wie er in der Schrift offenbart ist, außer acht gelassen (vgl. S. 167).

Auf diesem Hintergrund verstehen wir nun auch die Tragweite der Äußerungen über Gewalt und Rassismus.

Gewalt

Zur christlichen Teilnahme am politischen Leben, hält der Bericht der Sektion II fest (S. 170f.), gehört die Infragestellung aller ungerechten Systeme und der Widerstand dagegen. Dieses Ringen führt zur Frage nach den Methoden des Widerstands. Die klare christliche Lehre von der Achtung des Menschen und von der Feindesliebe fordere vom Christen, nach friedlichen und gewaltlosen Formen des Handelns zu streben. «Selbst unter den schwierigsten Bedingungen sollte sich der Christ in seiner beharrlichen Herausforderung des Bösen durch gewaltlose Mittel auszeichnen.» Einige Christen sind überzeugt, daß die Verpflichtung auf gewaltlose Mittel absolut sei, und ihr Zeugnis muß respektiert werden. «Aber Gewalt ist eine sehr starke Wirklichkeit unserer Welt sowohl in der Form der offenen Gewaltanwendung zur Unterdrückung als auch der unsichtbaren Gewalt ..., die auf Menschen ausgeübt wird, die zu Millionen Opfer der Unterdrückung und ungerechter Gesellschaftssysteme waren oder noch immer sind. Darum erhebt sich heute oftmals die Frage, ob die Gewalt, durch die in einer geplanten Revolution Blut vergossen wird, nicht ein geringeres Übel sein könnte als die Gewalt, durch die zwar kein Blut vergossen wird, die aber die gesamte Bevölkerung zu ewiger Verzweiflung verdammt.» Tatsächlich haben Christen an gewaltsamen revolutionären Prozessen teilgenommen und auch diese Tatsache müsse man in Betracht ziehen.

Nach dieser Kennzeichnung der Situation und Andeutung der grundlegenden Positionen, die von Christen eingenommen werden, folgt eine Stellungnahme der Konferenz zum Gewaltproblem: «Es kann nicht erklärt werden, daß absolute Gewaltlosigkeit die einzig mögliche Position für Christen ist.» Es wird aber gleich hinzugefügt, daß dies nicht als eine generelle Rechtfertigung von Gewalt aufgefaßt werden dürfe. Gewalt müsse «als eine ‹letzte Möglichkeit› betrachtet werden, die nur in außergewöhnlichen Situationen gerechtfertigt ist». Und man müsse sich auch hüten vor der Unkontrollierbarkeit der Gewalt und den in ihr liegenden Übeln.

Rassismus

Die Konferenz betont, daß es bei der Rassenfrage nicht nur um die persönliche Haltung geht, sondern um eine Veränderung von Strukturen, und daß auf die Worte auch Taten folgen müßten: «Es gibt keine biblische Grundlage für die Behauptung, Rassenunterschiede seien in der Schöpfung verwurzelt ... Die Änderung persönlicher Einstellungen und die Versöhnung zwischen einzelnen sind von grundlegender Bedeutung, doch nur eine Veränderung der Strukturen kann eine gerechte Ordnung schaffen, in der die Würde und Freiheit aller Menschen garantiert wird. Daß Kirchen und Gruppen die Sünde der Rassenüberheblichkeit und -unterdrückung verdammen, ist nicht genug. Der Kampf um eine grundlegende Veränderung der Strukturen wird unvermeidlich Leid mit sich bringen und ein kostspieliges und hartes Engagement verlangen. Ein Beiseitestehen der Christen in diesem Kampf bedeutet Ungehorsam gegenüber dem Ruf Gottes in der Geschichte» (S. 257).

3. *Sagorsk* 1968

Um eine weitere theologische Durchdringung der Fragen, die nach dem Urteil der Genfer Konferenz selber dort zu kurz gekommen war, bemühte sich im März 1968 eine Tagung in Sagorsk (Sowjetunion), die vom Referat für Kirche und Gesellschaft und dem Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung gemeinsam vorbereitet worden war und die mit starker Beteiligung von russisch-orthodoxen Theologen wie auch von einigen Katholiken durchgeführt wurde.

Für uns ist vor allem das dritte der vier Memoranden von Sagorsk wichtig: Reflexionen über Theologie und Revolution im Anschluß an die Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 in Genf.

Zunächst wird da versucht, den Begriff der Revolution zu klären, der ein schillernder Begriff ist und viele Idealvorstellungen in sich vereinigt, ähnlich dem Begriff der Demokratie im 19. Jahrhundert.

Die theologische Bewertung von Revolution sei noch sehr schwierig, weil die Theologie erst begonnen habe, sich richtig damit abzugeben. Doch solle man bei der Behandlung der Frage und bei Lösungsversuchen vier Punkte im Auge behalten:

▶ Die treibende Kraft hinter den Revolutionen unserer Zeit ist das Erwachen der Völker in vielen Teilen der Erde. Dieses ist die Frucht eines neuen Bewußtseins der Menschenwürde, das nicht zuletzt aufgrund der christlichen Frohbotschaft zustande gekommen ist. Deswegen haben die Christen die Pflicht, sich mit jenen zu identifizieren, die neue Strukturen sozialer Gerechtigkeit suchen, um menschlich und verantwortlich leben zu können. In einem gewissen Sinn kann die Revolution in ihrem grundlegenden menschlichen Anliegen aufgefaßt werden als eine Bemühung der Welt, in der Geschichte etwas von der von Gott versprochenen Erneuerung aller Dinge auszudrücken. Weil der Christ glaubt, daß in Jesus Christus die Umgestaltung der Welt schon begonnen hat, ist er in die Lage versetzt, die revolutionären Tendenzen in der Welt sowohl anzunehmen als auch zu kritisieren. Der revolutionäre Prozeß der Veränderung von Machtstrukturen ist moralisch ambivalent, besonders wenn die Revolution gewaltsames Handeln einschließt. Auch wenn die Gewalt unvermeidlich ist, bleibt sie ein Versagen der menschlichen Fähigkeit, eine Entwicklung durch Wort und Überzeugungskraft herbeizuführen, und ist sie eine Quelle von Zerstörung, Grausamkeit und Bitterkeit.

Christliche Theologie, besonders die Eschatologie, warnt uns davor, weder den Status quo noch die Revolution zu sakralisieren.

▶ Für die humanen Ziele, die ja schließlich jede Revolution anstrebt, ist es entscheidend, die in der Revolution angewandten Machtmittel, gegebenenfalls auch Gewalt, unter moralischer und verantwortlicher Kontrolle zu halten. Christen in einer revolutionären Situation müssen sich nach Kräften bemühen, den Dienst der Versöhnung auszuüben, damit die revolutionäre Veränderung gewaltlos vor sich gehen kann oder, wenn das nicht möglich ist, mit einem Minimum an Gewalt. Aber wir müssen uns bewußt sein, daß einige Christen sich in Situationen befinden, wo sie sich verpflichtet fühlen, an Revolutionen, auch mit Gewaltanwendung, teilzunehmen.

▶ Theologische Überlegungen können uns helfen, die Grenzen der Beziehungen zwischen dem Reich Gottes und revolutionären Kämpfen zu sehen. Die Theologie kann jedoch die Ambivalenz und Zwiespältigkeit politischer Ethik in einer revolutionären Lage nicht beseitigen. Die Zugehörigkeit zu einer universalen Kirche sollte uns aber helfen, den politischen Gegner als vollen Menschen anzuerkennen.

▶ Es wird oft zu bedenken gegeben, daß revolutionäre Prozesse heute das internationale Wirtschaftssystem durcheinander bringen und so noch größeres Elend hervorrufen würden. Diese Gefahren müssen gewiß abgewogen werden, doch wäre es falsch, mit dieser Überlegung einfach den Status quo aufrechterhalten zu wollen. Wenn bestehende Strukturen nicht fähig sind, einige der drängendsten ökonomischen Probleme unserer Welt zu lösen und den Hunger von Millionen von Menschen nicht verhindern können, dann sind sie in dieser Beziehung «destruktive Strukturen». Wenn Unterentwicklung und Elend tatsächlich eine unvermeidliche Folge des gegenwärtigen Weltwirtschaftssystems sind, dann ist dessen radikale Veränderung ein Gebot der Stunde und die Schaffung neuer Ordnungen eine Aufgabe der Christen.

4. *Uppsala* 1968

Mit der vierten Vollversammlung des OeRK vom August 1968 in Uppsala kommen wir nun zur unmittelbaren Vorgeschichte des Arnoldshainer Beschlusses. Wie schon vorher erwähnt, spielten die Anstöße, die von der Genfer Konferenz 1966 ausgingen, auch in Uppsala eine große Rolle, indem die Nöte der Welt, die weltwirtschaftlich verzweifelte Lage (für die armen Länder) den Teilnehmern stark im Bewußtsein standen und auch der Ruf zum Handeln immer mehr ertönte.

Die Rassendiskriminierungen unserer Zeit wurden scharf verurteilt. Rassendiskriminierung sei eine krasse Leugnung des christlichen Glaubens, sie lasse die Menschenrechte bedeutungslos werden und stelle eine unmittelbare Gefahr für den Weltfrieden dar, sie sei gekoppelt mit wirtschaftlicher und politischer Ausbeutung. Nur sofortige Maßnahmen zur Beseitigung der Ursachen könnten weitverbreitete Gewalttätigkeit und Krieg verhindern. «Die Kirchen müssen sich aktiv um das wirtschaftliche und politische Wohl ausgebeuteter Gruppen kümmern, so daß ihre Erklärungen und Handlungen Gewicht bekommen. Die Kirchen müssen wirtschaftliche und erzieherische Mittel zur Verfügung stellen für die Entwicklung unterprivilegierter Gruppen zur vollen Teilnahme am wirtschaftlichen und sozialen Leben ihrer Gemeinschaften ... Die Kirchen müssen auch auf die Veränderung jener politischen Verfahrensweisen hinwirken, die eine volle Beteiligung der Opfer des Rassenhasses an den Verwaltungs- und Regierungsstrukturen ihrer Länder verhindern» (Bericht aus Uppsala 1968, S. 68f.).

«Es wird uns immer deutlicher, daß die gegenwärtige Wirtschaftsordnung in der Tat vielen Menschen dauernd in offener und verborgener Weise Gewalt antut. Wenn wir nichts dagegen unternehmen, sind auch wir dafür verantwortlich ... Wenn wir den Rassismus nicht durch unser Handeln verurteilen, verleugnen wir unsere Berufung als Christen» (S. 97).

Die Versammlung von Uppsala stand noch stark unter dem Eindruck der Ermordung von Martin Luther King, der die Eröffnungspredigt hätte halten sollen. Dies schlug sich unter anderem in der sogenannten Martin Luther King-Resolution nieder. Diese beklagt seine Ermordung als großen Verlust, dankt Gott für das prophetische Zeugnis, das King durch den Gebrauch gewaltloser Mittel für das neutestamentliche Gebot der Liebe gegeben habe, regt die Mitgliedkirchen an, sein Beispiel weiterhin ihren Gliedern vor Augen zu stellen und bittet den Zentralausschuß, Unter-

suchungen über gewaltlose Methoden zur Herbeiführung eines sozialen Umbruchs zu fördern (vgl. S. 284).

Der unmittelbare Ansatz für die konkrete Aktion lag in einem Bericht, den der Ausschuß der Vollversammlung für Kirche und Gesellschaft vorlegte. Dieser Bericht, der von der Vollversammlung gutgeheißen wurde, enthielt Empfehlungen für ein Studien- und Aktionsprogramm zur Beseitigung des Rassismus, mit Konzentration auf weißen Rassismus, weil er besonderes historisches und wirtschaftliches Gewicht besitze. Dieses Programm solle neben zahlreichen informativen Unternehmungen auch Aktionen umfassen. Ein eigenes Sekretariat innerhalb des Generalsekretariats solle dieses Programm koordinieren, und eine Kommission solle ihm dabei zur Seite stehen (vgl. S. 251–254).

Der Zentralausschuß trat nach Abschluß der Vollversammlung zusammen und beauftragte den Stab, sich ernsthafte Gedanken zu machen, wie ein solches Programm zur Bekämpfung des Rassismus durchgeführt werden könnte.

5. *Notting Hill* 1969

Den ersten Schritt zur Erfüllung dieses Auftrags tat die internationale Studientagung über Rassismus in Notting Hill, London, im Mai 1969. Die Teilnehmer der Tagung waren einerseits 40 christliche Persönlichkeiten (einschließlich vier Katholiken), die von ihren Kirchen bestimmt worden waren, anderseits 25 sogenannte Berater, die zu einem guten Teil den Kirchen und dem Christentum überhaupt kritisch gegenüberstanden. Dies ergab einen lebhaften Verlauf und ließ nicht zu, daß man an den wirklichen Fragen vorbeisah. Einmal sprach auch, in Abänderung des Programms, ein Vertreter der «Black Power»-Bewegung, der unter anderem von den Kirchen phantastische «Wiedergutmachungssummen» forderte.

Wenn die Kirchen überhaupt noch eine Bedeutung haben sollen in diesen kritischen Zeiten, dann dürfen sie gemäß der Erklärung der Studientagung ihre Aufmerksamkeit nicht mehr auf persönliche Aktionen einzelner Christen, die den Rassismus bekämpfen, konzentrieren, sondern müssen auch als Gemeinschaft, als Gruppe handeln. «In einer Woche angestrengter Beratung und Diskussion ist uns klar geworden, daß der Rassismus weitgehend aus dem alle Menschen erfassenden Machtkampf herausgewachsen ist ... Eine zweite Tatsache ist uns klar geworden, daß nämlich die Kirche die Waffen, die ihr zur Ausrottung des Rassismus zur Verfügung stehen, nicht ausnützt.» Wenn die Kirche ihren Dienst der Versöhnung ernst nehmen will, muß sie den Rassismus an seinen Wurzeln wie an seinen Symptomen angreifen. «Deswegen muß die Kirche bereit sein, nicht nur eine Institution der Liebe zu sein, sondern auch eine Institution der Aktion, die ihre Beiträge leistet zur Schaffung eines neuen Machtgleichgewichts ... Die Kirche muß einsehen, daß in unserer institutionalisierten Welt die größtmögliche Angleichung an Liebe in Gerechtigkeit besteht.» Angeschlossen an diese Erklärung sind sieben konkrete Punkte, von denen der letzte lautet: «Wenn alles andere nichts nützt, sollen die Kirchen Widerstandsorganisationen einschließlich Revolutionen unterstützen, die die Beseitigung von politischer und ökonomischer Tyrannei anstreben, durch die der Rassismus ermöglicht wird.»

Durch die ganze Studientagung hindurch zog sich der Ruf nach der Tat. In einem Sektionsbericht ist das ausgesprochen in ungefähr den gleichen Worten, die man oft gegen die kirchlichen Appelle, Erklärungen usw. hören kann: «Es gibt mehr als genug Erklärungen, Resolutionen und Dokumente, die den Rassismus untersuchen, die ihn verurteilen und Programme zu seiner Beseitigung fordern. Nun aber kommt es entscheidend an auf kostspielige und wirksame Aktion.» Wir brauchen keine langen Untersuchungen, um die richtigen Prioritäten zu finden. «Kurz gesagt, der Schritt von der Beratung zur Ausführung, das ist die neue Priorität.»

6. *Canterbury* 1969

Das umfangreiche Material der Notting Hill-Studientagung lag dann der Zentralausschuß-Sitzung vom August 1969 in Canterbury vor und daraus wurde ein Programm zur Bekämpfung des Rassismus formuliert.

Obwohl der Zentralausschuß sich offensichtlich nicht mit allen Empfehlungen von Notting Hill anfreunden konnte (den Begriff der Wiedergutmachung zum Beispiel hielt er für unangemessen), stellte er einen Fünfjahresplan zur Bekämpfung des Rassismus auf, der unter anderem die Schaffung eines Sonderfonds enthielt, der folgendermassen umschrieben wurde:

▷ Dieser Sonderfonds sollte vorläufig aus Reserven des OeRK 200 000 Dollar erhalten. Gleichzeitig wurden die Mitgliedkirchen aufgefordert, mindestens 300 000 Dollar dazu beizutragen.

▷ Die Gelder des Sonderfonds sollten an Organisationen verteilt werden, «die von unterdrückten Rassengruppen errichtet oder zur Unterstützung der Opfer der Rassendiskriminierung gebildet worden sind und deren Zielsetzung mit den allgemeinen Zielen des OeRK ... vereinbar sind. Durch diese Maßnahmen sollen die Gruppen in ihrem Kampf um wirtschaftliche, soziale und politische Gerechtigkeit unterstützt werden».

▷ Der Exekutivausschuß wurde ermächtigt, zu beschließen, welchen Organisationen Mittel aus dem Sonderfonds zur Verfügung gestellt werden sollten.

Aufgrund dieser Verfügung des Zentralausschusses beschloß der Exekutivausschuß, wie eingangs dargelegt, die Vergabe von 200 000 Dollar an neunzehn Organisationen.

II. Eine Würdigung des Arnoldshainer Beschlusses

Es kann sich hier nicht darum handeln, die ganze Diskussion um Gewalt und Gewaltlosigkeit, Theologie der Revolution, politische Theologie usw. auch nur annähernd systematisch auszubreiten, sondern es sollen einige Gedanken zum Verständnis des Arnoldshainer Beschlusses vorgetragen und ein paar Fragen formuliert werden, die er aufgeworfen hat.

1. Nur ein kleiner Teil der Aktivität des OeRK!

Bei der Lektüre von gewissen Kommentaren hätte man den Eindruck bekommen können, der OeRK sei drauf und dran, eine Art Finanzierungsinstitut für die Weltrevolution zu werden. Für eine objektive, über die anfänglichen emotionellen Reaktionen hinausgehende Beurteilung des Arnoldshainer Beschlusses muß man aber zunächst einmal sehen, daß die Unterstützung der neunzehn Organisationen keineswegs das einzige ist, was der OeRK in dieser Sache tut, daß dies nur ein relativ kleiner Teil des vielseitigen Programms ist, das Uppsala entworfen und angeregt hat (vgl. oben I., Nr. 4). Im Grunde sind ja auch 200 000 Dollar – weniger als eine Million Franken – eine kleine Summe, verglichen mit dem Budget des OeRK, ganz zu schweigen von demjenigen großer Staaten.

2. Etwas Neues?

Wie sich schon beim geschichtlichen Rückblick gezeigt hat, muß man bei dieser Frage den Aspekt der Gewalt und den des Rassismus unterscheiden. In der Ablehnung des Rassismus besteht im OeRK eine lange Tradition – das bestreitet im Grunde auch niemand. Was die «Unterstützung von Gewalt» angeht (wir werden darauf noch zurückkommen in II., Nr. 5), so ist dies in bisherigen Erklärungen recht gut vorbereitet, nicht aber in bisherigen Aktionen. Der Generalsekretär des OeRK, *Dr. Blake*, erklärte: «Bisher lehnte der OeRK Gewaltanwendung zur Lösung von Konflikten ab – obgleich Christen im Laufe der Geschichte oft Gewalt angewendet haben, um sich von Unterdrückung zu befreien, obgleich die Studientagung von Notting Hill die Empfehlung aussprach: ‹Wenn alles andere nichts nützt ...›» (siehe oben Nr. 5).

Insofern ist also diese Aktion etwas Neues. Jedoch kam sie keineswegs aus heiterem Himmel, sondern war bestens vorbereitet worden in Uppsala und in Canterbury. Der Exekutivausschuß hat mit seinem Arnoldshainer Beschluß seine Kompetenz nicht überschritten. Es war denn auch ein wichtiger Punkt der Verteidigung von seiten der Genfer Zentrale, darauf hinzuweisen: Dieser Beschluß ergibt sich folgerichtig aus der bisherigen Politik des OeRK. Wenn ihr damit nicht einverstanden seid, so hättet ihr früher, spätestens nach Canterbury, protestieren sollen.

3. Die Sprache der Tat

In diesem Zusammenhang drängt sich eine Bemerkung auf, die zwar nicht direkt zum Thema gehört, die aber doch wichtig erscheint, nämlich über die Wirkungslosigkeit von Worten und die Bedeutung von Taten. Worte machen wenig Eindruck, auch nicht auf die Kirchenleitungen. Nach der Sitzung des Zentralausschusses in Canterbury rührte sich kaum jemand (abgesehen von passivem Widerstand, wenn man so sagen darf: von den gewünschten 300 000 Dollar waren nämlich innert einem Jahr von den Mitgliedkirchen erst 78 000 Dollar einbezahlt worden). Nach dem Beschluß zur Tat aber, nämlich der Verteilung von 200 000 Dollar, regte sich plötzlich allenthalben Widerspruch. Die Worte vorher hatte man entweder nicht ernst genommen oder überhaupt nicht realisiert.

4. Rassismus – Umverteilung der Macht

Ist das Anti-Rassismus-Programm des OeRK wirklich in erster Linie ein Kampf gegen den Rassismus? Wenn wir uns den geschichtlichen Überblick vergegenwärtigen, so können wir sagen, daß dies zur Zeit von Evanston 1954 wohl der Fall war, als auch noch das «interne Ärgernis» im Vordergrund stand, daß es nämlich zahlreiche Kirchen gab, in denen Schwarz und Weiß nicht nebeneinander als Mitglieder geduldet wurden. Im Lauf der Jahre aber wandte sich die Aufmerksamkeit des OeRK mehr und mehr der weltweiten sozialen Ungerechtigkeit zu, wobei allerdings ein enger Zusammenhang mit der Rassenfrage besteht, insofern die Grenzen zwischen Bevorzugten und Benachteiligten weitgehend mit denen zwischen Weißen und Nicht-Weißen zusammenfallen.

Diese Akzentverlagerung wurde besonders an der Genfer Konferenz 1966 deutlich, wo von Schaffung anderer Machtstrukturen und Umverteilung der Macht viel mehr gesprochen wurde als von Rassismus. Und auch im Abschnitt über den Rassismus ist dort die Rede vom Kampf um eine grundlegende Veränderung der Strukturen (vgl. oben I., 2). So erklärte denn auch Dr. Blake zum jetzigen Anti-Rassismus-Programm, es liege dem Sonderfonds (dem die 200 000 Dollar entnommen wurden) die Vorstellung von einer Umverteilung der Macht von den Mächtigen auf die Machtlosen zugrunde.

Wenn das aber so ist, warum läuft dann das Programm unter dem Namen der Bekämpfung des Rassismus?

Ich vermute zwei Gründe dafür (die miteinander zusammenhängen):

a) Die Ablehnung des Rassismus hat im OeRK eine gewichtige Tradition hinter sich. Man kann auf eine ganze Kette von entsprechenden Erklärungen im Lauf der Jahre verweisen.

b) Für die Ablehnung der Rassendiskriminierung, besonders noch beschränkt auf den innerkirchlichen Bereich, kann man sich ganz direkt auf Texte des Neuen Testaments berufen (z.B. Kol 3, 11, Gal 3, 28), während dies für den Kampf um gerechtere Sozialstrukturen nicht so leicht möglich ist (was aber nicht heißt, daß dieser Kampf nicht auch vom Evangelium gefordert sein könne).

5. Unterstützt der OeRK damit die Gewalt?

Wir haben vorhin gesagt, daß das Neue des Arnoldshainer Beschlusses in der «Unterstützung von Gewalt» bestehe. Hat sich der OeRK mit diesem Beschluß wirklich auf die Seite der Gewalt geschlagen? Ja und nein. Sicher nicht in dem Sinn, daß er seine Unterstützung und Empfehlung von gewaltlosen Methoden aufgegeben hat. Was aber in diesem konkreten Fall?

Ich will es einmal so formulieren, wie es manchen als Spitzfindigkeit und als Ausrede erscheinen mag: Der OeRK unterstützt und rechtfertigt nicht die Gewalt, sondern er verzichtet darauf, Organisationen, die Gewalt als letzte Möglichkeit anwenden, automatisch von seiner Unterstützung auszuschließen. Es mag unter den Befürwortern des Anti-Rassismus-Programms des OeRK auch simple Verfechter von Gewalt geben, aber die Haltung der maßgeblichen Leute ist das zweifellos nicht, ihre Meinung ist ähnlich der eben angedeuteten. Aber nochmals: Ist das nicht eine billige Art, sich die Hände in Unschuld zu waschen, einerseits dem Drängen der jungen Kirchen nachzugeben und anderseits doch nicht die Verantwortung für das eigene Handeln zu übernehmen? Ich glaube, daß dies ein ungerechter Vorwurf wäre. Man könnte die Überlegung des OeRK auch so ausdrücken: Es steht uns nicht an, von Genf aus für die Lage in diesem oder jenem Land eine konkrete Entscheidung zu treffen, nämlich auf keinen Fall Gewalt anzuwenden. Aber umgekehrt können wir auch nicht eine simple Rechtfertigung geben: Jetzt ist der Zeitpunkt gekommen, Gewalt anzuwenden. Sondern: eine Unrechtssituation ist unbezweifelbar vorhanden. Wir wollen zur Abhilfe etwas beitragen. Und das damit verbundene Risiko nehmen wir auf uns.

Beide Abgrenzungen sind wichtig. Denn einerseits ist man sensitiver geworden gegenüber der oft dem Status quo innewohnenden Gewalt, und anderseits hat der OeRK mit seinem Beschluß die Warnungen etwa von Sagorsk durchaus nicht in den Wind geschlagen. Es geht ihm nicht um eine globale Rechtfertigung oder gar Verherrlichung von gewaltsamen Revolutionen. Das wäre nämlich nur eine Neuauflage der alten Allianz zwischen Thron und Altar, freilich mit umgekehrten Vorzeichen.

6. Gewaltanwendung und Gewaltlosigkeit nur ein Scheinproblem?

Dies behauptet Moltmann in einer seiner Thesen zur Revolution (Diskussion zur Theologie der Revolution, S. 77), und er fährt fort: «Es gibt nur die Frage nach berechtigter und unberechtigter Gewaltanwendung und die Frage nach der Verhältnismäßigkeit der Mittel gegenüber den Zielen.»

Diese Behauptung scheint mir übertrieben. Denn nachher kommt Moltmann doch dazu, die in der Gewaltanwendung liegenden Probleme aufzuzeigen, die eben trotzdem eine gründliche Überlegung, ob und wie Gewalt anzuwenden sei, erfordern. Er nennt dies die innere Aporie des revolutionären Handelns, nämlich wie man aus dem Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt herauskommen kann. Richtig an Moltmanns Behauptung ist aber zweifellos, daß die Frage nach Gewaltanwendung oder Gewaltlosigkeit nicht das wichtigste Problem ist. Die entscheidende Frage ist: Wie können die notwendigen sozialen, politischen, ökonomischen Umstrukturierungen durchgeführt, notfalls durchgesetzt werden?

Wer die Frage von Gewaltanwendung oder Gewaltlosigkeit in den Vordergrund rückt, der verschiebt oder verfälscht gar das Problem, ob er will oder nicht. Wer nur auf den Gegensatz zwischen Gewaltanwendung und Gewaltlosigkeit starrt und die Wahl zwischen beiden herausstellt, der scheint zu übersehen oder will vielleicht nicht wahrhaben, daß die Gewalt ja schon existiert. Mit anderen Worten, er setzt mehr oder weniger voraus, daß vor seiner Entscheidung für oder gegen Gewaltanwendung noch keine Gewalt da sei. Das Dilemma wurde von der Genfer Konferenz gut gesehen: Nach einer Empfehlung der Gewaltlosigkeit bricht die Realität durch: «aber Gewalt ist eine sehr starke Wirklichkeit unserer Welt ...» (s. oben I., 2.).

Nochmals kurz zusammengefaßt: Eine theoretische Diskussion um Gewalt und Gewaltlosigkeit geht an der Sache vorbei. Irgendeine Gewalt unterstützen wir immer. Tun wir nichts, so stehen wir – ob wir wollen oder nicht – auf der Seite der bestehenden, in diesem Fall also der weißen Gewalt. Das entscheidende Problem ist das der Macht, genauer, der Um- und Neuverteilung von Macht (vgl. oben Nr. 4). Wie können wir die in den ungerechten Strukturen wirksame Gewalt vermindern und möglichst beseitigen?

7. Absolute Gewaltlosigkeit?

Die vorgenannten Überlegungen (5 und 6) würden nur dann entscheidend nicht stimmen, wenn prinzipielle und absolute Gewaltlosigkeit vom Christentum gefordert wäre. Ohne uns auf tiefergehende Erörterungen einzulassen, können wir schon aufgrund eines Blickes in die Geschichte sagen, daß dies nicht der Fall ist. Die Kirche hat im Laufe der Geschichte stets (?)

unter bestimmten Bedingungen die Gewaltanwendung bis zum Töten zugelassen, gerechtfertigt oder gar gefordert (gerechter Krieg, Polizei, Todesstrafe, Notwehr, usw.).

Wenn die Kirchenleitung der Vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands erklärt (25. 9. 70): «Anwendung von Gewalt und deren ideologische Rechtfertigung, von welcher Seite auch immer, können von der Kirche nicht unterstützt werden», dann vergißt sie wohl, daß sie auch schon zahlreiche Kriege, und damit auch Gewaltanwendung, unterstützt hat. Demgegenüber haben manche südafrikanischen Christen trotz ihrer Ablehnung der Aktion des OeRK immerhin eingesehen und auch öffentlich erklärt, daß man gegen die Gewalt der Widerstandsorganisationen nicht protestieren kann, ohne auch gegen die Gewalt der Gegenseite, die ja die Gewalt der Widerstandsorganisationen ausgelöst hat, zu protestieren.

Es bleibt zwar wahr – auch der Oe RK betontdas –, daß der Mensch und besonders der Christ Gewalt zu vermeiden hat, so gut er kann. Aber, wie gesagt, Gewalt ist ja schon vorhanden, sie existiert in vielen offenen und versteckten Formen. «Was sollen die Unterdrückten tun, wenn die Gewalt der weißen Unterdrücker unerträgliche Ausmaße erreicht, und worin besteht unsere Verantwortung in dieser Situation?», hat Dr. Blake gefragt. Und Professor *Tödt* hat auf die merkwürdige und doch auch bezeichnende Tatsache hingewiesen, daß in den deutschen Kirchen Gewaltlosigkeit noch nie so entschieden als Kriterium für christliches Handeln proklamiert worden sei wie jetzt anläßlich des Genfer Anti-Rassismus-Programms. Ich glaube, man kann ruhig sagen, grundsätzlicher Gewaltverzicht in einer solchen Situation würde grundsätzlichen Rechtsverzicht bedeuten.

Mit der Ablehnung der prinzipiellen und absoluten Gewaltlosigkeit ist es aber noch nicht getan. Sie bedeutet keine simple Freigabe der Gewalt, und noch weniger eine Option für die Gewalt. Es stellen sich immer noch die Fragen, denen sich Moltmann gegenübersah und die auch auf der Tagung von Sagorsk bedacht wurden: Wie kann die Gewaltanwendung kontrolliert werden? Wie kann man aus dem Teufelskreis von Gewalt und Gegengewalt, von Haß und Gegenhaß herauskommen? Liegt nicht im gewaltlosen Widerstand, in der Annahme und im Tragen von Leid ein eminent christliches Zeugnis und eine besondere Kraft, und hat der gewaltlose Widerstand nicht eine besondere Wirksamkeit, weil er den Gegner nicht bloß zu besiegen, sondern auch zu «bekehren» vermag?

8. Darf oder soll die Kirche politisch handeln?

Manche von der lutherischen Tradition herkommende Theologen und Kirchenmänner, besonders in Deutschland, protestieren im Grund nicht erst gegen Gewalt, sondern schon gegen «Einmischung in die Politik», gegen politisches Handeln der Kirche. Und zwar aus ihrem Verständnis der Zwei-Reiche-Lehre Luthers heraus, wonach die Räume des Weltlichen und des Christlichen streng geschieden seien. «Politische Gruppen sollen nicht mit kirchlichen Geldern gefördert werden», erklärte die Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands am 25. September 1970. Manche neuere Lutherforscher haben darauf hingewiesen, daß Luther auf diese Weise mißverstanden sei, doch braucht uns diese Interpretationsfrage hier nicht zu beschäftigen. Tatsache ist, daß viele Lutheraner von dieser Auffassung noch sehr bestimmt sind und daß man sich trotz der Erfahrungen im Dritten Reich zu wenig Gedanken über diese Fragen gemacht hat. Wenn dieselbe Kirchenleitung darauf hinweist (am 17. 10. 70), der Arnoldshainer Beschluß werfe die elementare Grundfrage Kreuz oder Schwert auf, so ist dies eine gefährliche Verkürzung. Gewiß ist eine Grunddimension des Christentums das Leiden und das Kreuz, das Ertragen von Ungerechtigkeiten. Aber es ist sehr bedenklich, das leichthin zu predigen und andern auferlegen zu wollen. Das kommt der nur zu bekannten Auffassung verzweifelt nahe, es sei die Aufgabe der Kirche, den Unterdrückten Ergebung in ihr Schicksal und Gehorsam auch gegenüber der ungerechten Obrigkeit zu predigen. Die Kirche mag meinen, sich auf diese Weise aus der Politik herauszuhalten, doch ist auch *das* politisches Handeln, nämlich faktisch eine deutliche Unterstützung der herrschenden Schichten und Ordnungen. Eine reinliche Scheidung zwischen kirchlich und politisch ist überhaupt nicht möglich, schon gar nicht in Südafrika, wo die Regierung ihre Rassenpolitik ausdrücklich als christlich proklamiert.

9. Auflösung des Christentums in Humanismus?

Mit dem eben genannten Fragenkomplex hängt ein noch grundlegenderes Problem zusammen, das man ansprechen könnte mit den Stichworten: Humanismus, soziales Engagement der Christen und der Kirchen. Wie weit muß sich der Christ als Christ für den Fortschritt der Menschheit, das Wohlergehen der Menschen, die Gerechtigkeit auf Erden einsetzen? Dieselbe Frage taucht immer wieder auf in den Diskussionen über den Zusammenhang zwischen Mission und Entwicklungshilfe.

In dieser Hinsicht werden immer wieder Bedenken laut. Schon im März des vergangenen Jahres wurde die «Frankfurter Erklärung zur Grundlagenkrise der Mission» veröffentlicht, die sich besorgt zeigt über die Richtung, die der OeRK in den letzten Jahren eingeschlagen habe: «Wir verwerfen die Ineinssetzung von Fortschritt, Entwicklung und sozialem Wandel mit dem messianischen Heil und ihre fatale Konsequenz, daß Beteiligung an der Entwicklungshilfe und revolutionärer Einsatz in den Spannungsfeldern der Gesellschaft die zeitgenössische Form christlicher Mission seien.» An der Mitgliederversammlung des Deutschen Evangelischen Missionstages im vergangenen September in Berlin, an der sowohl die Frankfurter Erklärung als auch der Arnoldshainer Beschluß zur Sprache kamen, äußerte Professor *Beyerhaus*, einer der Unterzeichner der Frankfurter Erklärung, seine Überzeugung, die Beschlüsse von Canterbury und Arnoldshain seien «sowohl gegen die Verfassung des OeRK als auch gegen den Geist des christlichen Glaubens».

Wie schon eingangs erwähnt, hat der Arnoldshainer Beschluß mehr als jede andere kirchliche Entscheidung des vergangenen Jahres die Menschen aufhorchen und nachdenken lassen. Das lag nicht zuletzt an dem, was wir schon für den innerkirchlichen Bereich festgehalten haben, daß nämlich eine einzige Tat mehr zählt und mehr Eindruck macht als tausend Worte, selbst wenn es sich um eine Tat handelt, die in sich keine große Bedeutung hat, eine Tat, die man eher als symbolische Geste bezeichnen könnte. Diese Geste hat unzählige Menschen dazu gebracht, sich wieder neu Gedanken zu machen über die Rolle der Kirche in der heutigen Welt. *Werner Heierle, Fribourg*

Buchbesprechungen

ATLAS ZUR KIRCHENGESCHICHTE – Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Herausgeber: Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette, Jochen Martin. Unter Mitarbeit zahlreicher Fachgelehrter bearbeitet von Jochen Martin. Format 25 × 34 cm, 280 Seiten, gebunden in Leinen. Verlag Herder, Freiburg 1970 (Subskriptionspreis DM 122.50).

Wie verhielt sich die Konfession der Bevölkerung zur Konfession der Obrigkeit nach 1648 in Nord- und Süddeutschland und wie stand es damit in ganz Europa um 1680? Kann man so etwas «optisch» darstellen? Man kann es. *Hans E. F. Quast*, der verantwortliche Kartograph für den großen neuen ATLAS ZUR KIRCHENGESCHICHTE[1] fand eine einfache Lösung. Er färbte die Gebiete nach der Konfession der Bevölkerung (bei allfälligen Minderheiten mit Schraffur) ein und unterstrich die Bezeichnung des staatlichen Territoriums mit einer nach der Konfession der Obrigkeit (Landesherr usw.) gefärbten Linie. Auf diese Weise haben wir auf einer Doppelseite drei Karten vor uns, die uns die konfessionelle Situation nach dem Westfälischen Frieden bzw. nach dem Ende der Glaubenskämpfe vor Augen führt: Links oben (Karte Nr. 91) sehen wir die Katholiken als kon-

fessionelle Minderheiten in Norddeutschland, links unten (92) die Protestanten in Süddeutschland eingefärbt, und zwar je mit drei Farben für katholisch, lutherisch und reformiert. Für die Reichsstädte sind sieben verschiedene punktuelle Zeichen eingesetzt, die angeben, wer mit wem als Mehrheit und Minderheit oder paritätisch zusammenlebte. Auf der ganzseitigen Karte rechts (93) sind die Flächenfarben auf acht erhöht, weil ein Bild von Europa auch die Anglikaner, Orthodoxen, Griechisch-Katholisch-Unierten, Mohammedaner und «Sonderkonfessionen» umfassen muß. Für die Konfessionsbezeichnung der Obrigkeit ist man hier mit fünf verschiedenen Unterstreichungen ausgekommen, wobei allerdings nirgends erklärt wird, warum diese in Ländern wie Frankreich, Schweden usw., Böhmen und Rußland (im Gegensatz etwa zu Polen und zum Osmanischen Reich) unterlassen wird. Dafür wird man in einem ausführlichen Kommentar sehr genau über Details informiert, zum Beispiel wieviele reformierte, katholische und gemischte Gemeinden es im Jahre 1677 im heutigen Graubünden, genauer im Grauen Bund, im Gotteshausbund und im Zehngerichtebund gab.

Der Kommentar (jeweils mit Angaben über Quellen, Unsicherheitsfaktoren und Literatur) ist in diesem Fall vom Tübinger Fachmann für diese Epoche, Prof. *E. W. Zeeden*, unterschrieben, für die Karten links auch noch vom andern Tübinger, Prof. *H. J. Köhler*. Das sind nur zwei Namen von den siebzig Mitarbeitern, die Kartenentwürfe oder Beiträge zur Verfügung gestellt haben. Viele weitere Fachgelehrte lieferten Einzelauskünfte. Als Herausgeber zeichnen die internationalen Kapazitäten *Hubert Jedin* (Bonn) und der kürzlich verstorbene *Kenneth Scott Latourette* von der Yale-University zusammen mit *Jochen Martin* von der Universität Konstanz, der die Hauptarbeit geleistet hat.

Was schon beim oberflächlichen Blättern überrascht, sind die schematischen Darstellungen, die das Kartenwerk unterbrechen. Das beginnt bei den frühchristlichen Gemeindeordnungen, setzt sich fort bei den protestantischen (lutherischen und reformierten) Kirchenverfassungen, sodann in Darstellungen über den Aufbau der römischen Kurie (samt Neuordnung von 1967), der russischen Kirchenverwaltung (fünf Schemata!) sowie weiterer orientalischer Kirchen, und mündet in Übersichten über Kirchenspaltungen und Einigungsbewegungen sowie über Mitgliedsverhältnisse des Ökumenischen Rates der Kirchen. Für dessen «Genese» wurde der einzige Versuch einer augenfälligen zeitlich-dynamischen Darstellung gemacht, die man für andere Entwicklungen, z. B. auf den vielen Karten über die Ausbreitung der verschiedenen Orden, erst bei genauem Zusehen auf Grund der minutiösen Unterschiede kleinster Niederlassungszeichen gewahr wird. Wer deshalb auf große «Pfeile» zur Verdeutlichung von Stoßrichtungen, Expansionen usw. hofft, wird enttäuscht: man findet solche fast nur auf der Karte über die Universitäten bis 1500, wo sie die Entstehung «im Zusammenhang mit Auswanderungen von Professoren und Studenten» bezeichnen, wie dies z. B. für Leipzig (von Prag aus) der Fall ist. Immerhin findet man eine Kartographie über den Einfluß bestimmter Klöster (Lérins, St-Maurice) sowie über einige «Züge», so besonders originell, weil mit Grenzlinien der Pest (zu fünf verschiedenen Daten) verbunden: die Züge der Geißlerbewegung auf deren Höhepunkt im Jahre 1348/49. Im übrigen werden natürlich zeitliche Entwicklungen wie eh und je mit verschiedenen Flächenfarben angegeben, so die «obrigkeitliche Einführung der Reformation in Deutschland» bis 1546/55/70 einerseits und «Reformatorische Gebiete ohne obrigkeitliche Einführung eines geschlossenen Kirchenwesens» bis 1570 anderseits, wo nochmals mit dreierlei Farben unterschieden wird: «Reformatorische Einwirkungen, Reformation vorgedrungen, Reformation weit vorgedrungen.» Die Beispiele dürften zur Genüge beweisen, welch umfassendes Werk uns hier auf den Tisch gelegt wird. Mit seinen insgesamt 257 Karten, Grafiken und Kartogrammen, seinen 166 Kommentar- und 216 Registerspalten führt es in der Tat «*Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart*» vor Augen. Dem Verlag, dem Kartographen und dem Hauptbearbeiter kann man zu dieser ökumenischen Arbeit nur gratulieren! *L. K.*

Kirchliche Lehre – Skepsis der Gläubigen, *F. Haarsma, W. Kasper, F. X. Kaufmann.* Herder-Verlag, Freiburg-Basel-Wien 1970, 148 Seiten, broschiert.

Wer sich an den Fragen wie Dogma und Gesellschaft, Dogma und Geschichte interessiert, dem sei das vorliegende Bändchen sehr empfohlen. Er wird zwar darin kein neues Dogma finden, wohl aber Überlegungen, die heute unumgänglich sind. *F. Haarsma* stellt zunächst die These auf, es bestehe eine Kluft zwischen dem, was offiziell als Lehre der Kirche gilt und weiterhin geltend gemacht wird, und dem, was von den Gläubigen in der Kirche tatsächlich geglaubt wird. W. Kasper und F. X. Kaufmann nehmen zu dieser These Stellung. Keiner von beiden bestreitet sie. Beide lehnen es aber ab, soziologische Resultate kritiklos als «harte Tatsachen» und neue Normen zu akzeptieren, um vor ihnen nur «stramm zu stehen».

W. Kasper hebt hervor, daß die Lehre der Kirche nicht mit dem identisch ist, was vom offiziellen Lehramt vorgetragen wird. Die Unfehlbarkeit des Glaubens kommt zunächst der Gesamtheit der Gläubigen zu. Es braucht allerdings eine Vielfalt von Kriterien, um festzustellen, worin der Glaubenskonsens besteht. Außerdem genügt ein punktueller Konsens nicht. Die Glaubensüberzeugungen früherer Epochen gehören ebenso dazu. Das Ganze der Wahrheit läßt sich eben in keinen überschaubaren Prozeß einfangen, sondern ist nur in einem nie abzuschließenden Dialog erkennbar. Das Lehramt kann darum nicht eine Art Superkriterium für die geoffenbarte Wahrheit sein. Das Amt hat vielmehr gerade die Aufgabe, einen dauernden Dialog zu garantieren und ihn bei Verkrampfungen wieder neu in Gang zu bringen. Auch der Glaubensgegenstand darf nicht mehr als fixer Gegenstand verstanden werden. Die Einfachheit des Glaubens steht in Spannung zur Vielfalt der Glaubensaussagen. Diese Aussagen ordnen sich in einer «Hierarchie der Wahrheiten», und zwar nicht im Sinne einer Skala von Sätzen, sondern als Gesamtmodell, das als Ganzes das eine umfassende Urgeheimnis auszusagen versucht. Der Horizont dieses Gesamtmodells ist der Lobpreis Gottes. Seine inhaltliche Grundstruktur liegt in der Unterscheidung zwischen Wahrheiten des Zieles (Gott, Jesus Christus, Heiliger Geist) und Wahrheiten der Heilsmittel (Kirche, Sakramente). Die letzteren sind in besonderer Weise soziologisch-kulturellen Bedingungen unterworfen. Für das Dogma der Kirche ist folglich die Geschichte das größte Problem. Die Kontinuität der Wahrheit wird nicht durch unveränderliche Formulierungen garantiert, sondern sie ist in der Diskontinuität der Geschichte je neu zu erarbeiten. – Kritisch ist zu diesen Aussagen von W. Kasper zu bemerken, daß einiges noch einer ausführlicheren Begründung bedarf. Auch dürfte es in der heutigen Situation unumgänglich sein, den Stellenwert des christlichen Dogmas in der gesellschaftlichen Praxis zu reflektieren. Ein großer Fehler im Druck ist zu vermerken. Von Nr. 34 an sind alle Fußnoten um eine Einheit verschoben.

F. X. Kaufmann stellt in seiner Stellungnahme die Frage, was die Soziologie beitragen könne, um jene neue Identität der Kirche und ihrer Lehre zu finden, die die Wandelbarkeit miteinschließt. Dabei gilt es vor allem zu klären, welche theologische und kirchenpolitische Revelanz theoretische Aussagen der Religionssoziologie haben. Einerseits müssen die Theologen besser erarbeiten, welches die empirischen Merkmale des christlichen Glaubens in einer bestimmten kulturellen und historischen Situation sein können und sein sollen. Anderseits hat sich die Sozialforschung klar zu werden, daß sie nur stereotypisierte Glaubenshaltungen, also nur Verhaltensweisen, die gemäß dem Kriterium des «personalen Glaubens» entfremdet sind, zu messen vermag. Zum Verhältnis zwischen Kirchenlehre und Kirchenglaube kann die Soziologie sowohl zeigen, daß dieses Problem nicht grundsätzlich neu ist, als auch klar machen, worin heute die besonderen Schwierigkeiten liegen. – Die Ausführungen von F. X. Kaufmann sind deswegen besonders anregend, weil sie in ein Gebiet vorstossen, das noch ziemlich wenig bearbeitet ist. *R. Schwager*

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Jakob David, Albert Ebneter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ✆ (051) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 6290 ‹Orientierung›, Zürich – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 ‹Orientierung›) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, ‹Orientierung› C.E. Suisse No. 020/081.7360 – Italien: Postscheckkonto: Roma 1/28545 ‹Orientierung› Zürich

Abonnementspreise: *Ganzes Jahr:* Fr. 19.— / Ausland: sFr. 22.— / DM 19.— / öS 125.— / FF 28.— / bfrs. 250.— / Lire 3000.— / dän. Kr. 35.— / US $ 5.50.

Halbjahresabonnement: Fr. 11.— / Ausland: sFr. 12.50/ DM 11.— / öS 70.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 12.— / Ausland: sFr. 13.50 / DM 12.— / öS 73.— / Lire 1800.—

Gönnerabonnement: sFr. 25.—

Einzelexemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—

AZ Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich