



IN PÄPSTLICHES Rundschreiben aus dem Jahre 1938 gegen Hitlers Judenverfolgung und gegen den «Kampf für die Reinheit der Rasse» blieb ein bloßer Entwurf. Den Auftrag zu einem solchen Schreiben erhielt der amerikanische Jesuit *John LaFarge*. Erst kürzlich entdeckte man den Entwurf und vermutete zunächst, daß er in der Schublade des damaligen Jesuitengenerals W. Ledochowski verschwunden war. Unterdessen ist aber bekannt, daß das Dokument sehr wohl zum Papst gelangte und zu den Akten Pius XI. gehört. Wer ist dieser «Ghostwriter», der ein mutiges päpstliches Wort aufsetzte?

Jesuit LaFarge

Der Kirchengeschichtler *Victor Conzemius* stellt ihn in seinem Buch *Propheten und Vorläufer* (Benziger 1972) als Vorkämpfer der Rassenfreiheit vor. Als im Jahre 1942 Zehntausende von Negern demonstrierten, war Pater LaFarge der einzige Weiße, der das Rednerpult auf dem Madison Square für die Gleichberechtigung der Farbigen betrat. Er war zutiefst überzeugt, daß jede Ungerechtigkeit innerhalb der Nation der ganzen Welt schade. Als Redaktor der Jesuitenzeitschrift «America» setzte er sich für die Bürgerrechte ein. Was heute allgemein als selbstverständlich proklamiert wird, war damals ungewöhnlich. Er starb kurz nach der Ermordung Präsident Kennedys, am 24. November 1963. Kardinal Cushing kam direkt von der Beerdigung des Präsidenten zur Totenmesse für LaFarge. Der Kardinal sagte in seiner Ansprache: «Es war seinerzeit nicht Mode, sich mit dem Werk für Rassenfreiheit zu identifizieren. Zwar galt es als angemessen, den Negern zu helfen. Aber für sie Bürgerrechte zu verlangen und sie anzuspornen, eine Laufbahn, eine hohe Stellung und den Wohlstand der andern anzustreben, war vor 25 Jahren höchst unbeliebt.» Was LaFarge beharr-

lich verfocht, erschien tatsächlich noch zu Eisenhowers Zeiten vielen nur als persönliches Steckenpferd. Sein Einfluß auf die Gesinnungsänderung der amerikanischen Kirche bezüglich der Rassenfrage ist unverkennbar. Sein Kampf für die Freiheitsrechte ließ sich weder vom faschistischen noch vom kommunistischen Konzept einengen. Er stammte ja auch aus einer Familie, wo Freiheit viel galt. Sein Vater war ein berühmter Maler mit illustrem Freundeskreis. Hier war es der spätere Präsident (1901–1909), Theodore Roosevelt, der den widerstrebenden Vater zum Respekt vor der freien Entscheidung des jungen LaFarge zum geistlichen Beruf brachte. Als Jesuit wurde er zuerst in der praktischen Seelsorge eingesetzt, wo er die Probleme der Schule, der Neger und der Farmer kennenlernte. Als fünfzigjähriger Landpfarrer wurde er an die Wochenzeitung «America» berufen. Der Entscheid des Obersten Gerichtshofes gegen Rassendiskrimination an Staatsschulen vom Jahre 1954 enthüllte, nach seiner Meinung, das «wahre Antlitz der amerikanischen Nation». Dies festigte seinen Glauben an die Macht der geduldrigen Kleinarbeit. LaFarge sagt uns dazu:

«Gerade weil ich diesen Glauben habe, stehe ich der Entwicklung der Wissenschaft in den nächsten Jahren viel hoffnungsvoller als andere gegenüber. Sogar von einem rein pragmatischen Standpunkt aus erweist vernünftige Hoffnung sich als kräftigere, heilsamere Medizin als verärgerter Negativismus. Es ist offensichtlich, daß heute eine Welle des Antiintellektualismus und des reinen Utilitarismus auf uns zukommt. Doch sehe ich nicht ein, warum dieser Trend zwangsläufig solche Wogen auf türmen sollte, daß jedes freie Denken und unabhängige Forschen mit weggerissen wird. Ich sehe Ursachen für eine solche Befürchtung bloß dort, wo man der Ansteckung des totalen Zweifels erlegen ist und sich auf eine dogmatisch negative Einstellung gegenüber jedem elementaren menschlichen und religiösen Wert festgelegt hat.» K.W.

Abtreibung

Beweggründe der Betroffenen: Warum ein Dossier? – Weltweite Diskussion um ein vielschichtiges Problem – Rapport eines französischen Arbeitsteams – Ein erster Teil: Motive – Verschwimmende Grenzen zwischen Abtreibungs- und Verhütungsmethoden – Die Tendenz: was nicht gewollt war, ungeschehen machen – Meistgenannte Beweggründe – Ein Bündel von scheinbar ausgeweglosen Zwängen – Popularisierung biologischer und biotechnischer Entdeckungen – Demographische Rücksichten – Damit eng verknüpft: das Problem des anormalen Kindes. *Arbeitsteam «Etudes», Paris*

Holland

Solidarität in der Ohnmacht: Eine polarisierte Kirche sucht Hilfe im «Zusammensein» – Rom verhindert nationalen Pastoralrat, so hält man eben «Nationale Beratung» – Hauptthema «Gerechtigkeit in der Welt» – Verlangt sie Repolitisierung der Kirche? – Politische und kirchliche Polarisierung – Zerrissenheit im Bistum Roermond bedrückt alle – Der Nuntius kommt, geht und kehrt zurück – Bischof Gijsen bleibt stumm – Hilferufe und Versöhnungsgesten – Die Ohnmacht eingestehen und in Solidarität durchstehen. *Ludwig Kaufmann*

Theologie

«Geboren aus Maria der Jungfrau»: Der Begriff «Jungfrauengeburt», eine mißverständliche Abkürzung des Glaubensartikels – Bedeutet er notwendig eine «Wundergeburt»? – Enthalten die Kindheitsgeschichten Jesu eine biologische Aussage? – Theologischer Hinweis aus der Typologie des Hebräerbriefes – Das Ereignishafte nicht leugnen, sondern näher bestimmen – «Jungfrau» heißt theologisch «gottallein-zugehörig» – Konsequenzen für Verkündigung und Katechese – Nicht Mirakel, sondern Wunder – Eine Parallele: «Geistgeborenes» auch heute in der Kirche wahrnehmen und gelten lassen. *F. J. Steinmetz, München*

Spanien

Spannungen zwischen Kirche und Staat: Carrero Blanco klagt über systemuntreue Bischöfe – Das Dokument «Die Kirche und die politische Ordnung» erscheint trotzdem – Großmehrheitliche Zustimmung in der Bischofskonferenz – Das Konkordat für überholt erklärt – Einseitiger Verzicht auf Privilegien, aber keine Anprangerung ungerechter Zustände – Schärferes Dokument der Kommission «Justitia et Pax» polizeilich beschlagnahmt – Ende des spanischen «National-Katholizismus». *Pedro Abad, Madrid*

Zuschriften

Zu den Schweizer Synoden und zur Synode in Würzburg: Die fehlenden Fabrikler – Die Entfremdung von der Basis.

DOSSIER ABTREIBUNG — I. MOTIVATIONEN

Die weltweite Diskussion um die Abtreibung stellt uns vor schwerste Fragen. Am 22. Januar 1973 erklärte der Oberste Gerichtshof der USA fast jede Gesetzgebung der einzelnen Staaten gegen den Schwangerschaftsabbruch für verfassungswidrig: Diese Gesetze stellten eine ungerechtfertigte Einmischung in die Privatsphäre dar und ständen gegen das Recht der Frau auf ihren eigenen Körper. Der Oberste Gerichtshof erkennt also dem ungeborenen menschlichen Leben keinen Rechtsschutz mehr zu. Dieser schwerwiegende Entscheid dürfte weit über die USA hinaus Folgen haben und ähnliche Bestrebungen in Europa nachhaltig beeinflussen. Aber nicht nur in den überzivilisierten Industrienationen wird die Gesetzgebung gegen die Abtreibung immer weiter zurückgedrängt. Am 13. Oktober 1972 hat zum Beispiel auch Sambia seine diesbezüglichen Gesetze nach englischem Muster liberalisiert.

Die Problematik um die Abtreibung ist sehr komplex. Wir werden in unserer Zeitschrift unter mehreren Rücksichten darauf eingehen. Zunächst legen wir unseren Lesern – leicht gekürzt – die drei Teile einer Studie vor, die ein Arbeitsteam für die französische Jesuitenzeitschrift «Etudes» erarbeitet hat und die auch in «Le Monde» ein großes Echo fand. Der vorliegende erste Teil umschreibt kurz die Gründe, wieso sich im öffentlichen Bewußtsein ein Wandel in der Einstellung zur Abtreibung vollzieht. Danach werden zwei Beiträge folgen, die die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens und die Probleme um die staatliche Gesetzgebung aufgreifen. Das Arbeitsteam «Etudes» setzte sich aus Ärzten, Biologen, Psychiatern, Wirtschaftswissenschaftlern und Theologen zusammen.¹ Es ist nicht in allen Punkten zu einer einheitlichen Meinung gelangt. Wir möchten seine Überlegungen trotzdem im deutschen Sprachraum bekannt machen, weil sie einen guten Einblick in die Diskussion geben und gewisse Aspekte betonen, die hierzulande oft im Hintergrund bleiben.

Die Redaktion

Die Verbreitung der Abtreibung ist eine bedrängende Tatsache. Sie muß in einer ganzen Welt von Meinungen und Vorstellungen gesehen werden. Im folgenden soll die Problemlage kurz umschrieben werden. Es dürfte sich daraus ergeben, daß die Abtreibung auch in den kommenden Jahren ein großes Problem bleiben wird.

Abtreibung und Verhütungsmittel

Manche stützen sich auf die zunehmende Verbreitung der Verhütungsmittel und errechnen daraus eine sinkende Zahl von Abtreibungsfällen. Sie haben gewiß nicht unrecht. Es muß tatsächlich alles getan werden, daß die Ehepaare die ihnen entsprechenden Verhütungsmethoden immer besser kennen und gebrauchen und so zu einer verantwortungsvollen Mutter- und Vaterschaft gelangen.

Eine sinkende Zahl heißt aber noch lange nicht, daß die Abtreibung verschwinden wird. Man weiß ja bereits heute, daß die mißlungene Geburtenverhütung weitaus am meisten als Motiv von jenen Frauen angegeben wird, die eine Abtreibung verlangen – und zwar selbst in jenen Ländern, in denen die Sexualerziehung am meisten vorangeschritten ist.² Kann man deshalb hoffen, die Geburtenkontrolle würde eines Tages voll wirksam durchgeführt werden? Man mag danach streben. Bevor es aber so weit ist, muß man gleichzeitig mit einer gegenläufigen Bewegung rechnen. Je mehr man nämlich die Frauen und die Ehepaare zu ihrer Verantwortung aufruft,

¹ Denise Albe-Fessard, Professorin für Neurophysiologie; Jean-Raymond Bertolus, Psychiater; Jean-Noël Biraben, Demograph; André Boué, Professor für Mikrobiologie; Joëlle Boué, Forscherin am C.N.R.S.; Michel Chartier, Gynäkologe; André Dumas, Professor für Moralthologie (Protestant); Jean Garnier, Forscher am I.N.R.A.; Henri Léridon, Wirtschaftswissenschaftler; Bruno Ribes, Direktor der Zeitschrift «Etudes»; Philippe Roqueplo, Dominikaner; René Simon, Salesianer; Charles Thibault, Professor für Physiologie; Odette Thibault, Biologin.

² Die diesbezüglich in Schweden, in der Schweiz und in England durchgeführten Untersuchungen sind eindeutig. Es ist allerdings zu bemerken, daß die ungewollten Schwangerschaften eher auf einen Mangel an Erziehung als auf Versagen der Verhütungsmethoden zurückzuführen sind.

desto schwieriger wird es für sie, eine Schwangerschaft anzunehmen, die sich trotz Vorsichtsmaßnahmen ungewollt einstellen kann.

Möglicherweise wird sich die Problemlage im Laufe der kommenden Jahre durch den Verkauf von Produkten von der Art der Prostaglanoline ändern.³ Wie auch immer ihre Eigenschaften und ihr Gebrauch sein werden: man kann jetzt schon annehmen, daß die Frauen in naher Zukunft Mittel haben werden, um eine beginnende Schwangerschaft leicht zu unterbrechen. Das Aufkommen solch neuer Mittel dürfte dazu beitragen, die Verhütungsmethoden zu entwerten. Deshalb besteht in der heutigen Gesellschaft die Tendenz, Geburtenverhütung und Abtreibung einander anzunähern. Dieser Trend kann sich in naher Zukunft noch verstärken.

Trennung zwischen Sexualität und Fruchtbarkeit

Das Bestreben, die Sexualität von der Fruchtbarkeit zu trennen, gehört in den weiteren Kontext dessen, was man «sexuelle Revolution» genannt hat. Es ist überflüssig, hier die Geschichte dieser «Revolution» nachzuzeichnen oder ihre Voraussetzungen zu kritisieren. Jedermann dürfte wenigstens damit einverstanden sein, daß die Sexualität zu den wesentlichen Elementen des menschlichen Verhaltens gehört und die Beziehungen, die Menschen unter sich herstellen, tiefgehend beeinflußt. Eine der elementaren Folgen dieses besseren Verständnisses der Sexualität ist auch rasch in Erscheinung getreten. Während man früher in der Fruchtbarkeit das erste Ziel der sexuellen Vereinigung sah, versteht man heute die Sexualität zugleich und oft sogar an erster Stelle als Weg zur gegenseitigen Entfaltung. So erleben wir heute eine zunehmende Trennung zwischen Sexualität und Fruchtbarkeit. Diese kulturelle Entwicklung scheint sogar unumkehrbar zu sein. Vom Problem her gesehen, das uns beschäftigt, ist sie von entscheidender Bedeutung. Sobald man nämlich der Sexualität ihre eigenen Rechte zuerkennt, entsteht die Neigung, jede nicht gewünschte Empfängnis als «nicht geschehen» zu betrachten.

Ein anderer das heutige öffentliche Bewußtsein verändernder Faktor besteht in der Forderung der Frauen nach effektiver Gleichberechtigung. Diese Forderung wird zweifelsohne in den kommenden Jahren noch zunehmen, und zwar selbst dann, wenn man einige ihrer Erscheinungen als modische Übertreibungen durchschauen wird. Die Frauen werden es nicht mehr annehmen, daß sie das Vergnügen der Männer, besonders jener, die sich nicht um die möglichen Folgen sexueller Beziehungen kümmern, zu bezahlen haben. Sie werden nur noch schwer eine Mutterschaft annehmen, deren Zeitpunkt sie nicht gewählt haben, und dies um so mehr, als sie in steigendem Maß wie ihre Ehemänner am aktiven Leben und an den sozialen Verantwortungen teilnehmen. Zu den bereits erwähnten Motiven für einen Schwangerschaftsabbruch wird darum das Verlangen hinzutreten, eine Berufsarbeit nicht zu unterbrechen oder eine Karriere nicht zu beeinträchtigen.⁴

³ Gewisse Spezialisten glauben zwar, dies verneinen zu müssen. Bereits jetzt werden diese Produkte aber in England benützt. Sie wirken als Abtreibungsmittel, indem sie (unter anderem) eine Kontraktion des Uterus auslösen oder zu einer Zerstörung des «Gelbkörpers» führen, der für ein Fortbestehen der Schwangerschaft unerlässlich ist. Da sie weniger gefährlich sind als die bisherigen Methoden, werden sie gewiß in Spitälern angewandt werden, wo die therapeutische Abtreibung praktiziert wird. Werden sie aber nicht eines Tages auf einem weiteren Markt – offen oder heimlich – erscheinen?

⁴ Es ist zwar denkbar, daß nach Art des Pendels eine Gegenbewegung unter dem Motto «zurück zum Herd» eintreten könnte. Selbst wenn dies einträte, würde sie in einer Perspektive geschehen, die sehr verschieden wäre von jener, die ungefähr vor dreißig Jahren vorherrscht hat. Gegenwärtig läßt aber nichts eine solche Gegenbewegung voraussehen.

Beweggründe der Betroffenen

Unter diesem Stichwort fassen wir jene Argumente zusammen, die heutzutage meistens von den Frauen, die einen Schwangerschaftsabbruch verlangen, vorgebracht werden.⁵ Vor allem verheiratete Frauen und Mütter mehrerer Kinder nennen am häufigsten: Müdigkeit und Erschöpfung. Dazu kommen die beschränkten Wohnverhältnisse und Befürchtungen bezüglich der Berufsarbeit.

Als weitere Motive, die damit oft zusammengehen, sind zu erwähnen: Das Gefühl der Unfähigkeit, eine neue Mutterschaft anzunehmen; Schwierigkeiten in der Erziehung der bereits vorhandenen Kinder; das Alter (zu jung oder zu alt, im letzteren Fall verbunden mit der Angst, anormale Kinder zu gebären); Schwierigkeiten mit dem Ehepartner; Krankheiten und die daraus resultierende Befürchtung für die Gesundheit der Mutter oder des Kindes; zu kurze Zeitspanne zwischen zwei Schwangerschaften.

Neben diesen Motiven sind auch jene zu beachten, die sich statistisch zwar nur schwer feststellen lassen, die aber doch keineswegs bedeutungslos sind; so etwa die Furcht: «Was wird man dazu sagen», oder das Schuldgefühl bei manchen jungen Mädchen oder bei ehebrecherischen Beziehungen.

Außer dem Schuldgefühl dürften seelische Motive für sich allein kaum je ausschlaggebend sein. Meistens besteht ein ganzes Bündel von scheinbar ausweglosen Zwängen, die durch das Gefühl der Einsamkeit und oft durch den moralischen Druck des Partners noch verstärkt werden. Die schwangere Frau kann darum ihre Situation leicht als ausweglos empfinden und trifft ihre Entscheidung, die Schwangerschaft abzubrechen, sehr oft am Ende eines dramatischen inneren Konfliktes. Deshalb sind starke Bedenken gegen jene anzumelden, die behaupten, die Abtreibung sei nur ein Zeichen einer allgemeinen sittlichen Auflösung. Das Argument der «Ausschweifung» kann sogar – wo es ausschließlich vorgebracht wird – eine Alibi-funktion haben. Denn selbst wenn dies in manchen Fällen zutrifft, kann es doch die Tatsache verdecken, daß in den meisten Fällen andere Motive ausschlaggebend sind, und kann so verhindern, daß man sich dem vielschichtigen Problem ernsthaft stellt.

Auswirkungen der Wissenschaften und politische Imperative

Die bisherigen Überlegungen sind durch Fragen zu erweitern, die zwar das Phänomen der Abtreibung bei weitem überschreiten, aber dennoch dazu beitragen, nicht nur das allgemeine öffentliche Bewußtsein, sondern auch die Art, wie das Problem der Abtreibung gestellt wird, mächtig zu beeinflussen.

Vor allem die Fortschritte in der Biologie sind von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Unter anderen sind jene Forschungen zu nennen, die darauf abzielen, die Sterilität zu überwinden, das Geschlecht des Kindes zu bestimmen und embryonale Krankheiten festzustellen und zu vermeiden. Dabei ist nicht die Zahl der praktischen Anwendungsmöglichkeiten entscheidend, sondern die Tatsache, daß durch solche Forschungen neue Möglichkeiten eröffnet werden. Dadurch wird die öffentliche Meinung stark beeinflusst. Man rührt ja einerseits an den Bereich des Lebens, in dem jeder sich zutiefst betroffen fühlt und wodurch Hoffnungen und Befürchtungen bezüglich der Zukunft der Menschheit wachwerden. Andererseits dringen vergrößerte Vorstellungen von den neuen Möglichkeiten ins öffentliche Bewußtsein ein. Sie verstärken dort die bereits oben erwähnte Idee, daß Sexualität und Fruchtbarkeit zu trennen seien, und fördern ganz allgemein die Überzeugung, alles, was das Werden des menschlichen Lebens betrifft, werde mehr und mehr vom Wollen und Tun des Menschen abhängig.

⁵ Wir stützen uns hier auf Untersuchungen, die in Schweden durchgeführt wurden.

Gleichzeitig tragen neue sozial-politische Imperative dazu bei, die Mentalität bezüglich des Lebens zu verändern. Drei Faktoren spielen eine entscheidende Rolle: Das Wachstum der Weltbevölkerung, die Probleme der sozialen Organisation und das Bemühen um die Erhaltung des genetischen Erbes der Menschheit.

Das übermäßige und anarchische Wachstum der Weltbevölkerung erscheint bereits als eine der größten Gefahren der Menschheit. Selbst wenn das Gespenst des «Hungers» eher zurücktritt, so treten nur andere – je nach Ländern und Kontinenten verschiedene – Befürchtungen in den Vordergrund.

Das Festsitzen in der Unterentwicklung, die Unfähigkeit, den kommenden Generationen jene Erziehung zu vermitteln, auf die sie ein Recht haben, und die Unmöglichkeit, jene Voraussetzungen zu schaffen, die jedem einen Arbeitsplatz und ein anständiges Leben garantieren, sind Befürchtungen, die für die reichen Industrienationen zwar unberechtigt sind. Wohl aber können diese Sorgen in manchen Ländern dazu führen, die Abtreibung als Mittel zur Stabilisierung der Bevölkerung zu fördern.

Unabhängig von unmittelbar demographischen Bedenken führen auch die Zwänge der heutigen sozialen Struktur manchen dazu, die Zukunftsaussichten düster einzuschätzen und verleiten ihn, eine Mehrzahl von Kindern grundsätzlich abzulehnen.

Eng verknüpft mit dem eben erwähnten Problem ist eine andere Befürchtung, die sich immer weiter auszubreiten beginnt: die wachsende Zahl der debilen und für ein soziales Leben unfähigen Menschen. Ihre Zahl nimmt deshalb stark zu, weil die entsprechenden Schäden früher sehr oft zum Tode führten. Heute können aber selbst stark belastete Menschen meistens überleben und ihre Fähigkeit, Kinder zu zeugen, schafft das Risiko, das genetische Erbe der Menschheit stark zu beeinträchtigen. Gewisse Spezialisten sehen schon die Zeit voraus (in zwei Generationen), in der die Kosten für die Gesundheit ebenso hoch sein werden wie diejenigen für die Schule und Erziehung. Dieser ökonomische Aspekt darf nicht unterschätzt werden, wenigstens nicht auf der Ebene der politischen Verantwortung.

Der durchschnittliche Bürger wird allerdings eher durch die Probleme der geistigen Unangepaßtheit getroffen. Schon stellt sich in manchen Familien und in immer größer werdenden Kreisen die Frage, in welchem Maße es moralisch verantwortbar sei, Kinder auszutragen, deren Leben unheilbar gestört sein wird. Wie erwähnt, ist bereits jetzt die Furcht, ein anormales Kind zu haben, eines der wichtigen Motive für die Abtreibung.⁶ Außerdem wird eine große Zahl von Ehepaaren eine Abtreibung verlangen, wenn medizinische Untersuchungen es erlauben werden, Abnormalitäten eindeutig festzustellen, die zur Geburt eines anormalen Kindes führen. Gegenwärtig überlassen ja schon sehr viele Eltern, die ein anormales Kind in die Welt gesetzt haben, dieses der gesellschaftlichen Fürsorge. Es ist dabei nicht entscheidend, daß die Zahl der schweren embryonalen Schäden immer begrenzt bleiben und deshalb nur ein kleinerer Teil der Eltern vor die schwere Entscheidung gestellt wird, ein Kind zu haben, das die Gesellschaft schwer belasten wird. Schon allein die Tatsache, daß es möglich sein wird (wenn auch kaum auf der Ebene der ganzen Bevölkerung durchführbar), durch eine entsprechende Untersuchung eine gewisse Zahl von embryonalen Schäden festzustellen, wird

⁶ Auch wenn dieses Motiv nicht am häufigsten genannt wird, tritt es doch oft auf. Bei schwedischen Untersuchungen wurde es von 5 % der Frauen als vorrangig bezeichnet. Dem ist hinzuzufügen, daß 15 % der Frauen als wichtigste Motive angaben: Bereits ein anormales oder krankes Kind gehabt zu haben; Angst vor einer Fehlgeburt; die Furcht vor dem Gebären; das zu hohe Alter; zu schwach für eine Schwangerschaft zu sein usw.

unweigerlich Folgen für die öffentliche Meinungsbildung haben und die Einstellung gegenüber der Abtreibung beeinflussen.

Alle diese kurz gestreiften Probleme zeigen, daß die Fragen bezüglich des menschlichen Lebens immer mehr eine sozio-politische Dimension gewinnen. Ein christliches – sowohl individuelles wie politisches – Verhalten kann zwar nie einfach dem Trend einer bestimmten Epoche folgen. Es kann aber ebenso wenig an jenen Faktoren, die das öffentliche Bewußtsein formen, vorbeigehen.

(Übersetzt von Raymund Schwager)

Arbeitssteam «Etudes», Paris

Solidarität in der Ohnmacht

Hollands Katholiken in Noordwijkerhout

«Ein Stück gelobtes Land kam in Sicht, aber nun ist es wieder verdorrt»: Der Satz über den Niedergang nachkonziliarer Hoffnungen aus einem Bericht der «Solidaritätsgruppe für Basisseelsorge» im Bistum Roermond (Südholland) gibt die gedrückte Stimmung wieder, die sich dort im Verlauf des letzten Jahres ausgebreitet hat. Aber das gilt nicht nur in diesem Sprengel, in dem seit Anfang 1972 der Name von Bischof *Gijzen* die Gläubigen polarisiert.¹ Vielmehr, «wo ein Glied leidet», sagt der heilige Paulus über den Leib der Kirche, «da leiden alle andern mit», und dieses Wort möchten wir über diesen Kommentar zur ersten «Nationalen Beratung» der Niederländischen Kirchenprovinz (26. bis 28. Januar 1973) stellen. In der Tat forderten sämtliche sieben Bistumsdelegationen in ihren Prioritätenlisten, unter den «dringenden pastoralen Anliegen» müsse unbedingt die Situation in Roermond offen erörtert werden.

Zwar waren diese «inneren» Anliegen der holländischen Kirche keineswegs das Hauptthema. Wie ein ausführliches Studienheft, das allen Teilnehmern zum voraus zugeleitet wurde, bezeugt, wollte man sich durchaus ernsthaft, ja in erster Linie mit dem Dokument der Bischofssynode 1971 in Rom, «Gerechtigkeit in der Welt», befassen. Dieses Thema war schon von langer Hand vom Episkopat festgesetzt worden, und zwar ursprünglich für die auf den 6. bis 8. Oktober 1972 angekündigte erste Versammlung eines permanenten Nationalen Pastoralrats, der schon an der letzten Session des Pastoralkonzils (April 1970) von diesem als eine Nachfolgeinstitution gewünscht worden war.

Der «aufgeschobene» Pastoralrat

Die Mitglieder dieser Versammlung waren bereits von den diözesanen Pastoralräten gewählt und von den Bischöfen ernannt und aufgeboden, als am 13. Juli des letzten Jahres ein Brief von drei Präfekten römischer Kongregationen (die Kardinäle *Wright*, *Seper* und *Confalonieri*) gegen die neue Institution Bedenken anmeldete und einen Aufschub forderte. Unter den Bedenken stand an erster Stelle die vermutete Beeinträchtigung des hierarchischen Prinzips und der Autorität der Bischöfe, was Kardinal *Alfrink* dann allerdings als ein Mißverständnis des Statuts bezeichnen konnte. An zweiter Stelle wurde eingewendet, das Zweite Vatikanische Konzil habe Pastoralräte (mit beschließendem Charakter) nur auf Bistums-, nicht aber auf Landesebene vorgesehen, und schließlich wurde auf ein in den römischen Büros in Vorbereitung befindliches Dokument zur Regelung der Kompetenzen (oder, wie man eher befürchten muß, der Inkompetenzen!) solcher von Laien mitbesetzter Pastoralräte² hingewiesen, das man doch

¹ Vgl. Orientierung (1972, 5/55f., 8/101f., 12/142ff.).

² Die Befürchtungen nähren sich nicht ohne Grund von einem seinerzeit geheimgehaltenen Entwurf, den wir dann in der Orientierung (1971, 11/132ff.) zur Veröffentlichung gebracht haben («Die Laien haben weder das Recht noch die Pflicht ...»). Er war vom 25. November 1970 datiert und am 12. März 1971 mit einem Begleitbrief von Kardinal *Wright* an die Bischofskonferenzen versandt worden.

mit Vorteil abwarten und dem man füglich nicht zuvorkommen solle.³ Am 13. August gab dann die Bischofskonferenz bekannt, daß sie dem «Ersuchen» des «zentralen Leitungsapparates» der Kirche, das heißt der römischen Kurie, «entgegengekommen» sei. Das Entgegenkommen bestand erstens in der Verschiebung des Datums auf den Januar, zweitens im Verzicht auf ein gewähltes Direktorium. Die Zusammensetzung des «totgeborenen» Pastoralrates (56 gewählte Bistumsdelegierte und 26 von den Bischöfen ernannte Mitglieder) hingegen wie auch die angekündigte Tagesordnung wurden beibehalten. Auf dieser standen neben der «Gerechtigkeit» noch die der holländischen Kirche eigenen «dringenden Anliegen». Rom konnte gegen eine solche «Beratung», bei welcher die Bischöfe in Gedanken- und Erfahrungsaustausch (so Kardinal *Alfrink*) mit Priestern und Laien treten, nichts einwenden, wollte man nicht, was absurd gewesen wäre, den Bischöfen überhaupt verbieten, sich auf irgendeine Weise kollektiv⁴ mit Gliedern ihrer Kirchen zu beraten.⁵

Als Kardinal *Alfrink* nunmehr am 26. Januar auf diese Vorgeschichte zurückkam, begründete er ausführlich die Legitimität des Unternehmens mit der Forderung der Bischofssynode 1971, die Anliegen der Gerechtigkeit auf allen Ebenen der Kirche zum Bewußtsein zu bringen. Und während er einerseits zur Beschwichtigung Roms den «ad hoc»-Charakter der Versammlung (zur Beratung dieses Themas!) unterstrich, fügte er andererseits, ebenfalls an die Adresse Roms, hinzu: «Statt den Text der Bischofssynode als toten Buchstaben in die Archive zu legen, ist es doch nützlicher, eine nationale Beratung über die Gerechtigkeit zu organisieren, auch wenn dabei Meinungsverschiedenheiten zutage treten.»

Politische und kirchliche Polarisierung

Nun, was an solchen «Meinungsunterschieden» zum Thema «Gerechtigkeit» zur Sprache kam, hielt sich durchaus in einem bescheidenen Rahmen, und in der Formulierung der drei grundsätzlichen Aufgaben: als Christen die Aufgaben der Gerechtigkeit *sehen* lernen, sie *signalisieren* und daraufhin *handeln*, lag wenig Zündstoff, solange man im Abstrakten blieb. Andererseits ermüdete die Vielzahl der Einzelprobleme, wie Stellung der Frau

³ Diese an die Holländer gerichtete Mahnung wurde damals sofort in Spanien durch die Agentur *Europa-Press* gegen eine schon als Zukunftsidee bedrohlich erachtete «Vereinigte Versammlung» von Bischöfen, Priestern und Laien ausgeschlachtet. Dieselbe Agentur, die teilweise vom «Opus Dei» finanziert wird und dem Regime hörig ist, war schon in der Kritik an der noch ohne Laien durchgeführten «Vereinigten Versammlung» aktiv geworden. Sie und die Agentur *Cifra* waren es auch, die (nicht ohne Zustimmung der Regierung) ein später vom Papst desavouiertes Tadelndokument gegen die Beschlüsse jener Versammlung veröffentlichten. Dieses «Dokument» trug die Unterschrift von Kardinal *Wright* und war im Schoße der Kleruskongregation von deren Kanonisten *Portillo* (zugleich Generalsekretär des «Opus Dei») verfaßt worden (vgl. Orientierung 1972, 7/79f.).

⁴ Gemeint sind die Bischöfe als Kollektiv im Unterschied zur Beratung, die der Einzelbischof mit «seinem» Pastoralrat hält. Einen zusätzlichen Stein des Anstoßes bildet nämlich, jedenfalls für Kardinal *Wright*, die Idee eines Pastoralrates auf Landesebene. *Wright* sieht darin die Gefahr des Nationalismus, vor der er schon auf der Bischofssynode 1967 gewarnt hat, als es noch lediglich um den Aufbau der nationalen Bischofskonferenzen (!) ging. Damals trat ihm aber der (ebenfalls amerikanische) Abprimas der Benediktiner, *Weakland*, entgegen und zerstreute die Befürchtungen mit dem Hinweis auf die seit der Säkularisierung (Trennung Kirche-Staat) veränderte Situation. Tatsächlich zeigt inzwischen mindestens das spanische Beispiel die entgegengesetzte Tendenz nationaler kirchlicher Gremien, nämlich zur Befreiung vom Nationalismus (vgl. Anmerkung 3 und den Beitrag über Spanien in dieser Nummer).

⁵ Ein interessantes Beispiel periodischer überdiözesaner Beratung von Bischöfen mit Priestern und Laien ist der seit drei Jahren tätige *Flämische Pastoralrat*, der nicht auf Staatsgrenzen, sondern auf einem Sprachgebiet basiert. Von Rom geduldet und durch die Präsenz von Kardinal *Suenens* mitgeprägt, hielt er seine jüngste Session gerade gleichzeitig mit der Versammlung in Noordwijkerhout ab. Dabei verabschiedete er – im Unterschied zu den Holländern – eine Reihe bemerkenswerter Beschlüsse und Empfehlungen (u. a. zum Thema «Frau im Amt» und «Zölibat»!).

(in Gesellschaft und Kirche), Lage der Gastarbeiter, Mitbestimmung im Betrieb und Möglichkeiten der Entwicklungshilfe. Jedes für sich hätte eine gründliche Vorstudie (wie etwa an der deutschen Synode für das Gastarbeiterproblem) erfordert, wozu ein Stab von Experten im Stil des Pastorkonzils nötig gewesen wäre, der diesmal fehlte. Mindestens bei den Gastarbeitern fehlten aber auch, wie Kardinal Alfrink lakonisch bemerkte, die Vertreter der Betroffenen, und was an konkreten Vorschlägen geäußert wurde (zum Beispiel eine «Schwarze Liste» von Betrieben anzulegen, die Saisoniers nur neun Monate lang beschäftigen und drei Monate arbeitslos sein lassen!), blieb irgendwie hilflos und vereinzelt im Raum hängen.

Am ehesten mußte die Verschiedenheit der Ansichten zutage treten, wo es um das *politische Handeln* ging: Die Frage nämlich, wie weit die Kirche als Kirche zur Verwirklichung der Gerechtigkeit wieder mehr «politisch» werden müsse und dürfe und wie weit eine solche «Repolitisierung» der Kirche wünschbar oder abzulehnen sei. Auch hier steckte Kardinal Alfrink mit einer kurzen Bemerkung ein Licht auf: *Jedes Verhalten der Kirche, auch wenn sie schweige und nicht reagiere, sei «politisch»!* Die Teilnehmer wußten sofort, worauf er anspielte: Bekanntlich hatte sich Kardinal Alfrink im Dezember als Präsident der internationalen Pax-Christi-Bewegung mit einem energischen Protestbrief an Präsident Nixon gegen die Bombardierungen in Nordvietnam exponiert! Aber auch das warf in Noordwijkerhout keine Wellen mehr. Die unterschiedliche Einstellung der Katholiken im spezifisch politischen, lies parteipolitischen, Bereich kam nicht zur Sprache. Und doch liegt hier, so äußerte außerhalb der Versammlung ein reformierter Pastor, der tieferliegende Grund dessen, was dann nur innerkirchlich zur Sprache kam: die unter den Katholiken um sich greifende *Polarisierung*. Weil, so meinte der Pastor, die katholische Partei die Tatsache der politischen Spaltung noch immer nicht «sehen» wolle und *unentschieden* zwischen Sozialisten und Liberalen stehe, verliere sie beständig; dafür sei eine extrem traditionalistische katholische Splitterpartei (mit einem Mandat) aufgekommen, während andererseits, wie schon früher, vornehmlich von Ordensleuten eine «gemäßigt sozialistische» Gruppe gegründet wurde.

Insofern all dies ausgeklammert blieb, hatte man bei der ganzen Diskussion um die Gerechtigkeit öfters den Eindruck einer Pflichtübung. Man absolvierte sie, weil das Programm sie vorschrieb, aber auf der Seele brannte etwas anderes. Bevor wir darauf zu sprechen kommen, sei noch vermerkt, was die Berichterstatterin *M.F. Dautun* zu dieser Debatte über die Gerechtigkeit schrieb: Sie sei hinter der Bischofssynode 1971 zurückgeblieben, denn die Holländer seien eben konservativ. Die Dame schrieb dies ausgerechnet im «Figaro»!⁶

Die Klagen aus Roermond und der Nuntius

Das Thema «Polarisation» sowie «Uniformität-Pluriformität» kam nun also nicht bei der «Gerechtigkeit», sondern als eines der aktuellen und dringenden «pastoralen» Anliegen der Kirchenprovinz formell zur Sprache, und es gab nur wenige Augenblicke, wo man des oben erwähnten politischen Hintergrundes gewahr wurde. Ein solcher war das Votum eines Betriebsseelsorgers zur Lage im *Bistum Roermond*. Es wirkte im Rahmen der übrigen Interventionen als polemische Übermarchung, aber es war typisch, daß diese nur soweit beanstandet wurde, als sie das Innerkirchliche, in diesem Fall den *Nuntius*, betraf. Sachlich viel gravierender aber war der Vorwurf dieses Arbeiterseelsorgers, der Nominierung von Bischof *Gijzen* sei eine mehrjährige Kampagne und quasi internationale Ver-

schwörung von nicht nur kirchlich-traditionalistischen, sondern zugleich betont kapitalistischen (bzw. neofaschistischen) Kreisen in Deutschland und Italien vorausgegangen. Tatsächlich kann ja auch der von den Traditionalisten am heftigsten als «Modernist» verschrieene Bischof *Ernst* von Breda zugleich wohl als der für soziale Fragen aufgeschlossenste Bischof der Niederlande gelten.

Was der erwähnte Betriebsseelsorger, er heißt *Pater Adams*, über den Nuntius sagte und wofür er sich nach einem diesbezüglichen Wink des Kardinals entschuldigte, betraf eine Szene, die der Ernennung von Bischof *Gijzen* vorauslag und der *Adams* als einziger Geistlicher beigewohnt hatte: Ein führender Mann in seinem Betrieb, der jahrelang *gegen* den alten Bischof *Moors* von Roermond agiert hatte, war bei einer Versammlung, ohne Wissen von Bischof und Bistumsleitung, unverhofft mit dem Besuch des Nuntius geehrt und mit einer päpstlichen Goldmedaille ausgezeichnet worden. Bei dieser Gelegenheit war in *Adams* das Wort Jesu: «Freund, wozu bist du gekommen?», aufgestiegen. Jesus hatte es in Gethsemane zu Judas gesprochen. *Adams* erwähnte es, ohne Judas zu nennen, hingegen sprach er von der «großen Traurigkeit und dem tiefen Dunkel», das ihn damals überfallen und seither nicht mehr verlassen habe.

Man hätte es begreifen können, wenn der in Noordwijkerhout diesmal – im Gegensatz zu den zwei letzten Sessionen des Pastorkonzils – anwesende Apostolische Nuntius *Angelo Felici* das Votum von *Adams* als Provokation aufgefaßt hätte. Der Platz des Nuntius in der Mitte der vordersten Reihe war aber in diesem Augenblick bereits leer. *Felici* hatte den Saal schon zuvor verlassen, und zwar unmittelbar nachdem der Programmpunkt Roermond mit der Verlesung des offiziellen Reports dieser Bistumsdelegation angegangen worden war.

Versöhnungsgesten und Hilferufe

Für die Presse, zumal die (im Gegensatz zu den Deutschen) relativ zahlreichen Italiener, war *Felici*s demonstrativer «Exodus» das willkommene Happening. In allen größeren niederländischen Zeitungen sah man am folgenden Montag *Felici* mit hochgezogenen Augenbrauen abgebildet, neben ihm die Ex-Ministerin *Marga Klompé*, die als Mitglied nicht nur des Kronrats der Niederlande, sondern auch des letztes Jahr neugebildeten zentralen kirchlichen Führungskomitees den Nuntius durch Zureden zurückzuhalten suchte. Das Happening erwies sich schließlich als bloßes Intermezzo, insofern es ein einfacher Gefängnisseelsorger unternahm, den ihm bekannten Nuntius in später Abendstunde aufzusuchen und zur Rückkehr am folgenden Morgen zu bewegen.⁷ Dennoch war es für viele ein «Jammer», daß der Nuntius weder zu hören bekam, wie die Leute von Roermond ihr «Herz ausschütteten» (*Klompé*), noch welche Gesten der Versöhnung nachher zu sehen und zu hören waren. Selbst *Adams* ging sofort nach seinem Votum auf Bischof *Gijzen* zu und streckte ihm die Hand entgegen. Es klang wie ein Kommentar zu diesem Gestus, als *Alfrink* später sagte, es gelte nicht nur die Hand zur Versöhnung auszustrecken, sondern auch eine ausgestreckte Hand anzunehmen. Diese «Annahme» versuchte vor allem der vor einem Jahr noch todkranke und immer noch zerbrechlich aussehende Bischof *Moeller* von Groningen seinem Kollegen zu erleichtern. Er gab zu, daß er in vielen Dingen und in der Art, sie anzugehen, mit *Gijzen* uneinig sei, legte ferner ein Schuldbekenntnis für gemachte Fehler der Bischöfe ab und beteuerte dann aber eindringlich, daß er sich im *Glauben* mit *Gijzen* voll und ganz einig und verbunden wisse.

⁷ Die Rückkehr des Nuntius, von Kardinal *Alfrink* ohne Aufhebens registriert, wurde von der Presse allgemein begrüßt. Zu notieren ist ein personeller Wechsel in der Nuntiatur: Nuntiaturret *Dyba*, der sich bei der Wahl von *Simonis* exponiert hatte und als «Scharfmacher» galt, ist nach *Zambia* promoviert und durch einen neuen «Auditor», *Bacqué*, ersetzt worden.

⁶ Ausgabe vom 29. Januar 1973.

Leider antwortete Gijsen darauf mit keinem Wort. Im Gegensatz zu seinem Kollegen *Simonis* von Rotterdam, der häufiger als irgendein anderer in die Debatte eingriff und das Spiel mit-spielte, blieb Gijsen als einziger Bischof stumm. Immerhin gelang es ausgerechnet einem verheirateten Priester und Ordensmann, dem früheren Präsidenten der Gruppe «Septuagint», *Jost Reuten*, den Bischof in den Abendstunden mit seiner Bistumsdelegation an einen Tisch zu bringen. Dieser heute froh und gelöst wirkende Mann⁸ schenkte Gijsen eine Flasche Wein, entkorkte sie aber zur gleichen Zeit, um ihm so den unverzüglichen Genuß des Friedenstrunkes nahezu legen.

Versöhnung: Ob sie wirklich zustande kam, ob sie möglich ist? Der offizielle Bericht der Roermonder Bistumsdelegation, dessen Verlesung den Nuntius zum Verlassen des Saales veranlaßte, war um so erschütternder, als er kein Wort gegen Rom und seine Ernennungs- oder gegen Gijsen und seine Absetzungspolitik enthielt. Er schilderte nur den «tiefen Riß», der mitten durch die Pfarrgemeinden, die Familien und die religiösen Kommunitäten gehe und selbst Freunde und Ehepartner einander entfremde. Wörtlich hieß es dann:

«Selbst die Konservativen, die sich in ihrer Einstellung durch den Bischof bestätigt sehen, leiden an der Tatsache, daß viele Priester und Laien dieser Richtung (des Bischofs) nicht mehr folgen wollen oder können. So gibt es manche, die die so geschaffene psychische Spannung unerträglich finden und die deshalb auf ihre bisherigen Funktionen als Priester oder Laien verzichten mußten. Eine große Zahl durchläuft als Folge von all dem eine Krise in ihrem Glauben.»

Das Eindrücklichste aber war vielleicht, wie der Verleser dieses Berichtes, der Stadtdekan von Roermond, *Van den Baar*, zum Schluß die übrigen Diözesen zu Hilfe rief: «Wir haben in Roermond die Rechnung für alles bezahlen müssen, was sich in der holländischen Kirche zugetragen hat!»

Dieser Hilferuf enthüllte im Grund die Ohnmacht und Hoffnungslosigkeit von Menschen, die sich in einer Sackgasse befinden und einfach keinen realen Ausweg sehen. Obwohl *Van den Baar* beteuerte: «Wir wollen mit dem Bischof weitergehen», wußte niemand, ihm dazu den konkreten Weg aufzuzeigen. Der Hinweis eines Votanten auf eine mögliche Hilfe der Nachbardiözesen in Form von schiedsgerichtlichen Verfahren blieb als bloße Frage nach den rechtlichen Möglichkeiten im Raum stehen, da die holländische Kirche, obwohl als «Kirchenprovinz» konstituiert, dafür noch keine Strukturen kennt. Hier wäre zweifellos die Beiziehung der *deutschen Synodenvorlage für kirchliche Schiedsgerichte* hilfreich gewesen, aber die deutsche Nachbarkirche und ihre Synode war, im Gegensatz zum flämischen interdiözesanen Pastoralrat,⁹ mit keinem Gast vertreten. Die Gästerei stellten dafür die andern Kirchen, Freikirchen und weltanschauliche Gruppen, so daß unmittelbar hinter den Nuntius der Vertreter der Heilsarmee zu sitzen kam. An diese Männer und ihre Kirchen wandte sich denn auch der bereits erwähnte Pater Adams und bat sie um ihre Fürbitte.

⁸ *Jost Reuten*, eine in den «stürmischen» Jahren führende Gestalt unter den internationalen Priester- und Solidaritätsgruppen, hat seine blühende Pfarrgemeinde aufgegeben, obwohl ihn eine große Mehrheit nach seiner Verheiratung zum Bleiben zu bewegen suchte: «Die Schwierigkeiten wären zu groß geworden», sagte er. Er ist nun teils am Fernsehen, teils als Religionslehrer tätig und stellt sich der alten Gemeinde nur noch als Prediger zur Verfügung. Man darf in Reutens «Opfer» wohl ein Beispiel sehen, wie eine Verschärfung der Polarisierung vermieden werden kann. Dasselbe Beispiel gab aber auch die Versammlung in Noordwijkerhout, wo Reuten, außer den Bischöfen eines der wenigen vom Pastorkonzil verbliebenen Gesichter, voll akzeptiert wurde.

⁹ Vgl. Anmerkung 5.

Zwei von ihnen ergriffen das Wort, aber was sie zu sagen wußten, gab nur nochmals die menschliche Ohnmacht, zumal die Ohnmacht von Worten kund.

«Dürfen wir noch glücklich sein?»

Faßt man die Eindrücke zusammen, so war gerade dies der Sinn dieser Versammlung: die Ohnmacht einzugestehen und einander *durch das Zusammensein* zu helfen, sie durchzustehen. In Noordwijkerhout hat man keine Beschlüsse gefaßt, und die Aussicht auf einen möglichen Hirtenbrief der Bischöfe zur Frage nach den (von *Simonis* enger, von *Alfrink* weiter gesehenen) «Grenzen der Pluriformität» kann kaum darüber hinwegtrösten, daß im Kirchenverständnis eine extrem verständene Uniformität *jede* Pluriformität ausschließt, und umgekehrt. Ein Ausweg aus der Polarisierung zeichnet sich deshalb nicht ab. Aber das Erlebnis des Zusammenseins von Noordwijkerhout in seiner menschlich-familiären Dimension und mit seinen menschlich überzeugenden Gestalten (*Alfrink*, *Van den Baar*, *Reuten* usw.)¹⁰ hat vielleicht das gezeigt, was wichtiger als «Beschlüsse» ist, wie nämlich Kirche in solcher Situation leben und überleben kann.

Im Grunde ging es um das Finden einer geistlichen Haltung, und hier ist nochmals auf die Diskussion über die Gerechtigkeit zurückzukommen, wie ja auch die Versammlung von Noordwijkerhout am Schluß zu ihr zurückkehrte. Das geistliche und existentielle Problem, das hier gerade Laien von der «Basis» vorbrachten, war folgendes: Wie steht es mit unserem eigenen «Glücklichsein»? Können und dürfen wir uns, angesichts der tagtäglichen Meldungen von so viel Not und Unrecht in der Welt, glücklich fühlen? Schläfert uns dieses Gefühl nicht ein, und ist es umgekehrt nicht notwendig, damit wir existieren können und nicht verzweifeln?

Die überzeugendste «Antwort» gab hier eine junge Mutter, von Beruf Fürsorgerin unter Fabrikarbeitern: «Wenn ich nicht selber glücklich bin, kann ich auch die wenigen Leute, denen ich immerhin ein wenig Glück vermitteln könnte, nicht mehr glücklich machen.» Die bescheiden auftretende, aber robust gebaute Frau wurde uns zum Symbol dieser Versammlung von Niederländern, die noch immer den Wahlspruch in ihrem Wappen tragen: «Je maintiendrai – Ich halte durch!» Der Wahlspruch mag vom Kampf gegen die Meeresfluten stammen und zunächst, wie mir der Heilsarmeemann sagte, den bei der Sicherung der Deiche nötigen persönlichen Einsatz und den davon stammenden holländischen «Individualismus» ausdrücken. In Noordwijkerhout aber bezeugten dieselben Niederländer, daß sie nicht mehr auf ihre «Solidität», sondern nur noch auf Solidarität bauen können. Daß diese in Holland lebt, haben wenige Wochen zuvor alle niederländischen Kirchen in einer gemeinsamen Aktion bewiesen. Zweihundertzwanzigtausend Freiwillige, meist junge Leute, gingen zweimal von Haus zu Haus, um die Opfertaschen für eine Kollekte zugunsten von 350 Entwicklungsprojekten in den Missionen zu bringen und abzuholen. Der Ertrag belief sich auf sechzig Millionen Gulden, ein Ergebnis, das einzig dasteht. Es beweist zugleich den pragmatischen Charakter der Holländer. Im Reden über die Gerechtigkeit erwiesen sie sich nicht stark, wohl aber im Tun.

Ludwig Kaufmann

¹⁰ Wir meinen, daß sich in solcher Situation vor allem menschliche Reife bewährt. Je mehr diese sowohl einem *Gijsen* wie einem *Adams*, aber auch dem Nuntius (53) abzugehen schien, desto souveräner wirkten die Gaben von Weisheit und Humor, die *Alfrink* ausstrahlte. Im Unterschied zur Bischofssynode 1971, wo ihn viele müde fanden, zeigte sich der Kardinal wieder in seiner besten Form. Journalisten eines Nachbarlandes äußerten: «Hätten wir doch nur *einen* solchen Bischof: er ist wirklich ein Mensch.» Andere fragten: Was geschieht, wenn einmal *Alfrink* nicht mehr da ist?

JUNGFRAUENGEBURT — WUNDERGLAUBE UND GLAUBE

«Empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus Maria der Jungfrau»: Was der wahre und tiefe Sinn dieses Satzes in unserem Glaubensbekenntnis ist, wird durch die Abkürzung «Jungfrauengeburt» der theologischen Fachsprache eher verhüllt als verdeutlicht. Der Holländische Erwachsenen Katechismus hat in seinem Kapitel über den Ursprung Jesu mit dem Fachausdruck zugleich die an ihn herkömmlich geknüpften Vorstellungen von einer alle biologischen Gesetze durchbrechenden Wundergeburt Jesu schlicht außer acht gelassen. Die gegen diese Darstellung erhobenen Einwände aber haben in manchen Gruppen von Katholiken die «Jungfrauengeburt» zu einem der Stich- und Schlagworte werden lassen, an denen sich die Lager scheiden. Die so entfachte Diskussion hat allerdings im Vergleich zu anderen Themen, wie Auferstehung, Amt oder Zölibat, keine so hohen Wellen geworfen, was aber noch lange nicht heißt, daß nicht viele von ihr verletzt wurden, die bisher in ehrfürchtiger Scheu vor dem Geheimnis standen, das ihnen von der Liturgie und geistlichen Musik her als besonders zart und unantastbar galt: Et incarnatus est de spiritu sancto, ex Maria virgine et homo factus est.

Sieht man sich bei den Theologen um, so sind sie sich jedenfalls positiv darin einig, daß die einschlägigen Schrifttexte das einzigartig Gnadenhafte im Ursprung Jesu betonen – er ist das Geschenk Gottes an die Menschheit –, wie auch negativ darin, daß wir Gott nicht als den biologischen Vater Jesu zu betrachten haben und daß das, was ereignishaft mit seiner Empfängnis gemeint ist, vom Neuen Testament und der kirchlichen Theologie nie als *der Grund* für das wahre Gottsein Jesu, für seine «Gottessohnschaft» gesehen wurde.

Unser Autor, Franz-Josef Steinmetz SJ, Mitglied der Schriftleitung von «Geist und Leben» (Zeitschrift für Aszese und Mystik, München), befaßt sich seit Jahren mit den Fragen um den Ursprung Jesu und den Ursprung des Menschen (Protologie). Er will keine endgültige Lösung anbieten, aber zeigen, wie man eine solche Frage angehen kann.

Die Redaktion

DIE SCHWIERIGKEITEN, die gegen ein Verständnis der Jungfrauengeburt im herkömmlichen Sinn (das heißt im Sinne eines biologisch-wunderbaren, einmaligen Ereignisses) sprechen, sind exegetischer, dogmengeschichtlicher und pastoraler Natur. Hier ist kein Platz, um diese Schwierigkeiten im einzelnen auszubreiten.¹ Sie sollen jedoch kurz angedeutet werden, um die weiterführenden Anregungen verständlich zu machen.

Wie sind die Kindheitsgeschichten zu verstehen?

Das exegetisch-hermeneutische Problem in sich entsteht immer, wo man genügend bedenkt, daß die Auslegung einer biblischen Geschichte nicht ohne vorhergehende Bestimmung der literarischen Gattung, die ihr zugrundeliegt, erfolgen darf (Vaticanum II, «Dei verbum» Nr. 12). Daß die sogenannten Kindheitsgeschichten des Matthäus- und Lukas-Evangeliums keine biographischen Notizen der frühen Lebensjahre Jesu sein wollen, ist eine Erkenntnis, die heute auch in der katholischen Exegese allgemein Zustimmung findet. Sie sind vielmehr als eine Art Ouvertüre der Evangelien anzusehen, die wesentliche theologische Inhalte ihrer Botschaft zusammenfassend vorwegnimmt. Damit ist aber die Frage, wie denn nun die beiden Berichte von der geistgewirkten Empfängnis Jesu (Mt 1, 18 bis 25; Lk 1, 26–38) genauer zu verstehen seien, noch keineswegs umfassend beantwortet. Wie will man die literarische Gattung dieser Geschichten exakt bestimmen, wenn ihre Verfasser sich darüber nicht aussprechen und keine unmittelbar vergleich-

baren Erzählungen zwingende Analogie-Schlüsse zulassen? Kann man sich in einem solchen Fall auf exegetische Intuitionen berufen? Auch ein kritischer Leser dieser Geschichten wird gegen eine rein theologische Interpretation vermutlich einwenden, daß ihr Wortlaut doch zumindest auch eine biologische Aussage nahelegen scheint. Es sei denn, man könne beweisen, daß es sich dabei um ein reichlich naives Mißverständnis handle, das selbst ohne ausreichendes Argument sei.

Über den Gewißheitsgrad der Wahrscheinlichkeit, daß in den Vorgeschichten des Matthäus- und Lukas-Evangeliums alttestamentliche Geburtsgeschichten in überbietender Weise verarbeitet und mit der im jüdisch-hellenistischen Raum bekannten Vorstellung der Zeugung aus göttlichem Pneuma und einer menschlichen Jungfrau zum Zweck einer christologischen Aussage verbunden worden seien, konnte man sich bisher leider nicht einigen.² Beachtenswert ist allerdings der Umstand, daß selbst Exegeten, die die feste Überzeugung haben, die Evangelisten Matthäus und (oder) Lukas hätten ihre Berichte als historische Angaben aus der Überlieferung übernommen und als biologische Aussagen weitergegeben, das völlige Fehlen dieser Traditionen in den älteren Teilen des Neuen Testaments und ebenso im späten Johannes-Evangelium rätselhaft finden. Bedenkenswert ist auch die Tatsache, daß in Mt 13, 55, Lk 4, 22 und Jo 1, 45; 6, 42 eine Vorstellung greifbar wird, die von einer vaterlosen Zeugung Jesu nichts weiß, und die (vgl. Mk 6, 3) älter ist als die in den Kindheitsgeschichten von Matthäus und Lukas bezeugte.

Deshalb kann die heutige Exegese nicht mehr jener ersten und grundlegenden Frage ausweichen, die kürzlich von A. Vögtle gestellt wurde: «Läßt sich unter der Voraussetzung, daß die Aussage von der geistgewirkten Empfängnis auf historischer Überlieferung beruht, ihre auffällige Bezeugung im Neuen Testament einigermaßen befriedigend erklären – oder aber nicht?» Nicht nur die Nichterwähnung derselben außerhalb der beiden Grob-evangelien fordert die Frage heraus, «sie wird auch nahegelegt, sogar aufgedrängt durch den kaum abweisbaren Umstand, daß zwei (schon vorpaulinische) christologische Konzeptionen in fühlbarer Spannung zur Aussage der geistgewirkten Empfängnis stehen». Außerdem wird diese erstaunlicherweise «noch auf der Ebene der lukanischen Redaktion in der Fassung zeitlich nachfolgender Szenen wie besonders der Weihnachtsgeschichte und der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus ignoriert».³ Erklärt sich nicht vieles am ungezwungensten bei der Hypothese, daß die Szenen, die von einer Jungfrauengeburt berichten, nicht in historischer Überlieferung wurzeln, sondern verschiedenen Stufen und Ansätzen der christologischen Reflexion entsprechen sind?

Ein besonders merkwürdiges Licht – das m. W. jedoch noch nirgendwo in diesem Zusammenhang berücksichtigt wurde – fällt vom Hebräerbrief 7, 3 auf die ganze Debatte. Dort vergleicht der Verfasser Jesus mit Melchisedek, um die Überlegenheit seines Priestertums gegenüber dem levitischen Priestertum aufzuweisen. Melchisedek ist wie Jesus in jeder Hinsicht ein Außenseiter. Von ihm gilt: «Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Ahnen, ohne Anfang seiner Tage und ohne Ende seines Lebens, gleicht er dem Sohne Gottes: Priester bleibt er auf ewig.» Diese zweifellos recht verwickelte Typologie des Hebräerbriefes will zwar nicht in erster Linie behaupten, daß Jesus wie Melchisedek ohne irdische Genealogie aus dem Himmel gekommen sei. Es geht vielmehr darum, daß alle Menschen die Würde Jesu trotz seines Außenseitertums anerkennen müssen, wie Abraham sich dem Melchisedek unterwarf (vgl. 1

¹ Weitere Angaben bei F. J. Steinmetz, Geboren aus Maria der Jungfrau, in: Geist und Leben 43 (1970), 455–465; ders. Zur Diskussion der Jungfrauengeburt, in: Theol.-Revue 66 (1970), 441–446.

² Vgl. Jungfrauengeburt gestern und heute (Hrsg. J. Brosch und J. Hasenfuss), Essen 1969, 207–212.

³ Bibel und Leben 11 (1970), 51–56; bes. 59 ff.

Mose 14, 17–20). Indirekt wird aber recht klar, daß die Attribute «vaterlos», «mutterlos», «stammbaumlos» im alten Sprachgebrauch eine *Bedeutung* haben können, die *nicht biologisch*, sondern *theologisch* ausgerichtet ist. Denn daß Jesus biologisch gesehen durchaus einen Stammbaum hat und kein gnostisches Himmelswesen ist, das weiß auch der Hebräerbrief, da er bald darauf fortfährt: «Der, von dem hier die Rede ist, gehörte einem anderen Stamme an, von dem bislang kein Glied rechtmäßigen Zutritt zum Altar gehabt hat. Bekanntlich ist unser Herr ja aus dem Stamm Juda hervorgegangen, von dessen Betrauung mit dem Priesterdienst bei Mose nichts verlautet ist» (Hb 7, 13 f.). Die rhetorisch wirkungsvolle Zusammenstellung der Jesus(Melchisedek)-Prädikate in Hb 7, 3 kann also nur den Sinn haben, das geheimnisvolle, nicht aus Stammes-Gesetzen ableitbare Wesen Christi herauszustellen. Warum also, so dürfen wir hier schlußfolgernd fragen, sollte nicht Ähnliches auch in den Vorgeschichten des Lukas und Matthäus denkbar sein?

Die kirchliche Lehre läßt manches offen

Vermutlich wird man nun einwenden, daß die ganze Frage doch vom Dogma her schon längst beantwortet sei. So heißt es zum Beispiel bei *M. Schmaus* nach Abwägung aller wichtigen Dokumente und Bekenntnisformeln: «Für das Verständnis des kirchlichen Glaubens ist die Jungfräulichkeit (Marias) im ganzheitlichen Sinne zu verstehen. Das biologische Moment kann nicht ausgelassen werden. Es darf jedoch nicht isoliert werden. Mit ihm verbindet sich unlöslich die Glaubens- und Gehorsamshingabe Marias an Gott ... Die Jungfräulichkeit darf weder einseitig spiritualistisch noch einseitig biologisch verstanden werden.» Mit Nachdruck wendet sich Schmaus sogar gegen die Annahme, «daß eine Menschwerdung des ewigen Logos auf dem Weg der Ehe Gottes unwürdig gewesen wäre».⁴

Alle dogmengeschichtlichen Überlegungen können in diesem Fall jedoch keine definitive Entscheidung bringen, weil es bezüglich der jungfräulichen Empfängnis Marias zwar durchaus zahlreiche (!) Glaubensaussagen gibt, aber keine Definition im technischen Sinn vorliegt. Deshalb stehen auch die Dogmatiker schließlich wieder vor der Frage, wie sie *K. Rahner* formulierte: «Will dieses kirchenlehramtliche Bekenntnis der Jungfrauengeburt ... einfach die Schriftaussage wiederholen? ... Ist es also eine Glaubensaussage einfach in dem Sinn und Umfang, die von der Exegese näher zu bestimmen sind, oder ist in der kirchenlehramtlichen Aussage über die formale Autorität des Lehramtes hinaus ein bestimmter Sinn der Aussage mitgelehrt ...?» Bei allem Respekt, den Rahner gegenüber dem herkömmlichen Verständnis der Jungfrauengeburt hat, meint er sagen zu dürfen, «daß man bis zu einem gewissen Grad offenlassen könne, was an dieser Aussage Aussage- oder Verstehensmodell und was Inhalt der Aussage ist» ... «weil hinsichtlich der kirchlichen Lehre noch gewisse Fragen nicht schlechthin sicher beantwortet zu sein scheinen».⁵ Noch einen Schritt weiter geht *H. Döring*, wenn er erklärt: «Mit dem Einwand, die Kirche habe mit ihrem verbindlichen und unfehlbaren Interpretationswort die Aussagen der Heiligen Schrift eindeutig festgelegt, wird man hier nicht viel weiterkommen; denn es steht ja gerade zur Debatte, ob dieses Interpretationswort der Kirche nicht selbst wieder mehrschichtig ist und deshalb nicht in unserer Zeit einer erneuten Interpretation bedarf.»⁶

⁴ Dogmatik und Exegese zur Jungfrauengeburt, in: Jungfrauengeburt gestern und heute, 1969, 215–233.

⁵ Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt, in: Zum Thema Jungfrauengeburt (Frank, Kilian, Knoch, Lattke, Rahner), Stuttgart 1970, 122–158; bes. 134–139, 143.

⁶ Jungfrauengeburt in neuer Sicht? in: Jungfrauengeburt gestern und heute, 1969, 99.

Verständnis-Schwierigkeiten entstehen m. E. auch dadurch, daß manche Theologen zwar den außerbiblischen Schriftstellern eine vielschichtige Bild- oder Symbolsprache zutrauen, für die Evangelien jedoch – vermutlich belastet von einer allzu rudimentären Exegese und Hermeneutik – solche Möglichkeiten gar nicht richtig in den Blick bekommen. Immer noch wird häufig Geschehnis einfach mit historisch-greifbar identifiziert. Daß es Fakten gibt, die nicht auf der Oberfläche der Geschichte und noch weniger im Bereich der Biologie liegen, obwohl sie sprachlich nicht adäquat davon abgehoben werden können, hat sich immer noch nicht genügend herumgesprochen. Es sollte aber eigentlich nicht schwer sein, zu begreifen, daß es hier nicht darum geht, ein «Faktum» oder «Ereignis» gegen «leeres Gerede» (*J. Ratzinger*⁷) einzutauschen, sondern das in den Evangelien-Perikopen ausgesagte «Faktum» genauer zu bestimmen. Um es drastisch zu sagen: Maria soll nicht aufhören, Jungfrau zu sein und zu bleiben, sondern der Begriff «Jungfrau» würde in diesem Zusammenhang als rein theologischer Begriff verstanden und hätte etwa die Bedeutung wie «Gott-allein-zugehörig», «einzig-von-Gott-her-lebend-und-empfangend» usw. Die Berichte über die jungfräuliche Empfängnis Jesu würden nicht als Aussagen über die biologische Entstehung oder Herkunft des «Leibes» Jesu verstanden werden, aber trotzdem wollen sie sagen, daß Jesus nicht einfach einen irdischen Vater hat wie jedermann, sondern daß das, was ihn zum Erlöser und Retter macht, eben nicht aus der Kraft eines Menschen kommt, sondern aus der Gnade Gottes, aus dem Heiligen Geist.

Pastorale Schwierigkeiten

Nicht weniger schwer als die Dogmatiker haben es heute die Pastoral-Theologen, und das zweifellos aus mehreren Gründen. Zunächst einmal ist es nicht leicht, das orthodoxe, ganzheitliche Verständnis der jungfräulichen Empfängnis so zu verkündigen, daß es auch wirklich ganzheitlich vom Volk verstanden wird. Im allgemeinen muß der Praktiker feststellen, daß doch recht viele Menschen die Geburt Jesu aus der Jungfrau vor allem als Parthenogenese, also als Jungfrauengeburt im biologischen Sinn des Wortes verstehen. Erst wenn man provozierend fragt, worin denn die religiöse Bedeutung dieses Wunders bestehe, und ob die ganze Geschichte nicht auch als Rückfall aus der Höhe menschlicher Bisexualität auf primitivere Stufen animalischer Fortpflanzung gedeutet werden könne (der asexuelle Fortpflanzungsmodus hält sich potentiell durch die ganze animalische Welt durch), erst dann rückt bei vielen die wichtige Ergänzung des Glaubensbekenntnisses ins Bewußtsein, Jesus sei «vom Heiligen Geist empfangen worden». Aber auch dieser Satz von der Empfängnis aus dem Geiste hat dann eine primär biologische Note: Eben vor allem der «Leib» Jesu und nicht so sehr sein die Menschen erlösendes «Leben» sei durch Überschattung des Heiligen Geistes entstanden. Hinzu kommt, daß dieser Glaubensartikel bei Jugendlichen oft ganz aus dem Bewußtsein verschwunden ist und die Vorstellung «Geburt aus der Jungfrau» vor allem an eine Schwangerschaft vor der Hochzeit, an eine zu frühe Mutterschaft oder an uneheliche Kinder denken läßt.

Schwierig ist die Diskussion weiterhin infolge des verbreiteten Vorurteils, die Kirche sei nun einmal geschlechtsfeindlich oder mit allerlei Angst-Komplexen in diesem Bereich behaftet. Das heißt, man vermutet auch hinter dieser Glaubenslehre eine geheime Abwertung der Ehe oder gar eine Disqualifikation des Geschlechtlichen überhaupt. Alle Dementis und alle verbalen Beteuerungen des Gegenteils helfen hier nicht viel weiter.

Umgekehrt sehen nicht wenige in der kritischen Hinterfragung des Glaubensartikels andererseits eine Geringschätzung der gottgeweihten Ehelosigkeit; denn für viele ist nun einmal das

⁷ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, 1968, 228.

Jungfräulichkeits-Ideal des Ordensstandes recht eng an ein biologisch-wunderbares Verständnis der Empfängnis Jesu gebunden. Wenigstens unbewußt fürchtet man oft ein Zusammenbrechen dieses Ideals, falls die Kindheitsgeschichten der Groß-Evangelien fortan primär «spirituell-pneumatisch-hintergründig» gedeutet würden. Der Nachweis, daß weder Geringschätzung der Ehelosigkeit noch simple Abwertung der Ehe, wohl aber eine nüchterne Einschätzung der Möglichkeiten des Geschlechtlichen die Konsequenz dieser Interpretation sind, liegt zwar schon vor,⁸ ist aber noch keineswegs allgemein anerkannt.

Schließlich ist pastoral-theologisch zu bedenken, daß wir nun einmal in einer pluralistischen Gesellschaft leben, in der auch die Meinungen der Andersgläubigen immer mehr zur Kenntnis genommen werden. Man kann die differenzierenden Äußerungen protestantischer Christen zu dieser Frage nicht einfach von vornherein der Häresie verdächtigen oder sie für des Nachdenkens unwürdig erklären. Zwar finden sich auch im reformatorischen Raum einige gewichtige Namen, die die Jungfrauengeburt als historisch-biologisches Faktum verteidigen (zum Beispiel *K. Barth*), im allgemeinen aber ist Skepsis in der evangelischen Universitätstheologie die herrschende Mentalität.⁹ «Die Theologie kann den Gedanken der jungfräulichen Geburt Jesu als eines zu postulierenden wunderbaren Faktums am Beginn seines irdischen Weges nicht aufrechterhalten» (*W. Pannenberg*). Selbst bei der Annahme, daß solche Skepsis der ausreichenden Gründe entbehre, steht die katholische Pastoral-Theologie vor der schwierigen Aufgabe, diese die öffentliche Meinung nun einmal beeinflussende Ansicht mit überzeugenden Argumenten zu widerlegen.

Nicht Mirakel, sondern Wunder

Was kann nun positiv unternommen werden, um aus dem hermeneutischen Dschungel unserer Frage herauszukommen und einen Weg in die Zukunft zu bahnen? Meines Erachtens sind dafür vor allem folgende Gesichtspunkte geeignet:

Zunächst wären die Erkenntnisse der neueren Wundertheologie auf ihre Bedeutung für die Frage nach der Jungfrauengeburt intensiver zu überprüfen, als das bisher der Fall war. So sehr die katholische Theologie das Wunder als zeichenhafte Erscheinung und Auswirkung des Heilshandelns Gottes in den verschiedenen Dimensionen der menschlichen Geschichte ernstgenommen hat und anerkennen muß, so sehr muß das Mirakel vom gläubigen Menschen verworfen und abgelehnt werden. Das ist kein Widerspruch, denn unter Mirakel wird hier eine angebliche Manifestation der Macht Gottes in der Dimension der Natur und der empirischen Geschichte des Menschen verstanden, «die unabhängig von Glaubensbereitschaft und Glaube sich der bloß profanen Empirie des Menschen aufdrängen und so eigentlich die Glaubensentscheidung in einem echten und personalen Sinn unmöglich machen und verdrängen würde».¹⁰

Ist dieser hier kurz angedeutete Unterschied zwischen Mirakel und Wunder einmal klar in den Blick gekommen, dann ergibt sich zumindest die Frage, ob eine mehr oder weniger als Parthenogenese verstandene Geburt Jesu als zu glaubendes, vielleicht sogar als glaubenbegründendes Wunder, oder eher als abzulehnendes Mirakel zu beurteilen ist. Jedenfalls entsteht

⁸ Vgl. F. J. Steinmetz, *Maria als Jungfrau und Mutter*, in: *Geist und Leben* 44 (1971), 336–341.

⁹ Vgl. H. M. Köster, *Die Jungfrauengeburt als theologisches Problem seit David Friedrich Strauss*, in: *Jungfrauengeburt gestern und heute*, 1969, 35–37.

¹⁰ K. Rahner, *Dogmatische Bemerkungen zur Jungfrauengeburt*, a. a. O. 131.

diese Frage nicht aus irgendeinem äußeren rationalistischen oder historizistischen Skeptizismus heraus, sondern aus dem Innenraum der christlichen, vom Neuen Testament herkommenden Theologie selbst.

Freilich wird in diesem Zusammenhang immer wieder die Befürchtung laut, man wolle die christliche Botschaft ihrer historischen Realität berauben, man wage es, zwischen «theologischer» und «historischer» Wahrheit in einer Religion zu unterscheiden, «bei der es gerade um die Leibwerdung geht, also um die historische Wahrheit des zentralen Glaubensinhaltes» (*H. U. von Balthasar*), man wolle den Glauben retten, indem man ihn «entleibliche». Aber das sind Unterstellungen, die von einem ungenügenden Realitätsbegriff ausgehen. Gewiß wäre ein Glaube ohne Realitäts-Bezug nicht mehr christlich. Aber das Transsubjektive, auf das sich der Glaube beruft, ist nicht einfach eine «objektive Heilstatsache», die jedermann auch ohne Glauben zugänglich ist. Die Bedeutung der Wunder innerhalb des Glaubens steht ja gerade zur Diskussion, und es ist die Frage, ob man sich den Einbruch des Göttlichen in unsere Welt so massiv vorstellen darf, wie das bei diesem Verständnis der «Leibhaftigkeit» göttlichen Gnadenwirkens offenbar vorausgesetzt wird.

Es wäre sicher gut, würde man einmal wieder mehr darauf achten, daß die von der Bibel berichteten Wunder zwar das Erstaunen der Menschen hervorriefen, dieses Erstaunen aber nicht größer war als gegenüber der christlichen Wort-Verkündigung als solcher, sondern im Grunde das gleiche. Das legt zumindest die Vermutung nahe, daß diese Wunder in ihrer historischen Wirklichkeit ebenso «unscheinbar» waren wie die zu hörende Botschaft.¹¹ Selbstverständlich ist etwas Wunderbares geschehen, aber phänomenologisch war es lediglich zeichenhaft. Die skeptisch-ungläubigen Reaktionen der Menschen damals wären doch völlig unverständlich, dürfte man die Zeichen in einem so massiven Sinn verstehen, wie das früher zuweilen üblich war. Auch die Wunder Jesu waren als Wunder mit theologischer Bedeutung nur dem erkennbar, der wirklich zu glauben bereit war, zumal der Glaube angesichts des Kreuzes und des Todes Jesu einer radikalen Bewährungsprobe ausgeliefert wird, in der alle wunderbaren Zeichen relativiert sind. Der christliche Glaube kann doch diesen Fall nicht einfach ausklammern, und das Neue Testament tut es auch keineswegs. Das einzige Zeichen, das schließlich übrigbleibt, ist der Triumph der Liebe, die den Tod durch den Tod überwindet, und es wäre ein Mißverständnis, würde man sich die Auferstehung als bloße Korrektur des entscheidenden Geschehens vorstellen, das da Kreuz heißt.

Wenn es sich aber mit den biblischen Wundern im allgemeinen so verhält, wie es hier kurz skizziert wurde, dann ist es nicht gerade wahrscheinlich, daß am Anfang des Lebens Jesu ein Zeichen steht, das als auffällige Durchbrechung biologischer Gesetze anzusehen wäre, wobei schließlich immer noch zu fragen wäre, was es eigentlich bedeute; denn was die Abhängigkeit eines Geschehens von Gott betrifft, so macht es im Grunde keinen Unterschied, ob ein Ereignis den Naturgesetzen entspricht oder nicht. Zum Zeichen der Gnadenhaftigkeit der Erlösung wird auch eine Jungfrauengeburt nur durch vom Glauben bestimmte Interpretation. Viel wahrscheinlicher ist es, daß gewisse Juden sich ob des Anspruchs Jesu auf Grund ihres Unglaubens konsequent empörten: «Ist das nicht Jesus, der Sohn Josefs, dessen Vater und Mutter wir kennen? Wie kann er jetzt sagen: Ich bin vom Himmel herabgekommen?» (*Jo 6, 41 ff.*). Der christliche Glaube wird sich hüten, seinen Realitäts-Bezug durch biologische Mirakel zu untermauern.

¹¹ Vgl. dazu P. Knauer, *Verantwortung des Glaubens*, Ein Gespräch mit G. Ebeling aus katholischer Sicht (*Frankfurter Theologische Studien III*), 1969, 170–178.

Denken in Symbolen

Folglich muß doch wieder nach der literarischen Gattung der evangelischen Berichte von der geistgewirkten Empfängnis Jesu gefragt werden. Welche Realität wollen sie eigentlich aussagen? Ist es so abwegig, daß ein Schriftsteller Wahrheiten in einer Sprache zum Ausdruck bringt, die voll von Symbolen ist? Versuchen wir ein modernes Beispiel:

Die Ereignisse des Zweiten Vatikanischen Konzils werden auch von Katholiken unterschiedlich beurteilt. Die einen sehen in ihnen den Beginn einer hoffnungsvollen Erneuerung der Kirche, ja geradezu den Anfang einer neuen Epoche der Christenheit. Sie loben die Impulse, die vom Konzil ausgingen, sie sprechen vom Heiligen Geist, der die Kirche heimsuchte und neues Leben in ihr hervorrief. Sie bewundern wenigstens einen großen Teil der Konzils-Dokumente und begrüßen die Reformbewegungen, die sie auslösten oder ermöglichten. Wollte man ihre Ansicht in einem Bild zusammenfassen, so könnte man sagen: Sie glauben, daß im Schoß der Mutter Kirche neues Leben entstanden ist. Dieses Leben aber stammt vom Heiligen Geist. Es wird wachsen und gedeihen und die Zukunft der Menschheit mitbestimmen. Die Menschen wären gut beraten, dieses neue Leben aufzunehmen, denn es ist göttlichen Ursprungs.

Andere hingegen sind skeptisch. Sie sehen im letzten Konzil den Beginn einer unglücklichen Deformation, eines schrecklichen Zerfalls des kirchlichen Lebens. Sie können nicht glauben, daß die neuen Impulse vom Heiligen Geist stammen. Sie betrachten das Leben, das sich da auszubreiten sucht, wie einen Fremdkörper, der sich illegitim Einlaß verschafft hat. Sie würden – wiederum bildlich gesprochen – von einem Ehebruch sprechen, dessen sich die Mutter Kirche schuldig gemacht habe. Ursprung des neuen Lebens sei, wenn nicht gar der Teufel selbst, so doch zumindest nicht etwa Gott, sondern diese oder jene Menschengruppe, die es verstanden habe, sich auf dem Konzil mit Gewalt durchzusetzen. Sie sind schließlich versucht, die Kirche mitsamt dem neuen Leben, das in ihr wächst, heimlich oder sogar öffentlich zu verstoßen. Von solchem Vorhaben würden sie erst Abstand nehmen, wenn jemand käme, der ihnen glaubhaft versicherte: Fürchtet euch nicht, die nachkonziliare Kirche zu euch zu nehmen, denn das, was in ihr geworden ist, stammt aus Heiligem Geist und ist Gott wohlgefällig.

Man wird ohne Mühe verstehen, worauf wir hinauswollen. Verhielt es sich nicht mit der Geburt Jesu damals in Judäa im Grunde genau so? War nicht das neue Leben, das er brachte, in mancher Hinsicht unerhört, unerwartet, skandalös in den Augen bestimmter jüdischer Traditionen? Hat man nicht Jesus als Vertreter des Bösen angesehen, kritisiert, verstoßen und schließlich mit Berufung auf die überkommene religiöse Überlieferung gekreuzigt? Konnte nicht auch der fromme Jude Josef versucht sein, sich solchem Urteil anzuschließen? Ist es nicht denkbar, daß ein Evangelist diese Geschichte zusammenfassend vorwegnimmt, um trotz allem zu versichern: «Joseph, Sohn Davids, schrick nicht davor zurück, Maria als deine Frau zu dir zu nehmen! Denn das Leben, das in ihr erzeugt ist, stammt vom Heiligen Geist. Sie wird einen Sohn gebären, dem du den Namen Jesus geben sollst; denn er wird sein Volk von dessen Sünden erretten» (Mt 1, 20 f.). Diesen göttlichen Ursprung des Lebens Jesu will selbstverständlich auch Lukas herausstellen, wenn er erklärt: «Der Heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten. Durch solche Zeugung wird (dein Kind) heilig sein und Gottes Sohn heißen» (1, 35). Aber so sehr hier die göttliche Herkunft Jesu betont wird, so wenig muß hier eine Aussage über die biologische Entstehung Jesu als literarische Absicht herausgelesen werden. Es soll einfach gesagt werden, wer Jesus war. Daß solche literarischen Stilmittel heute noch denkbar sind, haben wir zu zeigen versucht; daß

sie damals wahrscheinlich waren, dafür spricht zumindest vieles.

Das letzte Urteil über die Rechtgläubigkeit der hier vertretenen Ansicht hat selbstverständlich das kirchliche Lehramt zu fällen. Eben weil sich die vorliegenden Studien wegen ihres unterschiedlichen Fragehorizontes in ihren Ergebnissen gegenseitig relativieren, folglich also zurzeit keine Einmütigkeit über die Bedeutung des Glaubens-Artikels von der geistgewirkten Empfängnis Jesu und seiner Geburt aus einer Jungfrau erzielt werden kann, wäre es kaum zu rechtfertigen, wollte heute ein einzelner Theologe oder Bischof seine Mit-Christen in dieser Frage einfach auf seine eigenen Vorstellungen festlegen, zumal eine letzte absolut eindeutige Grenzziehung zwischen Inhalt und Vorstellungsschema auf keinen Fall erreichbar zu sein scheint. Allerdings würde auch der Aufschub jeder weiteren Diskussion zu theologischer Stagnation führen, und es ist zu hoffen, daß sich trotz der Schwierigkeiten mit der Zeit eine einheitlichere Lösung finden läßt.

Franz-Josef Steinmetz, München

Spannungen zwischen Kirche und Staat in Spanien

Am 4. Dezember 1972 vollendete General *Franco* sein 80. Lebensjahr. Er ist der älteste Staatschef Europas. Obwohl die Feier im intimsten Kreise begangen wurde und von keinen äußeren Veranstaltungen begleitet war, pries doch die ganze spanische Presse in hohen Tönen jene menschliche und politische Gestalt, die seit ungefähr 35 Jahren allein das Geschick dieses Spaniens, das anders ist, gelenkt hat.

Drei Tage nach der Geburtstagsfeier gratulierte Admiral *Carrero Blanco*, Vizepräsident der Regierung und designierter Präsident im Falle von *Franco*'s Ableben, dem Staatschef anläßlich einer Kabinettsitzung. Dies geschah in einer langen Ansprache, die voll von jenen üblichen Redewendungen war, die regelmäßig auch durch alle Massenmedien verbreitet werden, um die alten Erinnerungen im Volk wachzuhalten. Einmal mehr wurde vom Triumphator im Kreuzzug gegen den Kommunismus, dem Urheber des neuen Regimes, dem Baumeister des ökonomischen Fortschritts und vom Vater des Vaterlandes gesprochen. Das Neue in der Rede des Admirals waren aber eine Reihe auffälliger Bemerkungen zur spanischen Kirche.

Zunächst erinnerte *Carrero Blanco* mit Nachdruck an den Sinn jenes Kampfes von 1936 bis 1939, der «kein Bürgerkrieg, sondern ein religiöser Kreuzzug» gewesen sei. Damals seien 13 Bischöfe und ungefähr 8000 Priester und Ordensleute durch die marxistische Anarchie ermordet worden. Dann wies er auf die Enzyklika «*Divini redemptoris*» (1937) von Papst Pius XI. und auf ein Dokument der spanischen Bischöfe jenes Jahres hin, in denen die kirchliche Hierarchie die Seite *Franco*'s positiv unterstützt hat. Der Admiral fügte hinzu, daß «kein Regierungschef in keiner Epoche unserer Geschichte mehr für die Kirche getan habe» als *Franco*.

Soweit konnte man die Rede im Sinne der üblichen Lobreden auf den Staatschef verstehen. Das Verblüffende war aber die darauffolgende, zwar indirekte, aber nur zu deutliche Bemerkung: «Es ist zu beklagen, daß im Laufe der Jahre einige – und unter ihnen solche, die wegen ihres Standes und ihres Charakters es doch am wenigsten tun sollten – dies vergessen haben oder nicht mehr wünschen, sich daran zu erinnern.»

Die Kirche und die politische Ordnung

Diese Vergeßlichen, deren Spanientreue Admiral *Carreto* am Anfang seiner Rede in Zweifel gezogen hatte, sind die Mehrheit der spanischen Bischöfe. In ihrer 17. Vollversammlung (27. No-

vember bis 2. Dezember 1972) hatten sie die Veröffentlichung eines Dokumentes zum Thema «Die Kirche und die politische Ordnung» angekündigt. Der Inhalt dieses Dokumentes war der spanischen Regierung zum Zeitpunkt der Rede Carrero Blancos gewiß schon bekannt und dürfte die Reaktion des Admirals ausgelöst haben.

Das erwähnte Dokument gründet auf den Arbeiten der «Vereinigten Versammlung der Bischöfe und Priester» (13.–18. September 1971). Eine kleine Gruppe von Bischöfen hatte zwar schon vor etwa einem Jahr versucht, mit Hilfe einiger Leute in der römischen Kleruskongregation die Ergebnisse dieser Versammlung rückgängig zu machen. Dieser Versuch war aber gescheitert (vgl. den ausführlichen Bericht in «Orientierung» 36/1972, S. 78 ff.). Das Dokument «Die Kirche und die politische Ordnung» sollte nun die überarbeiteten Stellungnahmen der «Vereinigten Versammlung» von 1971 zu offiziellen Beschlüssen erheben.

Spanien befindet sich heute in einer sehr schwierigen Situation. Eine Verhärtung als verspätete Folge des Prozesses von Burgos ist im Gang. Die Zukunft des Landes wird von den meisten nicht zuversichtlich gesehen, und dies, obwohl die Nachfolge Francos durch *Don Juan Carlos* als Staatsherr juristisch geregelt ist. Wegen eines willkürlichen Vetos gegen verschiedene Kandidaten bei berufsständischen Wahlen sind neue Schwierigkeiten zwischen der Regierung und der Anwaltskammer von Madrid ausgebrochen. Die letztere hat zum erstenmal in der Geschichte des Regimes öffentlich ihren Unmut demonstriert. Demissionen folgen in allen Teilen Spaniens.

In dieser Situation mußte das angekündigte Dokument der Bischofskonferenz der Regierung sehr ungeliebt kommen. Sie versuchte deshalb durch eine direkte Intervention beim Papst die Sache in letzter Minute in ihrem Sinne zu drehen. Der Außenminister *López Bravo* erbat dringend eine Audienz für den 29. Dezember 1972. Das Staatssekretariat nahm das Datum aber nicht an. Man sprach davon, der Papst sei an einer «leichten Grippe» erkrankt. Wahrscheinlich waren aber auch andere Faktoren mit im Spiel, so etwa die Arroganz, mit der eine gewisse spanische Presse die Audienz angekündigt hatte, bevor sie vom Vatikan bestätigt worden war.

Trotz dieses diplomatischen Geplänkels zeigte General Franco bei seiner Fernsehansprache vom 30. Dezember eine große Klugheit und sprach mit maßvollen Worten von der Kirche: «Unsere Regierung hat in Übereinstimmung mit den Gefühlen fast aller Spanier während der letzten 35 Jahre gegen die Kirche stets eine Haltung der Achtung und der Zusammenarbeit eingenommen. Sie hat ihr bereitwillig Erleichterungen und Hilfen aller Art für die Erfüllung ihrer heiligen Aufgabe gewährt. Dies alles haben wir getan und werden es weiterhin tun im Dienste der Kirche. Wir tun es in Übereinstimmung mit unserem christlichen Gewissen, ohne Beifall, ja ohne Dank zu suchen.» In einem andern Teil seiner Rede betonte der Staatsherr, daß die Beziehungen der Kirche mit dem Staat sich auf gegenseitige Unabhängigkeit und auf die Anerkennung der Autonomie der politischen Ordnung zu stützen haben.

Diese Rede, die weit ausgeglichener war als die oben erwähnte von Carrero Blanco, hat wahrscheinlich dazu beigetragen, daß die Begegnung des Papstes mit dem Außenminister am 12. Januar doch stattfinden konnte. Obwohl diese Audienz ganz unter dem Zeichen der Geheimhaltung stand, scheint festzustehen, daß sie zu keinen wesentlichen Änderungen in der Haltung der beiden Seiten geführt hat.

Nach einigen Tagen der Spannung, die vor allem von der mit «Opus Dei» verbundenen Agentur *Europa Press* geschürt wurde, konnte das Dokument über «Die Kirche und die politische Ordnung» am 3. Januar 1973 veröffentlicht werden. Vor der Promulgation war es dem Papst, dem Staatsherrn, Don Juan Carlos und dem Justizminister überreicht worden. Wie die bischöfliche Massenmedien-Kommission mitgeteilt

hat, war das Dokument in einer schriftlichen Abstimmung von den Bischöfen mit 59 Ja, 20 Nein und 4 Enthaltungen angenommen worden. Diese Prozentzahlen spiegeln ziemlich genau die unterschiedlichen Strömungen und das Kräfteverhältnis in der Bischofskonferenz wider.

Kein vollständiger, aber doch ein wichtiger Schritt

Das Dokument «Die Kirche und die politische Ordnung» wurde trotz seines großen Umfangs (gegen 25 000 Worte) im vollen Wortlaut in der von der Regierung und den Gewerkschaften unabhängigen Presse veröffentlicht. Die Bischöfe hatten sich unter den verschiedenen vorliegenden Entwürfen für den umfangreichsten entschieden, wahrscheinlich aus dem Wunsch heraus, die heikleren Punkte ausführlich zu präzisieren. Der Stil des Dokumentes ist gesetzt, feierlich und lehrmäßig. Es stützt sich ständig auf Texte des kirchlichen Lehramtes, besonders des Zweiten Vatikanischen Konzils, und erweckt bisweilen den Eindruck von Ängstlichkeit. Es bemüht sich, jedes Mißverständnis und jeden härteren Ausdruck zu vermeiden. Der erste Teil des Dokumentes, «Die Kirche und die zeitliche Ordnung», umreißt kurz die Erlösungsaufgabe der Kirche. In ihm wird die Notwendigkeit unterstrichen, sowohl einen zeitlosen Spiritualismus als auch ein Aufgehen in irdischen Problemen zu vermeiden. Es wird ausdrücklich von der gültigen Pluralität im politisch-sozialen Engagement der Christen und von der gebieterischen Notwendigkeit, die Gerechtigkeit zu schützen, gesprochen. Mit maßvoller Zurückhaltung wird hervorgehoben, daß der Christ zu einer – sowohl kollektiven als auch individuellen – vom Evangelium inspirierten prophetischen Kritik in seinem sozialpolitischen Tun verpflichtet sei.

Der zweite Teil, «Die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat», gibt einige orientierende Leitlinien, um Begriffe wie gegenseitige Unabhängigkeit, Notwendigkeit der Freiheit und gesunde Zusammenarbeit zu klären. Das Dokument erwähnt die möglichen Schwierigkeiten im gegenseitigen Verständnis und betont, daß die Kirche keine Privilegien benötige, ja nicht einmal wolle, wenn die staatlichen Gesetze in gebührender Weise die Freiheit garantierten. Es spricht auch, durch Zitierung eines Textes vom Zweiten Vatikanischen Konzil, eine indirekte Verurteilung des Marxismus aus.

Dieser Teil des Dokumentes geht zudem auf sechs praktische Punkte ein. Es wird deutlich gesagt, daß das Konkordat von 1953 überholt sei und daß eine Neuordnung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat die konziliären Leitideen und die neue Situation des Landes zu berücksichtigen habe. Bezüglich der Konfessionalität des Staates anerkennen die Bischöfe, daß diese Vorstellung sich gewandelt hat, und sie überlassen es der Regierung, ob diese an der entsprechenden Formulierung festhalten will. Nur müsse die Religionsfreiheit anerkannt werden, und die katholische Hierarchie dürfe in keiner Weise für die staatliche Gesetzgebung haftbar gemacht werden.

Bezüglich der Privilegien, die der katholischen Kirche in Spanien gewährt werden, spricht sich die Bischofskonferenz für einen vollen Verzicht aus. Sie erwähnt besonders das «Privilegio del fuero» (Sonderstellung im Bereich der Gerichtsbarkeit). Gleichzeitig bittet sie aber den Staat höflichst, daß er seinerseits auf das Privileg verzichte, Kandidaten für die vakanten Bischofssitze zu präsentieren. Diese zwei Punkte sind wohl die ausdrücklichsten im ganzen Dokument.

Schließlich geht das Dokument noch auf drei andere Angelegenheiten ein. Die erste unter ihnen ist die *wirtschaftliche Unterstützung der Kirche durch den Staat*, die in der öffentlichen Meinung wegen einer ziemlich gehässigen Pressekampagne stark ins Zwielicht geraten ist. Die Bischöfe lehnen diese nicht ab. Sie betrachten es aber nicht als ein Privileg, wenn die Kirche vom Volk, dem sie dient, mittels des Staates etwas für ihren Unterhalt empfängt. Die *Rechte der Kirche im Bereich der Schulen* verstehen die Bischöfe als Eigenrechte der mehrheitlich

katholischen Bevölkerung und halten diese für angebracht, um das Gemeinwohl des Landes zu fördern. Bezüglich der *Anwesenheit von Bischöfen und Priestern in den politischen Institutionen* der Nation findet das Dokument, daß diese nicht mehr den Kriterien der pastoralen Arbeit und ebensowenig der Forderung nach einer gesunden Zusammenarbeit mit dem Staat entspricht. Es empfiehlt deshalb, die notwendigen Maßnahmen zu treffen, um eine Änderung herbeizuführen.

Die Bischöfe schließen mit einem Aufruf zur Einheit und zum Frieden im spanischen Volk.

Keine Aufnahme im Dokument fanden jene anderen Punkte, die in den Vorentwürfen standen und die bestimmte ungerechte Situationen im Lande anprangerten. Sie werden dafür in einem Dokument der nationalen Kommission «Justitia et Pax» (mit der Bischofskonferenz verbunden) behandelt. Dieser Text ist bedeutend kürzer (ungefähr 6000 Worte) und viel direkter. Er trägt den Titel: «Der Friede ist möglich». Dieses zweite Dokument zirkuliert gegenwärtig heimlich in Spanien, da die Regierung seine Veröffentlichung untersagt hat. Die bekannte Zeitschrift «Cuadernos para el diálogo» versuchte trotz des Verbotes den Text in ihrer Ausgabe von Ende Januar abzu- drucken, doch wurde die ganze Auflage konfisziert. Unter den

Zuschriften

Zu den Schweizer Synoden: Die fehlenden «Fabrikler»

In Ihrer Ausgabe vom Jahresende (1972, Nr. 23/24, Seite 268) wird ein sehr ausführlicher Bericht über die erste Session der Synode 72 den Lesern vorgelegt. Darin wird festgelegt, daß eine Untervertretung der Bauern und Fabrikarbeiter zu verzeichnen sei. Ich bin, obwohl gelernter Maschinenschlosser, auch so ein «Fabrikler», und zwar schon seit dreißig Jahren! Im innersten Herzen bin ich glücklich dabei, weil ein Cardijn uns Industriearbeitern eine Sendung gegeben hat, die nur wir unter uns Fabriklern erfüllen können! Ihre Berichterstatter wissen, daß die Vertreter unseres Sektors in der Synode eine Aufgabe zu unternehmen haben und daß ihre Sorgen und Probleme sehr entscheidend sein können. Diese Menschen sollten nicht übergangen werden! Aber gerade da liegt die Schwierigkeit. Meine Nomination wurde von Leuten im Großbetrieb aufgestellt. Ich bin also auch der Vertreter sehr vieler Randchristen und Abgeschriebener! Ich kenne ihre Sorgen, Probleme, schwachen Stellen! Ich weiß, weshalb sie nicht mehr zur Kirche gehen, weshalb ihr Glaube durchlöchert ist! Das alles weiß ich und ich meinte immer, daß all dies auch Wissen sei. Aber man hat als «Fabrikler» keine höheren Schulausweise – und das ist leider für sehr viele Mitchristen entscheidend! Glauben Sie es mir, «Fabrikler» zu sein ist keine so einfache Sache! Mir persönlich sagte ein führender Mann aus unseren Kreisen: *Wer heute noch Fabrikler ist,*

Tatsachen, die einen wahren Frieden in Spanien schwierig machen, nennt dieses tapfere Dokument sowohl den Mangel an zivilen Freiheiten als auch die Entwicklung zu einem zügellosen Konsum, die erzwungene Emigration von drei Millionen spanischen Arbeitern wie auch die skandalöse Bodenspekulation, die Ungenauigkeit gewisser juristischer Formulierungen politischen Charakters in der Strafgesetzgebung und die Situation der Militärdienstverweigerer aus Gewissensgründen. Das Dokument erwähnt auch problematische Situationen in der Kirche, so die Spannungen und die Neigung zu Extremen, den schleppenden Gang kirchlicher Gerichtsverfahren und die mangelhafte Verwaltung der kirchlichen Güter.

Hätte dieses Dokument auf normalem Weg verbreitet werden können, wäre es wegen seiner Aussagen und seiner eingänglichen Sprache von weiten Kreisen der Bevölkerung gelesen worden. Das bischöfliche Dokument hingegen wird wohl nur von einer Minderheit in allen Einzelheiten zur Kenntnis genommen. Trotzdem markiert das letztere einen klaren, wenn auch unvollständigen Schritt der spanischen Hierarchie auf dem Weg zu einer inneren spirituellen Freiheit. Die Spekulationen über den sogenannten «National-Katholizismus» in Spanien dürften damit überholt sein. *Pedro Abad, Madrid*

der war zu faul, um vorwärts zu kommen, oder dann ist er eben dumm, und dagegen ist kein Kraut gewachsen! Von Aufgabe-Erfüllung, von Aufopferung gegenüber anderen Menschen, wie sie eben ein Cardijn sah, spricht kein «Knochen» mehr! Sprechen zwar schon, aber zum Tun braucht es Mut! Und diese Konsequenz fehlt leider oft. Ich gratuliere den Berichterstattern zu der guten Arbeit, möchte aber sehr bescheiden mitteilen, daß die «Forderung» nach Fabrikarbeitern nicht so leichte Sache ist! Entschuldigen Sie meine vielleicht zu wenig nach Schulung zeigenden Zeilen, aber eben ... meine Universität ist der Großbetrieb und meine Vorlesungen, welche ich besuche, sind die täglichen Erlebnisse mit vielen «Fabriklern»!

Ruedi Vogel, Maschinenschlosser, Arbon

Zur Synode in Würzburg: Die Entfremdung von der Basis

Raymund Schwager bedauert in Nr. 1, Seite 11 f., daß bei der Würzburger Synode «lebendige und konkrete Einzelerfahrungen kaum zur Sprache» kamen, daß sich viele «vorwiegend mit amtlichen Texten auseinandersetzen» und daß jene, «die auf die tatsächliche Lage in den Gemeinden und Familien hinwiesen», vereinzelt blieben und «keinen neuen Zug» in die Arbeit zu bringen vermochten.

Mich wundert eine solche Feststellung nicht. Als vor Beginn der Synode im hiesigen Dekanatsrat die Frage nach möglichen Kandidaten aufgeworfen wurde, wurden fast ausschließlich Akademiker vorgeschlagen, an erster Stelle der Vorschlagsliste drei Professoren der Pädagogischen Hochschule. Erst auf meinen energischen Einspruch hin, daß die Kirche Christi nicht nur aus Hochgebildeten, sondern auch aus einfachen Leuten bestehe, nahm man den einen oder anderen Kompromißkandidaten mit hinzu. Ähnlich wird es andernorts auch gewesen sein. Das Ergebnis sehen wir jetzt. Die Entfremdung von der Basis ist vollkommen. Wie soll es nur weitergehen? *G.G. in R.*

Berichtigungen

Zu Nr. 23/24 (1972), Seite 269: Auf der Diözesansynode des Bistums Lugano in Bellinzona wurde der Antrag durchgebracht, auch «außenstehende Theologen» beizuziehen. Der dabei geäußerte Name *Colombo* hat zu Mißverständnissen geführt. Gemeint war nicht *Carlo Colombo*, der (inoffizielle, aber effektive) «Theologe des Papstes», Mitglied der Internationalen Theologenkommission und (als Titularbischof) der Italienischen Bischofskonferenz, sondern *Giuseppe Colombo*, Professor am großen Priesterseminar des Erzbistums Mailand in Venegono (Varese), dessen Rektor früher *Carlo Colombo* war. Mit *Giuseppe Colombo* würde ein jüngerer Theologe beigezogen, der weder Bischof noch Kurialer ist.

Zu Nr. 2/1973, Seite 24 (Kommentar «Zur Titelseite»): Die Äußerung über das wahre Anliegen (des Modernismus), das immer wieder hochkommt, bis es durchdacht ist, stammt von *Franz Hürth SJ*. Der spätere Berater Pius XII. und Konsultor des Heiligen Offiziums erlebte selber die Zeit der Modernismuskrise beim Abschluß seiner Studien an der Universität Berlin. Darnach wurde er Moralprofessor an der Ordenshochschule der deutschen Jesuiten in Valkenburg (Holland).

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario von Galli, Robert Hotz, Josef Renggli

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

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 (Orientierung), Zürich – Österreich: 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. 22.— / Ausland: sFr. 25.— / DM 22.— / öS 145.— / FF 33.— / Lit. 3700.— / US \$ 7.—

Halbjahresabonnement: Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.— / DM 12.50 / öS 75.—

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.— / DM 13.50 / öS 80.— / Lit. 2100.—

Gömmersabonnement: sFr./DM 30.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: sFr./DM 1.50 / öS 9.—