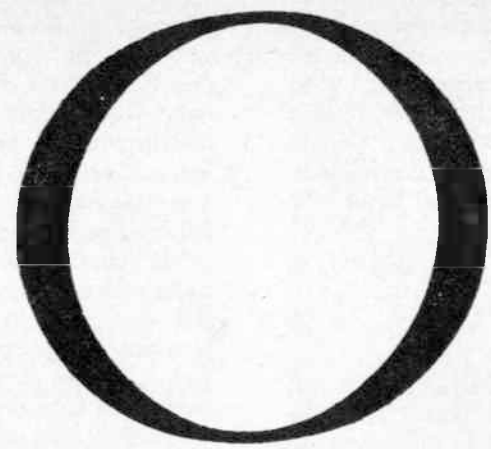


III-100-70

CAT

ausgabe 11/10-12

Katholische Blätter für
weltanschauliche Information



ORIENTIERUNG

Nr. 1 34. Jahrgang

Erscheint zweimal monatlich

Zürich, den 15. Januar 1970

1970
Diagnose und Prognose.

Wir kommentieren

die Mündigkeit im Dialog: Die Ärgeris erregenden Fälle in der (Familie der Kinder Gottes) – Ist Kritik immer schon Rebellion? – Nicht alle Probleme lassen sich in der (camera caritatis) lösen – Es fehlt in der Kirche an mannhafter Aussprache – Neue Rechtsformen für aufrechte Auseinandersetzung und Deblockierung des Dialogs – Vorschlag der Canon Law Society.

Dokument

Schutz der Menschenrechte in der Kirche: Ein richtungweisender Beschluß der US-Bischöfe – Dreierlei Verfahren zur Beilegung von Streitigkeiten – Versöhnungsrat in der Diözese – Verantwortung der Bischöfe bei

Lehrstreitigkeiten – Nationale Theologenkommission – Empfehlungen zur Vermeidung von Konflikten.

Ideengeschichte

Teilhard de Chardin und Kardinal Newman: Angleichung der Glaubensdarbietung an die Vorstellungswelt der Gegenwart – Das Problem Newmans, Versöhnung des Altertums mit der Neuzeit – Das Problem Teilhards, Versöhnung von Entsagung und legitimer Liebe der Mutter Erde – Kampf gegen die grundlegenden Verirrungen des Denkens – «Wer einer Wahrheit zum Siege verhelfen will ... läuft Gefahr, als Häretiker zu enden» – Das Beispiel Newmans, «mein eigenes Werk zu realisieren».

Islam

Der Islam in der Auseinandersetzung: Nicht nur Araber und Israeli, sondern Muslims und Juden stehen sich gegenüber – Ungebrochene

Kraft des Islams – Judentum, Wurzelboden des Christentums wie des Islams – Muhammads Weg vom apokalyptischen Mahner zum Propheten der Araber – Leidenschaftlicher Monotheismus – Hingabe, der Akt des Vertrauens und des Überlassens an Gott – (Heiliger Krieg), die (Bemühung auf Gottes Weg) – Weltzugewandtheit und islamische Mystik – Möglichkeiten eines panarabischen Sozialismus.

Länder

Die Unrast in der Kirche Lateinamerikas: Medellín, Ausgangspunkt für eine vitale Erneuerung – Die Idee der Befreiung unterdrückter Völker – «Wer hätte vor zwei Jahren gedacht, daß im christlichen Lateinamerika Priester verfolgt würden?» – Die Hierarchie im Widerspruch – Krise des Vertrauens und wachsende Enttäuschung – Neue Gemeinschaften, Fermerzte der Spaltung? – Erneuerung im Zeichen des Kreuzes.

Kirche zwischen Schlafgemach und Straße

Um neue Rechtsformen für aufrechte Auseinandersetzung und Deblockierung des Dialogs

Mit zwei sehr verschiedenen Menschen bin ich in den stillen Tagen um den Jahreswechsel ins Gespräch gekommen: einem ungarischen Pfarrer und einem Deutschschweizer Juristen. Gemeinsam ist ihnen auf den ersten Blick nur, daß sie in die französische Schweiz verschlagen wurden; das gibt ihnen zu unserer Zeitschrift, die sie mehr oder weniger regelmäßig verfolgen, eine besondere Distanz. Sie lesen darin vor allem die Beiträge und Kommentare zum kirchlichen Geschehen. So standen im Hintergrund des Gesprächs sporadische Erinnerungen an das Interview von Kardinal Suenens und an Berichte über Priester und Priestergruppen, Bischofssymposion und Bischofssynode, Fall *Illich* und Fall *Oosterhuis*, doch unmittelbar vor Augen stand ihnen (Bischof *Shannons* Dilemma), das heißt die Vorgeschichte der Verheiratung des amerikanischen Weihbischofs dieses Namens.¹ Beide suchten ein praktisches Fazit zu ziehen: Gibt es ein gemeinsames Handikap bei den verschiedenen (Fällen), die im vergangenen Jahr aufsehen und bei nicht wenigen Ärgeris erregten, die aber aus größerer Distanz besehen als rasch aufblitzende Funken dauernder, tiefer liegender Spannungen erscheinen?

Sieht man vom Inhaltlichen einmal ab, so scheint ein gemeinsamer Nenner im Formalen auf: es haperte mit dem – seit dem Konzil so viel beschworenen – Dialog. Die Schwierigkeiten des innerkirchlichen Dialogs hat man am handgreiflichsten erlebt, wo dieser Dialog innerhalb der hierarchischen Struk-

turen mit je höheren Autoritäten spielen sollte. In allen Fällen aber kam irgendeinmal die Öffentlichkeit dazu. Dabei war der Zeitpunkt der Enthüllung von nicht geringer Bedeutung, je nachdem die Öffentlichkeit bewußt zum Bundesgenossen genommen wurde oder erst informiert wurde, als die Situation bereits (zum Verzweifeln) war.

Der Weg in die Öffentlichkeit wird nun aber von nicht wenigen Kirchengliedern als der falsche Weg betrachtet. Die einen reden von «Flucht in die Öffentlichkeit», die andern von «Rebellion und Kontestation». Tatsächlich scheinen diese im vergangenen Jahr so häufig gehörten Worte (rebellisch) und (kontestatar) wesentlich die Öffentlichkeit des Widerspruchs zu beinhalten, und gerade dafür wäre ein Grund zu suchen. *Fehlt es vielleicht in der Kirche an anderen Möglichkeiten, effektivem, das heißt wirksamem, durch-dringendem Widerstand?*

Bevor wir dieser Frage nähertreten, müssen wir uns bewußt machen, was in ihr bereits vorausgesetzt und akzeptiert erscheint: daß nämlich der Begriff von der Öffentlichkeit heute kaum mehr verschiedene Grade zuzulassen scheint. Es gibt keine geschlossenen Räume mehr, niemand kann sich der weltweiten Kommunikation entziehen. An der Bischofssynode wurde dies sehr deutlich, als afrikanische Bischöfe sich darüber beklagten, daß Äußerungen aus Europa in ihren dafür nicht vorbereiteten Gemeinden Verwirrung gestiftet hätten.

Das Gefühl, daß es in Sachen Öffentlichkeit nur die verhängnisvolle Alternative (Alles oder nichts) zu geben scheint, führt

¹ Orientierung 1969, Nr. 22, S. 249 ff.

dazu, daß man die Öffentlichkeit mit der Straße gleichsetzt. In der Kirche aber kommt noch etwas hinzu: Anstände im Innern sollen nicht nach außen getragen werden, weil – so argumentiert man – die Kirche doch eigentlich eine Familie sei, die Familie der Kinder Gottes und der Brüder Jesu Christi. Folglich sollte man nicht die schmutzige Wäsche heraushängen, sondern alles – wie es so schön lateinisch-klerikal heißt – in *camera caritatis* abmachen.

Wenn ich das Wort *camera* recht verstehe, ist damit das Schlafgemach als Inbegriff der Geborgenheit und Verborgenheit gemeint. Für den Gegensatz zur ungeschützten Straße ist kaum ein träferes Bild zu finden. Schließlich ist ja auch vom Gemach der «Liebe» die Rede. Damit ist offenbar die Erwartung ausgesprochen, es müßte eigentlich in jedem Fall eine «gütliche Lösung» gefunden werden. Geschieht dies nicht, so hat es nach dem Urteil der Frommen auf der einen oder der andern Seite eben an «caritas», an Verständnis und Liebe, gefehlt. Kommt dies dann früher oder später, wenn die *camera* verlassen wird, an den Tag, so wird es als Skandal empfunden.

Diese Vorstellung, die unter guten Christen weitverbreitet sein dürfte, übersieht, daß die Kirche ihrer Sendung nach selber Öffentlichkeitscharakter hat. Das *ad extra* und *ad intra* läßt sich daher im Konkreten nirgends trennen. Ebenso aber wird übersehen, daß in der Kirche, gerade infolge ihrer geschichtlichen Verflechtung mit Öffentlichkeit, Strukturen entstanden sind, die den Vergleich mit der *camera caritatis* nicht nur nicht aushalten, sondern gar nicht aushalten können.

Die Realität Kirche nährt sich zwar ganz gewiß heute wie eh und je aus dem, was ihre eigentliche Tiefe und Seele, ihren Glauben ausmacht, aus Begegnungen und Gesprächen, bei denen sich Menschen Aug in Aug in ihrer ganzen Nacktheit und Hilflosigkeit wie in ihrer Offenheit und Bezogenheit gegenüberstehen und sich so in der Transparenz der Gewissen und im Vertrauen, daß das Recht der Persönlichkeits-sphäre gewahrt bleibt, das Zeugnis ihrer Hoffnung geben. Dabei braucht man nicht nur an die *camera* der sogenannten Gläubigen untereinander zu denken. Dennoch wird niemand bestreiten, daß dem Begriff Zeugnis nach allgemeinem und christlichem Verständnis ein mindestens virtueller Öffentlichkeitscharakter zukommt: «Was ihr in euren Kammern geflüstert, das predigt auf den Dächern», heißt es im Evangelium, und jeder muß grundsätzlich bereit sein, dann, wenn er «gestellt» und herausgefordert wird, zu dem unter vier Augen als Überzeugung Bekannten auch in der Öffentlichkeit, «vor Gerichten und Machthabern» zu stehen. Dabei kann man zumal beim *Forum des Gerichts*, woher das Wort «Zeugnis» (vgl. «falsches Zeugnis») seinem allgemeinen Sinn nach herkommt, von qualifizierter Öffentlichkeit sprechen. Ich glaube, diese Beziehung vom Urwort der Wesensaufgabe der Kirche zum Bereich der Rechtsprechung könnte uns auch im Dilemma der Kirche zwischen *camera* und *Straße* weiterhelfen.

Die Kirche hat an sich sehr früh erkannt, daß auch unter Gläubigen nicht alle Probleme mit bloßer Berufung auf Liebe und Verstehen zu lösen sind, sondern daß es Situationen gibt, wo Recht zu sprechen ist. Das Matthäus-Evangelium (18, 15 ff.), wohl in Anlehnung an jüdischen Brauch, rät zu drei Stufen des Verfahrens, die zwei Grade von Öffentlichkeit einschließen: erstens zu Rede stellen unter vier Augen, zweitens Beiziehen von Zeugen, drittens Anklage bzw. Konfrontation vor versammelter Gemeinde.

Ein anderer Text des Neuen Testaments (1 Kor 6, 1–6), diesmal aus der Erfahrung griechischer Gemeinden geboten, spricht ebenfalls von der Notwendigkeit innerkirchlicher Rechtsprechung, damit die Christen nicht gezwungen sind, ihre gegenseitigen Anstände vor die Gerichte der «Heiden» zu tragen. Die Weisung hat später, als die «Heiden» offiziell ver-

schwanden und auch die öffentlichen Gerichte von «Christen» verwaltet wurden, eine Umdeutung erfahren. Sie galt jetzt für den Klerus und die Gottgeweihten. Für sie wurde die kirchliche Gerichtsbarkeit eingeführt, was zunächst einmal hieß, daß gegen sie – außer bei Kapitalverbrechen – nur bei kirchlichen Gerichten geklagt werden konnte. Die meisten modernen Staaten haben dies nicht mehr anerkannt; aber es ist im Innern der Kirche noch lange ein «Gesetz» für die Gläubigen geblieben, das auch heute noch – selbst dort, wo es die Kirche nicht mehr urgiert, – im Bewußtsein steht. Ausgewirkt hat es sich aber nicht nur für das Verhalten der Laien zum Klerus, sondern vor allem für die Beziehungen von Klerikern und Religiosen zu den je höheren Autoritäten. Ihnen gegenüber steht dem Untergebenen praktisch nur der kirchliche Rechtsweg offen, und um diesen geht es hier.

Von der praktischen Erfahrung her gesehen muß gesagt werden, daß das, was die Paragraphen des Kirchenrechts theoretisch als Rechtsweg in der Kirche erschließen, für viele Priester und Religiosen verschlüsselt bleibt, weil es ihnen nie als gangbarer Weg vor Augen gestellt wurde. Ist nicht, zumal in Noviziaten, das Bewußtsein gepflanzt worden, im Grunde bedeute die totale Hingabe, daß man sich aller Rechte begeben? Und so ist eben auch der innerkirchliche Rechtsweg in die verhängnisvolle Alternative zur *camera caritatis* geraten.

Vielleicht ist das Schlimmste von allem die Vorstellung, es dürfe überhaupt nie zu Streit im Sinne einer harten Auseinandersetzung kommen. Während sich eine solche für das Ehegemach erfahrungsgemäß als gelegentlich sehr heilsam erwiesen hat – wogegen manche Ehe daran zerbrochen ist, daß es nie zum offenen Streit kam –, scheint die Enzyklika «*Ecclesiam suam*» Pauls VI. im innerkirchlichen Dialog zwischen Vorgesetzten und Untergebenen alles zu mißbilligen, was nicht nach schlichter Unterordnung, wie sie sich «für freie und liebende Kinder geziemt», aussieht: «Der Geist der Auflehnung, der Kritik, der Rebellion verträgt sich schlecht mit der Liebe, die ein Gemeinschaftswesen beseelen soll, und verwandelt schnell den Dialog in Auseinandersetzung, Wortwechsel, Streit, was leider nur zu leicht geschieht.»

Fritz Csoklich, der aufrechte Chefredakteur der «*Kleinen Zeitung*», Graz, hat letzten Sommer am Internationalen Treffen katholischer Publizisten diesen Passus folgendermaßen kommentiert:

«Was wäre das für ein Dialog, auch innerhalb der Kirche, wenn Kritik nur als «Auflehnung» und «Rebellion» verstanden wird? Kommt nicht jene fast schon panikartige Angst vor der gegenwärtigen Entwicklung zum Teil aus der romantischen Meinung, man könnte schwerwiegende Auseinandersetzungen ohne jede Heftigkeit, rein akademisch austragen? Was wäre das für ein Gespräch, in dem Auseinandersetzung, Wortwechsel, ja auch Streit nicht vorkommen dürfen? Es wäre ein Gespräch unter Stummen. Es drängt sich der Verdacht auf, ein solches Gespräch könnte nur so geführt werden, daß es von den Inhabern der Macht jederzeit in ihrem Sinn gelenkt, unterbrochen oder auch abgebrochen und unterdrückt werden kann. Bei aller Anerkennung notwendiger Autorität auch im Dialog ist die Mündigkeit des «Volkes Gottes» buchstäblich ernst zu nehmen. Die Kirche kann auch im Dialog nicht nur auf dem einen Bein der Hierarchen vorwärtsschreiten. Hier gibt es auch die notwendige Rolle der Kritik, der Provokation.»

An diese Worte mußte ich denken, als die Gespräche, von denen ich eingangs berichtete, unabhängig voneinander auf einen Punkt konvergierten. Fast mit den gleichen Worten sagte sowohl der mittelgroße, muskulöse ungarische Pfarrer und der hochgewachsene schmale Schweizer Jurist: Es fehlt in der Kirche an Männlichkeit, an der mannhaften Aussprache, am mannhaften Einstehen für eine Sache und für einander. Das Drama von Bischof Shannon hat dafür besonders viele Beispiele geboten, und ich war überrascht, in der Zuschrift eines Theologieprofessors darnach gefragt zu werden, was ich mir denn unter dem «andern Weg» und der «Art des Kämpfers», die Shannon gefehlt habe, vorgestellt habe.

Nun, ich meine eben die offene Auseinandersetzung, und zwar vor allem mit seinem Ankläger, mit Kardinal *McIntyre*, im Rahmen der Bischofsversammlung. Hier hat Shannon sich geduckt und auch sonst ist man in Amerika zum Urteil gekommen, er sei zu devot, pietätvoll und «filial» gewesen. Solche Haltung unterstützt den Paternalismus und Autoritarismus, von dem wir heute loskommen möchten. Aber ist diese Haltung nicht lange Zeit durch eine extreme Spiritualität der «Demut» gezüchtet worden?

Die Frage ist nun, wie dieser aufrechte Mensch auch in der Kirche durch neue Formen unterstützt werden kann. Der Schweizer Jurist, mit dem ich sprach, verwies auf die Erfahrung der Armee. Die Kirche, und zwar gerade in ihrer hierarchischen Ordnung, könnte hier lernen.

Die Schweizer Armee kennt für jeden, Offizier wie Soldaten, das Recht nicht nur auf den «Rapport» an den je höheren Vorgesetzten, sondern auf die sogenannte «Dienstliche Unterredung». Diese Konfrontation unter vier Augen mag in ihrer äußeren Form, wie sie im Schweizer Militär Brauch ist, dem Zivilisten merkwürdig vorkommen: Helm auf, die Waffe in der Hand und in bestimmter Distanz bringt da der eine seine Klagen

gegen den andern vor und zwingt ihn, zuzuhören und darauf, ohne Ablenkungsmanöver, einzugehen.

Die äußere Form unterstreicht den Ernst der Angelegenheit und gilt als Warnung vor dem nächsten Schritt, dem «Rapport». Sie ist zumal dort eine große Hilfe, wo der Vorgesetzte die Dinge zu bagatellisieren und mit einem Witz oder «Spruch» abzutun pflegt, wie dies bei kirchlichen so gut wie bei weltlichen Obern bekannt ist. Auch Shannon hat sich ja beklagt, daß seine Vorgesetzten nie zu seinen Sachproblemen Stellung genommen, sondern alles auf seine persönlichen Verhältnisse reduziert hätten.

Was aber ist dann zu tun? Welche Formen gibt es zur Deblockierung des Dialogs und zur Neutralisierung emotionell reagierender Vorgesetzter, Partner und Untergebener?

In einigen religiösen Gemeinschaften hat man sich neuerdings auf Provinzebene den skandinavischen *Ombudsman* zum Vorbild genommen, zu dem die streitenden Partner noch je einen Vertreter eigener Wahl mitbringen. Dieser Ombudsman muß in der ganzen Gemeinschaft dafür angesehen sein, daß er un-

Schutz der Menschenrechte in der Kirche

Beschluß der US-Bischöfe

Voller Anspruch auf ein geregeltes Prozeßverfahren, eine Grundforderung des modernen Rechtsstaates, soll künftig auch in der Kirche der Vereinigten Staaten auf diözesaner und regionaler Ebene Wirklichkeit werden. Das beschloß die Vollversammlung der amerikanischen Bischöfe vom November 1969, indem sie eine 34 Seiten umfassende Vorlage der Canon Law Society in «virtueller Einstimmigkeit» im Sinne eines Experimentes annahm. Das Dokument stellt fest, daß «alle Personen in der Kirche in ihren *allgemeinen Rechten und Freiheiten* grundsätzlich gleichgestellt» sind. Diese Rechte schließen die Teilnahme am sakramentalen Leben und an der Sendung der Kirche ein, ferner «das Recht und die Freiheit, zu reden und angehört sowie über pastorale Belange objektiv informiert zu werden». Ferner sind erwähnt das Recht zur Erziehung und zu freier Forschung und freier Äußerung in den theologischen Wissenschaften. Auch «so unverletzliche und allgemeine Rechte der menschlichen Person» wie das Recht auf den Schutz des guten Namens, auf Respektierung der personalen Würde, auf ein Handeln gemäß dem eigenen Gewissen als letzter Instanz und auf Schutz der Privatsphäre werden in der Präambel aufgeführt. Diese gipfelt in dem Satz: «Die Würde der menschlichen Person, die Prinzipien grundsätzlicher Fairneß und die allgemein anwendbare Rechtsvoraussetzung der Freiheit verlangen, daß keinem Mitglied der Kirche willkürlich die Ausübung eines Rechtes oder Amtes entzogen wird.»

Gemäß dem ein Jahr zuvor von der Bischofsversammlung gegebenen Auftrag enthält das Dokument konkrete Verfahrensvorschläge zum Schutz von Rechten und Freiheiten, wo die bestehenden Rechtswege als unangemessen befunden werden. Die Richtlinien enthalten sowohl Verfahrenswege zur Lösung von Konflikten sowie Vorschläge, wie Konflikte vermieden werden können.

▷ *Dreierlei Verfahren* werden zur Beilegung eines Streites vorgeschlagen. Zuerst ein *Versöhnungsverfahren*, wo unparteiische Dritt-

personen die streitenden Parteien zusammenzubringen suchen; sodann ein *Schiedsverfahren*, wo sich beide Parteien zum voraus bereit erklären, den Spruch des Schiedsrichters anzunehmen; schließlich der Rekurs auf die *kirchlichen Gerichte*, wobei die Bischofskonferenz derzeit empfiehlt, zur Beilegung von Streitigkeiten zwischen Personen, Amtsträgern oder Organisationen innerhalb einer Diözese «entweder bereits bestehenden oder versuchsweise neu zu schaffenden diözesanen Gerichten» die richterliche Bevollmächtigung (judicial jurisdiction) zu delegieren.

▷ Der erste Schritt, das Versöhnungsverfahren, ruft der Errichtung eines *Versöhnungsrates in der Diözese*. Zwei Mitglieder sollen vom Bischof bestimmt, zwei vom Priestersanat (oder bei dessen Fehlen vom gesamten Klerus) gewählt und das fünfte von der diözesanen Hochschule (bzw. bei mehreren solchen Schulen von je einer im Turnus) ernannt werden. Auf dieselbe Weise denkt man sich die Schaffung eines *Schiedsrichteramtes* für den zweiten Schritt. Dieses hat die Aufgabe, eine beständig zur Verfügung stehende Anzahl von mindestens zehn, womöglich mehr Schiedsrichtern auszusuchen und eine entsprechende *Liste* zu führen. Streitende Parteien erhalten diese Liste zur Streichung der ihnen nicht genehmen und zur Bezeichnung der ihnen willkommenen Schiedsrichter in der Reihenfolge der Präferenz.

▷ Theoretisch werden diese Verfahren auch für *Lehrstreitigkeiten* empfohlen, doch sei dies, so gibt das Dokument zu, eine «schwierigere Angelegenheit»: der Bischof könne nicht von seiner Verantwortung für die rechte Lehre zurücktreten, wie es ihm aber auch nicht erlaubt sei, seine eigenen theologischen Ansichten den Gläubigen als Lehre zu überbinden. Bei einer Kontroverse in dieser Beziehung «stünde es seinem Bischofsamt gewiß nicht entgegen, die Angelegenheit dem Urteil eines Ausschusses von Brüdern im Bischofsamt zu unterwerfen». Was aber in einer gegebenen Diözese als «Lehre» und was nicht als Lehre darzubieten sei, könnte, nach demselben Dokument, auch durch einen Ausschuß von Theo-

logen, die bei ihren Kollegen durch besondere Kompetenz angesehen sind, eruiert werden.

Für die in der heutigen Zeit des Pluralismus immer komplexer werdenden Glaubensfragen haben die US-Bischöfe zudem die Bildung einer nationalen Theologenkommision gutgeheißen.

▷ Zur *Vermeidung von Konflikten* empfiehlt das Dokument:

- Klare Umschreibung der Kompetenzen von administrativen Organen.
- Veröffentlichung der Kriterien und des Verfahrens dieser Ämter und Körperschaften, damit man einer gewissen Beständigkeit der Entscheidungen versichert und eine Nachprüfung möglich wird.
- Mitteilung an interessierte Personen und Gruppen über das «Regierungsprogramm» und dessen Änderungen.
- Veröffentlichung von Tatsachen-Unterlagen für möglicherweise kontroverse administrative Entscheidungen.
- Bei jedem administrativen Verfahren, das die Rechte einer Person berührt, soll diese zuvor informiert werden; auch soll ihr jegliche Information, die für ihren Fall benützt wird, vorgelegt werden.

Das Dokument dürfte einer der ersten Versuche sein, die Erkenntnisse und Erfahrungen eines verfeinerten modernen Verwaltungsrechtes und moderner Beamtengesetzgebung dem Schutz der Menschenrechte in der Kirche nutzbar zu machen. Denn der Schutz dieser Rechte und Freiheiten, so sagt die Resolution der Bischöfe, sollte stets zu den von der Kirche angestrebten Zielen gehören. Zusätzlich zu den den Diözesen zu rascher (wenn auch vorläufig nur versuchsweiser) Durchführung empfohlenen Vorschlägen werden weitere Verfahrensprogramme für die Ebene von Kirchenprovinzen und Regionen in Aussicht gestellt.

(Nach Zusammenfassungen in: «The National Catholic Reporter» vom 19. November und «America» vom 29. November 1969.)

bestechlich, ohne auf Gunst und Opportunität zu sehen, auf Recht und Ausgleich bedacht ist und den Willen hat, für einen zu Unrecht Beschuldigten durch dick und dünn und bis zum Ende ein- und durchzustehen. Dafür müßten sich dann aber auch alle, ob Vorgesetzte oder Untergebene oder Gleichgestellte, seinem Urteil unterwerfen. Es liegt nahe, daß er von einer Gemeinschaft mit qualifizierter Mehrheit aller Mitglieder zu wählen ist.

In USA hat neuerdings die Vollversammlung der Bischöfe (10.–14. November 1969) versuchsweise einen ausführlichen, von der Canon Law Society ausgearbeiteten Vorschlag für schiedsgerichtliche Verfahren auf verschiedenen, diözesanen und regionalen Ebenen angenommen, der auf der Basis grundsätzlicher Rechtsgleichheit aller Glieder des Volkes Gottes dem Schutz der Menschenrechte und der Deblockierung des Dialogs dienen soll (siehe Kasten!). Leider hängt es in der jetzigen Phase allerdings noch vom einzelnen Bischof ab, ob

er sich in seiner eigenen Diözese auf diesen Versuch einlassen will, so daß man sich fragt, was etwa in der Erzdiözese Washington geschieht, wo die 42 wegen ihres Widerspruchs gegen die Enzyklika *«Humanae vitae»* von Erzbischof Kardinal Boyle suspendierten Priester noch immer auf ein Gerichtsverfahren warten. Aber ein Schritt ist auf nationaler Ebene getan, der hoffentlich bald in der ganzen Kirche Schule macht. Kardinal Dearden, der Präsident der Bischofskonferenz, nannte ihn *«full of promise»* (vielversprechend). Die Jesuitenzeitschrift *«America»*² aber kommentierte: *«Wieviel Schaden und Gram der Kirche in diesem Land erspart geblieben wären, hätte man diese Maßnahmen auch nur vor vier Jahren angenommen, ist nicht abzuschätzen. Aber es ist durchaus abzusehen, welche Folgen es hätte, wenn das, was nun beschlossen wurde, nicht ausgenützt würde.»*

Ludwig Kaufmann

² John D. Haughey, US Bishops' Conference: America, New York, November 29, 1969.

TEILHARD DE CHARDIN UND KARDINAL NEWMAN

Daß Newman und Teilhard de Chardin in ihrer geistigen Ausrichtung einander nahestehen, bezeugen ihre eigenen Aussagen. Newman bekennt im Jahre 1886, er habe sich vom Jahr 1826 an um die Angleichung der Glaubensdarbietung an das Denken und die Vorstellungswelt der Gegenwart bemüht. Unter den Abhandlungen Teilhard de Chardins finden sich solche mit den Titeln: Aufsatz im Dienste der Evangelisierung der neuen Zeiten (1919); Pantheismus und Christentum (1923); Der moderne Unglaube, tiefe Ursache und Heilmittel (1933); Christentum und Evolution (Vorschläge im Dienste einer neuen Theologie) (1945).

Die folgenden Zeilen gehen der Frage nach, inwieweit Teilhard de Chardin seinerseits sich mit Newman befaßte und in welchem Maße die Beschäftigung mit Werken Newmans auf seine eigene Entwicklung Einfluß nahm.

Teilhard de Chardin als Leser der *«Apologie»* Kardinal Newmans (1916-1917)

Teilhard de Chardin bekannte: *«Die Ideen, die mich mein Leben lang in Beschlag nahmen, kamen mir in den Jahren des Ersten Weltkrieges. Der Erste Weltkrieg hat mir in die Steigbügel geholfen.»*¹

Während all dieser Monate befaßte er sich mit der *«Apologie»* Newmans und berichtete von Zeit zu Zeit an seine ihm geistig verwandte Base Margarita Maria über die Eindrücke, die er dabei empfing. Die Tage des Studiums der *Apologie* Newmans und die Zeit des eigenen geistigen Erwachens fallen also zeitlich zusammen.

Im folgenden seien zunächst Brief-Abschnitte angeführt, in denen er auf Newman zu sprechen kommt.

Aus dem Brief vom 2. 2. 1916:

Dieser Brief an Margarita beginnt mit den Worten: *«Ich stecke noch immer in der Apologie von Newman.»*²

Teilhard de Chardin muß sich im Februar 1916 schon seit längerer Zeit mit Newmans *Apologie* befaßt haben. Zugleich läßt sich vermuten, daß seine Base Margarita vom Studium der *Apologie* bereits wußte. Manches spricht dafür, daß Margarita während seines Urlaubs im Dezember 1915 ihn auf dieses Werk Newmans aufmerksam machte. Base Margarita war es ja, die ihn während des Krieges mit literarischen Werken bekanntmachte. Ihren Hinweisen ist es zum Beispiel zu verdanken, daß Teilhard de Chardin sich mit Plato zu beschäftigen begann. – *«Ist es nicht Plato, der gesagt hat, Gott betreibt immer Geometrie, das heißt, er arbeitet immer mit Zahlen. Ich gestehe, daß ich diese Worte nie in ihrem Zusammenhang gesehen habe.»*³

Im Brief vom 2. 2. 1916 fährt Teilhard de Chardin dann fort: *«Hast Du bemerkt, was in diesem letzten Buch über das Be-*

streben des Autors gesagt ist, die Welt zu immaterialisieren, überall nur den Geist und das Wirken des Geistes zu sehen? Ich für meinen Teil bin noch nicht davon überzeugt, daß der Bereich der Engel das geheimnisvolle Gebiet ist, das unter der vagen Bezeichnung *«Energien»* das physikalische Atom und die soziale Monade in verschiedenem Grad miteinander verbindet. Aber es liegt hier ein vielleicht fruchtbarer Gedanke vor, der verbessert oder übertragen werden könnte.»⁴

Die Bemerkungen Teilhard de Chardins beziehen sich auf jene Stelle in der *«Apologie»*, da Newman die Engel zu Verwaltern der Naturgesetze macht. Newman schreibt: *«Ich betrachtete sie (die Engel) als die wirklichen Ursachen der Bewegung, des Lichtes, des Lebens und jener elementaren Prinzipien des physischen Universums, die, wenn sie in ihren Entwicklungen unseren Sinnen zugänglich werden, uns den Begriff von Ursache und Wirkung und von dem, was man Naturgesetze nennt, geben ... Jeder Luftzug und Lichtstrahl, jede Wärmewelle und jeder schöne Anblick ist wie der Saum ihres Gewandes, das Wehen der Gewänder jener, die Gott schauen.»*⁵

Aus dem Brief vom 28. 2. 1916:

Teilhard de Chardin schreibt an Margarita: *«Die Apologie Newmans ist aus den Bedürfnissen des eigenen intimen Lebens entstanden. Sie stellt die Lösung des religiösen (oder totalen?) Problems dar, das sich seinem Leben stellte. Mir scheint, ich habe (zumindest für mich) etwas Analoges zu schreiben, etwas, das nicht mehr mit dem Bereich der Kirche (Versöhnung des Altertums mit der Neuzeit), sondern mit der kosmischen Entwicklung (Versöhnung von Entsagung und legitimer Liebe der Götter, der Mutter Erde) zu tun hat.»*⁶

Wie zu sehen, stellt Teilhard de Chardin hier Ideen, die ihn bewegen, an die Seite der Ideen, die Newmans Leben bestimmt hatten. Wenn Teilhard de Chardin die Versöhnung des Altertums mit der Neuzeit als Newmans Leitidee erfaßt hat, so übersieht er freilich, welche Rolle bei Newman neben der Theologie die Physik gespielt hat.

Aus dem Brief vom 22. 7. 1916:

Teilhard de Chardin schreibt an Margarita: *«Um über die Langeweile der Schützengräben hinwegzukommen, habe ich *«Newman catholique»* von Thureau-Dangin gelesen, den mir Guiguite geschickt hatte. Mehr denn je habe ich mich eins gefühlt mit diesem großen Kardinal, der so kühn, so gläubig, so *«voller Leben und Denken»* war, wie er selbst sagt – und gleichzeitig so viel Widerspruch fand. Und ich habe wiederum im Grunde meines Ichs den Hauch gespürt, der zum großen Werk der Versöhnung zwischen der höchsten und endgültigen Liebe zu Gott aufruft und der niedrigen (aber berechtigten und notwendigen) Liebe zum Leben, das man in seinen natürlichen Formen überblickt. – Eine Menge Ideen bei Newman:*

1970 zum neuen Jahrgang

Ein Missionar, Theologieprofessor und Konzilsperitus in Indien, schreibt uns:

«Ich habe ein sehr intensives Gefühl, daß wir von der großen Massenkirche mit ihrem historischen Ballast und ihren juristischen Konstruktionen immer mehr wegtreiben. All das bleibt natürlich, aber es wird immer mehr unwirklich im geistigen Bereich. Was hat auch heute noch ein Bischof wirklich zu sagen? Sind sie nicht eine Art Verkehrspolizisten geworden, deren praktische Funktion man natürlich irgendwie anerkennt, die aber ins Leben der Menschen kaum eingreifen? Das kommt gerade daher, daß die kirchliche Autorität so sehr überfordert wurde und sich zu einem totalitären System entwickelt hat, dem aber die Macht abgeht, sich durchzusetzen.»

Zugleich aber wächst eine andere Kirche wirklich gläubiger Menschen, die mehr und mehr von diesen Normen innerlich frei werden und das Evangelium wieder lesen und leben.

Immer wenn ich solchen Leuten oder Gruppen begegne, habe ich das Gefühl, daß hier die Zukunft ist und daß Gott wahrlich in keiner Weise tot ist, obwohl er aus vielen christlichen Museen ausgewandert ist. Das sind Dinge, die unsere junge Generation hier so intensiv angehen wie Sie in Europa, nur daß es hier etwas langsamer kommt und weniger öffentlich, so daß manche Bischöfe immer wieder meinen, man könne die Kirche hier vor diesen «verderblichen Theologien» schützen. Es geht mir immer darum, irgendwie die Brücke zu finden – ich glaube, daß wir hier ohne einen wirklichen Bruch durch die Krise kommen können, wenn wir jetzt diese innere Arbeit in Angriff nehmen.»

Vielleicht hätte bei uns in Europa kaum einer so einfach und hart – und doch ohne jedes Ressentiment – den Niedergang unserer Kirche kennzeichnen können wie dieser Theologe aus der Distanz der Dritten Welt. Vielleicht aber auch keiner so unbefangen von einer «anderen» Kirche zu reden gewagt, die doch die gleiche Kirche Christi ist. Vielleicht hätte sich keiner so selbstverständlich in christlicher Hoffnung der Zukunft, die er schon kommen sieht, zuwenden können, wie einer aus den «jungen Kirchen».

Zu helfen, daß dieser Übergang dort wie hier ohne «wirklichen Bruch», aber auch ohne alle Verschleierung sich vollziehe, soll auch unser Bestreben sein, in der Kraft des Evangeliums, das wir lesen und leben wollen ohne Verkürzung. Das sei unser Vorsatz und Wunsch für das Jahr 1970.

Teilhard de Chardin läßt hier durchblicken, daß seine Base Margarita die Apologie Newmans vor ihm auch gelesen hat. Eben dieser Umstand spricht für die Annahme, daß er im Dezember-Urlaub vom Jahre 1915 von ihr auf die Apologie Newmans aufmerksam gemacht worden war und sie über dessen Inhalt miteinander gesprochen hatten.

Im Schreiben vom 9. 1. 1917 geht Teilhard de Chardin von einer objektiven Rückschau auf Newman zur Darstellung seiner eigenen Ideen über: Jeder Mensch ist als denkendes Wesen in gewissem Sinn eine Mitte der Welt. Der später von Leibniz übernommene Begriff der Monade meldet sich an.

Aus dem Schreiben vom 29. 3. 1917:

«Was mich betrifft, so habe ich Dir gesagt, in welcher Verfassung ich an die Front zurückkehre: mir war deutlicher bewußt, daß meine Aufgabe für den Rest meines Lebens darin besteht, in Demut, Treue und Beharrlichkeit diese Art Mystik in mir zu entwickeln – und sie gleichzeitig so ansteckend wie möglich zu machen –, die im Herzen jeder Materie und jeder Aktion leidenschaftlich Gott sucht. Nie habe ich mit solcher Deutlichkeit begriffen, wie sehr nur Gott und nicht irgendein persönlicher Versuch imstande ist, uns zu diesem Licht zu erwecken und uns darin zu erhalten. Aber ich hatte auch niemals in diesem Maße verstanden, wie sehr die Pflege dieser eigentümlichen Wissenschaft, das Leben zu vergöttlichen, die Mit-

– «Es ist wesentlicher, gegen die grundlegenden Verirrungen des Denkens zu kämpfen, als einige Bekehrungen zu erwirken oder sich in konfessionelle Streitigkeiten zurückzuziehen.»

– «Das intellektuelle Wirken der Kirche besteht vorwiegend darin, innerhalb des Werkes die positive dogmatische Entwicklung, die vor allem durch den Leib der Gläubigen verwirklicht ist, herauszulösen, zu sortieren und auszuwählen.»

– «Wer einer Wahrheit zum Sieg verhelfen will, ehe ihre Stunde gekommen ist, läuft Gefahr, als Häretiker zu enden.»

... diese und andere ähnliche Ideen, die so weit, so freimütig, so realistisch sind, sind also in meinen Geist eingezogen wie in eine Wohnstatt, die seit langem von ihnen bewohnt wird. Und es war mir eine um so größere Stärkung, diese (unsere) Gemeinsamkeit der Bestrebungen und Wertschätzungen zu entdecken, als derjenige, der sie so lebhaft empfunden hat, ohne Anstoß zu nehmen, die schwere Versuchung erfahren mußte, vor der Stunde oder der Zeit seines Denkens geboren zu sein.»⁷

In diesen zukunftssträchtigen Zeilen sind folgende Sätze bedeutsam:

1. der Hinweis auf den Gesamtvorgang der positiven dogmatischen Entwicklung, die vor allem durch den Leib der Gläubigen verwirklicht ist. Diesem Vorgang nachzuspüren, zählt zu den Aufgaben der Theologen;

2. die Erkenntnis: Wer einer Wahrheit zum Siege verhelfen will, ehe ihre Stunde gekommen ist, läuft Gefahr, als Häretiker zu enden; ein Gedanke, der zu den Leitgedanken Newmans gehörte;

3. die Feststellung: Newmans Ideen sind in meinen Geist wie in eine Wohnstatt eingezogen, die von ihnen schon seit langem bewohnt worden war.

Zu diesem Satz gibt es bei Newman eine Parallele: Um sein Verhältnis zu den großen Theologen Alexandriens verständlich zu machen, drückt sich Newman ganz ähnlich aus wie Teilhard de Chardin, um sein eigenes Verhältnis zu Newman zu beschreiben. Newman sagt nämlich: «Manche Abschnitte aus der Lehre der Alexandriner, schon an und für sich großartig, klangen meinem inneren Ohr wie Musik, klangen wie eine Rückantwort auf Ideen, die von mir ... schon so lange liebevoll gehegt wurden.»⁸ Teilhard de Chardin spricht von einem Wiedereinziehen in eine schon lange besessene Wohnung – Newman spricht von der Wiederkehr einer Musik, die er schon lange zuvor gekannt hatte.

Aus dem Schreiben vom 5. 12. 1916:

««He and I» – Er und ich – sagt Newman irgendwo in seinem Werk «Apology», als er von dem tiefsten Gefühl für die beiden gegenwärtigen, einzig wesentlichen Elemente spricht, das ihm in einem bestimmten Augenblick zuteil wurde – die Elemente, in die alles übrige zusammenfällt, zwischen denen alles übrige geregelt wird. Könntest Du doch empfinden, wie sich diese wesentliche und Frieden bringende Vereinfachung der Welt in Deinem Innern beschleunigt! Ich bete viel darum – jetzt im Advent, an dessen Ende das Friedensfest steht.»⁹

Hier weist Teilhard de Chardin seine Base auf das bekannte Leitmotiv Newmans «Er und ich» – Gott und ich – als jenes Gesetz hin, unter das das Leben gestellt werden sollte.

Aus dem Schreiben vom 9. 1. 1917:

Teilhard de Chardin schreibt: «Als ich «He and I» von Newman zum ersten Mal las, hatte ich den gleichen Eindruck wie Du, und ich erhob den gleichen Einwand: «I», das ist keine aus allen Zusammenhängen losgelöste Entität; das ist irgendwie das ganze Universum, auf mich zentriert, dessen ganzes Geschick (in einem gewiß wahren Sinn) sich in mir abspielt (ist nicht für Gott jede Seele gleich der ganzen Welt?...). So fühle ich in dieser wesentlichen Gegenüberstellung zwischen Gott und mir jedes Geschöpf hinter mir ... Und so läßt der prinzipielle Vorrang des individuellen Heils der Seele ihre ganze Weite, die so ausgedehnt ist wie das Universum ... Es ist mir bewußt, daß ich Dir heute komplizierte, weil noch nicht ausgereifte Dinge geschrieben habe. Verzeih mir. In diesem Geplauder bin ich zusammen mit Dir auf Suche.»¹⁰

wirkung und den Dienst aller Formen meiner Aktivität verlangte. Es sind dazu die Sakramente notwendig, das Gebet, das Apostolat und das Studium: alles das im gleichen Sinn, in einem sehr konkreten, sehr genauen Sinn ausgerichtet.»¹¹

Wieder geht Teilhard de Chardin von einer Rückschau auf Kardinal Newman zu einer Vorschau auf sein eigenes Leben und Planen über.

Aus dem Brief vom 17. 7. 1917:

«Je mehr ich Newman lese, um so mehr fühle ich eine gewisse (wie geringe natürlich!) Verwandtschaft zwischen seinem Geist und dem meinen. Eine Folge dieser Übereinstimmung ist der Ansporn, den sein Beispiel mir gibt, mein eigenes Werk zu realisieren.»¹²

Teilhard de Chardin ist nun so weit, daß er typische Newman-Ausdrücke dazu verwendet, um seiner Base Margarita den Entschluß kundzutun, jenem Newman nachzufolgen, der zeigt, wie es einem ergeht, wenn man voraus ist, der ein Beispiel für das Durchhalten in der Einsamkeit gibt und so ihn, Teilhard de Chardin, dazu anspornt, diesem Beispiel zu folgen: Das Wort «Werk» in diesem Sinn und das Wort «realisieren» in diesem Sinn sind dem Newman-Lexikon entnommen.

Merkwürdig ist nun folgendes, was Henri de Lubac erwähnt: Teilhard de Chardin schreibt am 21. 5. 1953 an Claude Cuénot: «Während des Ersten Weltkrieges habe ich ein bißchen Newman gelesen (die «Grammatik der Zustimmung»); das mit Vergnügen. Ich habe nicht das Bewußtsein, daß er mich bestimmte.»¹³ Henri de Lubac bemerkt dazu: «Das Werk von Newman, von dem er im Briefwechsel der Kriegszeit spricht, ist die Apologie, und das Lob, das er diesem Werk in jenen Tagen spendete, beweist, daß er es mit etwas ganz anderem als bloß mit Vergnügen gelesen hat.»¹⁴

Dieses Beispiel von Gedächtnistäuschung bei Teilhard de Chardin hat sein Gegenstück bei Kardinal Newman. Im Alter behauptete er, nie etwas von Coleridge gelesen zu haben, ob-

wohl er in einem Brief der Frühzeit vom Studium dieses Werkes spricht.¹⁵ Es scheint ein Gesetz zu geben, daß ganz konzentriertes Denken Begebenheiten vom Rande vergessen läßt.

Dr. Franz Michel Willam, Andelsbuch

(Zweiter Teil folgt)

Anmerkungen

¹ Henri de Lubac S. J., *La Pensée Religieuse du Père Pierre Teilhard de Chardin*, Aubier-Montaigne, 1962, 297 n. 2 (5. 4. 1946). Henri de Lubac, Teilhard de Chardins religiöse Welt, Herder, Freiburg 1969.

² Pierre Teilhard de Chardin, *Entwurf und Entfaltung. Briefe aus den Jahren 1914–1919*, Verlag Karl Alber, Freiburg 1963, 110.

³ Ebd., Brief an Margarita vom 29. 9. 1918, 292; Plato, *Theaitetos* 162 E.

⁴ Teilhard de Chardin, *Entwurf und Entfaltung*, 110.

⁵ John Henry Kardinal Newman, *Apologia pro vita sua*. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen, übersetzt von M. Knoepfler, Matthias Grünewald-Verlag, Mainz, 48.

⁶ Henri de Lubac, Blondel et Teilhard de Chardin. *Correspondence commentée*, Beauchesne, Paris 1965, 104.

⁷ Teilhard de Chardin, *Entwurf und Entfaltung*, 136.

⁸ John Henry Cardinal Newman, *Apologia pro vita sua*. Being a History of his religious opinions. Edited Charles Frederick Harrold, Longmans, Green and Co., New York 1947, 24.

⁹ Teilhard de Chardin, *Entwurf und Entfaltung*, 178/179.

¹⁰ Teilhard de Chardin, *Entwurf und Entfaltung*, 201/202.

¹¹ Teilhard de Chardin, *Entwurf und Entfaltung*, 230/231.

¹² Lubac, Blondel, 104/105.

¹³ Lubac, Blondel, 103/104.

¹⁴ Lubac, Blondel, 103/104.

¹⁵ Adrian J. Boekraad Ph. D. and Henry Tristram, *The Argument from Conscience to the Existence of God. According to J. H. Newman*. Nauwelaerts, Louvain 1961, 29.

DER ISLAM IN DER AUSEINANDERSETZUNG

In den täglichen Meldungen werden wir immer wieder mit dem Geschehen im Nahen Osten und in arabischen Ländern konfrontiert, aber nur selten werden wir dabei an Hintergründiges erinnert, das zum Verständnis nötig wäre. Als Christen sollten wir, besonders in dieser Zeit, bemüht sein, mit der Erinnerung an unsere eigenen Ursprünge rund um die alten Metropolen Jerusalem, Antiochien und Alexandrien ein mehr als oberflächliches Interesse an den Menschen und Gemeinschaften zu verbinden, die heute in dem Raum leben, der beim Entstehen der drei monotheistischen Weltreligionen seine geistigen und geistlichen Potenzen bewiesen hat. Den folgenden Beitrag über den Islam, der auf einen vom Autor, Prof. H. R. Schlette, überarbeiteten und um zahlreiche Hinweise erweiterten Rundfunkvortrag zurückgeht, werden wir in der nächsten Nummer durch einen Aufsatz über die «Kirche Christi im arabischen Raum» ergänzen.

Die Redaktion

Nachdem am 21. August 1968 die El-Aqsa-Moschee in Jerusalem in Flammen aufgegangen war, wurde vor der Weltöffentlichkeit alsbald wieder deutlich, daß sich im Nahen Osten nicht nur Araber und Israeli, sondern eben auch (von den wenigen Christen abgesehen) Muslime und Juden gegenüberstehen. Der religiöse Gegensatz mag zwar im ganzen weniger hart, weniger blind sein als der politische, aber er kann nicht ignoriert werden. Vom 22. bis 25. September fand in Rabat die Panislamische Konferenz (der «sommet islamique») statt. In eindrucksvollen Reden sehr verschiedener Politiker wurde das Bewußtsein der Einheit aller Muslime erneuert. Wie immer die politische Bedeutung dieses Treffens zu beurteilen ist, es ist offenkundig, daß der Islam nach wie vor eine außerordentlich große religiöse, moralische und öffentlich-politische Macht darstellt.¹ Es dürfte angezeigt sein, sich in der hier gebotenen Kürze zu vergegenwärtigen, worin die Grundzüge der islamischen Lehre zu sehen sind, und wie der Islam sich

gegenüber der modernen, will sagen: der säkularen, wissenschaftlich-technischen Welt verhält.

Vorurteile und methodische Sympathie

Erinnern wir uns zunächst an bekannte historische Daten: Nach dem Ende der Christenverfolgungen, nach der sogenannten konstantinischen Wende, nach der Zeit der christlichen Kirchenväter, nach Augustinus, ja nach Gestalten wie dem zwischen Patristik und christlichem Mittelalter stehenden Philosophen Boethius und dem Ordensgründer Benedikt von Nursia, in einer Zeit also, in der die Grundlagen des abendländischen Mittelalters gelegt waren, da erst beginnt die Geschichte des Islams. Er wurde nicht nur im historischen Sinne die größte und bedeutsamste der nachchristlichen Religionen, vielmehr versteht er sich als die Erfüllung eines von Gott ausgehenden Offenbarungsprozesses, an dessen Ende – nach Abraham, Moses und Jesus – der Prophet Muhammad als der letzte der Propheten von Gott gesandt worden ist. Es ist gewiß ein Moment der Überraschung darüber angebracht, daß tatsächlich sechshundert Jahre nach Jesus von Nazareth eine neue Religion gegründet werden konnte, in die Jesus als ein Prophet und Gesandter neben anderen eingeordnet ist, ja daß diese Religion einen Siegeszug durch die asiatische und afrikanische Welt anzutreten vermochte. Heute hat der Islam rund fünf-hundert Millionen Anhänger.

Seit etwa hundert Jahren haben sich die allgemeine Arabistik und die Religionswissenschaft um die Erarbeitung zuverlässiger Auskünfte über die Anfänge des Islams bemüht. Diese wissenschaftlichen Untersuchungen drängten jene Vorstellungen zurück, die von der christlichen Kirche und Theologie her entworfen waren und in denen der Islam und auch Muham-

mad selbst keineswegs in freundlichen Farben gezeichnet waren. Man sah im Islam eine Art christlicher Häresie, ein Sich-Aufbäumen gegen den Anspruch Jesu; auch von der jüdischen Religion aus vermochte man in der Religion Muhammads nur einen großen Abfall zu erkennen. Diese Reaktionen sind von den jeweiligen Standpunkten aus in gewissem Maße historisch verständlich. Es kam im Laufe der Jahrhunderte immer wieder zu sehr harten Auseinandersetzungen zwischen Christen und Muslimen; man denke nur an die Kreuzzüge, die Vertreibung des Islams aus Spanien, an die Türken, die vor Wien standen. Die traurige Geschichte dieser Konflikte wirkt insofern noch nach, als das öffentliche Bewußtsein die Leistungen des Islams für die Entfaltung der Wissenschaften und des philosophischen Denkens im allgemeinen nicht mehr präsent hat. Freilich steht man aus politischen und kulturgeschichtlichen Gründen dem Islam in Spanien, Frankreich und Süditalien weniger fern als etwa hierzulande. *Sigrid Hunke* hat 1960 in ihrem Buch *«Allahs Sonne über dem Abendland»* die Bedeutung des Islams für die europäische Welt dargestellt. Weit über den Bereich der Fachwissenschaft hinaus hat *Elsa Sophia von Kamphoener* durch die von ihr nacherzählten türkischen Märchen die Sympathien für den Islam und seine Welt bestärkt. (Man vergleiche vor allem die beiden Bände *«An Nachtfeuern der Karawan-Serail – Märchen und Geschichten alttürkischer Nomaden»* [Hamburg 1956/57].) So ließe sich zwar eine ganze Reihe von Fakten und Spuren aus der islamischen Welt zusammenstellen, deren Kenntnis uns auf Grund der kulturgeschichtlichen Wirkungen dieser Religion vermittelt sind, aber der Schweizer Historiker *Hans Zbinden* hat durchaus recht, wenn er schreibt: «Solche Kenntnisse haben doch nur ein sehr lückenhaftes und meist oberflächliches Bild des Islams zu vermitteln vermocht.»²

Wenn man bedenkt, daß die jüdische Religion den Wurzelboden des Christentums wie des Islams darstellt und beiden ihre Strukturen eingepreßt hat, daß also trotz nicht geringer Differenzen eine Gemeinsamkeit und Zugehörigkeit festzustellen ist, durch die sich diese drei Religionen fundamental von hinduistischer und buddhistischer Religiosität unterscheiden, so kann man nur bestrebt sein, die überkommenen Animositäten zwischen Muslimen, Juden und Christen zu überwinden und jede Möglichkeit der Verständigung zu ergreifen. Die lange Geschichte der Beziehungen und der Spannungen zwischen den drei Religionen ist hier nicht zu verfolgen. Indem wir einseitige theologische Vorlieben oder gar missionarische Ambitionen zurückstellen,³ soll hier lediglich nach den fundamentalen Lehren des Islams gefragt werden, und dies hat, in Anbetracht der Geschichte, mit besonderer Behutsamkeit und methodischer Sympathie für diese Religion zu geschehen.⁴ Auf der Basis dessen, was die neuere Wissenschaft vorträgt, sei zunächst von Muhammad selbst und der Lehre des Korans die Rede.

Vom apokalyptischen Mahner zum Propheten der Araber

Um 570 wurde *Muhammad* in Südarabien geboren. Die damalige Situation dieses Landstrichs schildert die Islamologin *Annemarie Schimmel* mit folgenden Sätzen: «Das eigentliche Arabien war noch ein Gebiet typisch primitiver Religion, in dem sich zahlreiche Stammesheiligtümer befanden: Bäume, Grotten und vor allem Steine wurden für heilig und machtgeladen gehalten; der allgemein semitische Steinkult hatte ein Zentrum in Mekka, wo der schwarze Stein in der Südwestecke der Kaaba das Ziel jährlicher Wallfahrten war.»⁵ In Südarabien gab es einige jüdische Siedlungsgruppen wie auch Spuren der nestorianischen Christen, welche die Menschlichkeit Jesu gegenüber seiner Gottessohnschaft bewußt akzentuierten. Es ist indes eine vielfach diskutierte, aber noch nicht geklärte Frage, woher Muhammad seine Kenntnisse über Juden und Christen hatte und in welchem Maße jüdische und christliche Vorstellungen die Entstehung des Islams mit ermöglicht haben mögen.

Von Muhammad wird berichtet, daß er in einer Berghöhle, in die er sich zurückzuziehen pflegte, Visionen erlebte und so zu der Überzeugung gelangt sei, einen göttlichen Auftrag verkünden zu müssen. Er war zu dieser Zeit etwa vierzig Jahre alt, mit seiner Dienstherrin Khadija verheiratet und hatte von ihr vier Töchter. Im Mittelpunkt der Verkündigung Muhammads stand die Erwartung des nahenden Endgerichtes. Er trat auf als

Warner, der sich mit apokalyptischen Mahnreden an die Bewohner Mekkas wandte; doch er verkündete nicht nur Drohungen, sondern auch Verheißungen, von denen Annemarie Schimmel schreibt: «... der Fromme, welcher Gottes Befehlen gemäß lebt, wird ins Paradies eingehen, wo Bäche von Milch und Honig in kühlen duftenden Gärten fließen und jungfräuliche Geliebte ihn erwarten. Auch Frauen und Kinder haben an der Paradieseligkeit teil. In den von der christlichen Polemik besonders angegriffenen Paradiesschilderungen geht der Koran nicht viel über die Farbigkeit ostkirchlicher Predigten hinaus.»⁶ Aber Muhammad findet in Mekka wenig Glauben; er muß fliehen und begibt sich in das nördlichere Jathrib, wo er mit mehr Freunden und Anhängern rechnen konnte. So wurde aus Jathrib *Medina*, das heißt: die Stadt des Propheten. Die Auswanderung nach Medina im Jahre 622, die Hidschra, wurde der Beginn der islamischen Zeitrechnung. Hier in Medina verdichteten sich die religiösen Überzeugungen Muhammads, er versteht sich mehr und mehr als der an die Araber gesandte Prophet, er erlangt die Macht über den medinischen Stadtstaat, und nach einer Reihe von Kämpfen gelingt es ihm schließlich, Mekka zu erobern. Muhammad stirbt im Jahre 632; die Legende spricht von seiner nächtlichen Himmelfahrt.

Unter seinen ersten Nachfolgern werden alle Aufzeichnungen der Verkündigung Muhammads zusammengestellt zum Koran, welches Wort Rezitation und auch Verkündigung bedeutet. Die Muslime betrachten den Koran als Abschluß und Vollendung der jüdischen Tora und des christlichen Evangeliums und somit als das unüberbietbare und letzte Wort Gottes selbst, das nach einer mythischen Erzählung in einer heiligen Nacht vom Himmel herabgestiegen ist.⁷ Die Muslime, so wird bisweilen gesagt, beziehen sich in ihrer Religion nicht auf eine Person, sondern auf ein Buch, der Islam sei eine «Buchreligion».

Der Gott des Korans

Die Lehre Muhammads, die uns der Koran vorlegt, ist einfach, doch erhaben. Sie ist ein leidenschaftlicher Monotheismus, aber dieser eine Gott ist nicht nur der gerechte, sondern wird immer auch als der barmherzige, milde und geduldige bezeichnet und angesprochen. Es ist eine alte islamische Tradition, die 99 «schönsten Namen» Gottes in einer Meditationsreihe aufzusagen und zu bedenken. *Louis Gardet* hat in seinem hervorragenden Werk über den Islam diese 99 Namen angeführt; darunter findet man etwa die folgenden: Allah der Wohltäter – der Barmherzige – der König – der Friede – der Großartige – der Allweise – der Allhörende – der Kluge – der Zeuge – der Freund und Beschützer – der Schöpfer aller Dinge – der Eine und der Einzige – der Erste – der Letzte – der Sichtbare – der Verborgene – der Rächer – der Nachsichtige – der Versammler – der Reiche – der Reichmachende – der Allgeduldigste.⁸ Diesem Gott also soll sich der Muslim vertrauen, ja liebend anheimgeben. In der Hingabe an Allah liegt das tiefste Wesen des Islams, ja das Wort Islam selbst heißt Hingabe⁹ und meint primär den Akt des Vertrauens und Sich-Überlassens an Gott und ist erst in zweiter Linie der Name der Religion.

Die starke Betonung des Monotheismus richtet sich sowohl gegen den volkstümlichen arabischen Polytheismus vor Muhammad, aber unverkennbar auch gegen die christliche Trinitätslehre. In der 112. Sure des Korans heißt es: «Sprich: Gott ist einer. Er ist der Ewige. Er ist nicht gezeugt und er hat nicht gezeugt. Ihm gleich ist keiner.» Jesus kann demnach nur einer unter den Propheten sein, aber er gilt als ein besonders begnadeter «Gesandter» (*rasul*), und als solcher kommt ihm im Islam bis heute besondere Achtung zu. Auch von Maria, seiner Mutter, spricht der Koran relativ ausführlich, ja er nimmt sogar die jungfräuliche Empfängnis Jesu an.¹⁰

Islamische Ethik

Ähnlich klar konturiert wie die Lehre des Islams, die also Monotheismus, Schöpfungslehre, Glaube an die Propheten und vor allem an den Propheten Muhammad, aber auch an die

Engel und das Endgericht beinhaltet, sind die Ethik und die Pflichten des Muslim. Die erste Pflicht ist der Glaube selbst: «Es gibt keinen Gott außer Gott, Muhammad ist der Gesandte Gottes» – diese Formel impliziert den gesamten Glauben des Islams und muß bei der Konversion als Glaubensbekenntnis gesprochen werden. Zu den Pflichten des Muslim gehören sodann das regelmäßige Gebet, das Almosengeben, das Fasten im Monat Ramadan und die Wallfahrt nach Mekka. Die Milde und, wie man zu Recht gesagt hat, der «Realismus» des Islams¹¹ zeigen sich in den Befreiungen von dem Gesetz, welche Kranken, Reisenden, schwangeren Frauen, Bedürftigen und Alten großzügig zugestanden werden. Die islamische Ethik ist im wesentlichen identisch mit den Zehn Geboten, jedoch werden diese Gebote nicht als Naturgesetz, sondern als positive göttliche Gebote verstanden. Man darf die islamische Ethik ebensowenig geringachten wie die persönliche Moralität Muhammads.

Auch was der Koran über die Ehe lehrt, sollte man nicht sogleich von der neutestamentlichen Auffassung her beurteilen. Gardet bemerkt hierzu: «Im Koran ist die Polygamie erlaubt und auf vier legitime Frauen und die legalen Konkubinen beschränkt. Freilich wird sie in keinem Text als ein Gut hingestellt, das gefördert werden muß. Sie ist lediglich erlaubt, vorausgesetzt, daß unter den Gattinnen vollkommene Gleichheit herrscht. Jahrhundertlang war die muslimische Gesellschaft im Ganzen gesehen polygam. Heute neigt sie mehr und mehr zur Monogamie, und manche orthodoxen Reformisten schlagen vor, die Polygamie zu verbieten und betonen, daß die gegenwärtigen wirtschaftlichen und sozialen Erfordernisse es nicht mehr gestatten, die in den Texten vorgesehenen Bedingungen einzuhalten.»¹²

«Heiliger Krieg»

Der Islam stellt eine nicht leicht zu begreifende Einheit von religiöser Überzeugung und politisch-sozialen Herrschaftsverhältnissen dar. Aus diesem Zusammenhang erklärt sich die Forderung des sogenannten «Heiligen Krieges», die immer wieder mißverstanden wird. Es mag nicht überflüssig sein, zu diesem Punkt noch einmal Gardet zu Wort kommen zu lassen. Er weist zunächst darauf hin, daß das, was westliche Gelehrte als Heiligen Krieg bezeichnen, in der arabischen Sprache so viel bedeutet wie «die Bemühung auf Gottes Weg» (*jihad*). Dann erläutert Gardet diesen Begriff so: «In der Zeit des Korans rief der Ausdruck «auf Gottes Weg» tatsächlich die Vorstellung des Kampfes mit Waffengewalt wach. Diese gemeinschaftliche Verpflichtung zum Jihad unterliegt folgenden Regeln: zunächst wird der Islam verkündet. Richtet sich die Verkündigung an Völker mit einem eigenen Propheten-Gesandten und heiligen Schriften, so können diese Völker, ohne Muslimen zu werden, mit der Gemeinschaft des Propheten ein Abkommen treffen: ihr Kult, ihre religiösen Einrichtungen und ihre Güter bleiben unangetastet, sofern sie Tribut zahlen und die allgemeinen Gesetze der muslimischen Politik anerkennen. Greifen sie aber zu den Waffen und kämpfen, so werden ihnen im Falle ihrer Niederlage härtere Bedingungen auferlegt. Sie können zwar auch in diesem Fall an ihrem Glauben festhalten, werden aber innerhalb der muslimischen Gesellschaft zu «Schutzbürgern», deren bürgerliche Rechte in mancherlei Hinsicht eingeschränkt sind; sie werden also, modern gesagt, zu «Bürgern zweiten Ranges».

Handelt es sich um Götzendiener, so müßten sie zum Islam bekehrt werden, doch bleibt diese Vorschrift vielfach reine Theorie, wie die Begegnung des Islams mit den Völkern Indiens zeigt.

Diese «Bemühung» um die Herrschaft des Islams ist eine «Pflicht der Gemeinschaft»; sie muß – und damit ist es auch genug – an einem beliebigen Punkt des vom Islam beherrschten Gebietes durchgeführt werden, entweder um seine Grenzen hinauszuschieben oder um innerhalb des Dar al-Islam (d. i. der islamischen Gemeinschaft, Anm. des Vf.) aufrührerische «Ketzer» zu bekämpfen.»¹³

Zuwendung zur Welt – Möglichkeit der Mystik

Kehren wir noch einmal zum Koran, dem Mittelpunkt des Islams zurück. Er ist nach arabischer Auffassung in einer vollendet schönen Sprache geschrieben, und ihn zu lesen und zu rezitieren ist für den Muslim eine besondere Ehre. Im Koran ist alles Wesentliche enthalten, wenngleich für den Muslim auch die Tradition eine hervorragende Bedeutung besitzt. Man nennt die Tradition mit einer allgemeinen Bezeichnung *sunna*, das heißt: die Gewohnheit des Propheten. Bis zum Ende des 9. Jahrhunderts entstanden umfangreiche Sammlungen von *hadithe*, das heißt: Aussprüchen des Propheten, die als eine Kommentierung des Korans anzusehen sind. Da aber Koran und Sunna zusammen noch nicht alle Fragen beantworten, bildeten sich später verschiedene Rechtsschulen, die mit ganz bestimmten Methoden die Vorschriften präzisieren bzw. neu darlegten. So entstand die Gruppe der Gesetzesausleger, der *ulama*; eine Priesterschaft dagegen kennt der Islam nicht, jeder Muslim steht unmittelbar seinem Gott gegenüber. Auch ist Muhammad selbst weder ein Mittler noch ein Erlöser, sondern nichts als der Gesandte, der Diener Allahs.

Die Geschichte des Islams weist, wie die anderer Religionen, mannigfache Spaltungen und Gruppenbildungen auf. Orthodoxe, Koran und Sunna unkritisch auslegende und beibehaltende Muslime standen bald schon denjenigen gegenüber, die die Grundaussagen des Korans mit Hilfe philosophischer Reflexion neu zu bedenken und zu interpretieren versuchten. Ich nenne hier lediglich die Namen der großen Philosophen *Avicenna* und *Averroes*, welche Lehren des Aristoteles und der Neuplatoniker aufgriffen und damit für den Islam so schwerwiegende Fragen wie etwa das Pantheismusproblem aufwarfen; es war unvermeidlich, daß sie in den Augen der Orthodoxen als verdächtig und gefährlich gelten mußten. Das rational-kritische Element dieser sogenannten Falasifa widersprach indes den Grundlagen des Islams keineswegs. Das in dieser Religion schon früh sich entfaltende Interesse an der Erforschung der Natur kann geistesgeschichtlich als ein bedeutender Ausdruck der Hochschätzung der Welt angesehen werden, wie sie sich aus dem seiner Herkunft nach hebräischen Schöpfungsglauben ergibt.

Mubammad Asad, ein angesehener Muslim-Gelehrter, antwortete auf eine Frage von *Gerhard Szczesny*: «Wissenschaftliche Forschung ... ist in der islamischen Weltauffassung von größter Bedeutung. Sie ermöglicht es dem Menschen, die Planmäßigkeit, welche der Schöpfung Gottes zugrundeliegt, in zunehmendem Maße zu begreifen und auf diese Weise seine Überzeugung vom Dasein Gottes zu verstärken und zu vertiefen.»¹⁴

Neben dieser Weltzugewandtheit muß jedoch auch die islamische Mystik hier wenigstens erwähnt werden. In ihr hat ein weiterer Grundzug der Lehre Muhammads, nämlich die Möglichkeit wahrer Gottesliebe,¹⁵ einen faszinierenden Ausdruck erlangt. Der Jude *Martin Buber* hat in seine Sammlung «Ekstatische Konfessionen» ergreifende Zeugnisse dieser Mystiker aufgenommen,¹⁶ die bekunden, daß Allah nicht ein starrer, alles verfügender, ferner Gott ist, der den Menschen lediglich zumutet, sich dem Schicksal zu unterwerfen. Vielmehr sagt der Koran selbst, daß Allah, obwohl unzugänglich, jedem nahe ist, «näher als die Halsader», ja der Muslim kann sich ihm in der personalen Haltung des Vertrauens überlassen – einer Haltung, die zwar die Überlegenheit Gottes anerkennt, aber keineswegs den Menschen versklavt oder seine Verantwortlichkeit und Freiheit verneint. Halten wir also fest, daß das Moment der Anerkennung des einen Gottes und ineins damit auch die Möglichkeit der Mystik sowie die im Schöpfungsglauben fundierte rationale Zuwendung zur Welt im Islam aufs engste zusammengehören.

Im Streit der modernen Ideologien

Blicken wir abschließend noch kurz auf die gegenwärtige Situation.¹⁷ Schwerpunkte der islamischen Religion und Kultur

sind außer Nordafrika und dem Nahen Osten Pakistan, Indonesien und Schwarzafrika. Auch in Indien, der Sowjetunion und China leben Millionen von Muslimen. Man darf jedoch sagen, daß die arabische Welt insofern eine Sonderstellung einnimmt, als sie dem Ursprung des Islams historisch und sprachlich am nächsten steht. Die Probleme freilich, die die wissenschaftlich-technische Zivilisation und der Streit der modernen Ideologien an die Religion Muhammads herantragen, sind überall grundsätzlich dieselben; die Reaktionen der Muslime allerdings sind keineswegs immer identisch. Auch unter ihnen gibt es Traditionalisten, Reformisten und solche, die im Islam aus historisch-kulturellen Gründen nur noch eine politische und soziale Kraft sehen. Entsprechend versucht man, die Vorschriften des Korans und der Sunna auf die Anforderungen der modernen Zeit hin neu auszulegen.

Die heutige religiöse Situation des Islams wird entscheidend mitbestimmt durch die allgemeine Weltlage: Der Islam ist einer der wichtigsten Faktoren innerhalb der Dritten Welt, und seine Probleme lassen sich durch Stichworte wie Nationalismus, Entkolonialisierung, technische, wirtschaftliche und soziale Entwicklung anzeigen; genauer noch: es geht um die Frage einer politischen Gemeinschaft oder Zusammenarbeit auf der Basis der islamischen Religion und Tradition, einer Verbindung des Islams mit dem Kommunismus und, speziell in Nordafrika, um die Möglichkeit eines panarabischen Sozialismus.¹⁸ Gemeinsam ist den Muslimen im allgemeinen eine tiefe Abneigung gegen «den Westen». Obwohl diesem, insofern er christlich ist, grundsätzlich die Achtung des Islams gebührt, wendet man sich leidenschaftlich gegen ihn: das Christentum als Ganzes sei nicht mehr viel wert, kennzeichnend für den Westen seien Kapitalismus, Imperialismus und Kolonialismus. Der pakistanische Dichter-Philosoph und Politiker *Muhammad Iqbal* (1873–1938) hat ein Werk «Lenin vor Gott» geschrieben und läßt darin Lenin eine Anklage vortragen, die immer noch charakteristisch sein dürfte:

«Ein Glanz von Kunst und Wissenschaft erhellt den Westen mit einer Dunkelheit, die kein Lebensquell verscheucht; in hochgezüchteter Grazie, in Glanz und Größe überragt das Bankhochhaus das Kathedralendach; was sie Handel nennen, ist ein Würfelspiel, für den einen Profit, für Millionen vernichtender Tod. Wissenschaft, Philosophie, Gelehrsamkeit, Regierung predigen dort die Gleichheit der Menschen und trinken Menschenblut; nackte Ausschweifungen und Mangel und Arbeitslosigkeit. Wird die himmlische Gnade geleugnet, dann gelangt ein Volk nicht weiter als bis zu Elektrizität und Dampf.

Allmächtiger, Gerechter, du. Bitter sind die Stunden, bitter die angeketteten Stunden der Arbeiter in deiner Welt. Wann soll diese Galeere der Goldherrschaft untergehen? Deine Welt, dein Tag der Rache, Herr, steht und wartet.»¹⁹

In diesen Sätzen klingt bereits das tief verwurzelte soziale Pathos des Islams an. Der Religionshistoriker *Hardon* weist darauf hin, daß nach muslimischer Ansicht der «Tag der Rache» über jene hereinbrechen wird, die es unterlassen haben, ihren Reichtum zu teilen «aus Liebe zu Gott, mit ihren Verwandten und den Waisen und den Bedürftigen und den Reisenden und denen, die darum bitten».²⁰

Die vom Koran vorgeschriebene «Bemühung um den Weg Gottes», die immer irgendwo in der Welt des Islams verwirklicht werden muß, richtet sich heute gegen den imperialistischen Westen und auch gegen den Staat Israel bzw. gegen den «Zionismus». Die Solidarität der an Gott Glaubenden, der Theisten, die der Koran vorsah, tritt zurück; statt ihrer wendet man sich mehr Schwarz-Afrika sowie auch kommunistischen Staaten zu. Islam-Kenner wie Gardet weisen jedoch darauf hin, daß die muslimische Mentalität, die das Unterbewußtsein der Völker außerordentlich stark geprägt hat, sowohl gegen den marxistischen Atheismus wie auch gegen

dessen allzu ideologische Sozialkritik immun sei.²¹ Mit anderen Worten: Man nimmt die Hilfe lieber von den Marxisten, akzeptiert auch wirtschaftlich weithin die sozialistische Ordnung, versucht jedoch – sei es, weil man gläubig ist, sei es, weil man die islamischen Kulturwerte hochschätzt – eine geistig-weltanschauliche und nationale Eigenständigkeit zu bewahren. Wie weit dies gelingt, bleibt abzuwarten; es hängt gewiß in beträchtlichem Maße davon ab, wie weit der Islam als wirklich gelebte Religion sich behaupten und erneuern kann. Grundsätzlich jedenfalls fürchtet der Islam die säkularistische Tendenz der modernen Welt und damit also auch Wissenschaft und Technik keineswegs, ja er begrüßt sie ausdrücklich unter Hinweis auf entsprechende Stellen in Koran und Tradition. So wird man heute mit besonderem Interesse ein *hadith*, eine Traditionsweisheit, hören, die lautet: «Suchet das Wissen, und wenn es in China wäre.»²²

Für die Zukunft der islamischen Welt, aber auch über sie hinaus, wird das fundamentale Problem mehr und mehr darin bestehen, ob die Mehrzahl der Muslime es lernt, die Hingabe an Allah nicht allein sozial und politisch zu realisieren als ein Ertragen dessen, was Gott fügt, oder anders gesagt: ob sie die Möglichkeit des Handelns, Gestaltens und Eingreifens in den Gang der Dinge geradezu als das dem Muslim Aufgegebene begreift. Daß der Islam als Religion prinzipiell imstande wäre, auch heute eine progressiv humanisierende Kraft zu sein, daran zu zweifeln, besteht kein Grund.

Prof. Heinz Robert Schlette, Ittenbach bei Bonn

Anmerkungen

¹ Vgl. die Berichte über das Treffen von Rabat in: *Témoignage Chrétien*, 2. 10. 1969, 7–9, sowie in: *Informations Catholiques Internationales* (ICI), 15. 10. 1969 (Nr. 346), 4–6.

² Im Vorwort des Bandes «Islam und Abendland, Begegnung zweier Welten», hrsg. von M. Asad und H. Zbinden. Olten/Freiburg 1960, 7. (Dieser Band ist als Einführung in die Probleme sehr zu empfehlen.)

³ Vgl. die kleine Schrift von Th. Ohm, «Mohammedaner und Katholiken», München 1961; siehe auch den Artikel «Islam» von F. M. Pareja in: *Sacramentum Mundi – Theologisches Lexikon für die Praxis II* (1968), 874–888 (Lit.) sowie die Ausführungen in den Kommentaren zu der Konzilsklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, speziell den Beitrag von G. C. Anawati OP in: *LThK – Kommentarband II* (1967) 485–487. Ferner vgl. R. Caspar, *Le dialogue islamo-chrétien. Bibliographie*, in: *Parole et Mission* 33 (1966) 312–322, 34 (1967) 475–481. Zu der neu herausgegebenen *Orientation des Sekretariats für die Nichtchristen zum christlich-islamischen Dialog* vgl. *ICI*, 1. 11. 69 (Nr. 347), 22–25.

⁴ Vgl. meinen kurzen, ebenfalls aus einer Rundfunksendung hervorgegangenen Beitrag «Die jüdische Religion» in: *Christlich-jüdisches Forum* (Basel), April 1969, Nr. 41, 1–10.

⁵ A. Schimmel, *Der Islam*, in: *Die Religionen der Menschheit in Vergangenheit und Gegenwart*, hrsg. von F. Heiler. Stuttgart 1959, 787. (Es versteht sich, daß ich die Literaturangaben hier auf ein Minimum beschränke.)

⁶ A. Schimmel, ebd. 790.

⁷ Vgl. G. Lanczkowski, *Heilige Schriften. Inhalt, Textgestalt und Überlieferung*. Zürich/Wien 1956, 66–75; W. C. Smith, *Questions of Religious Truth*. New York 1967, 39–62.

⁸ Vgl. L. Gardet, *Islam*. Köln 1968, 57f. (Dieses Werk von Gardet ist sehr gut fundiert und verdient besondere Aufmerksamkeit; ich beziehe mich hier und im folgenden auf dieses Buch.)

⁹ Es ist interessant, daß J. Monnerot in seinem Werk «Soziologie des Kommunismus» diesen Sinn des Wortes Islam zur Kennzeichnung kommunistischer Spiritualität verwendet und so vom Kommunismus als dem «Islam des 20. Jahrhunderts» spricht (Köln/Berlin 1952, 9–24).

¹⁰ Vgl. A.-Th. Khoury, *Die Christologie des Islams*, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 52 (1968), 49–63.

¹¹ A. Schimmel, a. a. O. 805.

¹² L. Gardet, *Islam*, a. a. O. 119f.

¹³ Ebd. 112.

¹⁴ G. Szczesny (Hrsg.), Die Antwort der Religionen. München 1964, 70.

¹⁵ Dazu vgl. bereits die Darstellung von Th. Ohm, Die Liebe zu Gott in den nichtchristlichen Religionen. Krailling vor München 1950, 307–370.

¹⁶ Berlin o. J. (²1923), 32–49.

¹⁷ Vgl. den dritten Teil des Werkes von L. Gardet: «Der Islam als Gemeinschaft und die zeitgenössischen Probleme», a.a.O. 232–330.

¹⁸ Vgl. speziell M. Sarkisyanz, Die Auseinandersetzung von Islam und

Buddhismus mit dem Marxismus, in: Die Gefährdung der Religionen, hrsg. von R. Italiaander. Kassel 1966, 82–101.

¹⁹ Zit. n. J. A. Hardon, Gott in den Religionen der Welt. Luzern/München 1967, 498.

²⁰ Vgl. J. A. Hardon, ebd. 498.

²¹ Vgl. L. Gardet, a.a.O. 308–312, 321.

²² Zur Frage des «Fatalismus» vgl. L. Gardet, ebd. 97–100 und 324f.

Die Unrast in der Kirche Lateinamerikas

Ein Jahr ist vergangen, seitdem die große lateinamerikanische Bischofskonferenz in *Medellin* (Kolumbien) stattgefunden hat.¹ Heute scheint man nicht mehr bezweifeln zu können, daß dieses Ereignis für die Kirche Lateinamerikas, die durch Generationen in starren Traditionen verharrete, Ausgangspunkt für eine vitale Erneuerung bedeutet. *Medellin* war entscheidend inspiriert von der Idee der Befreiung unterdrückter Völker, um sie einem Zustand menschlicher Würde entgegenzuführen. Diese neue Haltung der Kirche, die tief in der Botschaft des Evangeliums verankert ist – den Armen wird das Evangelium verkündet –, erregt schon durch sich allein den Protest all jener Menschen, die bis heute eben nicht in diesem erneuerten Geist dachten und handelten. Wer hätte bis vor zwei oder drei Jahren vermuten können, daß in unserem «westlichen und christlichen Lateinamerika» Priester verfolgt, torturiert und getötet würden, nur weil sie das reine Evangelium verkündigten?

Und trotzdem – all das mußte so kommen. Im Dokument über den Frieden weist der lateinamerikanische Episkopat in *Medellin* ausdrücklich darauf hin, daß er eine sehr konkrete Verantwortung zu übernehmen habe angesichts der sozialen Spannungen und der daraus sich ergebenden Versuchung zur Gewalt.² In Anwendung dieser Richtlinien haben Bischöfe einzelner Nationen begonnen, die wirkliche Situation ihrer Länder zu analysieren und Ungerechtigkeiten vor aller Öffentlichkeit anzuklagen. Die Reaktionen sind nicht ausgeblieben: man hat mit Vorwürfen, Drohungen und Gewalttätigkeiten gegen die Kirche geantwortet. Gegen die Anklage, sich in die Politik einzumischen, setzten sich die Bischöfe mit allem Nachdruck zur Wehr.

«Weil die Kirche in dieser Welt als Zeichen der gänzlichen Befreiung des Menschen existiere», so sei, erklären die Bischöfe Paraguays, ihr pastorales Interesse an der zeitlichen Ordnung durchaus gerechtfertigt. Sie könnten daher nicht völlig abseits stehen von den Bemühungen des Menschen, seine völlige Freiheit zu erlangen, weil auch «eine geringe menschliche Anstrengung, um etwas mehr Freiheit und Würde zu erreichen, bereits ein Anfang dieser totalen Befreiung bedeute, in der die befreiende Kraft Gottes sich auswirke.»³

Der argentinische Episkopat seinerseits verkündet, daß «die Evangelisierung die ganze Dimension des menschlichen Aufstiegs umfaßt und daher sei es seine Pflicht, für die vollkommene Befreiung des Menschen zu arbeiten und über den Prozeß des Wandels der durch die Sünde verursachten ungerechten Strukturen lehrend zu orientieren.»⁴

Innerkirchliche Spannungen

Die lateinamerikanische Kirche ist fest entschlossen, innerhalb ihrer eigenen Mission den Entwicklungsprozeß dieses Kontinentes zu fördern. Dieses Engagement erfordert notwendigerweise eine tiefgreifende Revision theologischer und ekklesialer Probleme, welche die ganze Konfliktsituation ideenmäßig beeinflussen. Diese Revision konnte sich nicht vollziehen ohne innere Spannungen und vielseitige Widerstände.

Der Übergang von einem versteiften und verbürgerlichten Institutionalismus zu einem dynamischen Prophetismus mußte unvermeidlich in der Kirche eine Krise erzeugen als «Ereignis, durch das Gott zu ihr spricht». Diese Krise verschärfte sich, weil die Kirche dem politischen Establishment nicht völlig

fernstand. Sie partizipierte an ihm mittels Privilegien und gegenseitigen Konzessionen und unterstützte es mit ihrem geistigen Einfluß. Schließlich machte sie auch in Politik, indem sie einen Rechtsklerikalismus praktizierte, der ihre Verkündigung des Evangeliums schwächte. Dieser Konformismus mit ungerechten Strukturen war im Grunde nichts anderes als ein stillschweigendes Einverständnis mit der existierenden politischen Gewalt. Im Vordergrund einer verkürzten und individualistischen Pastoral stand die Lehre der persönlichen Rettung, in der kein Platz war für eine Anklage gegen die Sünde einer ungerechten sozialen Struktur. Wenn auch alle diese Erscheinungen nicht bewußt intendiert wurden, waren sie in Wirklichkeit eben doch Folgen einer theologischen und pastoralen Konzeption auf Grund einer utopischen, das will hier heißen: eines völlig individualistischen Christentums.

Jetzt aber hat die Kirche begonnen, ihre Heilsbotschaft so zu verkünden, daß die stillschweigende Allianz mit der politischen Gewalt als ausgeschaltet erscheint, und inzwischen hat sie auch ihre pastoralen Praktiken den Erfordernissen der heutigen Zeit anzupassen versucht.

Die Hierarchie im Widerspruch

Die sich anmeldende neue Haltung der Kirche findet aber nicht die ungeteilte Unterstützung aller Bischöfe. Wenn auch fast alle Prälaten in öffentlichen Erklärungen für eine solche Erneuerung eintreten, weichen sie dann doch den praktischen Konsequenzen aus. Zwei einander entgegengesetzte Auffassungen, das heißt einerseits das starre Sichklammern an die Tradition und andererseits die neue in *Medellin* spezifisch für Lateinamerika erarbeitete Sicht, entzweien die Geister.

Für diese widersprüchlichen Haltungen sind Erklärungen zweier Bischöfe eines kleinen Landes, wie es Uruguay ist, bezeichnend. Msgr. *Carlos Parteli*, Bischof von Montevideo, erklärte in einem Hirtenbrief zum Advent des vorigen Jahres folgendes: «Ob man will oder nicht, die strukturellen Reformen müssen kommen, weil der Lauf der Geschichte nicht aufzuhalten ist. Wir können ihnen nicht nur nicht widerstehen, sondern müssen sie begünstigen, auch mittels einer Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens, die in verschiedenen Organisationen für die Schaffung einer neuen menschenwürdigeren Ordnung sich bemühen.» Msgr. *Antonio Corso*, Bischof von Punta del Este, einem bekannten Badeort 200 km von Montevideo entfernt, ist anderer Meinung. Einem Reporter der regierungsfreundlichen Tageszeitung «*La Manana*» (3. April 1969) gab er auf die Frage, warum die Katholiken, die sich Progressisten nennen, nicht eindeutig erklärten, was sie unter Revolution und Reform verstünden, diese Antwort: «Die Progressisten erklären nicht, was sie unter Revolution und Änderung der Strukturen verstehen, weil das für sie im Moment nicht nützlich ist; wenn der Zeitpunkt dafür kommt, werden sie es aber ohne Umschweife sagen: eine dieser Revolutionen wird uns die kommunistische Struktur bringen.» Inzwischen erklärte Msgr. *Helder Camara* in New York anläßlich einer Pressekonferenz: «Früher, das heißt vor *Medellin*, bezeichnete man einen Bischof, der es wagte, von Strukturänderungen zu sprechen, als einen Kommunisten. Jetzt ist es nicht mehr ein einzelner Bischof, der von Strukturänderungen spricht, sondern nun ist es die Hierarchie, die das sagt, und so ist es nicht mehr möglich, einen einzelnen Bischof als Kommunisten zu zensurieren.» Seine Behauptung scheint etwas verfrüht zu sein (vgl. «*Vispera*», Montevideo, Nr. 10, 1969).

Diese Gegensätzlichkeit mitten in der Hierarchie beweist mehr als jede andere Tatsache, mit welchen Schwierigkeiten die nun

begonnene Wandlung zu rechnen hat. Und dieser Umstand ist auch eine der größten Klippen im Erneuerungsprozeß, den die Katholiken in der jetzigen, für die Kirche geschichtlichen Epoche als unaufschiebbar betrachten.

Die Konflikte mit der kirchlichen Autorität häufen sich allenthalben. In Argentinien verlassen dreißig Priester ihre Diözese, weil sie glauben, die Haltung ihres Bischofs, Msgr. *Bolatti*, nicht billigen zu können.

Der «Aufruhr» ereignete sich in Rosario, einer der bedeutendsten und volkreichsten Diözesen des Landes, wo diese dreißig Priester auf ihr Pfarramt verzichteten aus Protest, wie sie sagten, gegen eine allzu autoritäre Regierungsform und den Mangel an sozialem Interesse ihres Bischofs Msgr. *Bolatti*. Später versuchten fünfzig Priester der Diözese in diesem Konflikt zu vermitteln; sie unterstützten ihre demissionierenden Amtsbrüder und verteidigten sie gegen die Anklage, sie seien von marxistischen und subversiven Ideen beeinflusst (siehe «*Marcha*», Montevideo, Nr. 24, 1969, S. 53 ff.).

Der Erzbischof von Trujillo, Msgr. *Carlos Jürgens*, Peru, suspendierte drei Priester wegen Unterstützung eines Streiks, worauf unverzüglich 19 Amtsbrüder der drei suspendierten Geistlichen mit dem Rückzug aus der Diözese drohten. Das Vorgehen des Erzbischofs bewirkte eine Welle von Konflikten: eine weitere Anzahl Priester aus Trujillo und Lima erklärten sich solidarisch mit den «Rebellen»; es folgte sogar die Drohung eines kollektiven Rücktritts und später die Besetzung des Seminars durch die Seminaristen. Das Ergebnis: die drei suspendierten Priester wurden wiederum in ihre Ämter eingesetzt. Unmittelbar darauf entstand in Lima ein neuer Konflikt mit dem apostolischen Nuntius, Msgr. *Romolo Carboni*, der in einem Brief an zivile und kirchliche Autoritäten vier Priester aus Lima «reißende Löwen» und «eine Schande für den peruanischen Klerus» nannte. Aus Rücksicht auf die allgemeine Ablehnung dieser Anklage antwortete der Erzbischof von Lima und wies in energischer Form die tendenziösen Beschuldigungen zurück (siehe «*Mensaje*», Santiago de Chile, 1969, S. 171 ff.).

Allgemein bekannt sind die Auseinandersetzungen zwischen Msgr. *Helder Camara* und anderen Bischöfen Brasiliens. Msgr. *Victor H. Righi*, Nuntius in Paraguay, intervenierte im Konflikt mit der katholischen Universität zugunsten des Diktators Stroebner und erklärte, daß er «im rebellischen Episkopat Ordnung schaffen wolle».⁵

Später folgten Konflikte in Ecuador und in San Salvador. In Ecuador gelangten 26 und später weitere 57 Priester an Msgr. *Munoz Vega* mit der Bitte, bei der Ernennung von Bischöfen für die Erzdiözese von Quito eine offene Befragung zu ermöglichen. «Über die Schenkung des Kleinen Seminars für ein Hospiz hat man die Priestergemeinschaft von Quito konsultiert ... Aber man befragt sie nicht über die Kandidaten, die eventuell das Amt eines Weihbischofs übernehmen könnten. Wie lange wird dieser Mangel an Information (oder diese Geheimnistuerei) noch andauern in einer für die Priester Quitos so bedeutenden Angelegenheit? Eine solche Haltung ist nicht ein «Zeichen», sondern ein «Gegenzeichen» gegen den Menschen des 20. Jahrhunderts. Es ist die Leugnung des Rechtes auf Information und Befragung. Ist es vielleicht so, daß die Priester Quitos nicht fähig sind, ihre Meinung zu äußern, oder hat vielleicht ihre Meinung keinen Wert?» So heißt es in ihrer öffentlichen Erklärung (vgl. «*Informaciones cat. internacionales*», Nr. 129, 1969, S. 8 und Nr. 131, S. 15).

Im Staate El Salvador nahmen 50 Priester in einem öffentlichen Manifest leidenschaftlich Stellung gegen die Erhebung von Msgr. *Casariago*, Bischof von Guatemala, in das Kollegium der Kardinäle. Sie sagten darin: «Wir widersetzen uns der gegenwärtigen Struktur des Kardinalats und im besonderen der Ernennung von Msgr. *Casariago*. Wir widersetzen uns dem offensichtlichen Wunsch des neuen Kardinals, seinen Einfluß auf die kirchlichen Provinzen in Zentralamerika auszudehnen. Die Ernennung von Msgr. *Casariago* geschah ohne Dialog mit dem Episkopat, mit den Priestern und den Gläubigen» (vgl. «*Informaciones cat. internacionales*», Nr. 336, 1969, S. 7).

Über die schwerwiegenden Wirkungen dieser Diskrepanz innerhalb der kirchlichen Hierarchie schreibt der bekannte lateinamerikanische Theologe *Segundo Galilea* folgendes: «Tatsachen feststellen, heißt nicht sie gutheißen. Wir beobachten eine Krise des Vertrauens lateinamerikanischer kirchlicher Kreise gegenüber ihren Vorgesetzten – den Heiligen Stuhl inbegriffen –, eine Art wachsender Enttäuschung ... Eine sich beschleunigende Entfremdung der Hierarchie in Lateinamerika ist eine Tatsache, die man anzunehmen hat, um größeres Unheil zu verhüten und die Reformen voranzubrin-

gen. Darin liegt viel Gesundes und, auf alle Fälle, die Erneuerung läßt sich nicht mehr aufhalten. Es gibt Dinge, die der reife lateinamerikanische Katholik als eine institutionelle Gegebenheit nicht mehr akzeptiert, auch wenn er die Personen verehrt. Das Kardinalat bedeutet für ihn nichts; immer stärker wird die Meinung, daß die Mission der Nuntien beendet sei, daß der Papst und die Bischöfe den Stil ihres Hirtenamtes ändern müssen; es existiert ein Mißtrauen gegen alles, was von Rom kommt ... Die Zukunft bischöflicher «Gewalt» mancher Prälaten ist ungewiß, wenn sie sich nicht die Bestrebungen der Erneuerung völlig zu eigen machen ...»⁶

Neue Gemeinschaften

Als eine Folge dieser innerkirchlichen Auseinandersetzung bilden sich jetzt, unabhängig von der Hierarchie, kleinere Gemeinschaften von Priestern und Laien. Sie charakterisieren sich durch eine klare, wenn auch gelegentlich übertriebene Stellungnahme gegen die kirchlichen Institutionen. In Chile nennen sie sich «Junge Kirche»; in Peru «Nationale Informationsstelle» (ONIS, Oficina Nacional de Informacion); in Argentinien «Dritte Welt», usw.

Alle diese Gruppen handeln, geben Erklärungen ab, organisieren Treffen und Kongresse in völlig selbständiger Verantwortung. Es handelt sich hier um eine Erscheinung, an die man vor wenigen Jahren, ja man kann sagen, vor Monaten, nicht hätte denken können. Selbst Paul VI. hat sich am letzten Gründonnerstag auf sie bezogen, als er von der Existenz eines «praktisch schismatischen Fermentes sprach, das die Kirche teile und nochmals teile». Die Angst des Papstes ist verständlich für jedermann, der die unruhige Situation der Kirche in diesen Breitengraden kennt.

Sind aber alle diese Erscheinungen in Wirklichkeit so gefährlich? Liegt die Gefahr nicht viel eher im Widerstand gegen die Erneuerung, die doch die Kirche herbeizuführen sich bestrebt? Die sehr seriöse Zeitschrift «*Mensaje*» der chilenischen Jesuiten kommentiert in einem Leitartikel die aufkommende Bewegung der «Jungen Kirche» in folgender Weise: «Alle Reform in der Kirche gerät in Widerspruch mit ihrer Institution. Die Reform beansprucht für sich das Charisma, die Freiheit, den Geist, die Anpassung. Die Institution andererseits erscheint als schwerfällig, unpersönlich, bürokratisch und traditionsgebunden. Die Reformer sind versucht, eine Gemeinschaft zu verlassen, deren Erneuerung sie in bestimmten Umständen als unmöglich erachten. Die Schwierigkeit liegt in der Institution. Ist es aber nicht besser, einen indirekten Weg einzuschlagen, um sie zu reformieren? Nun denn, kann man nicht zunächst an die Bildung kleinerer Gruppen denken, gleich jenen der «Jungen Kirche», wenn es sich darum handelt, neue Formen im Leben der Kirche zu planen? ... Wenn wir Christen in diesen Gruppen ein Feld sähen, wo in ursprünglicher Weise die Kirche sich erfährt, ergäbe sich dann nicht als notwendige Konsequenz, daß man in einer völlig neuen Weise das Problem der kirchlichen Institution zu überdenken hat? Auf jeden Fall könnten dann diese Gruppen mit ihrer immer stärkeren inneren Kraft gegenüber der institutionellen Kirche jene Funktion der Kritik ausüben, die, wie wir schon sagten, für ihr Leben notwendig ist.»⁷

Das also ist, in Kürze dargestellt, das Panorama der Kirche Lateinamerikas mit ihren inneren Spannungen, die der Dramatik nicht entbehren. Medellin bedeutet die entscheidende Erneuerung; sie steht im Zeichen des Kreuzes – Zeichen zugleich der Verheißung, daß die Kirche sich auf gutem Weg befindet.

Dr. Galo Martinez Arona, Montevideo (Uruguay)

Anmerkungen

¹ Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM), August–September 1968, Medellin, Kolumbien.

² CELAM – Conclusiones de la Conferencia de Medellin, Edicion de Montevideo, 1968.

³ Declaracion del Episcopado Paraguayo – Cuadernos de Marcha, Nr. 24, 1969.

⁴ Conferencia Episcopal Argentina – Marcha, Montevideo 1969, Nr. 1446.

⁵ Paraguay: Universidad, Iglesia, Estado. Mensaje, Santiago de Chile, Nr. 180, 1969, S. 302.

⁶ Segundo Galilea, Peligros actuales del catolicismo latinoamericano: Mensaje, Santiago de Chile, Nr. 175, 1968, S. 611.

⁷ «Iglesia joven», Mensaje, Santiago de Chile, Nr. 173, 1968, S. 464.

Eingesandte Bücher

Adorno Theodor W.: Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft? Verhandlungen des 16. Deutschen Soziologentages. Ferd. Enke Verlag, Stuttgart 1969. 300 S., Linson geb.

Antiseri Dario: Filosofia analitica e semantica del linguaggio religioso. Reihe: Giornale di teologia, Bd. 31. Editrice Queriniana, Brescia 1969. 162 S., Paperback.

Bartoszewski W./Lewin Z. (Hrsg.): Righteous among nations – How poles helped the jews 1939–1945. Earls Court Publications Ltd., London 1969. 834 S., geb.

Basset Bernard: Wir Glaubenszweifler – Auf schwankem Seil zur Ewigkeit. Herder Bucherei Bd. 346. Verlag Herder, Freiburg i. B. 1969. 140 S., Paperback.

Bibel im Jahr '70. Die Zukunft wagen. Kath. Bibelwerk im Joh. Mich. Sailer Verlag, Nürnberg/Eichstätt 1969. 128 S.

Bleistein Roman/Klinger E. (Hrsg.): Bibliographie Karl Rahner 1924–1969. Herder Verlag, Freiburg i. B. 1969. 111 S., Linson geb.

Gibellini Rosino: La discussione su Teilhard de Chardin. Reihe: Giornale di teologia Bd. 25. Editrice Queriniana, Brescia 1968. 271 S., Paperback.

Die Katholische Hochschulgemeinde sucht

Assistenten(in)

mit abgeschlossenem Hochschulstudium. Die selbständige Tätigkeit setzt Organisationsbereitschaft und Kontaktfähigkeit voraus. Die Einstellung erfolgt für jeweils 3 Jahre. Vergütung entsprechend BAT III/II.

Bewerbung erbeten an den Gemeinderat der KHG, 65 Mainz, Saarstraße 20

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

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

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

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 (neu) oder Volksbank Mannheim, Postscheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk «Orientierung», Bankkto.-Nr. 12975) – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 (Vermerk «Orientierung» 26849) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 «Orientierung» C.E. Suisse No 020/081.736 – Italien: c/c N. 1/18690 Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri, Piazza della Pilotta, Roma, «Orientierung».

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 19.— / DM 19.— / öS 125.— / FF 28.— / bFr. 250.— / Lire 3000.— / dan. Kr. 35.— / US \$ 5.—

Halbjahr- und Studentenabonnement: sFr. 11.— / DM 11.— / öS 70.—

Gönnerabonnement: sFr. 25.—

Einzelnummer: sFr./DM 1.50 / öS 10.—

David J. und Schmalz F.

Neuerscheinung

Wie unauflöslich ist die Ehe?

Eine internationale Dokumentation über ein brennendes Problem

Der Band bietet eine Sammlung von Artikeln aus Zeitschriften Europas und Amerikas als wissenschaftliche Grundlage einer möglichst breiten und sachgerechten Diskussion. Nicht nur die exegetischen und dogmatischen, sondern auch die drängenden seelsorgerlichen Fragen werden mutig und höchst aufgeschlossen behandelt.

350 Seiten, Preis DM 20,—

PATTLOCH-VERLAG D-8750 ASCHAFFENBURG

«Beide Interko-Reisen haben mir einen unaussprechlichen Eindruck gemacht...»
M. E., Andelfingen
«... fühle ich mich gedrängt, die Interko für die reibungslose Organisation zu beglückwünschen...»
P. E. F., Olten

Biblische ökumenische Studienreisen im Jahre 1970

unter wissenschaftlicher Führung von Fachtheologen

Heiliges Land (Israel)

Mit Besuch aller bedeutenden biblisch-archäologischen Stätten von den Quellen des Jordans am Hermon bis nach Eilath am Roten Meer (17 Tage). 73. bis 76. Wiederholung.

1. Reise: Ostersonntag, 29. März, bis Dienstag, 14. April
Leitung: Prof. Dr. Rudolf Schmid, Luzern

2. Reise: Ostermontag, 30. März, bis Mittwoch, 15. April
Leitung: Dekan Dr. Otto Bächli, Subr-Aarau

3. Reise: Montag, 6. April, bis Mittwoch, 22. April
Leitung: Prof. Georg Schelbert, Schöneck und Luzern

4. Reise: Sonntag, 27. September, bis Dienstag, 13. Oktober
Leitung: Dr. theol. Peter Welten, wissenschaftl. Assistent an der Evang.-theol. Fakultät der Universität Tübingen

Vorderer Orient

Die Umwelt der Bibel: Libanon, Syrien, Jordanien, mit Besuch von Byblos, Ugarit, Palmyra, Damaskus, Gerasa, Amman, Petra u. a. m. (15 Tage). 11. Wiederholung.

von Montag, 5. Oktober, bis Montag, 19. Oktober
Leitung: Univ.-Prof. Dr. Hans J. Stoebe, Basel

Griechenland einschliesslich Kreta und Rhodos

Auf den Spuren des Apostels Paulus

Mittwoch, 1. April, bis Freitag, 17. April (17 Tage). 6. Wiederholung.

Leitung: Prof. Dr. Georg Christ, Zürich

Türkei

Auf den Spuren der Hethiter, der Apostel Paulus und Johannes und des frühen Christentums (17 Tage). 3. und 4. Wiederholung.

1. Reise: Montag, 6. April, bis Mittwoch, 22. April

Leitung: Univ.-Prof. Dr. Bo Reicke, Basel

2. Reise: Montag, 28. September, bis Mittwoch, 14. Oktober

Leitung: Univ.-Dozent Dr. Marcell Restle, München

Sämtliche Reisen werden mit neuesten Kursflugzeugen durchgeführt. Ausgezeichnete Hotels, beste, in 16jähriger Erfahrung bewährte Organisation. Günstige Preise, alles eingeschlossen.

Referenzliste und detaillierte Programme von

INTERKO

Interkonfessionelles Komitee für Biblische Studienreisen

Geschäftsstelle: Eugen Vogt, Postfach 616, 6002 Luzern.

Telefon (041) 23 56 47 oder (041) 36 55 38