



DER CHEFREDAKTEUR einer geistig anspruchsvollen französischen Zeitschrift hat uns im Gespräch 1975 als das kritische Jahr für das Überleben einer ganzen Reihe von Periodica vorausgesagt. Vor allem der rasant steigende Papierpreis, aber auch die erhöhten Posttaxen belasten die Budgets zusätzlich zur allgemeinen Inflationsrate. So erhöhten die Papierfabriken am 1. Juli zum zweiten Male in diesem Jahr die Preise ganz erheblich bis zu 19%, und sie garantieren die neuen Preise nur für drei Monate, so daß im Herbst nochmals mit einem Papieraufschlag gerechnet werden muß. Zusammen mit der Hebung der Arbeitskosten ergibt das für uns jetzt schon eine Teuerung von 7,5% allein für die Drucklegung. Die Auslandposttaxen sind ebenfalls seit dem 1. Juli um durchschnittlich 50% gestiegen.

Der Preis der Unabhängigkeit

Selbst berühmte und traditionsreiche Blätter sind zu Einschränkungen gezwungen. Die seinerzeit dreimal im Tag erscheinende «NZZ» ist nur mehr einmal im Tag zu haben, während andere Zeitungen und Zeitschriften den Weg der Fusion beschreiten und dabei vielleicht noch das Gesicht wahren oder den eigenen «Kopf» behalten, aber meistens ihr Profil verlieren.

Es gibt zwei andere Wege: die Handänderung und die Subventionierung. Wo es um Aktienpakete und auflagenstarke Werbeträger geht, sehen sich gewisse «Hefte» über Nacht in neuer Hand. Sollen aber bestimmte Ideen propagiert und Interessen wahrgenommen werden, braucht eine Institution eine «Plattform» in der Öffentlichkeit, erhält die zur Verfügung stehende Publikation Subventionen. Diese beiden letzten Wege lassen sich beliebig kombinieren und sind auch der Institution Kirche nicht fremd. Im

Zeichen Merkurs kann man nicht nur Geld einnehmen, man kann es auch ausgeben, wenn man genug davon hat wie zum Beispiel die rheinischen Bischöfe. Aber wer Geld annimmt, ist von ihm abhängig: man zahlt mit Gefügigkeit, oder man wird gestorben.

Am bundesdeutschen Publik «selig» (Schweizer Ausdruck für Abgeschiedene) wurde das seinerzeit offenkundig, während die «Leserinitiative» für «Publik-Forum» eine Demonstration dafür war und nun bereits im dritten Jahr ist, daß der Wille zu einem unabhängigen Blatt sich in der Beitragsleistung der Leser und im freiwilligen Einsatz von Helfern (Propaganda usw.) erweist.

Unabhängigkeit kostet. Das gilt auch für unsere ORIENTIERUNG. Immer wieder wird vermutet, wir würden subventioniert. Wir werden nicht. Nicht einmal über Inserate. Auch sie bedingen eine Abhängigkeit. Die meisten Pressepublikationen müssen (auch im Textteil) auf ihre Inserenten Rücksicht nehmen, und ihr aufgeblähter Umfang demonstriert, womit und mit wem sie ihre Geschäfte machen. Orientierung hingegen präsentiert sich in anspruchsloser Aufmachung, dafür handlich und erst noch umweltfreundlich.

Viele unserer Leser wissen es zu schätzen, daß wir keinen «Mächtigen» die hohle Hand hinhalten und unbelastet recherchieren und informieren. Dürfen wir deshalb auch erwarten, daß unsere Abonnenten die Unabhängigkeit ihrer ORIENTIERUNG honorieren, indem sie den Geldbeutel noch etwas weiter öffnen? Nehmen Sie deshalb bitte die unumgängliche Erhöhung unseres Abonnementspreises (einschließlich Versand) um sFr./DM 3.— in Kauf und empfehlen Sie uns weiter! Und warum nicht jetzt schon Ihren Freunden für 1975 eine Orientierung schenken!

Oder ermöglichen Sie mit einem Gönnerabonnement die Zustellung der Zeitschrift an unsere Leser in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr! Uns geht es um die Leser.

Redaktion und Administration

Literatur

Realisation – nicht «christliche Dichtung»: Dorothee Sölle leistet in ihrem Buch «Realisation» das «und» für «Literatur und Theologie» – Religiöse Sprache weltlich interpretiert – Tillich theologischer Gewährsmann – Die ästhetische Vermittlung des Absoluten – Biblische Sprache in Büchners «Woyzeck» – Faulkners «Eine Legende»: Unabgeschlossene Heilsgeschichte weiterschreiben – Drei große Beispiele – Kritische Würdigung: Ja zum Schlüsselwort «Realisation» und Vorbehalte zum Immanenz- und Transzendenz-Begriff.

Paul Konrad Kurz, Unterbaching

Bischofssynode

Vor einem uferlosen Thema: Statt Entwürfe liegen diesmal Arbeitspapiere vor – Unbestimmtheit als Preis für Freiheit und komplexes Thema – Vorgeschichte der Themawahl – Kardinal Malulas Lieblingsthema «Familie» ersplaziert und abgelehnt – Revier des neuen Gremiums für Familienfragen an der Kurie? – Das Thema «Evangelisation» soll induktiv angegangen werden. – Die Synode muß die Schwerpunkte erst noch suchen – An brauchbaren Ideen hätte es nicht gefehlt – Auch die Kunde von Bangkok drang noch nicht in die Büros – Heute schon: «Das nächste Mal besser!»

Ludwig Kaufmann, z. Z. Rom

Synode 72

Zweimal nein an der Schweizer Synode: Ein Nein kann konstruktiv sein – Bußgottesdienst und Pflicht zur Einzelbeicht? – Vorlage zur Bußpraxis weicht aus und wird verworfen – Vorlage zur Eucharistiegemeinschaft zu minimalistisch – Synodalen betonen die «Gegenseitigkeit» – Die Bischöfe trennen die Sachfrage in Zulassung zur katholischen Kommunion und Teilnahme am protestantischen Abendmahl – Gewissensentscheid bleibt respektiert.

Albert Ebnetter

Evangelisches Votum zur Eucharistiegemeinschaft: Andere Voraussetzungen – Berufung auf den Entscheid des reformierten Weltbundes in Princeton 1956 – Abendmahlsgemeinschaft und gegenseitige Anerkennung der Ämter – Rückfrage an die Katholiken nach dem Verständnis von Einheit und Glauben.

Walter Sigrist, Bern

Spanien

Christliche Demokratie in Spanien? Zwei historische Werke und die Gründung einer demokratischen Junta Spaniens – Christlich-demokratische Ansätze vor dem Bürgerkrieg – Ferment im heutigen Spanien – Zukunftsperspektiven. *Hans Widmer, Onteniente/Valencia*

Buchbesprechung

Hans Küng – Christ sein: Aus dem Vorwort zum neuesten Buch – Worum es dem Autor geht und für wen er schreibt.

REALISATION — NICHT «CHRISTLICHE DICHTUNG»

Zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung

In seinen «Frankfurter Vorlesungen» (Köln 1966) schreibt Heinrich Böll: «Ein Autor, der es wagt, einem Roman religiöse Spannung zu geben, begibt sich außerhalb der Schutzzräume, die irgendeine der herrschenden Literatur-Moden ihm bieten kann... Die Christen sind dann in der so glücklichen wie unglücklichen Lage, keine verbindliche Ästhetik zur Verfügung zu haben.» Was Böll über den Autor eines religiösen Romans sagt, gilt für den Literaturkritiker oder Literaturhistoriker, der ein religiöses Engagement in seine Arbeit einbringen läßt, in gleicher Weise. Er gilt unter Kollegen als unaufgeklärt und sektiererisch. Ungenauigkeiten werden ihm sehr viel härter angelastet als einem, der zum zehnten Mal eine modische Masche nachstrickt. Ein religiös interessierter Literaturkritiker gilt unter Kollegen wie ein Zeuge Jehovas unter Christen. Als man auf dem deutschen Germanistentag 1968 nach allen Seiten hin interdisziplinäre Forschung programmierte: «Germanistik und...», fiel das «und» für die Theologie aus.

Der gegenwärtig profilierteste Literaturhistoriker, der dieses «und» methodisch einwandfrei leistet, ist eine Frau. *Dorothee Sölle* hat, mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, ihre Habilitationsschrift «Realisation. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung» geschrieben. Die Arbeit ist inzwischen als Buch erschienen. Die Verlegenheit gegenüber «Literatur und Theologie» zeigt sich auch verlegerisch. Das Buch mußte in der Luchterhandreihe «Theologie und Politik» erscheinen.¹ Eine Reihe «Literatur und Theologie» gibt es nicht.

Weltliche Interpretation religiöser Sprache

Ausgangspunkt für Sölle – und darin unterscheidet sie sich von den Interpreten und Vertretern einer «christlichen Literatur» – ist die Erkenntnis, daß seit der Aufklärung im Bewußtsein und damit in der Sprache nicht nur der Autoren, sondern der meisten Menschen, sich etwas geändert hat. «Seit der aufklärerischen Emanzipation der Gesellschaft von kirchlicher Bevormundung hat die religiöse Sprache bestimmte Bedeutungen verloren, die an den Sitz im Leben, z. B. an das Kirchenjahr, an christliche Sitten und Gebräuche wie häusliche Bibelstunden gebunden waren, andere neu gewonnen. Sie ist im Verlaufe eines Prozesses der Säkularisierung dem uneigentlichen, dem metaphorischen Sprechen verfügbar geworden, sie hat zwischen Blasphemie und Sakralisation die verschiedensten Funktionen gewonnen. In der Umgangssprache wird der religiöse Ursprung dieses Materials häufig kaum mehr wahrgenommen, in der dichterischen Verwendung kann eine assoziative und memorielle Verbindung zu anderen Wörtern innerhalb des religiösen Sprachsystems zu einem differenzierten stilistischen Mittel werden» (15). Sölle setzt für ihre Arbeit die theologische Notwendigkeit einer *weltlichen Interpretation* von religiöser Sprache voraus. Sie meint, daß eine solche Interpretation für die gesamte gegenwärtige Theologie verbindlich sei. Was heißt nun «weltliche Interpretation»?

«Mit weltlicher Interpretation des Glaubens ist nicht gemeint, daß religiöse Aussagen restlos übersetzbar seien in nicht-religiöse Sprache oder daß die heutige Theologie unter den religiösen Chiffren nur psycholo-

gische und gesellschaftliche Sachverhalte verschleiert ausgesprochen finde, die sich ohne Verlust auch in anderer Sprache ausdrücken ließen. Wohl aber wird in der weltlichen Interpretation konsequent für alle religiösen Begriffe eine welthafte Vermittlung gesucht. Es ist «die Idee der Immanenz, der einen Wirklichkeit», die in der Neuzeit dazu führen muß, daß «das Göttliche die Eigenschaft des Jenseitigen, Fernen, Übernatürlichen, das nur durch Weltverneinung zu erreichen ist, verliert; «es wird der Gegensatz der zwei Welten aufgehoben: das Absolute ist eine Qualität des Relativen und das Relative eine Qualität des Absoluten» (Paul Tillich). Die religiöse Sprache und die aus ihr erhobenen theologischen Begriffe können daher nicht mehr nur in einem Raum des Später, des Innen und Überweltlichen Geltung beanspruchen.» (16)

Die ästhetische Vermittlung des Absoluten

Sölle verweist in ihrem theologischen Ansatz ausdrücklich auf *Bonhoeffer* und *Tillich*. Für einen katholischen Christen ist «die *Idee der Immanenz*» in dieser Form zweifellos die problematischste theologische Voraussetzung. Indes weiß man, daß mit dem Ende der antiken und mittelalterlichen Kosmos-theorien eine Atheisierung eingetreten ist, daß mit der Aufklärung zunehmend eine Entmythisierung der Welt erfolgte. Sölle ist sich intensiv des hermeneutischen Problems bewußt, daß ein theologisches Begriffssystem nur Sätze wiederholte, ohne zu geschichtlichem Verstehen zu führen, ohne die konkrete und kritisch haltbare Aneignung in der Zeit, den Kontakt mit der Erfahrung von Realität und ihr Verständnis möglich zu machen. Tillich wird am meisten der theologische Gewährsmann der Autorin, weil er sich mehr als die anderen neueren Theologen um eine «Theologie der Kultur» bemühte. Sölles weitere Voraussetzung und *These*: «Wenn das *Absolute welthaft vermittelt* gedacht werden muß und unmittelbar nur magisch oder mystisch erfahren werden konnte oder kann, so ist eine seiner wesentlichen heutigen Vermittlungen die *ästhetische*. In der Profanität künstlerischer Gestalt verbirgt sich «das, was uns unbedingt angeht», wie Tillichs wiederkehrende theologische Formel lautet.» Die Theologie, die die Aufgabe hat, dieses Verborgene des Absoluten zu entdecken, «findet in der Sprache der Kunst eine nicht-religiöse Interpretation der religiösen Erfahrungen und der theologischen Begriffe... Solche theologische Begriffe wie Sünde, Gnade, Sterben, Auferstehen, Rechtfertigung, Verheißung haben in der Literatur eine nicht-religiöse Interpretation gefunden, die von einem theologisch geleiteten Interesse aufgedeckt werden kann» (20 f).

Immer noch bei den Voraussetzungen beansprucht Sölle zwei Begriffe, eigentlich Grundhaltungen, die von jungen, religiös blinden Literaturkritikern oft belächelt werden, «die *Gesinnung zur Totalität*» (die der Marxist Lukács als Kriterium für den Roman betrachtete) und das «*Sinnverlangen*» des Menschen. Fallen sie aus, so gibt es in der Tat nichts mehr, was den Menschen «unbedingt angeht».

Die andere Abwehr gilt jenen (Christen), die die Suche nach dem Religiösen nur «auf religiöse Gegenstände und Inhalte im Kunstwerk» beziehen und «von Stil, Formen und Strukturen abstrahieren. Die abgelöste Interpretation religiöser Elemente bleibe dann befangen in der Suche nach etwas «Christlichem», das uns schon bekannt und weltanschaulich vertraut ist. Damit würde aber gerade die spezifische Art der Verwendung religiöser Sprache eingeengt und die Dichtung ins Religiöse hinein nivelliert.» (22). Sölle unterscheidet hier ihre Position zu Recht von jenem Verständnis und Erwartungshorizont einer «christlichen Literatur», wie sie von den meisten literarisch interessierten Christen bis in die jüngste Zeit verstanden wurde. So setzt *Gisbert Kranz*, der Verfasser des eben erschienenen Aufsatzes «*Die neue Woge christlicher Litera-*

¹ Dorothee Sölle: REALISATION. Studien zum Verhältnis von Theologie und Dichtung nach der Aufklärung. Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied, 409 S. Sammlung Luchterhand 124. DM 12,80. Im *Almanach 4 für Literatur und Theologie* (Peter Hammer Verlag, Wuppertal 1970) hat D. Sölle gleichzeitig mit der Arbeit an ihrer Habilitationsschrift 8 «Thesen über die Kriterien des theologischen Interesses an Literatur» (S. 206 f) veröffentlicht.

tur», ein solches inhaltliches Literaturverständnis voraus (es gibt freilich auch heute noch christliche Inhalte und Themen in der Literatur), und deshalb polemisiert er gegen all jene Literaturkritiker, die als Christen in jüngster Zeit vom «Ende christlicher Literatur» sprachen, weil sie meinen, daß andere Formen religiöser Vermittlung in der Literatur relevanter werden, daß die Verborgenheit des Religiösen im literarischen Kunstwerk mehr entdeckt werden sollte.²

Ein Beispiel dazu. Man wird den Namen *Georg Büchner* in dem zweibändigen Werk «Europas christliche Literatur» (1968) von Gisbert Kranz nicht finden. Dorothee Sölle untersucht und zeigt die zentrale Funktion der Verwendung biblischer Sprache in Büchners «Woyzeck». «Die Sprache der Bibel, wie sie von beiden (Woyzeck und Marie) gebraucht wird, ist hier Sprache der Opfer... Die Sprache der Bibel dient dazu, Menschen in ihrer Totalität auszusprechen, sie erinnert daran, daß auch dieser verstümmelte Mensch ein Ebenbild Gottes, berufen zum wirklichen Leben, ist» (25 f.).

Der Begriff der «christlichen Dichtung» verband Autoren, Strömungen und literarische Werke sehr unterschiedlichen Niveaus, weil und insofern sie eine unschwer erkennbare christliche Thematik, ein christliches Weltverständnis zeigten. Damit wurde zwar die eigene Tradition des Denkens und Glaubens weitergetragen. Aber entscheidende Impulse für den Gang der Geschichte und die Weiterentwicklung des Weltverständnisses kamen darin nicht zur Sprache. Von daher kann Sölle – in ihrer eigenen Einseitigkeit – mit einigem Recht behaupten: «Gemessen an dem Autonomieverständnis von Dichtung, das sich in Deutschland nach Klopstock durchsetzte und das sich in der ästhetischen Theorie der Sturm- und Drangperiode formuliert, kann diese Begriffsbildung als ein restaurativer Versuch gewertet werden; ein vergangener Zustand kulturell-religiöser Einheit wird zurückbeschworen» (28).

Realisation als weltliche Konkretisierung

Was bedeutet nun der Begriff «Realisation» für Sölle? Ich blättere zurück zu *Guardinis* Vortrag über «Die religiöse Sprache» (den Sölle nicht kennt) und lese: «Das Numinose vermag sich aber in jedem Element der unmittelbaren Weltwirklichkeit auszudrücken und darin gegenwärtig zu werden, in Dingen, Vorgängen, Ordnungen, Werten. Es vermag sie zu durchdringen; sie nicht nur zu einer volleren, sondern auch zu einer neuen *Sinn-Realisation* zu bringen; sie zu Symbolen seiner eigenen Wesensfülle zu machen. Das aber immer so, daß es sich zugleich von ihnen unterscheidet. Das Religiöse bejaht, intensiviert, erhöht das Welthafte und stellt es zugleich in Frage, erschüttert es, führt von ihm weg – so sehr, daß es den Erfahrenden mit allem Welthafte in Konflikt bringen kann».³

Weil der Begriff «christliche Dichtung» auf der einen (christlichen) Seite, der Begriff «Säkularisierung» auf der anderen (geisteswissenschaftlichen) zu wenig leisten für die Frage, was religiöse Sprache, Bildlichkeit und Begrifflichkeit in religiös emanzipierten Texten bewirken und in welches Verhältnis dabei profane und sakrale Sprache geraten, erprobt Sölle einen Begriff, «der auf eine nicht immanente Hermeneutik bezogen bleibt und der einem Interesse dient, das man theologisch als das *Interesse an Inkarnation* bezeichnen kann. Die *Hauptthese* dieser Arbeit lautet: «Die Funktion religiöser Sprache in der Literatur besteht darin, *weltlich zu realisieren*, was die überlieferte religiöse Sprache verschlüsselt ausspricht. *Realisation ist die weltliche Konkretion dessen, was in der Sprache der Religion*

² Gisbert Kranz: Die neue Woge christlicher Literatur, in: Schweizer Rundschau Nr. 3 (Mai/Juni) 1974, 156–170. Gisbert Kranz ist der Verfasser des zweibändigen Werkes «Europas christliche Literatur» (Schöningh Verlag Paderborn, 1968).

³ Romano Guardini: Die religiöse Sprache, in: Die Sprache. Vortragsreihe München und Berlin 1959, S. 30 f.

«gegeben» oder *versprochen ist*» (29). Anders als der Begriff «christliche Dichtung» der aus zu eindeutiger Position, und anders als der Begriff «Säkularisation», der zu sehr aus der Negation gedeutet wird, als Ablösung, Kritik oder geschichtliches Unrecht und Verlust, bezeichnet Realisation (aus franz. «réaliser» = verwirklichen, ausführen, gestalten; vgl. die kommerzielle Bedeutung und die bei Film, Funk, Fernsehen) «einen Gewinn an Sprache, an Ausdrucksmöglichkeit, an angeeigneter Welt».

«Büchner z.B. realisiert dichterisch, was die religiöse Sprache intendierte. Die Identifikation, die Woyzeck sprachlich mit Christus vollzieht, der Selbstaussdruck derer, die keine Sprache haben, die Hoffnung um der Hoffnungslosigkeit willen – das alles bedeutet einen Sprachgewinn, einen in der Dichtung eingebrachten Reichtum. In der Kaufmannssprache bedeutet (realisieren) Verflüssigen von festliegenden Werten im Sinne ihres realen Jetztwertes. In ähnlicher Weise (realisiert) der Autor die in der religiösen Sprache festliegenden, von den Kirchen als Banken verwalteten Werte; er verflüssigt sie, er bringt sie in Umlauf, er benutzt sie.

Damit ist ein zweites Moment angesprochen, das einer theologischen Reflexion entstammt. Der Begriff der Realisation macht darauf aufmerksam, daß religiöse Sprache – wie jede vergangene – erstarren und dann zum Fetisch werden kann. Die überkommene religiöse Sprache bedarf der Realisation, sie ist nicht wirkliche, gegenwärtige, wirkende Sprache, solange sie nicht weltlich konkretisiert wird» (30).

Das, «was uns unbedingt angeht», ist nicht in der Begrifflichkeit, nicht in einem petrifizierten Erbe, sondern «nur in den jeweiligen Realisationen erfahrbar». Der kritischen Abgrenzung gegenüber Kunst bedarf dieses theologische Verständnis nur dort, wo sie «das, was uns unbedingt angeht, und damit die Totalität des Menschen, sei sie auch verspielt, leugnet». «Dichterische Sprache... plant Realisation, unabhängig vom Sprechenden und möglicherweise ihm kaum bewußt» (32).

Dichtung als Weiterschreiben der Schrift

Eines der bedeutendsten Beispiele von Realisation in der gegenwärtigen Literatur zeigt sich an *William Faulkners* Roman *A Fable* (1944/54; deutsch: «Eine Legende»). Man findet auch den Namen Faulkner im erwähnten Werk «Europas christliche Literatur» nicht, obschon Faulkners «Requiem für eine Nonne» kaum zu übersehen war. «A Fable» spielt Ende Mai 1918. Es ist die Geschichte eines gewaltlosen Aufstandes. Ein französisches Regiment weigert sich, die Gräben zum Angriff zu verlassen. Die Waffenruhe überträgt sich, zunächst auf die Gegenseite, dann auf die ganze Front der alliierten und deutschen Truppen. Jetzt schlägt der Apparat zu. Man verständigt sich mit den Deutschen. Das Regiment wird verhaftet und degradiert. Die Anstifter werden herausgegriffen. Aber nur der Rädelsführer, ein Korporal, wird zusammen mit zwei Kriminellen erschossen. Gezeigt wird nicht nur eine Passionsgeschichte, sondern auch der Weg der «Sünde» – ohne, daß das Wort als solches je fiel. «Der Krieg, als die wesentliche Erscheinungsform des Bösen, ist Schuld, aber nicht nur der Herrschenden, sondern aller, die unschuldig in ihn verstrickt sind und nicht genug Glauben haben, um aufzuhören.» Der Mensch ist beides, «ein Opfer der Verhängnisse» und «voller Gier nach Macht». Er «sprengt den Kreislauf, in den er geboren ist, nicht, sondern produziert ihn freiwillig weiter, so das empfangene Böse selber verantwortend. Es ist die Machtgier, rapacity, die als ein Gegengott in betont religiöser Sprache gepriesen wird». Dazu tut sich der soziale Gegensatz als religiöser auf, wie der zwischen Armen und Reichen im Evangelium. Regnum Christi und regnum mundi klingen als Deutungsfigur an; der Horizont der Befreiung wird sichtbar. «Für eine Poesie, die Realisation des Glaubens bedeutet, ist zugleich unaufgebbare Voraussetzung: die Unabgeschlossenheit der Heilsgeschichte. Dichtung versteht sich in diesem Roman als Weiterschreiben der Schrift» (44). Nun setzt Sölle noch einmal ihre These:

«Dichtung kann weltlich realisieren, was die Theologie begrifflich zu sagen versucht und was in der mythischen Sprache der biblischen Tradition unter Verweis auf eine Überwelt ausgesprochen wurde. Realisation setzt in der Neuzeit Entmythologisierung voraus.» «Theologie und Literatur stehen (hier) im Verhältnis von Tradition und Konkretisierung, von Versprechen und Realisation» (47 f.).

In einem Rückblick auf den Stand der Forschung bestimmt Sölle das Verhältnis zwischen Theologie und Literaturwissenschaft von der *figuralen Methode* her, wie sie von der Exegese (dort typologische oder allegorische Exegese genannt) und Dichtung des Mittelalters praktiziert wurde. *Erich Auerbach* fand in ihr den Schlüssel für das Verständnis des spätantiken und mittelalterlichen Realismus. *Albrecht Schöne* verband die Methode figuraler Gestaltung mit der späteren Kategorie der Säkularisierung, vor allem im Bereich des Barock. Leider kennt Sölle von theologischer Seite das grundlegende katholische Werk von *Henri de Lubac* «Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'écriture» nicht. Sie macht jedoch hervorragende Unterscheidungen zum Begriff der «Säkularisation», vor allem in der Auseinandersetzung mit *Hans Blumenberg*, der in seinem Buch «Die Legitimität der Neuzeit» Säkularisierung als «eine theologisch bedingte Unrechtskategorie» bezeichnet.

Sölle schließt sich Bonhoeffer an in der *Suche nach einer «neuen unreligiösen Sprache»*. «Diese unreligiöse Sprache verzichtet auf Metaphysik und abstrakten Individualismus, an den die Religiosität anknüpfte, so wie sie die Herkunfts- und Bildungsprivilegien des bürgerlichen Christentums hinter sich läßt... Die Entlarvung der Sünde als Sünde, die Erkenntnis Christi in jedem Leidenden, die Deutung des geglückten Lebens als Gnade, so ließen sich in der religiösen Sprache die Erfahrungen benennen, die ihre nicht-religiöse Interpretation literarisch gefunden haben» (100, 104). Erst wenn der Theologe in der Dichtung nicht mehr und nicht bloß das Schonbenannte wiederzutreffen hoffe, meint Sölle, lasse er sich auf die Suche nach weltlicher Realisation ein, ohne auf den Vorsprung vor dem Autor der Dichtung zu pochen oder sich in diesem Vorsprung zu täuschen. Sie unterstellt dem Dichter, daß er den Ernst, die Radikalität, die Wahrhaftigkeit des Absoluten teile, freilich nicht als ein gegenständliches Wissen von Gott, wohl aber als ein bestimmtes, die je gegebene Wirklichkeit transzendierendes Fragen des Menschen, das man nur umgehen kann um den Preis der Wirklichkeit selber (105 f.).

Ich habe den Ansatz von Sölle so ausführlich dargestellt, weil er sich unterscheidet von den Voraussetzungen und Methoden der sogenannten «christlichen Literatur» und weil er, wie ich glaube, einen wichtigen Schritt weiter führt in der Begegnung von Theologie und Literatur, im Erkennen von religiöser Erfahrung in literarischen Dokumenten, im geschichtlichen Prozeß von Weltverständnis und religiöser Sprache.

Drei große Beispiele

Was die Autorin in ihrem Ansatz begründet und postuliert, untersucht sie in drei großen Kapiteln an Karl Philipp Moritz, Jean Paul und Alfred Döblin. *Moritz* (1757–93) war ein Freund Goethes und Mitbegründer klassischer Ästhetik. In seinem autobiographischen Roman *Anton Reiser* analysiert Sölle die verweigerte Identität, das durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und Einengungen der Religion entfremdete Ich. Sie sieht den Romanschreiber, dem «das Verhängnis die Sprache abgeschlagen» hat, mit Jean Paul als einen «Stummen des Himmels», der nur die Erde, und darum auch die Erde nicht «poetisch an- und auffassen» kann. Die Abwesenheit des «Himmels» erscheint als stilistisches Phänomen ersten Ranges (132 ff.).

«Die Erfahrungen der Selbstermangelung, der Selbstentfremdung und der Suche nach der eigenen Identität nehmen den Rang und die Stelle ein, den für Luther die Erfahrung des Sünderseins und die Suche nach einem

gnädigen Gott besaß, also den höchsten. Aber die Moritz überkommene religiöse Sprache – mit ihren zu Schablonen erstarrten Termini Sünde und Gnade – ist nicht mehr in der Lage, die existentielle Wirklichkeit, die sie zuvor aussprach, zu formulieren... Der Grund der Suche nach dem eigenen Ich ist die ja nicht nur Anton Reiser bestimmende «Selbstermangelung», psychologisch gesprochen, jene Depressionen, die das nicht entstandene Urvertrauen zwischen Mutter und Kind signalisieren. Die Bilder, in denen dieser Zustand sich ausspricht, sind mystischen und pietistischen Ursprungs, die «Ebbe in seiner Seele», die gänzliche Leerheit, die Teilnamlosigkeit gehören in den Bildbereich der Dürre der Seele, die vergeblich auf Gott im Bilde belebender Feuchte wartet» (162).

Anton Reiser sehnt sich nach jener Wiedergeburt, von der Jesus im Evangelium des Johannes spricht. Was Reiser-Moritz in seinem Leben infolge der Umstände nicht erfährt, versucht Moritz später in seiner Kunsttheorie, die er zum «Gegenwurf gegen die Gebrochenheit seines beschädigten Lebensgefühls und unglücklichen Bewußtseins» macht.

Den mit Hölderlin und Kleist größten gegenklassischen Dichter *Jean Paul* zeigt Sölle als den «Dichter einer christlich verstandenen Versöhnung». «Eine christliche verstandene Versöhnung bleibt der Erde – nämlich ihren wahrgenommenen Schmerzen und ihrer erfahrenen Versagung – ohne alle Beschönigung treu, indem sie dem Himmel offen bleibt... Sie lebt vom Doppelaspekt aller Eschatologie, der Jesu Predigt über das Reich Gottes bestimmt: das Heil ist präsent und futurisch zugleich» (185). Mit der Weigerung, «eine Versöhnung für einige und für Augenblicke anzunehmen», weigert Jean Paul sich, «das Klassisch-Schöne schon als versöhnt anzusehen»: Man kann sein Verständnis von Dichtung außertheologisch nicht fassen. Transzendenz und Weltveränderung haben Jean Pauls Dichtung so bestimmt, daß Klassizität verhindert wurde.

Auch bei *Alfred Döblin* scheint «zu viel Mystik und zu viel Revolution» das Eingehen in den Kanon der Literatur zu verhindern. Die Kunst ist für ihn ein Vorletztes, ein Relatives, in dem zwar das Absolute erscheinen kann, das aber nicht identisch mit dem Absoluten ist. Döblin hat vom Sozialismus gelernt, die Gegenwart genauer zu analysieren. Als «Weltanschauung» reichte er ihm nicht aus, weil bestimmte Fragen unbeantwortet blieben. «Die Totalität, die durch Veränderung sozialer Bedingungen erreichbar schien, war noch nicht die von ihm gesuchte. Das Paradies, das er suchte, war in der Utopie der klassenlosen Gesellschaft nur zu einem Teil formuliert, es gab für ihn andere, nicht-gestillte Bedürfnisse.» «Ich werde vielleicht noch einmal sehr gläubig werden», schrieb er schon 1904 an Else Lasker-Schüler.

Döblins Konversion, an der zuletzt auch Jesuitenpatres in Los Angeles Anteil hatten, sei orientiert, schreibt Sölle, «am Bewußtsein der noch unfertigen Welt und an der Erkenntnis Christi». Aber «der Vollzug des Glaubens, der sich dichterisch spiegelt, tritt weit früher zutage als seine Bewußtmachung und Veröffentlichung, die sich als Konversion ausdrückt... Die bedeutendsten Zeugnisse dieser indirekten Mitteilung des christlichen Glaubens sind «Berlin Alexanderplatz» (1929) und «Hamlet» (veröffentlicht 1956). Sie realisieren weltlich, was in den späteren religiösen Schriften weit schwächer geistlich benannt wird, schwächer, weil sich Döblin hier auf weite Strecken der Sprache anderer, der religiösen Tradition anvertraut, aber auch darum, weil fundamentale Voraussetzungen des Glaubens dort nicht mehr in der Auseinandersetzung mit anderen Weltentwürfen und Haltungen erarbeitet werden» (345 f.).

Kritische Würdigung

Das Buch «Realisation» von Dorothee Sölle wurde hier deshalb so breit vorgestellt, weil ich glaube, daß es zunächst von jenen, die sich vom Phänomen des Christlichen und Religiösen in der Literatur ansprechen lassen, aufgenommen werden sollte. Sölle möchte aber auch die Theologen ansprechen, die

sich der bloßen Übernahme einer tradierten Formelsprache bewußt sind. Sie hat in der weltlichen Literatur seit der Aufklärung etwas sichtbar gemacht, was die reinen Vertreter einer «christlichen Literatur» bisher nicht gezeigt haben, aufgrund ihrer Prämissen nicht zeigen konnten.

Das Schlüsselwort «Realisation» erscheint mir sehr glücklich gewählt, einmal, weil es von keiner Seite her eindeutig in Beschlag genommen ist, zum andern, weil es eine wichtige Tendenz der Sprache und der Religion ausspricht. Schade, daß Sölle nicht auch die englische Bedeutung von «to realize» = erkennen, wahrnehmen, erfassen, anführt. Vielleicht sollte man sich in diesem Zusammenhang auch erinnern, daß für Hegel die Kunst wie Religion und Philosophie eine Realisation des absoluten Geistes ist, der in ihr sein Wesen in Freiheit «darstellend und anschauend» zeigt.⁴ Das Wort Realisation findet sich neuerdings oft in der Film- und sogar in der Umgangssprache. In der «Deutschen Zeitung» vom 2. August 1974 wird von einer Gruppenfamilie «Realisation e. V.» aus Kuddewörde bei Hamburg berichtet. «Die Realisation (in Kuddewörde) ist eine Einrichtung zur Hilfe für psychisch gefährdete Menschen – unterhalb der Psychiatrie und unterhalb anderer Institutionen, auch der Kirche. Die Mitglieder der Gruppe sollen und wollen sich selbst und anderen helfen.»

Über die theologischen Voraussetzungen von Frau Sölle ist hier im einzelnen nicht zu diskutieren. Schwierigkeiten empfinde ich gegenüber ihrem *Immanenz- und Transzendenz-Begriff*.

⁴ Ich entnehme dieses Zitat dem Band «Literatur», S. 48 (aus Herders «Wissen im Überblick»), der in «Orientierung» Nr. 17 (1974) besprochen wurde.

⁵ Siehe «Orientierung» Nr. 4, 1974, S. 46.

Einmal nimmt sie Blochs Formel vom «Transzendieren ohne Transzendenz» auf. Mit Recht betont Sölle, daß die theologischen Begriffe «nicht mehr nur in einem Raum des Später, des Innen und Überweltlichen Geltung beanspruchen». Mit Recht betont sie die individuell konkreten, die sozialen, die politischen Implikationen. Zu kurz kommt in ihrer aufklärerischen Rationalität die Sache und der Begriff des «Geheimnisses». Für den Theologen Karl Rabner – dessen Konsensus hinsichtlich der theologischen Grundfragen sie beansprucht (S 19 f) – steht seit «Hörer des Wortes» philosophisch fest, «daß die Erkenntnis- und Strebedynamik des menschlichen Geistes diesen über sich selbst hinaus auf einen transzendenten unbedingten Geheimnisgrund verweist, der ihn mitkonstituiert».⁵

Eine Schwäche der hervorragenden Untersuchung Sölles sehe ich auch darin, daß sie den Realitätsbegriff in der Literatur und den verschiedenen literarischen Werken nicht untersucht, die Spannung von Erfahrung und Vorstellung, von erfahrenem Leiden und ersehnter Versöhnung/Utopie. Ist das, was Sprache realisiert, bereits in die Wirklichkeit, in die soziale Dimension des Miteinander übergeführt? Sprache, auch dichterische Sprache, kann nur sprachlich realisieren. «Was», um mit Sölle zu reden, «in der Sprache der Religion «gegeben» oder versprochen ist», ist nicht nur sprachlich-weltlich zu konkretisieren, zu realisieren, sondern auch in die gelebte und materialisierte – nicht nur in die sprachliche – Realisation zu überführen. Aber vielleicht könnte «Realisation» ein neuer theologischer und literarischer Begriff werden. Er braucht den einer «christlichen Dichtung» nicht auszuschließen.

Paul Konrad Kurz, Unterbaching

DIE BISCHOFSSYNODE VOR EINEM UFERLOSEN THEMA

Nicht nur einen, sondern gleich zwei oder drei «Affekte» gilt es zu überwinden, wenn man in diesem Herbst '74 über die Bischofssynode berichten will. Das Wort «Synode» ist mit deutlichen Ermüdungserscheinungen und mit dem Odium der «Papierfabrik» belastet. Die Vorstellung von «Bischöfen in cumulo» hat trotz Medellín und anderen Ausnahmen den Nimbus des Konzils verloren und sich verschiedenerorts mit eher negativen Erfahrungen wie Profillosigkeit, Ineffizienz, «Puffer- und Bremsfunktion» und allenfalls mit den Gefühlen des Mitleids ob der «Überforderung» angereichert. Der Versammlungsort Rom schließlich und die strukturell einlinige Zuordnung als bloßes Beratungsorgan für den Papst, bringt bei nicht wenigen jenen «antirömischen Affekt» ins Spiel, der jüngst – gewiß nicht von ungefähr – zur Ehre eines Buchtitels erhoben wurde.

Nun lassen sich aber im Sinne eines «kirchlichen Realismus», wie er gerade im genannten Buch H. U. von Balthasars empfohlen und im Abflauen gewisser Kontestationen vielleicht auch bereits zu registrieren ist, die genannten drei negativen Affekte ein Stück weit gegenseitig neutralisieren. Wer nicht überhaupt gegen Institutionen ist, wird der Bischofssynode in einer «von der Last der Zeiten» gebeugten Kirche (Moehler/Balthasar) auf die Dauer immer noch einige Chancen einräumen. Möglicherweise liegen sie weniger in dem, was Papst und Kurie von ihr «entnehmen» und lernen werden, als in dem, was die Bischöfe direkt im gegenseitigen Erfahrungsaustausch einander geben können.

Diese Sicht, daß der Erfahrungsaustausch selber zum ersten Sinn und Ziel der Versammlung wird, teilt offenbar auch das mit der Vorbereitung betraute *Consilium* und das von Bischof Rubin geleitete Synodensekretariat. Das am 10. September in einer ausführlichen Pressekonferenz vorgelegte Programm macht dies deutlich, wobei man sich allerdings fragen kann,

wie weit hier *aus der Not eine Tugend* gemacht wurde. Die «Not» ist in diesem Fall die flache Breite des Themas, die Tugend aber besteht darin, daß man sich erstmals vom Prozedere des Konzils frei macht und nicht mehr ein «Papier» ausarbeiten will. Den von den Bischofskonferenzen gewählten und vom Papst ernannten Mitgliedern der Synode ist zwar Ende Juni ein solches zugeschickt worden, aber es wird ausdrücklich nicht «Schema» (Entwurf) für ein Dokument sondern *Arbeitsinstrument* (instrumentum laboris, working paper) genannt. Allerdings wird die Erwartung ausgesprochen, daß sowohl aus dem Erfahrungsaustausch, dem der erste Teil dieses Papiers dienen soll, wie aus der Diskussion und «Klärung einiger an die Erfahrung geknüpfter theologischer Themen» (zweiter Teil) schließlich *konkrete Vorschläge* erwachsen werden. Diese sollen dann der Abstimmung unterliegen und, soweit angenommen, dem Papst überreicht werden. Welcher Art (im weitesten Sinn des «Genus») die Vorschläge möglicherweise sein könnten, habe ich auf dem Synodensekretariat allerdings vergeblich gefragt. «Wir sind keine Propheten», hat man mir zur Antwort gegeben und zudem einmal mehr das Bild (Kardinal Suenens brauchte es schon vor Jahren) von einem Wagen, der erst eingefahren wird – una macchina in rodaggio – gebraucht. Beim Einfahren kommt es in der Tat nicht darauf an, an ein Ziel zu gelangen, sondern das Vehikel auf seine Fahrtüchtigkeit zu erproben. Ich aber mußte nach dem erhaltenen Bescheid an die Antwort denken, mit der Aaron sich dem erzürnten Moses gegenüber herauszureden suchte: «Die Leute brachten ihre Schmuckstücke, ich warf sie in den Schmelztiegel, und es kam ein Stier (das goldene Kalb) heraus.» Der Unterschied ist allerdings zu beachten: Aaron sagte dies *post festum*, um sich seiner Verantwortlichkeit zu entziehen, auf dem Synodensekretariat aber will man der Verantwortlichkeit der Synode nicht vorgreifen. Auch das «Papier» soll dem freien Meinungsaustausch keine

Die kath. Kirchgemeinde Urdorf ZH

sucht auf Mitte Oktober 1974

einen Katecheten oder Laientheologen

für Religionsunterricht an Mittel- und Oberstufe
(hauptsächlich kleinere Klassen)

sowie Mithilfe an Liturgie, Pfarrei- und Jugendarbeit

Wir bieten:

zeitgemäße Entlohnung und Sozialleistungen, eigenes Religionszimmer mit allen modernen Hilfsmitteln (Hellraum- und Filmprojektor vorhanden)
Eventuelle Wohnungsübernahme möglich

Bewerber mögen bitte in Kontakt treten mit dem Präsidenten der

Kath. Kirchgemeinde, Herrn Dr. Klaus Rüdy,
Neumattstraße 23, 8902 Urdorf, Telefon 01/98 64 66

Grenzen setzen und den Kommunikationsfluß nicht hemmen, sondern höchstens kanalisieren. Der Preis aber, der für soviel Freiheit bezahlt wird, heißt *Unbestimmtheit*, und diese liegt in erster Linie am *Thema*.

Vorgeschichte der Themawahl

«Wir leben in einer Welt von Wörtern.» So reagierte ein intelligenter, mit moderner Philosophie befaßter Pater, den ich hier in Rom auf das Stichwort «Evangelisation» ansprach. «Jedes Jahr», so fuhr er fort, «muß ein neues Wort her, mit dem man hausieren geht.» In Wirklichkeit machen sich im Augenblick zwei Wörter Konkurrenz, denn viel mehr Aufhebens als mit der Bischofssynode wird mit dem «Anno Santo» unter dem Stichwort «Versöhnung» gemacht. Dieses Wort trifft ja immerhin sehr viel direkter ins Lebendige der privaten, öffentlichen und kirchlichen Verhältnisse, und man mag sich fragen, warum die Themawahl für die Bischofssynode nicht mit derjenigen für das Heilige Jahr koordiniert wurde. Gewiß, die Konfliktsituation, wie sie zum Beispiel hier in Italien das *Referendum* mit sich gebracht hat, ließ sich seinerzeit noch nicht voraussehen, aber Anzeichen für das, was man gemeinhin «Polarisierung» nennt, wurden schon in den «Panorama»-Berichten für die letzte Bischofssynode (1971) signalisiert, ja in der von Msgr. Bartoletti verlesenen «Zusammenschau» der innerkirchlichen Situation in den «Jahren nach dem Konzil» war gleich an erster Stelle von «desintegrierenden Kräften» die Rede. Zudem fehlte es am «Rande» der Bischofssynode nicht an Manifesten und Manifestationen, aus denen die «Extreme» in der einen oder anderen Richtung abgelesen werden konnten. Aber für die Themawahl hat man nicht diese Berichte und Erfahrungen zugrunde gelegt, sondern eine neue zeitraubende Prozedur «ab ovo» in Gang gesetzt: Es wurden sämtliche Bischofssynoden eingeladen, Vorschläge einzureichen.

Immerhin hat das für die Zwischenzeit gewählte, von Kardinal Roy präsierte *Consilium* an seiner ersten Zusammenkunft Anfang März 1972 bereits im eigenen Rahmen eine *Test-Umfrage* durchgeführt. Jeder von den 15 Mitgliedern (je vier nach «Kontinenten» gewählte und drei vom Papst zubenannte) konnte auf einer Liste von 16 Themen drei als «vordringlich» anzeichnen. Das Ergebnis war eindeutig. Mit 13 Stimmen war

das Thema «Familie» allen übrigen weit voraus. Es folgten: mit nur 4 Stimmen «Katechese und Evangelisation», mit je drei Stimmen «Lehramt und theologische Wissenschaften», «Demokratie in der Kirche», «Sexualmoral», «Kirche und Säkularismus», mit zwei Stimmen: «Die Partikularkirchen» und mit je einer Stimme weitere neun Themen (z.B. über die Jungen, die Stellung der Frau usw.), worunter auch noch das Thema «Evangelisation und Entwicklung» Erwähnung fand.

Das Thema «Familie»: vorgezogen und abgelehnt

Dieses interne «Ergebnis» wurde alsbald von Kardinal Malula im Bulletin für den Klerus seiner Erzdiözese Kinshasa und sodann ebendort in «Documentation et Information africaines» (d.i.a.) vom 7. April 1972 publik gemacht und fand gerade noch Eingang in das große dokumentarische Werk von Giovanni Capril, *Il sinodo dei vescovi, seconda assemblea generale 1971* (2 Bände von insgesamt 1253 Seiten, Edizioni «La civiltà cattolica», Roma 1973).

Malula beschränkte sich aber nicht auf Information, er betrieb auch Propaganda für das von ihm bevorzugte Thema. Ausführlich gab er die Gründe und die Stoßrichtung an, wie er es behandelt sehen wollte. Und so liest man in dem Bulletin nicht nur von den Auflösungserscheinungen in der Familie und deren «Sanktionierung» durch staatliche Gesetzgebung (Scheidung, Abtreibung), sondern auch von einem «Schweigen des höchsten Lehramts», das nicht länger erträglich wäre, wobei die *Sexualmoral* an erster Stelle zu nennen sei. Aber auch das Thema der säkularisierten Umwelt der Familien, dasjenige der Jugendziehung und der geistlichen Berufe könnte einbezogen werden. Die «Reflexionen» des Kardinals gipfeln in einem Aufruf an die «jungen Kirchen» von Afrika, sich gegen den «theologischen Imperialismus des Abendlandes» zur Wehr zu setzen, da dieser ihnen «alle neuen Theorien» aufzudrängen drohe.

Die Umfrage, die dann am 10. Mai 1972 von Rom aus bei den Bischofssynoden gestartet wurde, zeitigte ein ähnliches Ergebnis wie der «Test» im *Consilium*, obwohl die Einladung zur Meinungsäußerung jegliche Andeutung unterließ und nicht einmal eine Liste möglicher Themen mitgeschickt wurde. Das Ergebnis wurde nach der dritten Sitzung des *Consiliums* im Oktober 1972 dem Papst zur Kenntnis gebracht: Mit den Empfehlungen von über dreißig Bischofssynoden stand die «Familie» an der Spitze, doch folgte nun sogleich das «Verhältnis von Glaube und Lehramt» mit knapp 30 Stimmen an zweiter Stelle, während auf dem dritten Platz (*vor* der «Jugend», den «Teilkirchen» und den Missionen) das komplexe Thema: «Gerechtigkeit, Befreiung, Fortschritt und Evangelisation» auftauchte, das von 14 Bischofssynoden vorgeschlagen war. Diesem Thema gab der *Papst* den Vorzug.

Am 12. Februar 1973 wurde den Bischofssynoden ohne Hinweis auf das Ergebnis ihrer Meinungsäußerung das Thema «Die Evangelisation der heutigen Welt» mitgeteilt. Als positive Begründung wurde an erster Stelle der «rasche Wandel» genannt, der in allen Bereichen des Lebens heute obwalte und die Evangelisation auf der ganzen Welt vor völlig neue Probleme stelle. Dabei gehe es hier um die eigentliche Aufgabe der Kirche. Nicht genannt wurden die negativen Gründe, die zur Ablehnung des von den Bischofssynoden bevorzugten Themas geführt hatten. Spekulationen darüber geisterten zwar da und dort durch katholische Agenturen und ihre «Background-Informationen», wonach zwei gegensätzliche Strömungen in der Kurie zum gleichen Entscheid geführt hatten: Die «konservativere» bzw. strenger-legalistische Richtung habe ein Wiederaufleben des Streitiges um «*Humanae vitae*» befürchtet, die liberalere oder «personalere» Tendenz habe neue und voreilige Fixierungen vermeiden wollen (im Hinblick auf Kardinal Malulas oben dargestellte Absichten nicht ohne Grund).

Aber was in keiner dieser Meldungen zu lesen war, ergibt ein aufmerksamer Blick in das «*Annuario Pontificio*»: Am 11. Januar 1973, also kurz vor dem Entscheid über das Thema der Bischofssynode, setzte der Papst innerhalb der Kurie ein neues Gremium für Familienfragen, das *Comitato per la famiglia* ein, das neben einigen Geistlichen elf Laien, nämlich sechs Männer und fünf Frauen, zu Mitgliedern hat. Wie bei frühe-

ren Gelegenheiten ist somit ein Thema, das den Bischöfen besonders auf den Nägeln brennt, ihrer gemeinsamen und öffentlichkeitsnahen Diskussion entzogen und einer beschränkten, dafür aber permanenten, diskreter und direkter für den Papst wirkenden Studien- und Arbeitsgruppe zugewiesen worden.

«Evangelisation» — induktiv?

Somit bleibt uns und der Synode das Thema «Evangelisation». «Niemand weiß, wie man es angehen wird», schrieb mir noch Ende Juli ein indirekt Beteiligter, und die eingangs erwähnte Pressekonferenz hat diesen Eindruck kaum zerstreut. Immerhin scheint mir *eine* Entscheidung wesentlich: Im Gegensatz zum letzten Mal, da man (in der Priesterfrage) von der Doktrin ausging, beginnt man diesmal mit den Phänomenen: der induktive Weg.

Im *ersten Teil* des lateinischen Arbeitsinstruments wird, auf Grund der schriftlichen Eingaben der Bischofskonferenzen der Erfahrungsaustausch «eingeleitet». Die Sprache hat sich in diesem Text, obwohl er lateinisch verfaßt ist, im Vergleich zu einem früher in verschiedenen heutigen Sprachen in Umlauf gesetzten Papier deutlich modernisiert und wirkt nüchterner und sachlicher. Für die im Sinne des Papstes aus den *Veränderungen* der Welt abgeleitete Sicht auf das Thema wird bezeichnenderweise auf folgende Dokumente verwiesen: aus dem Konzil «Gaudium et spes» (Kirche in der Welt von heute) und «Ad gentes» (Missionen), von päpstlichen Rundschreiben «Populorum progressio» (1967) und «Octogesima adveniens» (1971), aus «bischöflichen» Texten das Dokument der Lateinamerikaner von Medellín (1968).

In der *Einteilung* des Themas hat man sich — offensichtlich auf Grund der eingegangenen Kritiken — von dem früheren Papier abgesetzt, das — wie seinerzeit (1971) der «Panoramabericht» Bartoletti — glaubte, die Phänomene in «positive» (für die Evangelisation hilfreiche) und in «negative» (der Evangelisation hinderliche) gruppieren und hier wiederum «innerhalb» und «außerhalb» der Kirche unterscheiden zu können. Der neue Text, der auf eine einleitende Abgrenzung des Begriffs «Evangelisation» verzichtet, steckt folgende Felder ab: zuerst will man die *Menschen* in den Blick bekommen, die für die Evangelisation wirken und die ihrer bedürfen, in zweiter Linie geht es um die Art und Weise des Wirkens. Dabei erscheint es bemerkenswert, daß gleich zu Beginn von einer neuen «Hinneigung zu einem intensiven inneren Leben» und von den *charismatischen Bewegungen*, sodann von den *kleinen Kommunitäten* gesprochen wird. Die Bischöfe sollen darüber ihre Erfahrungen und ihre Beurteilung mitteilen, ebenso wie über *Priester- und Pastoralräte* und die (allenfalls in neuen «Ämtern» wirkenden) *Laien*. Beim Thema «*Jugend*» sieht man die beiden angezielten Gruppen («Wirkende» und «Bedürftige») erstmals sozusagen in einem und kommt dann auf jene zu sprechen, die «am Leben der Kirche nicht teilnehmen, außer vielleicht bei einigen Feierlichkeiten des Jahres oder ihres Lebens». Die Fragen, die hier gestellt werden, beziehen sich auf die Aufnahmebereitschaft von Gemeinden und Gruppen für Zuzüger, fremde Flüchtlinge und Randsiedler. Sehr allgemein wirken die beiden Fragen, die die *ökumenische Bewegung* betreffen. Sie lauten: 1. Ist der Dialog zwischen Katholiken und Nichtkatholiken der Evangelisation innerhalb und außerhalb der Kirche förderlich? 2. Wie wird bei euch das Zusammenwirken mit anderen christlichen Kirchen vorangetrieben? Ein bißchen eingehender wirkt der Abschnitt über den «Dialog mit den nicht-christlichen Religionen, ja sogar mit den atheistischen Ideologien», aber gerade hier dachte man, wäre schon in diesem *einen Punkt* (der eben mehrere umfaßt) weitaus genug der Thematik für eine einzige Bischofssynode. Und so könnte man weiter aufzählen, was noch folgt: die «neuen» (jungen) «Partikularkirchen» und ihr Verhältnis zu den Kirchen der «alten Christenheit», das «Werk» der Befreiung und «Promotion» des Menschen und schließlich einerseits die Rolle der Massenmedien, andererseits die liturgische Erneuerung als Beispiele für den «modus quo» der Evangelisation.

Schwerpunkte und Konzentration gesucht

Die Liste, die sich schon selber als «Auswahl» gibt, wird der Synode vorgelegt, damit deren Mitglieder ihrerseits daraus die für ihre eigenen Kirchen dringlicheren Fragen «auswählen» oder ihren Kollegen «aus eigenem Antrieb» andere vorlegen.

Fürwahr, der Freiheit und der Spontaneität scheinen weite Räume offen zu stehen, aber von «Zeit» und «Methode» ist nicht die Rede, und alle Empfehlungen, die nach der letzten Synode über «präzisere Zielsetzung» und gegen zu umfassende Themen eingebracht wurden, scheinen vergessen zu sein. Kann man daher von der Synode selber erwarten, daß sie gleich zu Beginn einige «Schwerpunkte» setzt?

Vorschläge für solche wären durchaus vorhanden. In vorbereitenden Studien zum Thema der Evangelisation, die von Professoren der päpstlichen Universität Gregoriana bestritten wurden, kann man zum Beispiel in einem Papier zum *kulturellen Aspekt* lesen, was anlässlich der vom Papst beschworenen rapiden und radikalen Veränderungen in der Welt für die *Sprache* und Redeweise der christlichen Verkündigung zu folgern wäre. Von diesem von den beiden Professoren *Wetter* und *Henrici* dargelegten Problem findet sich im «Arbeitsinstrument» der Synode kein Wort, und doch, so müßte man meinen, pfeifen es seit Jahren die Spatzen vom Dach: Schon am Rande der letzten Synode machte Prof. Haering den Kreis der als «informateurs religieux» bezeichneten Journalisten auf den Bedeutungswandel von Worten aufmerksam, ja bereits am Konzil wies der Lutheraner Professor *Skydsgaard* darauf hin, daß wesentliche Worte der christlichen Verkündigung wie «Sünde», «Erlösung» usw. für den heutigen Menschen klang- und belanglos geworden seien. Auch auf dem Symposium über Evangelisation, das der Genfer Weltkirchenrat im September 1973 veranstaltete, war es ausgerechnet die Katholikin *Halina Bortnowska*, die den *hermeneutischen Prozeß* in der Evangelisierung hervorhob und auf die Bedeutung von «Vorverständnis» und «Rezeption» hinwies. Ihr Vortrag, der gleichzeitig in der polnischen Zeitschrift *Znak* (Krakau) und in der *International Review of Mission* (Genf, Januar 1974) erschien, fordert die «Anerkennung von hermeneutischen Rechten der Massen» und zielt auf *gegenseitiges Hören und miteinander Lernen* im Vorgang der Evangelisation.

Am gleichen Symposium schlug *Visser t'Hooft* zwei neue inhaltliche Schwerpunkte für die ökumenische Zusammenarbeit im Hinblick auf die Evangelisierung vor allem der *jungen Generation* vor: eine «Theologie der Natur» und eine «Theologie des Eros».

Aber wer beachtet in Rom solche Vorschläge? Ich habe hier schon Anfang dieses Jahres herumgefragt, ob die Synode mit ihrem Thema auf die *Herausforderung von Bangkok* eingehen wolle. An dieser großen ökumenischen Tagung zum Missionsproblem, an dem die «jungen Kirchen» ihre Autonomie anmeldeten, waren ja immerhin auch offizielle katholische Beobachter zugegen. Aber meine Frage wurde mit einem müden Lächeln beantwortet: «Es ist unwahrscheinlich, daß die Kunde von Bangkok bereits bis in die «zuständigen Büros» gelangt ist.» Ich habe jetzt, unmittelbar vor Beginn der Synode, nochmals gefragt. Es war allerdings eine eher für Bangkok als für die Synode zuständige Stelle. Die Antwort war diesmal bestimmter: «Die Selbstgenügsamkeit unserer katholischen Kirche ist viel zu groß, als daß sie auf eine solche Herausforderung eingehen könnte.»

Trotzdem gibt es solche, die von der Bischofssynode selber ein zweites Bangkok erwarten. So hat der Erzbischof von Paris, *Kardinal Marty*, die *jungen Kirchen* aufgerufen, auf der Bischofssynode «den Mund aufzutun». Tatsächlich ist von dort noch am ehesten mit Überraschungen und neuen Impulsen zu rechnen, zumal eine beträchtliche Zahl neuer Gesichter erwartet wird. Es gibt aber auch bekannte Gesichter, die man seit dem Konzil vermißt hat und nun erstmals auf einer Synode zu sehen bekommt. Die Wahl *Helder Cármas* zu einem der vier Delegierten der brasilianischen Bischofskonferenz ist als signifikant für die dortige Entwicklung zu betrachten. Die Gelegenheit für die «jungen Kirchen», gleich zu Beginn ihre Akzente zu setzen, ist dadurch gegeben, daß für den «ersten Teil» je ein Berichterstatter pro Kontinent bestimmt wurde.

Sie gelten durchwegs als für neue Probleme aufgeschlossene Männer, so Kardinal *Cordeiro* von Karachi (für Asien), die Bischöfe *Pironio* von Mar del Plata (für Lateinamerika) und *Sango* von Mbeya im südlichen Tansania Nyereres (für Afrika). Auch dem Relator für «Nordamerika-Australien-Ozeanien», Bischof *Bernardin* von Cincinnati, geht bei seinen Landsleuten ein sympathischer Ruf voraus, und dem Sprecher Europas, Erzbischof *Etchegaray* von Marseille, wird man jedenfalls nicht mangelnde Modernität vorwerfen. Man darf in diesem Zusammenhang gespannt sein, ob allenfalls durch diesen oder einen anderen französischen Mund der von der französischen Bischofskonferenz an die Synodenleitung gerichtete Ruf zur Konzentration des Themas auf die *Evangelisation der Welt der Jungen* nochmals erhoben wird und Gehör findet. Als im Februar dieses Gesuch nach Rom gelangte, war es für den «Apparat» wohl schon viel zu spät, darauf einzugehen. Aber wer weiß, ob nicht die Not der Synode, in ihrem Thema zu ertrinken, die Franzosen als Retter erscheinen läßt. Für ihren

Teil hat jedenfalls die französische Delegation, die neben Marty und Etchegaray noch die Bischöfe *Matagrín* und *Vial* umfaßt, die «Welt der Jugend» zum alleinigen Gegenstand ihrer vorbereitenden Studien im Verein mit der Bischofskonferenz gemacht.

Doch bevor man nun in Rom überhaupt zum Thema kommt, will man diesmal, gewitzigt durch die Fehler von gestern, gleich zu Beginn die Fundamente für die *nächste* Synode legen. Die von den Bischofskonferenzen eingeforderten Panoramaberichte sollen nämlich ausschließlich Entwicklungen der letzten drei Jahre beschreiben und als Grundlage für die Themawahl der künftigen Synodenversammlung dienen. Mit anderen Worten: Selbst wenn die diesjährige Synode zu einer Krise oder gar zu einem «débâcle» führen sollte, wird noch vorher eine Anstrengung unternommen worden sein, daß es das nächste Mal besser wird und die Institution weitergeht.

Ludwig Kaufmann, z. Z. Rom

KONSTRUKTIVES NEIN AN DER SYNODE 72?

Stand die gesamtschweizerische Synodenversammlung vom 7./8. September unter einem ungunstigen Stern? So haben sich wohl manche Synodalen gefragt, als sie nach mühsamen Diskussionen mit mageren Ergebnissen von Bern heimwärtsfuhren. Eine einzige Vorlage, jene über den «Sonntag der Christen», fand die Zustimmung des Plenums und der einzelnen Bistums-Fraktionen wie auch das (vorläufige) Placet der Bischofskonferenz. Die anderen zwei Vorlagen: «Sünde, Buße, Buß-Sakrament» und «Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft» fanden keine annehmenden Mehrheiten. Letztere wurde sogar sehr deutlich zurückgewiesen. Bedeutet die Ablehnung aber notwendig etwas Negatives? Ein Nein kann unter Umständen auch eine sehr positive Wirkung haben. Wenn eine Vorlage wegen ständiger Kompromisse, so wässerig oder flach geworden ist, daß sie kaum mehr etwas Neues bringt, die erwarteten Hoffnungen nur enttäuscht, den eigentlichen Problemen aus dem Wege geht und daher eher einen Text für die Schublade darstellt als eine verheißungsvolle Grundlage für den Weg in die Zukunft, dann kann ein Nein konstruktiver sein als ein Ja.

Sünde und Buß-Sakrament

Das Nein der Berner Synode zur Vorlage «Sünde, Buße, Buß-Sakrament» hatte seinen tiefsten Grund darin, daß der Kompromiß-Versuch zwischen Synode und Bischofskonferenz das heutige Problem «Einzelbeicht» und (allgemeiner) «Bußgottesdienst» keiner Klärung näherbrachte. Die weitherum gestellte Frage ist doch die: Ist der Bußgottesdienst nur eine Vorbereitung auf die persönliche Einzelbeicht oder auch eine mögliche Form des einen Buß-Sakramentes? Die heutigen Strömungen in Theologie und Seelsorge möchten bei aller Bejahung der Einzelbeichte mit Berufung auf die alte Kirche den Bußgottesdienst aufwerten und ihm sakramentale Würde zusprechen. Die Bischöfe dagegen möchten bei aller Bejahung der Bußfeiern die Pflicht der Privatbeichte (bei schwerer Schuld) nicht abschwächen und die Einzelbeichte ausdrücklich als «ordentlichen Weg der sakramentalen Sündenvergebung» bezeichnen und festhalten. Diese Haltung der Bischöfe, die nur den gegenwärtigen Standpunkt der Kirche widerspiegelt, genügte offenbar manchen Synodalen nicht. Die Schweizer Bischöfe hatten in ihrem ausführlichen wie vorzüglichen Pastoral Schreiben über «Buße und Beichte», 1970, das Problem offener angegangen, indem sie schrieben: «Man kann die Frage stellen, ob die Kirche in Zukunft solche, deren Gewissen so schwer belastet ist, daß sie fürchten müssen, ganz aus der Liebe Gottes herausgefallen zu sein, von einem per-

sönlichen Sündenbekenntnis dispensieren wird oder kann. Diese Frage wird gegenwärtig geprüft.» Im Anschluß an dieses Schreiben an Klerus und Volk veröffentlichten die Schweizer Bischöfe (außer Msgr. Mamie) eine Erklärung, in der sie sagten: «Die oberste kirchliche Autorität und das Lehramt haben für die Vergebung schwerer Sünden aus der Vielfalt der Bußfeiern das Einzelbekenntnis für das Sakrament festgelegt. Theologisch ist es möglich, daß die Kirche ihre heutige Praxis ändert. ... Es steht aber nicht dem einzelnen Priester zu, eine solche wesentliche Änderung der Beichtpraxis vorzunehmen, da eine Festlegung der Form nur aus der Fülle der Vollmacht geschehen kann. Die Bischöfe sind bereit, bei der obersten Leitung der Kirche dahin zu wirken, daß die Möglichkeit der sakramentalen Lossprechung nach einem allgemeinen Sündenbekenntnis möglichst bald geklärt werde.» Angesichts des gegenwärtigen «harten Kurses» in Rom sehen offenbar die Bischöfe im jetzigen Zeitpunkt keine Möglichkeit einer Änderung in absehbarer Zeit und wollen deshalb auch keine falschen Hoffnungen wecken. Nur ist das pastoral brennende Problem damit um keinen Schritt weitergebracht.

Abendmahlsgemeinschaft

Das zweite Nein galt der Vorlage «Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft», die als zu minimalistisch und zu kasuistisch empfunden wurde. Die ursprüngliche erste Vorlage der interdiözesanen Sachkommission für Ökumene, die eine begrenzte «gegenseitige Abendmahlsgemeinschaft» in bestimmten Ausnahmesituationen vorsah, hatte bei ihrer ersten Lesung in den einzelnen Bistumssynoden eine recht gute, mancherorts sozusagen ungeteilte Aufnahme gefunden. Weil für eine gesamtschweizerische synodale Verabschiedung in zweiter Lesung jedoch die Zustimmung der westschweizerischen Diözese Lausanne-Genf-Freiburg fehlte, wurde für die zweite Lesung in den einzelnen Bistümern wenigstens ein Ausgleichtext gesucht, um in dieser wichtigen Frage eine möglichst einheitliche Regelung zu finden. Anfangs Juli 1974 teilte die Schweizerische Bischofskonferenz nach ihrer Beratung in Einsiedeln der schweizerischen Sachkommission für Ökumene mit, daß sie sich trotz des Verständnisses für die an sie herangetragenen Bitten in der gegenwärtigen Situation nicht in der Lage sieht, den Texten über die «gegenseitige Eucharistiegemeinschaft», wie sie von den meisten Bistumssynoden in erster Lesung bejaht wurden, zuzustimmen und den Empfang des evangelischen Abendmahles durch katholische Christen gutzuheißen, fügte jedoch hinzu, ein solcher Empfang schiene ihr «indessen nicht notwendig einen Bruch

Evangelisches Votum zur Eucharistiegemeinschaft

An die gesamtschweizerische Synodenversammlung vom 7./8. September 1974 in Bern richtete der Präsident des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Herr Pfarrer Dr. Walter Sigrist, ein Votum zum Thema «Auf dem Weg zur Eucharistiegemeinschaft», das wir im folgenden leicht gekürzt wiedergeben.

Die Redaktion

Herrn Bischöfe,
hochgeachtetes Präsidium,
sehr geehrte und liebe Synodale,
ich darf Ihnen an diesem Morgen vor allem den Gruß der im Kirchenbund vereinigten Kirchen des evangelischen Bekenntnisses in der Schweiz überbringen. Mit diesem Gruß verbinde ich unseren herzlichen Dank dafür, daß Sie in all diesen Jahren, in denen Sie an Ihrer großen Arbeit stehen, die Protestanten an dieser Arbeit teilnehmen ließen. Die Synode hat durch diese Teilnahme uns sehr viele Denkanstöße gegeben und Probleme bezeichnet, die bei uns so gut wie bei Ihnen aufzugreifen und zu besprechen sind. Wir bewundern die Größe der Arbeit und die Größe der Leistung, die Sie sich hier für eine Sitzung zutrauen. Ich muß sagen, nach unseren synodalen Erfahrungen müssen wir das, was Sie in zwei Tagen hier zu leisten gedenken, auf Sitzungen durch ein Jahr hindurch oder auf längere Konferenzen verteilen. Das mag nun besonders auf das Thema zutreffen, dessen Diskussion Sie im Augenblick zu beginnen gesonnen sind. Sie wenden sich der Frage des gemeinsamen Zeugnisses, eines gemeinsamen eucharistischen Zeugnisses sogar, zu und der Zusammenarbeit der Kirchen. Sie sprechen also von einem Thema, das von vornherein die Beteiligung anderer einschließt und in Betracht ziehen muß. Mit ganz besonderem Interesse werden wir daher diese Diskussion verfolgen. Nicht nur die interessante Textgeschichte, die uns jetzt vorgetragen wurde, sondern sogar ein Stück Kirchengeschichte der Schweiz, vielleicht auch außerhalb der Schweiz, bewegt sich hier in dieser Diskussion.

Sie werden begreifen, daß wir auch darum mit einer gewissen Spannung hier dabei sind, weil wir als Protestanten, besonders als reformierte Protestanten, von einer völlig anderen Voraussetzung her ausgehen. Für uns ist die Frage in den vierziger und fünfziger Jahren lebhaft diskutiert worden. Der reformierte Weltbund hat in Princeton 1956 die Einladung an jedermann ausgesprochen, der an den Herrn Jesus Christus als den Heiland und Seligmacher glaube und ihm von Herzen vertraue, er dürfe ohne jegliche weitere Bedingung an einer evangelischen Abendmahlsfeier teilnehmen und kommunizieren. Das ist der Entscheid von Princeton. Sie wissen, daß für uns die Geschichte weitergegangen ist, indem gerade diese Einladung von Princeton die Gespräche auf der Schauenburg bei Basel veranlaßt hat, aus

denen dann der ökumenische Arbeitskreis auf dem Leuenberg entstanden ist, und daß wir jetzt auf den 1. Oktober – es sind genügend Beitrittserklärungen der Kirchen bereits vorhanden – die volle Abendmahlsgemeinschaft mit den anderen Reformationskirchen aussprechen und antreten können, wobei diese volle Abendmahlsgemeinschaft im protestantischen Gebiet auch die gegenseitige Anerkennung der Ämter bedeutet. Trotz der großen Unterschiede zwischen den Schweden, die auf Sukzession Gewicht legen, und etwa den Protestanten bei uns, die das weniger tun – trotzdem also wird hier die gegenseitige Anerkennung und das Recht, Kanzel und Abendmahlstisch in jeder Kirche mitzubedienen und mitzugenießen, ausgesprochen. Sie begreifen, daß von dieser Situation her wir mit einer gewissen Spannung nun diese Ausweitung des Gesprächs in Ihrer Weltkirche betrachten. Wir sind gespannt, ob sich hier die gleichen Fragen stellen werden, die sich etwa zwischen ganz strengen Lutheranern und etwas lockeren Reformierten oder zwischen den strengen Calvinisten Hollands und anderen Reformierten gestellt haben.

Wenn ich Ihre Papiere gelesen habe, dann fällt mir hier auf – und wenn ich sage «mir», so gilt das wohl auch von meinen Mitarbeitern im Kirchenbund –, daß bei Ihnen zwei Begriffe im Vordergrund stehen, die auch bei uns eine sehr große Rolle gespielt haben. Man spricht sehr viel von der Einheit: ein einheitliches Zeugnis, das Zeugnis der Einheit und anderes. Man spricht sehr viel von glauben in der verbalen Form – wir glauben, ihr glaubt, ich glaube – und in der nominativen Form: der Glaube. In unseren Gesprächen im protestantischen Raum (Leuenberger Konkordie usw.) hat sich ergeben, daß der eine Theologe, der dieses Wort braucht, dem andern schuldig ist, zu erklären, was er damit meint. Das hat sich auch ergeben in der Auseinandersetzung der verschiedenen Kirchengruppen. Wer sagt «ich glaube» oder wer sich auf den Glauben beruft, kann etwas meinen, das mich betrifft, er kann etwas anderes meinen, das mich nicht so sehr betrifft. Damit Sie uns weiterhelfen, an Ihrer Diskussion Anteil zu nehmen, sie zu verfolgen und die Denkanstöße in unsere Kirchen wieder zu übertragen: Darf ich Ihnen darum die Frage vorlegen: Was meinen Sie, wenn Sie von Einheit sprechen?

Man kann diesen Begriff «Einheit» verstehen als eine Summe verschiedener Größen, die irgendwie in ein Verhältnis treten und die sich nun einrichten auf ein gemeinsames Handeln und Tun, weil sie glauben, daß sie von einem gemeinsamen Grund herkommen und auf ein gemeinsames Ziel hin bestimmt sind. Ich würde hier sagen, man könnte den Ausdruck «Einheit» verstehen als ein organisches Miteinandergehen, etwa vergleichbar einer Familie, in der es Brüder und Schwestern gibt verschiedener Haarfarbe und verschiedener Augenfarbe und verschiedener Gestalt, weil sie nun einmal so geworden sind, die aber trotz aller dieser Verschiedenheit voneinander wissen: er ist mein Bruder, sie ist meine Schwester, wir

haben einen Vater, und unsere Familie möchte beisammen bleiben bis zum Ende. Es ist nur eine schlichte Frage: Meinen Sie etwas in dieser Richtung, wenn in Ihren Papieren «Einheit» steht? Oder meinen Sie unter «Einheit» eine Organisation, in der die kleineren Glieder sich vielleicht verbünden und nach einigem Widerstand dann dem großen angeschlossen werden? Meinen Sie das unter «Einheit», daß Sie am Ende in einer Struktur unter einem Namen eine Organisation haben, die sicher für alle Glieder den gleichen Grund und zuletzt das gleiche Ziel hat, aber doch durch eine organisatorische Vereinigung entstanden ist? Bei uns hat sich gezeigt, daß wir zwischen Vereinigung und Einheit sehr wesentliche Unterschiede gefunden haben. Es ist eine Frage.

Darf ich die andere Frage, die uns sehr bewegt, hiermit auch melden: Was meinen Sie, wenn in Ihren Papieren steht: «Glaube»? Es gibt einen Begriff des Glaubens, der sich inhaltlich auf den Herrn Jesus Christus, auf Gott, unseren Schöpfer und auf unseren Regenten, den Heiligen Geist, als christlicher Glaube bezieht und damit aussagt: Zu dem habe ich mein Vertrauen, darauf will ich mein Leben gründen, von daher will ich meine Nachfolge und meinen Gehorsam bestimmen lassen. Wenn Sie nun vom gemeinsamen Glauben als Bedingung zur Eucharistie sprechen, fordern Sie dann von Ihren Partnern, den Protestanten, diesen Glauben an den Herrn Jesus Christus, dieses Vertrauen und Sich-Abstützen auf den Schöpfer und diese Bereitschaft, dem Heiligen Geist gehorsam zu sein, wo immer er uns ergreift? Heißt das die Bedingung des gemeinsamen Glaubens erfüllen, die uns dann das Erscheinen der Bruderschaft am gemeinsamen Tisch möglich machen sollte? Oder – das nun die Frage: Verstehen Sie unter Glauben jenen anderen Begriff, der eine explizite Formel über einen innerhalb der Theologie vorkommenden Gegenstand als Lehrformel versteht? Würden Sie jetzt also, wenn Sie sagen «gemeinsamer Glaube ist Voraussetzung, ist Bedingung», in diesem Zusammenhang aussagen: «Wir warten und erwarten» – solange Sie uns nicht aufgeben –, «daß wir über den Modus der Präsenz Jesu in Beziehung zu Brot und Wein und in Beziehung zu dem in jenem Augenblick zu sprechenden biblischen Wort, uns lehrmäßig geeinigt haben»? Ich denke, aus dieser zweiten Definition, die sich auf ein gesamtes Lehrgebäude bezieht, dürften die Diskussionen sehr viel länger dauern, als Sie die Dauer Ihrer Synode 75 vorgesehen haben. Denn von protestantischer Sicht ist – ich kehre zurück zur Erwähnung von Princeton – nur eines denkbar: Wer mein Bruder ist in dem Herrn, der ißt mit mir an seinem Tisch, und ich esse bei ihm an seinem Tisch. Es gibt nur eine Tür, die Tür des Hauses unseres Vaters, zu der wir um des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes willen eintreten, sofern wir uns dazu gerufen wissen.

*Pfarrer Dr. Walter Sigrist
Präsident, Schweiz. Evangelischer Kirchenbund*

mit der (eigenen) kirchlichen Gemeinschaft zu bedeuten». Die schweizerische Sachkommission für Ökumene arbeitete daher für die Berner Plenarversammlung einen Ausgleichstext aus, der zwischen der Zulassung eines evangelischen Christen zur katholischen Eucharistie und der aktiven Teilnahme eines Katholiken am evangelischen Abendmahl differenzierte. Die Vorlage lautete:

1. Hinsichtlich der *Zulassung von nichtkatholischen Christen zur katholischen Eucharistie* stellt die Synode fest, daß nach dem Dekret über den Ökumenismus (Nr. 8) und den Instruktionen des Einheitssekretariates nicht nur in Notfällen wie Todesgefahr, Gefängnis und Verfolgung, sondern auch aus einem ernsthaften «geistlichen Bedürfnis» eine Teilnahme an der Kommunion gerechtfertigt ist. Voraussetzung dafür ist eine wesentliche Übereinstimmung mit dem Eucharistieglauen der katholischen Kirche, die rechte innere Verfassung und das Vorliegen einer bedeutenden Schwierigkeit für den Empfang des Abendmahles in der eigenen Kirche. Die Zulassung darf jedoch nicht als bloße «Duldung» betrachtet werden, sondern als freudige Erfüllung der brüderlichen Liebe und der Treue zum Willen des Herrn. Die Synode glaubt, daß besonders in folgenden Fällen eine Zulassung aus einem ersten «geistlichen Bedürfnis» begründet ist: Bei bekenntnisverschiedenen Ehepaaren, bei ökumenischen Gruppen und Arbeitsgemeinschaften, in Diasporasituationen und in besonderen Lebenslagen.

2. Die Synode anerkennt, daß in der Frage des *Empfanges des evangelischen Abendmahles durch katholische Christen* die vom Einheitssekretariat erlassenen Direktiven allgemeine pastorale Regeln darstellen. Diesen Regeln, die gemäß den allgemeinen moraltheologischen Prinzipien anzuwenden sind, ist bei der Bildung des Gewissensrechnung zu tragen. Falls Katholiken nach verantwortungsbewußter Abwägung aller Gründe in Ausnahmefällen zu einem von den allgemeinen Direktiven abweichenden Gewissensentscheid kommen, kann ihnen das nicht als Bruch mit der eigenen Kirchengemeinschaft ausgelegt werden. Sicher könnte ein Katholik die Teilnahme am evangelischen Abendmahl nicht verantworten, wenn die eigenen Glaubensgenossen begründeterweise daran «Ärgernis» nehmen oder wenn die Verwurzelung in der eigenen Kirche Schaden litte. Mit seiner Teilnahme will der Katholik jedoch nicht die volle Gleichheit des evangelischen und katholischen Amtes und damit des evangelischen und katholischen Abendmahles zum Ausdruck bringen und so das Urteil seiner Kirche in diesen Fragen vorausnehmen. Dennoch kann der Katholik durch die Teilnahme am evangelischen Abendmahl der gemeinsamen Verbundenheit mit Christus und den christlichen Brüdern auf sinnvolle Weise Ausdruck geben.

Noch vor Beginn der Synode nahm die Schweizerische Bischofskonferenz Stellung zur neuen Textvorlage. Mit dem Inhalt des ersten Teils konnte sich die Bischofskonferenz einverstanden erklären, wünschte nur eine logischere Gedankenfolge und eine etwas nüchterne Ausdrucksweise. Im 2. Teil sollte ihrer Meinung nach noch klarer die tatsächliche Lage aufgrund der Direktiven des römischen Einheitssekretariates formuliert werden, wonach grundsätzlich «im gegenwärtigen Augenblick» keine Möglichkeit besteht, den Empfang des evangelischen Abendmahles von seiten eines katholischen Christen zu gestatten. Erneut betonte sie indes, eine «von den allgemeinen Direktiven abweichende Gewissensentscheidung scheine den Bischöfen jedoch nicht notwendigerweise einen Bruch mit der kirchlichen Gemeinschaft zu bedeuten».

Noch am Vorabend der Berner Diskussion stellte die Sachkommission für Ökumene in einer Synopse die einzelnen Vorschläge von seiten der Bischöfe und der Synodalen zusammen. Teils empfahl sie der Synode die direkte Übernahme der bischöflichen Formulierung, teils suchte sie in einem neuen Textvorschlag dem Anliegen der Bischofskonferenz wenigstens Rechnung zu tragen. In der *Sache* bestand kaum mehr eine Differenz zu den Bischöfen. Die Eintretensdebatte offenbarte jedoch bald ein gewisses Unbehagen über den Rückschritt von der ersten zur neuen Textfassung. Hintergründig meldeten sich Fragen wie: Wird nicht die konkrete Situation der Schweiz zu wenig ernst genommen? Gibt man sich nicht allzu rasch mit dem zufrieden, was Rom im Moment schon sanktioniert hat? Hat man nicht aufgrund der in den letzten Jahren geführten Diskussionen zwischen den Kirchen und in dem mit Billigung der kirchlichen Autoritäten veröffentlichten

Gutachten der ökumenischen Gesprächskommission eine Gemeinsamkeit im Glauben entdeckt, die – trotz noch bestehender Lehrunterschiede – unter gewissen Voraussetzungen eine begrenzte gegenseitige Abendmahlsgemeinschaft verantwortbar machen? Ein von Prof. R. Schmid eingebrachter Textvorschlag der Basler Fraktion, der mehr die Gegenseitigkeit der Eucharistiegemeinschaft betonte und gewisse Prinzipien für die Gewissensbildung des einzelnen Christen aufstellte, fand in der ersten Abstimmung klaren Vorzug. Da die Bischöfe jedoch auf der Trennung des Sachproblems: Zulassung zur Kommunion in der katholischen Kirche und Teilnahme am Abendmahl der Protestanten beharrten, war eine weitere Beratung blockiert. Es wurde vereinbart, sowohl den Text der Kommission wie den der Basler Fraktion den Bistumssynoden zuzuleiten, die im Kontakt miteinander und mit den Bischöfen eine neue Lösung des Problems für die Schweiz suchen sollen.

Angesichts der «Pattsituation» dürfte sich ein zweifacher Schritt nahelegen: Einmal wäre eine diözesane Entscheidung über eine begrenzte Abendmahlsgemeinschaft auf der Grundlage des Kommissionstextes möglich. Mit der Zustimmung der Bischöfe könnte man bereits rechnen. Eine solche Entscheidung – so ungenügend sie vielen Synodalen scheint – bedeutete zweifellos schon einen Schritt nach vorn. Nicht nur würde die Zulassung von nichtkatholischen Christen zur katholischen Eucharistiefeier in bestimmten Notfällen und Ausnahmesituationen offiziell ausgesprochen, sondern auch die Möglichkeit der Teilnahme eines Katholiken am Abendmahl als individuelle Gewissensentscheidung anerkannt. Damit könnte als zweiter Schritt eine Empfehlung verbunden werden, worin die höheren kirchlichen Instanzen dringlichst ersucht werden, ihre bisherigen Entscheidungen von einem neuen Ansatzpunkt her neu zu überprüfen. Ansatzpunkt wäre die schon bestehende Bekenntnis- und Gnadengemeinschaft der Christen aufgrund der Taufe, des gemeinsamen Glaubens an die Stiftung und das Vermächtnis des Herrn, und der aufrichtige Wille zur Bruderschaft.

Albert Ebnetter

Christliche Demokratie in Spanien?

Von außen betrachtet ist es bloßer Zufall, daß die Veröffentlichung zweier wichtiger Werke über die christliche Demokratie in Spanien – desjenigen von *Oscar Alzaga LA PRIMERA DEMOCRACIA CRISTIANA EN ESPAÑA* (Ediciones Ariel, Barcelona 1974) und desjenigen von *Javier Tusell HISTORIA DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA EN ESPAÑA* (Edicusa, Madrid 1974)¹ mit Ereignissen zusammenfällt, die auch dem mitteleuropäischen Beobachter nicht entgehen, nämlich mit der Gründung der demokratischen Junta Spaniens in Paris (unter der Führung des Kommunisten Santiago Carrillo und des liberalen Monarchisten Calvo Serer, der im Gegensatz zu Santiago Carrillo von vielen Spaniern belächelt wird, weil er ziemlich allein dasteht und nicht wie der erstere auf eine geschlossene Partei zählen kann) sowie mit der längeren Krankheit des greisen Generalissimo, der sich inzwischen gänzlich erholt und die einstweilen an Juan Carlos übergebene Macht wiederum an sich genommen hat. Die beiden Werke sind vorwiegend historisch orientiert, wobei das Buch von Alzaga monographischen Charakter hat, während dasjenige von Tusell ein weiteres Spektrum bearbeitet und eine synthetische Schau vom Phänomen der christlichen Demokratie in Spanien vermittelt. Diese Publikationen werden die breite, politisch eher

¹ Der folgende Artikel stützt sich vor allem auf die Monatszeitschrift «El Ciervo», Barcelona, Nr. 244, Juni 1974, S. 10–15. Ferner auf die von Ubieta, Reglá, Jover und Seco herausgegebene «Introducción a la Historia de España», Barcelona 1969, insbesondere den letzten Teil, sowie auf verschiedene spanische Tageszeitungen.

indifferente Bevölkerungsschicht kaum beeindruckt; sie könnten aber einer beträchtlichen Zahl politisch engagierter spanischer Katholiken dazu verhelfen, ihr politisches Bewußtsein durch eine seriöse Orientierung an der Vergangenheit zu profilieren. Es ist ja nicht nur das Gefühl des völlig Neuen, welches den Menschen in ihrem politischen Tun Halt und Vertrauen gibt, sondern auch der Blick auf echte Vorbilder aus der Vergangenheit.

Christlich-demokratische Ansätze vor dem Bürgerkrieg

Mit Recht hat einer der Autoren, der kaum dreißigjährige Javier Tusell, kürzlich in der Monatsschrift «El Ciervo» (Juni 1974) erklärt: «Ein spanischer Katholik von heute hat oft eine allzu masochistische Schau von der Vergangenheit.»² Es entspricht zwar leider weitgehend der Wahrheit, wenn immer wieder die große Bedeutung der integristischen Tradition des spanischen Katholizismus, insbesondere in den ersten Jahren nach dem Bürgerkrieg, betont wird. Trotzdem sollte die gemäßigte und fortschrittliche Komponente dieses Katholizismus nicht übersehen werden, deren Wurzeln weiter zurückreichen.

Im Zusammenhang mit der christlich-demokratischen Tradition vor dem Bürgerkrieg seien folgende Bewegungen erwähnt:

► PNV: *El Partido Nacionalista Vasco* (nationalistische Partei des Baskenlandes). Sie kämpfte vor allem während der zweiten Republik (1931–1936), besonders unterstützt von der Jugend, für mehr soziale Gerechtigkeit und hatte die Förderung republikanisch-demokratischer Methoden auf ihr Banner geschrieben. Ihr war es auch gelungen, die Grundlagen für die Regierung von Euzkadi zu legen.

► UDC: *La Unió Democràtica de Catalunya* (die demokratische Union von Katalonien). Ihr Programm trug ausgeprägtere christlich-demokratische Züge als dasjenige der PNV. Auch ihr Einfluß war unter der Jugend besonders stark. Ihre Wahlerfolge hingegen waren nicht allzu bedeutend, konnte sie doch nur einen Deputierten (Carrasco y Formiguera) in die Cortes delegieren und einen weiteren in das Parlament von Katalonien (Pau Romeva). Im Jahre 1939, als ein Dekret des Franco-regimes die politischen Parteien im Lande verbot, wurden die PNV und die UDC offiziell aufgelöst. Die Regierungsverordnung konnte aber nicht verhindern, daß die genannten Organisationen im Untergrund weiter existierten und wie ehemals ihre Vertretungen in den internationalen christlich-demokratischen Verbänden aufrechterhielten.

► PSP: *El Partido Social Popular* (die soziale Volkspartei). Die Gründung dieser Partei reichte in das Jahr 1922 zurück. Sie gehörte damals zu den fortschrittlichsten christlich-demokratischen Gruppierungen der Welt. Man betonte in ihr bereits die Bedeutung einer nicht allzustark konfessionell ausgerichteten Politik, setzte sich mit dem Problem «Zentralismus-Regionalismus» (das übrigens nach wie vor zu den großen ungelösten Fragen spanischer Politik gehört) auseinander und wagte es sogar, sich den repressiven Gruppen der «Juntas de defensa» zu stellen.

Leider sind dann unter der Diktatur von Primo de Rivera viele Katholiken der PSP untreu geworden und haben sich nach rechts gewandt. Bedeutende ehemalige Mitglieder der PSP, wie etwa Giménez Fernández und Lucia hielten aber auch noch während der zweiten Republik ihre christlich-demokratischen Ideale hoch.

Sich auf die PSP beziehend, schreibt Oscar Alzaga: «Es ist faszinierend, zu entdecken, daß im Spanien jener Zeit breite Kreise von katholischen Berufstätigen und Intellektuellen eine viel fortschrittlichere Haltung einnahmen als jene, die sie

selber oder ihre Nachfolger zwanzig oder sogar mehr als dreißig Jahre später vertraten.»³

► CEDA: *La Confederación Española de Derechos Autónomos* (die spanische Vereinigung für autonome Rechte). In diesem Zusammenhang dürfen wir nur mit den nötigen Vorbehalten auf diese Organisation hinweisen. Die CEDA, deren erste Anfänge in das Jahr 1913 zurückgehen, war eigentlich eine Rechtspartei, deren Leader Gil Robles und deren Organ «El Debate» sicherlich nicht als christlich-demokratisch zu bezeichnen sind. Die Partei zählte aber doch bedeutende Persönlichkeiten zu ihren Mitgliedern, wie z.B. die ehemals in der PSP engagierten Giménez Fernández und Lucia, welche man zu Recht christlich-demokratisch nennen kann. Mit Ausnahme der genannten Gestalten schlug sich die CEDA 1936 auf die Seite Francos, während die PNV und die UDC der Republik treu blieben.

Lebt die christlich-demokratische Bewegung im heutigen Spanien weiter?

Auch wenn wir im Spanien vor Franco verschiedene Ansätze zur Bildung einer christlich-demokratischen Bewegung verfolgen können, so müssen wir doch feststellen, daß diese Versuche viel zu früh abgebrochen werden mußten. Die PSP löste sich bereits während der Diktatur von Primo de Rivera auf. Vom Dekret über die Auflösung der politischen Parteien anno 1939, welches vor allem die PNV und UDC schwer traf, war bereits die Rede. Erwägt man nun, daß die große Ausbreitung der christlich-demokratischen Parteien in Europa erst nach dem Zweiten Weltkrieg begann, kann man ohne weiteres sagen, daß die Keime der Bewegung in Spanien keineswegs später zu sprießen begannen als im übrigen Europa, daß aber ihr Wachstum und ihre endgültige Reifung durch das ungünstige Klima der faschistischen Diktatur wenn nicht total verunmöglicht, so doch stark verzögert wurden. So drängt sich unwillkürlich die Frage auf, wieweit die vor dem Krieg keimenden Bewegungen trotz allem auch heute noch weiterleben. Davon, daß die PNV und die UDC auch nach dem Parteienverbot im geheimen weiterexistierten, haben wir bereits gesprochen. Christlich-demokratisches Gedankengut wirkt aber auch sonst noch als Ferment im heutigen Spanien. So etwa in der – allerdings für die breiten Bevölkerungsschichten etwas zu hochstehenden – Zeitschrift *Cuadernos para el dialogo* (Madrid), ferner in der in Katalonien gegründeten *Unión de Jóvenes Demócrata Cristianos* (Vereinigung junger Christdemokraten), schließlich in einem Teil der in ganz Spanien verbreiteten ACDP: *Asociación Católica de Propagandistas* (Katholische Vereinigung von Propagandisten).

Ideelle Motivation Ihres Arbeitseinsatzes und materielle Sicherheit für Sie und Ihre Angehörigen bieten wir Damen und Herren in einem interessanten, dankbaren

Außendienst-Job

Sie können Ihre Persönlichkeit frei entfalten und Ihre Arbeitszeit selbst einteilen. Wir bieten geregelteres Anstellungsverhältnis mit allen zeitgemäßen Sozialleistungen.

Sind Sie interessiert? Schreiben Sie uns mit genauer Adreßangabe und Telefon. Wir informieren Sie gerne.

Leben und Glauben

Evang. Wochenzeitschrift, 3177 Laupen, Telefon (031) 94 70 11

² «El Ciervo», S. 13.

³ ebd. S. 10.

Zukunftsperspektiven

Noch viele Schritte werden notwendig sein, bis die verschiedenen aufgezählten Tendenzen zu einer genügend starken Einheit zusammenwachsen, um bei Gelegenheit ein politisch gewichtiges Wort mitreden zu können. Bedeutende Persönlichkeiten der christlich-demokratischen Bewegung im heutigen Spanien, wie etwa *Cañellas* und *Rios Mingarro*, vertreten mit Recht die Meinung, daß das Christentum zwar seinen Gläubigen keineswegs ein einheitliches politisches Kredo aufrängt – sie wollen also in politischen Fragen den spezifisch konfessionellen Aspekt im Hintergrund sehen –, daß aber ein Christ sich nicht aus der Politik heraushalten sollte. Wer den Individualismus und den durch die zentralistische Strategie des jetzigen Regimes nur noch verstärkten Regionalismus in Spanien kennt, wird bezweifeln, ob sich die verschiedenen Tendenzen in nützlicher Frist – und diese kann ziemlich kurz bemessen sein – zu der für die politische Effizienz unabdingbaren Einheit werden zusammenfinden können.

Es stellt sich ferner die zentrale Frage, ob es einer gut organisierten christlich-demokratischen Bewegung gelingen wird, jenen zahlenmäßig sehr umfangreichen Teil der Bevölkerung zu integrieren, der sich – trotz gegenteiliger Äußerungen in Witzen und Kommentaren – mit der gegenwärtigen autoritären Regierungsform teils unbewußt, teils aus Bequemlichkeit und Resignation, selten aus Enthusiasmus identifiziert. Wird es gelingen, diese Massen zu mobilisieren?

Weiter fragt es sich, ob eine solche Bewegung – ihre einheitliche Organisation einmal vorausgesetzt – es fertig bringen wird, einen eigenen ideologischen Kurs zu wagen, der weder zu sehr nach rechts tendiert, wie etwa die große Madrider Tageszeitung «Ya», noch allzu undifferenziert mit der extremen Linken kooperiert. Über das kluge und zulässige Maß einer solchen Zusammenarbeit kann im vorhinein nichts Konkretes ausgemacht werden. Ganz allgemein aber kann man festhalten, daß in einem so autoritär geführten Staat, wie das Spanien auch heute noch ist, ein strategisches Zusammengehen mit der Linken vor allem für die Unterschichten glaubwürdiger wäre als eine allzugroße Annäherung nach rechts. In diesem Zusammenhang wäre es wohl günstig, wenn für die christlich-demokratische Bewegung ein anderer Name gefunden würde, um nicht falsche Assoziationen zu wecken und das spezifisch Spanische mit Erinnerungen an andere christlich-demokratische Bewegungen zu verdecken.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

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

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

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842 – Deutschland: Postcheck 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: Postcheckkonto: Roma 1/28545 (Orientierung) Zürich

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: Fr. 24.– / Ausland: sFr. 27.– / DM 24.– / öS 160.– / FF 40.– / Lit. 5800.– / US \$ 9.50

Halbjahresabonnement: Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.– / DM 13.50 / öS 85.–

Studenten-Abonnement: Schweiz Fr. 15.50 / Ausland: sFr. 17.– / DM 15.50 / öS 95.– / Lit. 3700.–

Gönnerabonnements: sFr./DM 32.– (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.–

Die Tatsache, daß Franco mit der Ernennung von Juan Carlos einen bei der breiten Masse nicht gerade bewunderten Mann zum Zuge kommen ließ, könnte nach dem Ende der Ära des Generalissimo den demokratischen Tendenzen und somit auch der christlich-demokratischen Bewegung nur zum Vorteil gereichen. Nur von außen her gesehen ist es ein Zufall, daß zur Zeit über das Thema der christlichen Demokratie in Spanien publiziert wird; von der genannten Bewegung selbst her dürfte darin ein inneres Bedürfnis zum Vorschein kommen: sich auf die eigene Vergangenheit zu besinnen, um aus den positiven und negativen Erfahrungen der eigenen Geschichte zu lernen und so schließlich für den Tag des Aufbruches gerüstet zu sein.

Vielleicht ist sogar die Hoffnung berechtigt, daß die christlich-demokratische Bewegung Spaniens – ausgehend von einem Menschenbild, wie es das Zweite Vatikanum skizziert hat, aber auch von gewissen zwar gefährlichen, aber fruchtbaren Tendenzen in der Theologie Südamerikas (Theologie der Befreiung) ihre eigene Linie findet, die dann gewiß mehr links von der gleichnamigen Organisation in der Bundesrepublik Deutschland verlaufen würde.

Hans Widmer, Onteniente/Valencia

Hans Küng – Christ sein

Bricht der Tübinger Theologieprofessor in seinem neuesten Buch «Christ sein» (Piper Verlag, München; 680 Seiten; 38 DM) tatsächlich «radikaler denn je mit traditionellen katholischen Dogmen», wie es «Der Spiegel» (Nr. 38/1974, Seite 141 ff.) behauptet? In den folgenden Auszügen aus seinem Vorwort mögen unsere Leser direkt vom Autor erfahren, worum es ihm ging, und für wen er diese kleine «Summa» geschrieben hat.

Die Redaktion

Dieses Buch ist geschrieben für alle, die sich, aus welchen Gründen auch immer, ehrlich und aufrichtig informieren wollen, um was es im Christentum, im Christsein eigentlich geht.

Es ist auch geschrieben für solche, die nicht glauben, aber doch ernstlich fragen, die geglaubt haben, aber unzufrieden sind mit ihrem Unglauben, die glauben, aber in ihrem Glauben sich verunsichert fühlen, die zwischen Glauben und Unglauben ratlos sind, die skeptisch sind gegen ihre Glaubensüberzeugungen, aber auch ihre Glaubenszweifel.

Alles Menschen freilich, die trotzdem kein Christentum zu herabgesetzten Preisen wünschen, die den kirchlichen Traditionalismus nicht durch eine konformistische Anpassungskosmetik ersetzt haben wollen, die vielmehr unbeeindruckt von kirchlichen Lehrzwängen zur Rechten und ideologischer Willkür zur Linken den Weg suchen zur unverkürzten Wahrheit von Christentum und Christsein.

Hier soll nur ohne Bekehrungseifer und theologische Lyrik, ohne altbackene Scholastik und ohne modernes Theologenchinesisch von einem, der von der Sache des Christentums überzeugt ist, eine sowohl sachgemäße wie zeitgemäße Einführung versucht werden:

Ins Christsein: nicht nur in christliche Lehre oder Doktrin, sondern ins christliche Sein, Handeln, Verhalten.

Nur Einführung: denn Christ sein oder nicht Christ sein kann jeder nur selber ganz persönlich.

Eine Einführung: eine andere oder anders geartete wird nicht exkommuniziert, dafür aber auch ein wenig Toleranz erwartet.

Was also will dieses Buch, das nun faktisch doch so etwas wie eine kleine «Summa» des christlichen Glaubens geworden ist?

Es will mitten im epochalen Umbruch kirchlicher Lehre, Moral und Disziplin nach dem Bleibenden suchen: das von den Weltreligionen und modernen Humanismen Verschiedene und zugleich den getrennten christlichen Kirchen Gemeinsame. Der Leser hat einen Anspruch darauf, daß ihm zugleich historisch-exakt und doch aktuell, auf neuestem Forschungsstand und doch verständlich das Entscheidende und Unterscheidende des christlichen Programms für die christliche Praxis herausgearbeitet wird:

Kein anderes Evangelium, doch dasselbe alte Evangelium für heute neu entdeckt!

An einem Buch wie diesem könnte und müßte man eigentlich bis zum Lebensende arbeiten. Aber man wäre auch dann damit nicht fertig. Soll es jedoch in der gegenwärtig schwierigen Situation von Kirche und Gesellschaft – gleichsam als positives Pendant zum Buch über die Unfehlbarkeit – eine wegweisende Funktion wahrnehmen, so muß es jetzt und nicht erst in drei oder dreißig Jahren erscheinen.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich