



UNZULÄNGLICHE AUSEINANDERSETZUNG mit Karl Marx und seiner Lehre», lautet die Überschrift zu dem Text, den wir hier abdrucken. Er stammt aus dem Dokument «Kirche und Arbeiterschaft» der bundesdeutschen Synode. Die harten Debatten darüber führten zu Modifikationen, und so verlor auch gerade dieser Abschnitt nicht wenig von der Prägnanz, wie sie der angestrebten «Gewissensforschung» der Kirche gedient hätte. So muß man jetzt in der Beschreibung der Ursachen, warum der Verlust der Arbeiterschaft im 19. Jahrhundert zum (bis heute) «fortwirkenden Skandal» wurde, u. a. den folgenden Satz vermissen (Hervorhebung von uns):

«Verhängnisvoll war der von vornherein zum Mißerfolg verurteilte Versuch, anstatt die Marxsche Fehlinterpretation der Klassenlage zu berichtigen, *das Bestehen einer Klassenlage überhaupt zu bestreiten und sie den Arbeitern auszusprechen.*» Andererseits sind von den neuen Sätzen einige komplizierter und vertrackter geworden. Der ganze Abschnitt, mit Ausnahme des letzten Satzes, wurde notabene in der jetzigen Fassung von der «Opposition» eingebracht, was in diesem Fall heißt: sie stammt «von rechts». Daß der endgültige Text nach wie vor für Unterscheidung plädiert, kontrastiert aber erfreulich mit Pauschalurteilen, wie sie in der Kirche wieder einmal von Italien zu hören sind. L.K.

Kirche und Marx

Seitdem Karl Marx der Arbeiterschaft das Klassenbewußtsein gab und diese in seiner Lehre ihr Selbstbewußtsein angesprochen fand, seit viele Menschen die Lehre von Marx als Ersatzreligion annahmen, ist der Kirche die geistige Auseinandersetzung mit Karl Marx und mit dem Marxismus aufgegeben. Dabei kann nicht verkannt werden, daß Karl Marx eine Reihe fundamentaler Fakten der in der Industrialisierung begründeten neuen gesellschaftlichen Wirklichkeit erkannte und in einer politisch wirksamen Weise formulierte. Obwohl

in katholischen Äußerungen zur sozialen Frage schon früh das Bemühen einsetzte, solche beschreibenden Elemente der Marxschen Lehre aufzugreifen und zum Anlaß für christlich begründete soziale Initiativen zu nehmen, ist dies infolge der unvermeidlichen weltanschaulichen Konfrontation mit dem Marxismus lange nicht in einer genügend umfassenden Weise geschehen. So wurden etwa die Begriffe Klasse, Klassengesellschaft oder Klassenaussetzung in manchen katholischen Äußerungen auch dann noch nicht als zutreffende Beschreibung der gesellschaftlichen Situation akzeptiert, als Pius XI. in «Quadragesimo anno» sich die entsprechenden Klärungen katholischer Sozialwissenschaftler zu eigen machte. Der Widerstand gegen die Annahme von Fakten und deren Formulierungen hatte freilich mehrfache Ursachen. Zu einem Teil waren es ständegesellschaftliche Vorbehalte und damit die Weigerung, Situations- und Strukturveränderungen zur Kenntnis zu nehmen. Zu einem anderen Teil war es das Ernstnehmen des Marxschen In-eins-Setzens von Analyse und Interpretation und damit die Sorge, sich etwa mit der Klassenlage auch deren instrumentelle, nicht unmittelbar soziale Zweckbestimmung im ideologisch-politischen Programm des Marxismus zu eigen zu machen. Daß beides von zu wenigen in der Kirche rechtzeitig unterschieden wurde, war einer der Gründe für die Entfremdung von Arbeiterschaft und Kirche. Dies erkennen heißt die gründliche Auseinandersetzung mit Marx und seiner Lehre als notwendig erachten. Soll diese Auseinandersetzung nicht erneut an den Fakten vorbeigehen, so muß sie freilich auch die seither eingetretenen Veränderungen der gesellschaftlichen Situation und damit der Klassenlage einbeziehen. Die Diskussion verläuft bei uns zum Schaden unserer Glaubwürdigkeit auch heute noch zum Teil in alten Gleisen, während im internationalen katholischen und ökumenischen Bereich von Marx eingeführte Kategorien der Gesellschaftsanalyse selbstverständlich benutzt werden.

Dogmengeschichte

Unfehlbarkeit und Souveränität: Die «vielfältigen und bisweilen dunklen Motive», die zum Dogma von 1870 führten – Hermann J. Pottmeyers Buch versucht sie zu entwirren – Der liberale Lammenais traf sich in diesem Punkt mit dem restaurativen de Maistre – Kontext einer kirchlichen «Gegengesellschaft» – Politische Vorstellung von Souveränität unkritisch auf die Kirche übertragen – Die Bindung des Papstes an Offenbarung und Tradition auf eine Selbstbindung reduziert.

Raymund Schwager

Diskussion

Küng und die anonymen Christen auf Logik getestet: Wie kommt es, daß einer gegen seinen Willen interpretiert wird? – «Christsein ist radikales Menschsein»: was folgt, und was folgt nicht daraus? – Das Dilemma: Entweder «inklusive christlicher Universalismus» oder Partikularität des Christentums – Theologische Redlichkeit – Die wahre Zumutung an die «denkenden Nichtchristen» – Jede große Religion behauptet ein Verhältnis zwischen sich und den anderen Religionen – Christen, Buddhisten, Marxisten in der totalen Abstraktion und im Ganzen der Geschichte.

L. Bruno Puntel, München

Offener Brief aus Taiwan: Diskussion in drei Schritten – Die Fragestellung – Der Ansatz im Glaubensbegriff – Transzendentaler Glaube und Grundvertrauen des Chinesen – «Wu-ming»-Glaube: ein Glaube, der da ist, aber keinen Namen hat – «Pater, im Grunde bist Du auch Buddhist».

Luis Gutheinz, Taipei

Ökumene

Weltkirchenkonferenz in Nairobi: Keine Wiederholung von Uppsala – Die jungen Christen der 3. Welt waren nicht revolutionär gestimmt – Selbstkritik von fast überallher – Ein langjähriges Tabu über die «Zonen des Schweigens» aufgebrochen – 80 Prozent der Delegierten waren neue Leute – Schwierigkeiten um den Dialog mit Religionen und Ideologien – Die Präsenz der römisch-katholischen Kirche – Warten auf ein Zeichen von Rom.

Eduard Wildbolz, Bern

Film

Pasolini aus der Sicht seines letzten Films: Der an Allerheiligen ermordete Regisseur, Opfer und Komplize einer gewalttätigen Welt – «Salò oder die 120 Tage von Sodom» – Das Buch von Sade transponiert auf die faschistische Republik von 1944/45 – «Nichts ist grundlegender anarchisch als die Macht» – Die sexuelle Perversion als ihre Metapher – Haß gegen den Terror des Konsums – Auf der Suche nach einer neuen «Sprache» der Aktion – Der Konflikt zwischen Eros und Thanatos endet mit dem Sieg des Todes – Biographische Rückblende.

Virgilio Fantuzzi, Rom

Unfehlbarkeit und Souveränität

Die Diskussion über die päpstliche Unfehlbarkeit, wie sie seinerzeit mit der bekannten «Anfrage» von Hans Küng ausgelöst wurde, hat vor einem Jahr die römische Glaubenskongregation dadurch zu beenden versucht, daß sie einerseits die wesentlichen Aussagen des Tübinger Theologen zurückwies, andererseits aber zum erstenmal in der katholischen Kirche offiziell anerkannte, daß der Sinn dogmatischer Glaubensformulierungen «zum Teil von der Aussagekraft der angewandten Sprache in einer bestimmten Zeitepoche und unter bestimmten Lebensverhältnissen abhängt» und daß eine Glaubenswahrheit manchmal «zunächst in einer unvollkommenen, jedoch nicht falschen Weise ausgedrückt wird».¹ Mit dieser Stellungnahme war die aufgeworfene Problematik aber noch keineswegs in einer befriedigenden Weise gelöst, wie unter anderem ein Urteil von *H. U. v. Balthasar* nahelegt: «Was immer die vielfältigen und zuweilen dunklen Motive derer gewesen sein mögen, die 1870 dem römischen Pontifex diese Überfülle an Macht zugeschoben haben – trotz der Warnung so vieler, die klarer sahen und vorausdachten –, objektiv war der Vorgang jedenfalls der, daß hier Amtsträger von ihrer eigenen Verantwortung abzugeben willig und eifrig waren. Auf diese tiefe Schuld – zwischen den «Nachfolgern» der Apostel und den «Nachfolgern» des Petrus – muß einmal klar hingewiesen werden, denn hier liegt ein treibender Grund der heute sichtbaren Katastrophe.»²

Die «vielfältigen und zuweilen dunklen Motive», die zum Dogma von 1870 führten, etwas zu entwirren, ist das Ziel des Werkes «Unfehlbarkeit und Souveränität»³ von *Hermann J. Pottmeyer*. Diese Arbeit weckt deshalb über den Kreis von Spezialisten hinaus ein besonderes Interesse, weil der Autor zeigen kann, daß zu Beginn des 19. Jahrhunderts der Gallikanismus in Frankreich, der reichskirchliche Episkopalismus in Deutschland, der Josephinismus in Österreich-Ungarn und der toskanische Gallikanismus in Italien so stark waren, daß die päpstliche Unfehlbarkeit «fast nirgends vertreten» (S. 61), sondern zum Teil ausdrücklich abgelehnt (S. 119–121), ja sogar von gallikanischen Bischöfen verurteilt wurde (S. 91).⁴ Wie kam es aber, daß innerhalb eines guten halben Jahrhunderts die Überzeugungen sich fast vollständig ändern konnten? – Pottmeyer weist nach, daß die treibenden Kräfte politischer und kulturpolitischer Natur waren.

Einen großen Einfluß übte *Joseph de Maistre* aus, der gegen die «verderblichen» Ideen der Französischen Revolution die alte politische Ordnung zu restaurieren suchte. Für ihn war der Supremat des Papstes der Eckstein des von ihm gewünschten «europäischen Systems». Er konnte sich aber keine päpstliche Souveränität ohne Unfehlbarkeit denken, da nur so der Papst auch in Lehrfragen von der Kirche unabhängig und damit absolut souverän war. De Maistre ging es nur um das Prinzip der Autorität, und die Frage der Wahrheit und Wahrheitsfindung wurde von ihm ausdrücklich als unerheblich abgetan: «Si ses dogmes (du christianisme) sont des fables, il faut au moins qu'il y ait unité des fables, ce qui n'aura jamais lieu sans l'unité de doctrine et d'autorité; laquelle à son tour devient impossible sans la suprématie du Souverain Pontife» (S. 62).

¹ Herder Korrespondenz 27 (1975) 418.

² H. U. v. Balthasar, Klarstellungen, Herder-Bücherei 393, S. 95 f.

³ Hermann Josef Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität, Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz 1975, 451 Seiten.

⁴ Um die geschichtlichen Perspektiven nicht zu verfälschen, muß allerdings hinzugefügt werden, daß etwa im 16. Jahrhundert die päpstliche Unfehlbarkeit im stärkeren Maße vertreten wurde.

In der Betonung der politisch verstandenen päpstlichen Souveränität und Unfehlbarkeit traf sich überraschenderweise der Anführer der katholischen Liberalen, *Félicité Lamennais*, mit dem restaurativen de Maistre. Er hoffte – eine Hoffnung, die allerdings von 1828 an enttäuscht wurde –, ein starkes Papsttum werde sich an die Spitze der europäischen Befreiungsbewegung stellen und die Kirche aus der Bevormundung durch das «ancien régime» und dessen Staatskirchentum befreien. – Auf einen starken Papst hoffte auch der niedere Klerus und erwartete von ihm Hilfe gegen die Willkür der Bischöfe. Einen über allen menschlichen Unsicherheiten stehenden Papst suchte schließlich ein großer Teil des katholischen Volkes, das durch die Französische Revolution und die darauf folgenden europäischen Wirren aus der alten Ordnung herausgerissen und tief verunsichert worden war.

Der Kontext einer kirchlichen «Gegengesellschaft»

Die Frontstellung gegen die sich bildende neue Gesellschaft prägte auch in entscheidender Weise die Arbeit der Theologen. Von ihnen wurde die Kirche, die nun nicht mehr in eine umfassende «christliche Ordnung» integriert war, als eine eigenständige, sich selbst genügende «Gegengesellschaft» definiert. Im Mittelpunkt der theologischen Arbeit stand die Frage der äußeren kirchlichen Ordnung und der Regierungsform. Die Argumentationen liefen darauf hinaus, eine Organisation zu fordern, die Einheitlichkeit versprach, und ein kirchliches Lehramt zu postulieren, das angesichts der wirren Vielfalt neuer Ideen jede Unsicherheit aus dem Bereich des Glaubens zu verbannen vermochte. Deshalb würde der Glaube an Gott, wenn nicht theoretisch, so doch weitgehend in der Praxis, mit der Unterwerfung unter die kirchliche Autorität identifiziert. Die theologischen Überlegungen bewegten sich meistens in einem Zirkelschluß. Zunächst wurde der Papst in Übereinstimmung mit der Strömung der Zeit zum Felsen, Haupt, Zentrum und Lebensquell der Kirche und zum einzigen Garant des Glaubens erklärt. Danach wurde gefordert, wenn dem Papst eine alles überragende Aufgabe zukomme, müsse er auch von Christus mit den entsprechenden Gaben und Vollmachten ausgerüstet worden sein.

Das Hauptergebnis der Untersuchung von Pottmeyer besteht darin, aufzuzeigen, was in der theologischen Argumentation des 19. Jahrhunderts übersehen wurde: *die im politischen Raum entstandene neue Vorstellung der Souveränität wurde unkritisch auf die Kirche übertragen*. War der Kaiser im Mittelalter vor allem Repräsentant der religiös-politischen Ordnung und waren selbst noch die absolutistischen Fürsten des 17. und 18. Jahrhunderts an religiöse Vorstellungen und an die ständische Struktur in ihrem Herrschaftsgebiet gebunden, so änderte sich dieser Zustand mit der Französischen Revolution. Nach der Zerschlagung des «ancien régime» gab es keine der politischen Macht vorgegebene Ordnung mehr. Diese wurde von nun an als sich selbst genügend und absolut souverän verstanden. Recht war nun, was von der legitimen Autorität angeordnet wurde. Dieser neue Souveränitätsbegriff wurde von der Kirche auf den Papst übertragen. «Zu ihrer Selbstbehauptung gegenüber den sich auf eine absolute Souveränität berufenden nationalen Herrschaftsverbänden und zu ihrer Selbstdarstellung bediente sich die Kirche der herrschenden Vorstellungen» (S. 420).

Die Souveränität des Papstes wurde zwar durch die Bindung an die Offenbarung und an die kirchliche Tradition wesentlich eingeschränkt. Da aber die von der Mitte des 19. Jahrhunderts an vorherrschende Theologie dem Papst allein das Urteil darüber zusprach, wie die Heilige Schrift zu interpretieren und die kirchliche Tradition zu verstehen sei, wurde die Bindung des Papstes auf eine Selbstbindung reduziert. Der Kirche gegenüber wurde er als absolut souverän verstanden.

Pottmeyer untersucht im vorliegenden Werk die Entwicklung im Rahmen der dominierenden Kirchauffassungen des

19. Jahrhunderts. Auf die Frage nach ihrem Wahrheitswert geht er nicht direkt ein und verzichtet deshalb auch darauf, über die theologische Legitimation der aufgezeigten Entwicklung etwas Abschließendes zu sagen. Er vergleicht nur die damalige Kirchauffassung mit einer *communio*-Ekklesiologie, wie sie vom Zweiten Vatikanischen Konzil als eigentlich traditionelle Lehre wieder neu entdeckt worden ist, und er vermag von da her zum mindesten *schwere Einseitigkeiten* in jener theologischen Entwicklung festzustellen, die zum Dogma von 1870 geführt hat.

Welche Fragen sind heute zu stellen?

Für die heutige Diskussion liefert Pottmeyer keinen Lösungsvorschlag. Wohl aber zeigt er in überzeugender Weise auf, daß die bisherige Unfehlbarkeitsdebatte noch zu «privatistisch» und zu «innerkirchlich» orientiert war (auch wenn in dem von H. Küng herausgegebenen Band «Fehlbar» drei Beiträge ausdrücklich auf die gesellschaftliche Problematik eingehen). Pottmeyer stellt fest, daß «die Frage nach der geistigen Basis für die Einheit der Gesellschaft» in der Theologie des 19. Jahrhunderts lebendig war und daß deshalb auch

heute die «Umriss der Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit» nur zureichend erfaßt werden «im Horizont des Vermittlungsproblems von christlichem Anspruch, kirchlicher Autorität und säkularisierter Gesellschaft mit ihrer Eigengesetzlichkeit» (S. 411). Damit sind etwa folgende schwierige Fragen angesprochen: Wie kommt die Kirche zu einer genügenden Einheitlichkeit in ihrem Reden, damit der Glaubensanspruch auch heute vernehmbar gemacht werden kann und nicht eine Vielzahl sich widersprechender christlicher Stimmen nur den «Jahrmarkt der Weltanschauungen» vergrößern? Wie kann die Kirche in den gesellschaftlichen und politischen Raum hinein ein anforderndes Wort sprechen und zugleich die Eigengesetzlichkeit dieser Bereiche respektieren? – Wie kann die heutige pluralistische Gesellschaft auf die Dauer weiterexistieren, wenn sie keine gemeinsame geistige Basis mehr hat? – Das vorliegende Werk von Pottmeyer ist nicht nur unentbehrlich für die weitere Diskussion über das päpstliche Amt, es liefert auch einen soliden geschichtlichen Beitrag zu den angedeuteten Problemkreisen. Es führt auf teilweise direkt spannende Art ein in das Ringen einer Kirche, die sich zum ersten Mal mit mächtigen nachchristlichen Strömungen konfrontiert sah.

Raymund Schwager

HANS KÜNG, DIE LOGIK UND DIE THEOLOGISCHE REDLICHKEIT

Bemerkungen zur Kritik des Tübinger Theologen am Begriff «anonymes Christentum»

Als wir im vergangenen Herbst die Anfrage von H. R. Schlette zum Streit zwischen Karl Rahner und Hans Küng um den Begriff der «anonymen Christen» publizierten, war es weder unsere noch des Autors Meinung, daß die theologische Diskussion sogleich auf diesem unseren Podium auszutragen sei. Wenn wir nun nach der Antwort Küngs und nach der kurzen Replik Schlettes (in der letzten Nummer) doch noch den folgenden Beitrag bringen, so unter der Voraussetzung, welcher sowohl der Autor wie Professor Küng (auf unseren Vorschlag) zugestimmt haben, daß nämlich die Auseinandersetzung nun tatsächlich in einem anderen Rahmen, vermutlich in einer theologischen Fachzeitschrift, fortgesetzt werde. Dort läßt sich einerseits auf Seiten der Leser mehr Spezialwissen voraussetzen, andererseits wird wohl mehr Raum zur Verfügung stehen, so daß Prof. Küng für seine Antwort so weit ausholen kann, wie es ihm nötig scheinen wird. Denn der folgende Beitrag rückt die Diskussion doch wohl auf eine neue Ebene. Der Verfasser Prof. L. Bruno Puntel, gebürtiger Brasilianer und derzeit Professor für Philosophie an der Universität München, ist ein anerkannter *Hegel-Forscher*. Da sich auch Küng seinerzeit mit Hegel befaßt hat, dürfte er sich dieser Herausforderung kaum entziehen.

Nun ist die «kalte Logik» aber nicht jedermanns Sache und nicht unbedingt das ausreichende Instrument zur Bewältigung der gesamten Wirklichkeit, so sehr gerade sie von Prof. Puntel beschworen wird. Daß die Frage aus dem Horizont einer bestimmten Erfahrung noch einmal anders (nämlich nicht vom Kirchenbegriff, sondern vom Glauben her) angegangen werden kann, zeigt der «*Offene Brief*» aus Taiwan, den wir als Zuschrift von Luis Gutierrez SJ erhalten haben. Wir bringen ihn nicht zuletzt ob seines lebenswürdigen Gesprächsstils, der offenbar auch unter Theologen möglich ist, obgleich nach einem Wort von E. Käsemann die Theologie (seit dem Galaterbrief des heiligen Paulus) von der Polemik zu leben scheint. Es dürfte zudem dem weiteren Gespräch (wie auch der Vermittlung zwischen Theologen und Nichttheologen in dieser Zeitschrift!) vielleicht förderlich sein, daß der Brief aus Taiwan in einen konkreten Vorschlag für eine neue deutsche Sprachregelung in dieser Sache mündet.

Die Redaktion

Um die logische Strenge eines erheblichen Teils der theologischen Literatur der Gegenwart ist es nicht gerade gut bestellt. Ein Musterbeispiel dafür ist Hans Küngs Polemik gegen den von Karl Rahner geprägten und zuletzt von H. R. Schlette in dieser Zeitschrift verteidigten Begriff des *anonymen Christentums*.¹ Küng scheint viel von Logik zu halten, jedenfalls

zögert er nicht zu schreiben: «Anonymes Christentum ist für den, der bei beiden Worten etwas denkt, eine *contradictio in adiecto*: ein hölzernes Eisen.»² Wie wird aber die Logik von Küng selbst gehandhabt? Der Klärung dieser Frage hinsichtlich der Aussagen Küngs über den Begriff «anonymes Christentum» gelten die nachstehenden Überlegungen (A). Ihre konkrete Tragweite wird an der Erörterung von zwei weiteren durch Küngs Kritik aufgeworfenen Fragen ersichtlich werden, nämlich der genauen Bestimmung der mit diesem Begriff gestellten theologischen Aufgabe (B) und dem genauen Sinn der theologischen Redlichkeit (C).

A. Die logische Inkonsistenz der Aussagen Küngs

Küngs letztes «Argument» gegen Schlettes Verteidigung des Begriffs «anonymes Christentum» lautet:

«Hat Schlette nicht gemerkt, daß meine Bestimmung des Christseins als eines (radikalen Menschseins), gerade *nicht* (unterstellt, daß die Nichtchristen eine defiziente menschliche Existenz führen), daß in meinem ganzen Buch (Küng bezieht sich auf sein Buch «Christ sein»: Anm. des Verfassers) vielmehr von Anfang bis Ende das Gegenteil gesagt und begründet wird? Schlette möge doch nicht auch mich *gegen* meinen Willen interpretieren, wie er (den Willen derer, die draußen sind) *gegen* ihren Willen – eben als Christen, wenn auch (anonyme) – interpretiert.»³

Es mag sein, daß die genannte «Unterstellung» nicht dem Willen Küngs entspricht, und dieser Umstand ist sicher sehr zu beachten. Aber die eigentliche Frage ist, ob diese «Unterstellung» nicht eine logische Implikation der Aussagen Küngs über das Christsein ist. Wenn ein Theologe gegen seinen Willen interpretiert wird, wird man seinen guten Willen anerkennen müssen. Aber ein guter Wille allein ist noch keine Garantie für theologisch verantwortbare Aussagen – will man nämlich zu solchen gelangen, so führt der Weg u. a. über die elementaren Gesetzmäßigkeiten der Logik.

Die oben zitierten Aussagen Küngs enthalten einen logischen Fehler: Es geht um zwei Aussagereihen: a) Küng bestimmt das Christsein als radikales Menschsein; b) Küng behauptet, daß diese Bestimmung des Christseins gerade nicht unterstellt, daß die Nichtchristen eine defiziente menschliche Exi-

¹ A. R. Schlette, Rahner, Küng und die anonymen Christen, in dieser Zeitschrift, 39. Jahrgang, Nr. 15/16, S. 174–176. Küngs Antwort auf diesen Artikel erschien ebenfalls in dieser Zeitschrift: Anonyme Christen – wozu?, 39. Jahrgang, Nr. 19, S. 214 bis 216.

² H. Küng, Christ sein (München 1974), S. 118.

³ Anonyme Christen – wozu? a.a.O. S. 216.

stanz führen. Zwischen den Aussagen a) und b) besteht ein Widerspruch, da die Negation des in der Aussage b) Behaupteten eine logische Konsequenz der Aussage a) ist. Da die Aussage b) schon negativ formuliert ist, enthält die Negation des in ihr ausgedrückten Sachverhaltes eine doppelte Negation: Küng darf gerade *nicht nicht* unterstellen, daß die Nichtchristen eine defiziente menschliche Existenz führen; positiv gewendet: Küng muß unterstellen, daß die Nichtchristen eine defiziente menschliche Existenz führen. Dies soll kurz gezeigt und erläutert werden.

Nach Küng – und darin pflichte ich ihm voll und ganz bei – gibt es keine wie immer geartete metaphysische, invariante Größe «Menschsein». Es gibt nur ein geschichtliches Menschsein. Diese allgemeine These liegt den Aussagen Küngs über die Bedeutung des Christseins für das Menschsein zugrunde. Auf der letzten Textseite seines Buches schreibt er: «Ganz direkt gefragt: *Warum soll man Christ sein?* So hatten wir dieses Buch begonnen. Ebenso direkt geantwortet: *Um wahrhaft Mensch zu sein!*»⁴ Was das heißt, erläutert Küng so:

«Das Christliche ist (...) kein Überbau und kein Unterbau des Menschlichen, sondern es ist im besten Sinne des Wortes – bewahrend, vereinend und übersteigend – die «Aufhebung» des Menschlichen. Christsein bedeutet also eine «Aufhebung» der anderen Humanismen. (...) Christen sind nicht weniger Humanisten als alle Humanisten. Aber sie sehen das Menschliche, das wahrhaft Menschliche, das Humane, sie sehen den Menschen und seinen Gott, sehen Humanität, Freiheit, Gerechtigkeit, Leben, Liebe, Frieden, Sinn von diesem Jesus her, der für sie der konkret Maßgebende, der Christus ist. Von ihm her meinen sie nicht einen beliebigen Humanismus vertreten zu können, der einfach alles Wahre, Gute, Schöne und Menschliche bejaht. Sondern einen wahrhaft radikalen Humanismus...»⁵

Nimmt man Küng beim Wort, so springt der oben festgestellte Widerspruch in die Augen. Wenn nämlich das Christsein die Aufhebung des Menschlichen ist, wenn das Christsein radikaler Humanismus ist, wenn ein beliebiger Humanismus abgelehnt wird, so heißt das: jede Gestalt des Menschlichen hat im Christsein ihren Bezugspunkt und ihre Maßgabe, so daß jede Gestalt des Menschlichen von dort her zu sehen, einzuschätzen und zu messen ist. Da nun die nichtchristlichen Formen der menschlichen Existenz dadurch – theologisch – «definiert» sind, daß sie die Radikalität des Menschseins nicht erreichen, so sind sie eben durch diesen Mangel, durch diese Defizienz charakterisiert. Die Annahme oder Ablehnung dieser Aussage hängt nicht vom Willen des Theologen Küng ab, sondern ist eine logische Implikation seiner Prämissen. Sollte Küng diese Konsequenz nicht vertreten wollen, müßte er seine Prämissen ändern (also die Aussage a).

B. Küngs unzureichende Bestimmung der theologischen Aufgabe

Küng macht viele Aussagen über das Christentum und die nichtchristlichen Religionen. Dabei arbeitet er gerade nicht radikal genug jene theologische Aufgabe heraus, die Karl Rahner bei der Prägung des Begriffs «anonymes Christentum» im Auge hatte, nämlich zu zeigen, wie das Verhältnis zwischen dem Christentum als radikalem Menschsein und den Nichtchristen *positiv* zu bestimmen ist. Küng nimmt im Grunde seine eigenen Behauptungen über das Christentum nicht ernst. Diese Aussagen implizieren ein Verhältnis zwischen Christentum und den Nichtchristen. Alle Beteuerungen über «Selbstständigkeit», «Selbstverwirklichung» usw. der Nichtchristen ändern nichts an der Tatsache, daß nach Küng selbst alle diese Eigenschaften aufgehoben sind durch die für ihn grundlegendere Aussage, daß das Christentum «einzigartig» ist,

daß Christus der Maßgebende ist usw. Wie stellt sich dann aber das Verhältnis zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen *positiv* dar?

Küng sträubt sich dagegen, dieses Verhältnis positiv zu bestimmen. Seine Haltung ist eher eine negative: Er wendet sich gegen eine «scheinorthodoxe Zerdehnung christlicher Begriffe wie Kirche und Heil».⁶ Er stellt folgende Forderung auf:

«Gegen alle gutgemeinte Zerdehnung, Vermengung, Verdrehung und Verwechslung des Christlichen sind die Dinge ehrlich beim Namen zu nennen: Das Christentum der Christen soll christlich bleiben! Es bleibt jedoch christlich nur dann, wenn es ausdrücklich an den einen Christus gebunden bleibt, der nicht irgendein Prinzip oder eine Intentionalität oder ein evolutiver Zielpunkt ist, sondern eine (...) ganz bestimmte, unverwechselbare und unauswechselbare Person mit einem ganz bestimmten Namen!»⁷

Solche Worte klingen zwar sehr schön, sie werfen aber die für Küng fatale Frage auf, ob der von ihm doch behauptete «inklusive christliche Universalismus»⁸ mehr ist als eine reine Floskel. Will Küng nicht einer Geschichtskonzeption das Wort reden, die die Geschichte als eine Welt fixierter metaphysischer Essenzen oder als eine Vielheit «fensterloser» Monaden oder auch als eine zusammenhanglose Welt im Sinne etwa des logisch-ontologischen Atomismus sieht, so kann er Begriffe wie «Christentum», «Heil», «Kirche» u.ä. nicht als fixierte logisch-metaphysische Wesenheiten nehmen. Die von ihm sogenannte «Zerdehnung» dieser Begriffe ist in Wahrheit ihre Entmetaphysizierung; positiv gewendet: die angebliche Zerdehnung ist gerade der Versuch, das Christentum nicht als eine metaphysische Essenz, als eine Monade oder als ein logisch-ontologisches Atom, sondern als den schon sichtbar gewordenen Sinn des Ganzen der Geschichte mit allen ihren Phänomenen wie Religionen usw. zu deuten. Will Küng *à tout prix* die zentralen christlichen Begriffe weiterhin so eng nehmen und deuten, wie er es verlangt, so heißt das, daß das Christliche als ein partikularistisches Phänomen neben anderen partikularistischen Phänomenen (den nichtchristlichen Religionen) gedeutet wird. Aber dann sieht sich Küng mit folgendem Dilemma konfrontiert:

Entweder hält er weiterhin fest an der These vom «inkluisiven christlichen Universalismus», dann aber behauptet er etwas, was im Widerspruch zu seinen anderen Aussagen steht. Falls er aber einen Widerspruch nicht zugibt, bleiben seine Aussagen über den christlichen Universalismus eine rein dogmatische Floskel, da er nicht zeigt, wie sie vereinbar sind mit den Aussagen über den angeblich nicht-zerdehnten Begriff des Christentums, des Heils, der Kirche usw.

Oder Küng hält lieber an der «Partikularität» von Christentum, Heil, Kirche usw. fest, dann aber resultiert für ihn ein theologisches Vakuum: Er müßte dann nämlich u.a. zeigen, wie jene sowohl das Christentum als partikularistisches Phänomen als auch die nichtchristlichen Religionen ebenfalls als partikularistische Phänomene übergreifende Ganzheit oder Bewegung zu deuten und zu bezeichnen ist, die jeder annehmen muß, der sich Gedanken über das Verhältnis zwischen diesen partikularistischen Phänomenen macht. Küng wäre dann gezwungen, eine sonderbare, umgreifende *anonyme* Ganzheit (eine Art «Superreligion»?) anzunehmen.

Man findet bei Küng Aussagen, die jeweils eine dieser Möglichkeiten entweder explizit formulieren oder zumindest implizit enthalten. So z. B. impliziert seine Aussage, «anonymes Christentum» sei eine *contradictio in adiecto*, daß das Christentum und die nichtchristlichen Religionen partikula-

⁴ Christ sein, S. 394.

⁵ Ebda.

⁶ Ebda. S. 90.

⁷ Christ sein, S. 118.

⁸ Christ sein, S. 104.

ristische Phänomene sind, d.h. daß das Christentum ein religiöses Phänomen ist, das die anderen religiösen Phänomene in keiner (auch nicht in anonymer) Weise in sich einzubeziehen vermag. Man kann die Dinge drehen wie man will: Es gelingt Küng nicht zu zeigen, wie, um es mit Hegel zu sagen, die vielen «Elemente», die er behauptet, beschreibt, verteidigt usw., «auf den Begriff» zu bringen sind. Grund (und – in anderer Hinsicht – Folge) dieses Mangels dürfte die unreflektierte Weise sein, wie Küng «die Begriffe beim Wort nehmen»⁹ will. Diese Formulierung, die bei Küng den Rang eines Programms einnimmt, ist sehr aufschlußreich: sie kann sicher einen guten Sinn haben, sie kann aber auch besagen, daß man am historisch und undialektisch fixierten Wort kleben bleibt, ohne die Begriffe in ihrer vielseitigen Bezüglichkeit – und damit in ihrem *wirklichen* Sinn – zu erfassen. Küngs «Denkform» scheint mir eindeutig von dieser zweiten Bedeutung der von ihm gebrauchten Formulierung bestimmt zu sein. Die Weise, wie Küng «die Begriffe beim Wort nehmen» will, erinnert an das Vorgehen einer schlechten Scholastik, gegen deren Resultate er sich aber andererseits in scharfer Opposition setzt. Um ins einzelne zu gehen: Schlette dürfte den Nagel auf den Kopf getroffen haben, als er Küng einen «römisch-ekkesiozentrischen Kirchenbegriff» vorwarf. Hinsichtlich fundamentaler theologischer Probleme muß man einen Schritt weiter gehen und sagen, daß Küng genau die Prämissen annimmt, die die von ihm verpönte *römisch-katholische* Theologie verteidigt, nur versucht er aus diesen Prämissen die entgegengesetzten Konsequenzen zu ziehen (typisches Beispiel: Küng übernimmt die sehr enge [frühere] *römisch-katholische* Interpretation des Dogmas «Außerhalb der Kirche kein Heil», daraus folgert er aber im Gegensatz zu jener *römisch-katholischen* Theologie: *also* ist dieses Dogma zu revidieren...). Eine *nicht-«römische»* – nach Küng: eine «zerdehnte» – Interpretation der Dogmen und der christlichen Begriffe lehnt Küng ab: das ist der Ausgangspunkt für Küngs Problemstellungen.

C. Theologische Redlichkeit

Küng tritt vehement für theologische Redlichkeit und Ehrlichkeit ein. Für ihn ist die zur Debatte stehende Frage ein Test für theologische Redlichkeit. Wie steht es aber in Wirklichkeit mit seinen eigenen Aussagen in dieser Hinsicht? Küng schreibt:

«Ein solcher Kirchenbegriff (d.h. jener Kirchenbegriff, der den Begriff des anonymen Christentums zuläßt oder impliziert) wird von den denkenden Nichtchristen mit Recht als eine rein theologische Konstruktion und Spekulation abgelehnt; sie empfinden es als eine ziemlich unverschämte Zumutung, daß wir Christen ihnen, die explizit und mit vollem Willen nicht Glieder der Kirche Christi sein wollen, ein unbewußtes (Desiderium) nach der Kirche zudiktieren und sie gegen ihren Willen und ihr ausdrückliches (Votum) stillschweigend der Kirche einverleiben wollen, als ob dies über ihren Kopf hinweg überhaupt möglich sei.»¹⁰

Dazu seien folgende Bemerkungen gemacht:

a) Küngs Bestimmung des Christseins als eines radikalen Menschseins impliziert logisch-analytisch die Aussage, daß die Nichtchristen nicht als radikales Menschsein gelten können, d.h. daß sie defiziente Weisen des Menschseins sind. Kann nun als theologische Redlichkeit angesehen werden, wenn diese sehr starke Aussage entweder geleugnet, nicht beim Namen genannt oder sehr «diskret» behandelt wird? Liegt die wahre Zumutung an die «denkenden Nichtchristen» nicht gerade darin, so zu tun, als ob es diese Konsequenz der eigenen Aussagen nicht gäbe?

b) Wenn Küng die von Rahner und anderen Theologen den Nichtchristen zugeschriebene Anonymität in der Weise (miß)-

⁹ Ebda. S. 114.

¹⁰ Von Küng aus seinem Buch «Die Kirche» (S. 376) zit. in seinem Artikel: Anonyme Christen – wozu? S. 215.

Kirche unterwegs

Gefährdung und Chance in der gegenwärtigen Situation der Kirche

Studientagung 7.—8. Februar mit

Mario von Galli SJ

Es geht um den Horizont einer nach Einheit strebenden, aber immer weiter werdenden Welt, worin die Kirche Form und Maß ihrer Präsenz zur Wahrnehmung ihrer Sendung sucht, und es geht um die Weise, wie in dieser Kirche Verantwortung übernommen werden kann. Ohne ein gemeinsames Bewußtsein vom Auftrag der Kirche in der Welt verlaufen sich alle Gremien, auch die neuen und «nach-synodalen», in leerem Betrieb.

Beginn Samstag, 7. Februar, um 16.00 Uhr

Schluß Sonntag, 8. Februar, um 16.00 Uhr

Bildungshaus Bad Schönbrunn

CH - 6311 Edlibach ob Zug, Tel. (042) 52 16 44

deutet wie im obigen Zitat, dann verkennt er hinsichtlich dieser Thematik einen in den Aussagen und in der Einstellung aller großen Religionen implizierten grundlegenden Sachverhalt und mutet dann den Nichtchristen zu, daß auch sie diesen Sachverhalt verkennen und dementsprechend «empfinden». Dieser Sachverhalt läßt sich folgendermaßen darstellen: Jede wirklich große Religion macht – explizit oder implizit – eine Aussage über das Ganze der Wirklichkeit und damit über alle Menschen und alle Religionen. D.h.: Jede große Religion behauptet so oder so ein Verhältnis zwischen sich und den *anderen* Religionen bzw. den *anderen* Menschen. Dieses Verhältnis kann die verschiedensten Formen annehmen: von der totalen Negativität (absoluter Ausschluß der *Anderen*) bis zu einer leeren Positivität (etwa totaler Eklektizismus). Einen universalen Anspruch erhebt in jedem Fall jede große Religion, die wirklich weiß, was sie sagt, tut und will. Eine Religion nun, die das Verhältnis zu den anderen *positiv* auffaßt, die also in den anderen Religionen nicht nur Schlechtes, Negatives (was immer das sein mag) sieht, muß dann konsequenterweise das Positive der anderen Religionen als einen «Teil» ihrer selbst betrachten, sonst hätte dieses Positive keinen Sinn. Da aber dieser «Teil»-Charakter nicht dem Selbstverständnis der anderen Religion(en) entspricht, muß er als «anonymer Teil» bezeichnet werden. Küngs Hinweise darauf, daß die *anderen* (in diesem Fall die Nichtchristen) nicht «anonyme» Teile des Christentums sein *wollen* bzw. daß sie davon nichts *wissen*, zielen ins Leere, da sie folgende unhaltbare Voraussetzung machen: Die Zugehörigkeit zu einer «Ganzheit» (Gemeinschaft, Bewegung usw.) sei nur dann gegeben, wenn sie gewußt bzw. gewollt wird. Von einer solchen Voraussetzung her kann man aber nicht einmal die einfachsten Gegebenheiten und Strukturen des menschlichen Lebens und des historisch-gesellschaftlichen Ganzen interpretieren.

Es ergibt sich daraus, daß der Ausdruck «anonymes Christentum» in sehr treffender Weise den hier vorhandenen und zu

deutenden Sachverhalt artikuliert. Wenn Küng sich entrüstet, indem er diesen Sachverhalt so darstellt, als ob wir Christen den Nichtchristen gegen deren Wissen und Willen ein «Desiderium» nach dem Christentum «zudiktieren», so erkennt er vollständig den vorliegenden Sachverhalt. Es geht nicht um «Zudiktieren», sondern schlicht um eine logische Implikation. Angenommen, ein Buddhist sieht uns Christen nicht rein negativ. Was hieße denn das? Was wären wir dann für den Buddhisten? Wie würde bzw. müßte er uns in jenes Ganze einordnen, das seine Religion annimmt und formuliert? Zwingt sich der Buddhist (bzw. zwingt man den Buddhisten) zur Klarheit, so muß er sagen, daß Christen «anonyme Buddhisten» sind bzw. zumindest sein können.

c) Auf einen weiteren Aspekt soll noch kurz eingegangen werden. Küng schreibt:

«Wenn Rahner angeblich nichts – ich hätte sehr viel! – gegen die Bezeichnung seiner Person als eines (anonymen Buddhisten) (durch einen Buddhisten) einzuwenden hat: wie soll man sich wohl einen ehrlich klärenden Dialog vorstellen zwischen einem (anonymen Buddhisten), der in Wirklichkeit Christ, und einem (anonymen Christen), der in Wirklichkeit Buddhist ist, besonders – auch diese Variante ist nach Schlette möglich – wenn der eine womöglich auch noch (anonymer Marxist) und der andere (anonymer Kapitalist) ist oder umgekehrt?»¹¹

Zunächst: Die Formulierung «Dialog... zwischen einem (anonymen Buddhisten), der in Wirklichkeit Christ, und einem (anonymen Christen), der in Wirklichkeit Buddhist ist», verrät ein Wirklichkeits- und Geschichtsverständnis, das in der Welt und in der Geschichte, wie schon einmal erwähnt, nur fixierte, genau abgegrenzte und abgrenzbare Essenzen oder Monaden oder Atome zu erblicken vermag. Aber diese Sicht ist eine totale Abstraktion. Solche Christen, Buddhisten, Marxisten usw., wie sie sich Küng vorstellt bzw. wie er sie postuliert, existieren nur in den Taufregistern der Kirche, in den Finanzämtern zu Zwecken der Kirchensteuereinzahlung, in den Parteibüchern..., d. h. buchstäblich nur auf dem Papier. Tatsächlich gibt es solche scharfen Grenzen nicht; in der Wirklichkeit gibt es den vielfältigen und vielschichtigen Verwirklichungsprozeß des Sinnes des Ganzen der Geschichte. In diesem Ganzen gibt es zwar Unterschiede, aber nicht bis zum letzten genau angebbare und abgrenzbare Wesenheiten. Wir Christen sind überzeugt, daß dieser große Prozeß in Christus seinen angemessenen und definitiven Ausdruck gefunden hat; aber wir müssen anerkennen, daß wir nicht imstande sind zu sagen, was Jesus Christus «genau» ist, was die Realisierung des von ihm erwirkten Heils inhaltlich-konkret bis ins letzte einzelne bedeutet, wo ihre Reichweite beginnt und endet usw.

Um diesen schwierigen Sachverhalt «auf den Begriff» zu bringen, hat K. Rahner eine fundamentale Unterscheidung eingeführt, nämlich die Unterscheidung zwischen «transzendental» und «kategorial»: eine identisch bleibende «transzendental» «Gegebenheit» (wie: Offenbarung, Gnade, Glaube usw.) kann sehr verschiedenartige, ja (auf der nicht transzendentalen Ebene!) sogar sich widersprechende «kategoriale» Ausdrucksformen annehmen. Es mag dahingestellt sein, ob diese Terminologie glücklich ist (ich meine, sie ist es nicht). Wichtig ist hier allein die Sache, die Rahner mit Hilfe dieser Unterscheidung klären will. Der «vielfältige und vielschichtige Verwirklichungsprozeß des Sinnes des Ganzen der Geschichte», von dem oben die Rede war, ist im Sinne dieser Unterscheidung zu verstehen: er meint keine amorphe Masse oder Bewegung, in der es keine Unterschiede gibt. Vielmehr ist dieses Ganze die *Einheit der Einheit* des Prozesses (d. h. der «transzendentalen» Seite) und der *Unterschiede* des Prozesses (d. h. der «kategorialen» Seite). Geschichtliche Wirklichkeit ist in diesem Sinne der Einheitsprozeß von Transzendentalität

und Kategorialität. Was Christen und Nichtchristen *wirklich* sind und wie sie dementsprechend bezeichnet werden können oder müssen – das kann nur geklärt werden, wenn dieses Ganze im Auge behalten wird, das sich als Einheit der Einheit und der Unterschiede darstellt. Diese, wenn man will, «spekulative» Thematik wäre genau zu entfalten, um nicht nur die Berechtigung, sondern auch die sachliche und terminologische Angemessenheit des Ausdrucks «anonymes Christentum» aufzuweisen. Ich bedauere, daß ich im Rahmen dieses kleinen Aufsatzes auf diese im strengen Sinn theologische Thematik nicht näher eingehen und damit das wohl stärkste Argument zugunsten des Begriffs und des Ausdrucks «anonymes Christentum» nicht voll zur Geltung bringen kann. Küng hat seiner Antwort auf Schlettes Verteidigung des Begriffs «anonymes Christentum» die Überschrift gegeben: «Anonyme Christen – wozu?» Darauf ist jetzt zu antworten: «Anonyme Christen» – um der Logik der eigenen Aussagen zu genügen, um eine fundamentale theologische Aufgabe zu bewältigen, um keine scheinbare, sondern eine wahrhaftige theologische Redlichkeit zu praktizieren. Küng hat mehrere Einwände bzw. Argumente gegen den Begriff «anonymes Christentum» ins Feld geführt; sie lassen sich alle leicht auf die drei behandelten Problemkreise zurückführen und im Sinne des Dargelegten entkräften. *L. Bruno Puntel, München*

«Offener Brief» aus Taiwan

Zur lästigen Frage der «anonymen Christen».

Taipei, Katholische Universität Fujen

Herr Professor Küng,

mit hautnahe Interesse verfolge ich Ihr theologisches Bemühen um die Frage des «Christseins» in Beziehung zu den nichtchristlichen Religionen und der nichtchristlichen Menschheit als Ganzer. Ihr letzter Artikel «Anonyme Christen – wozu?» (Orientierung, Nr. 19, 15. Oktober 1975) läßt mir keine Ruhe. Ich möchte Ihnen schlicht und einfach – wirklich brüderlich – meine Reflexionen mitteilen.

Kurz zur hiesigen Situation: an unserer theologischen Fakultät studieren zurzeit 63 Hörer; darunter nur ein Ausländer; ein guter Teil sind Konvertiten, Seminaristen, Schwestern und Laien.

An der Universität zählen wir unter ca. 10 000 Studenten etwa 600 Katholiken; ich bereite zwei prächtige Studenten für die Taufe zu Ostern 1976 vor. In diesem Jahr unterrichte ich den Fragenkomplex: Glaube – Liebe – Hoffnung; im Herbst 1974 kam ich von vierjährigem Spezialstudium (Biblikum und Gregoriana in Rom) zurück; seit 1961 versuche ich, näher an das Herz des heutigen Chinas heranzukommen.

Die folgende Diskussion enthält drei Schritte: die Fragestellung; das Verständnis dessen, was Glaube ist, und eine chinesische Formulierung dessen, was mit «anonymem Christentum» eigentlich gesagt werden möchte.

Was mir immer wieder bis ins Herz fährt, ist die Frage: Wie ist denn nun eigentlich der lebendige Gott am Werk in diesen 16 Millionen Menschen Taiwans? Wo setzt er an? Wo könnte ich seine Spur entdecken? Wie sollte ich es in theologische Begrifflichkeit fassen? (*Daß* Gott am Werke ist, nehmen wir Theologen mit der Kirche und der Hl. Schrift ohne Zweifel an.) Wie kann ich es ehrlich vor mir und den nichtchristlichen Freunden verantworten, wenn ich die vielen Nichtchristen (ob sie nun zu einer bestimmten Religion gehören oder nicht) von meinem christlichen Standpunkt aus und in meiner Sprechweise mit Christus in Beziehung bringe? Ich glaube, eine ehrliche Lösung sollte nicht über den Begriff der Kirche laufen (Herr Professor, hier stimme ich Ihnen voll zu; ich danke Ihnen für die präzise und faßliche Formulierung des Problems in Ihren Veröffentlichungen), sondern über ein differenziertes Verständnis des *Glaubens*.

Ohne hier in dieses weite Feld theologischer Reflexion breit einzutreten, möchte ich betonen, daß meinen Hörern in Taiwan die *Unterscheidung* von «transzendental» und «kategorial» Glauben wirklich eine intellektuelle Hilfe bietet, ihre persönliche Erfahrung des eigenen Christwerdens und des Zusammenlebens mit Nichtchristen etwas schärfer

¹¹ A.a.O., S. 216.

zu fassen. Konkret gesagt: *transzendentaler Glaube* ist (kann sein!) jenes nicht mehr diskutierte *Grundvertrauen* des Chinesen in den *Sinn* des menschlichen Lebens; in die Sinnhaftigkeit des ganzen Kosmos; jenes Angerufenensein im innersten Gewissen durch den Willen des «Himmels»; jenes Mitschwingen im Rhythmus des *Tao*.

Als Christ und Theologe glaube, ich, daß dieser transzendente Glaube letztlich eine freie Gabe Gottes durch Christus im Hl. Geist ist.

Kategorialer Glaube ist die raum-zeitliche, soziale Ausdrücklichkeit des transzendentalen Glaubens in den verschiedenen *Religionsformen*. Nichtchristen und Christen haben auf dieser Ebene ihre eigenen, ganz bestimmt geprägten Ausdrucksformen; es ist deshalb wirklich unnütz und im Grunde nur verwirrend, wenn man auf dieser kategorialen Ebene von «anonymen Christen» spricht; wahrhaftig eine *contradictio in adiecto*, denn ein Buddhist ist ein Buddhist und kein Christ, auf dieser Ebene (!). Aber im transzendentalen Glauben, in dem alle Menschen *eins* sein können (und hoffentlich *sind*), dürfen von unserem christlichen Standpunkt aus – einen solchen Standpunkt darf doch jeder haben! – alle Menschen in einer einheitlichen Terminologie zusammengesesehen werden. Dazu nun ein Vorschlag aus dem *chinesischen* theologischen Vokabular.

In China trägt jeder Mensch einen persönlichen Namen, der ihm einen je eigenen Sinn auf den Lebensweg mitgibt; der Name prägt das Selbstbewußtsein des Chinesen; er sieht darin eine Sendung, die ihm von den namengebenden Eltern zukommt. Wenn nun Glaube «wu-ming» (= Kein-Name-Glaube = namen-loser Glaube) genannt wird, so drückt das genau die Tatsache aus, daß dieser Glaube, der wirklich da ist, in diesem Menschen *keinen Namen* hat, d. h. sein Bewußtsein, sein Selbstbewußtsein, seinen Lebenssinn, seine Sendung nicht ausdrücklich und reflex begrifflich faßbar prägt. Wohl aber beeinflußt dieser «Wu-ming»-Glaube die ganze Existenz des Menschen.

Wenn ich nun – aus chinesischer Sicht als Christ und Theologe – glaube, daß Christus (um es kurz zu sagen) im transzendentalen Glauben jedes Menschen am Werke sein kann (und hoffentlich ist), dann darf ich diesen Menschen mit vollem Recht einen «Wu-ming»-Christen nennen; d. h. auf der transzendentalen Ebene (ganz gleich, ob der betreffende Mensch nun einer kategorialen Religionsform angehört oder nicht) hat dieser Mensch mit Christus zu tun, *aber* er weiß es nicht, d. h. er hat keinen Namen.

Mit diesem Ansatz wahren wir voll und ganz den biblischen Begriff der Kirche als der Gemeinschaft derer, die ausdrücklich (kategorial!) im Bekenntnis zu Christus geeint sind; wir wahren aber auch das eigentliche Anliegen von Karl Rahner und seinen Schülern, das mit dem unglücklichen Begriff «anonym» westlicher Sprachen nicht richtig zum Zug kommt, nämlich die eminent wichtige theologische Aussage, daß *alle Menschen mit Christus zu tun haben*.

Ich bin der Meinung, daß der Ausdruck «namen-loser» Christ zumindest besser ist als «anonymer Christ»; aus meiner Erfahrung der Missionsarbeit und des theologischen Unterrichtes kann ich aufrichtig sagen, daß die Theorie vom transzendentalen und kategorialen Glauben – und die damit gegebene Möglichkeit des theologischen Begriffes des «Wu-ming»-Christen («namen-losen» Christen) – auf der transzendentalen (!) Ebene wirklich den «verunsicherten Missionaren Klärung und Hilfe in der Begegnung mit den Nichtchristen bringen kann» (cf. S. 206, h). In dieser Begegnung scheue ich mich nicht, meine theologische Sicht klar und eindeutig zu bezeugen, werde allerdings damit nicht ein Gespräch anfangen. In einem freien und offenen Gespräch hat jeder gläubige Mensch das Recht, seinen Standpunkt zu haben und davon her ein Gespräch zu beginnen. Im Bewußtsein der Einheit im transzendentalen Glauben habe ich keine Schwierigkeit, wenn ein buddhistischer Freund mir sagt: «Pater, wenn das so ist, dann bist Du ja auch im Grunde ein Buddhist!» Ich füge klärend hinzu: «Ja, im *Grunde* (auf der entscheidend transzendentalen Ebene!) sind wir wirklich eins; ich darf Dich auch einen «namen-losen» Christen nennen.» Damit ist eine tragende Brücke gebaut; ob die Gnade des Herrn meinen buddhistischen Freund über diese Brücke in das kategoriale Christsein ruft, d. h. ihn zu einem ausdrücklichen Christen macht, überlassen wir ganz und gar dem lebendigen Gott; wir sind ja nur seine unnützen Knechte.

Lieber Herr Professor Küng,

ich danke Ihnen, nochmals für all Ihr theologisches Ringen und Ihren Mut, heimlichen Gedanken ungezählter moderner Christen eine hörbare Stimme zu geben. Daß wir alle (und Sie auch eingeschlossen) immer auf der Suche nach der Wahrheit bleiben, zusammen mit anderen Religionen und Menschen guten Willens, wissen Sie besser als ich.

Von der Missionsfront Taiwans, einer faszinierenden Stelle, wo ein neuer Glaube in chinesischem Gewand am Wachsen ist, grüßt Sie herzlich

Luis Gulbeinz SJ

Weltkirchenkonferenz in Nairobi

War es wirklich eine «lahme Versammlung», wie einige Teilnehmer der 5. *Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen* in Nairobi (23. Nov.–10. Dez. 1975) meinten? Wer an der letzten Vollversammlung vor sieben Jahren in Uppsala teilgenommen hatte und eine Wiederholung erwartete, mußte überrascht werden.

Der ausgebliebene Konflikt

Es gab in der Tat keine auflüpfige Jugendfraktion, welche die Konferenz aus den Angeln zu heben suchte, noch unternahm es jemand, eine Gegenversammlung zu lancieren. Die Wandzeitung sah nur wenig echte Herausforderung. Die Konfrontation zwischen den Christen der 3. Welt mit ihren Schwestern und Brüdern aus den Industriegebieten wurde zwar angesprochen, aber sie führte nicht zu Beschuldigungen und harten Fronten. Gerade junge Konferenzteilnehmer – und sie machten 10% der Delegierten, einen noch höheren Prozentsatz beim Konferenzstab aus – waren überrascht, daß auch in ihrem Kreis keine einmütige Sicht der Dinge vorhanden war.

Die der ÖRK-Versammlung vorgeschaltete *Jugendkonferenz* in Arusha produzierte zwar ein Papier über Sozialismus, aber es wurde nicht in aller Form in die Versammlung eingebracht. Offenbar hatte es nicht die einmütige Unterstützung der Jungen gewonnen. Bezeichnend war die Überraschung etlicher junger Teilnehmer, als sie mit ihren afrikanischen Kolleginnen und Kollegen zusammentrafen. Diese jungen Christen waren gar nicht revolutionär gestimmt, nicht einmal besonders für politische Probleme zu erwärmen. Sie hielten sich zunächst außerordentlich zurück. «Jesus Christus befreit...» hieß also offenbar zuerst, daß wir uns auch von sogenannten progressiven Vorurteilen befreien lassen müssen, ehe wir den Mitmenschen anderer Kontinente begegnen können.

Vor dem Hintergrund sehr harter Auseinandersetzungen der letzten Jahre im ÖRK war das Thema formuliert worden: *Jesus Christus befreit und eint*. Das Wort von der Befreiung, von Unterdrückten und Unterdrückern erfüllte das Vorbereitungs-material – manchmal fast zum Überdruß. Nicht wenige der Eingeweihten sprachen die ganze erste Woche hindurch von den verborgenen Gegensätzen, die zum Ausbruch kommen mußten. Der amerikanische Theologe *McAfee Brown* unterstrich in seinem Referat zum Hauptthema, daß Befreiung zur Entzweiung, zu Streit und Zwist führe. Aber diese Frontalkollision fand faktisch nicht statt. Wer einem gewissen Modetrend entsprechend mit Konfliktstrategie angereist war, mußte enttäuscht werden.

Was ist geschehen?

Wir stehen noch zu nahe am Ereignis, um es schon genügend überschauen zu können. Erst ein sehr vorläufiger Deutungsversuch ist möglich. Nairobi wird seinen Stellenwert erst erhalten, wenn seine Erfahrungen und Anregungen in den Gemeinden durchprobiert sind und etwas von den Früchten sichtbar geworden ist.

1975 ist nicht 1968

Mir scheinen eine ganze Reihe von Faktoren einander in die Hand gespielt zu haben. Zunächst ist 1975 eben nicht mehr 1968. Uppsala stand unter dem Eindruck der Pariser Ereignisse, des Prager Frühlings, der Studenten-Bewegungen von Berlin, Warschau, des ganzen Aufbruches aller geistigen Kräfte Europas. All das liegt hinter uns. Die Welt ist ernüchert worden durch wirtschaftliche Schwierigkeiten, durch überbordende Ansprüche, durch extremistische Forderungen. Wir haben erlebt, daß wir an Grenzen stoßen.

Zum andern machte sich in der Versammlung eine erstaunliche *Freiheit zur Selbstkritik* geltend. Nicht bloß bei jenen, von denen wir es schon oft gehört hatten – ich meine die Delegierten aus Amerika und Südafrika. Die Selbstkritik kam von fast überall her: Lateinamerika, Afrika, Asien. Wir standen nicht vor einseitigen Anklagen und Protesten, sondern die Einsicht in Unrecht und Willkür auf allen Seiten ermöglichte es, daß ein Boden für Zusammenarbeit erreicht werden konnte. Die politischen Ereignisse in allen Erdteilen legten solches Bewußtsein für die Realitäten nahe. Selbst die Vertreter der osteuropäischen Kirchen vermochten schließlich anzudeuten, daß auch sie um Selbstkritik ringen. Es brauchte dort einen harten Anstoß durch den Vorstoß des Schweizer Dr. *Rosset*, der die Beeinträchtigung der Religionsfreiheit in der Sowjetunion im Plenum zur Sprache brachte. Nach mehrstündiger Diskussion in gespannter Atmosphäre – es war das einzige Mal, daß die Versammlung überhaupt, echte Spannung spürte! – wurde von einem Amerikaner und einem Russen ein Text vorgelegt, der dieses schmerzliche Problem als konkreten Auftrag dem ÖRK zur Behandlung in den nächsten Jahren übergab. Zum Leidwesen der Journalisten und einer sensationslüsternen und vielleicht etwas überheblichen Öffentlichkeit wurde ein gemeinsames Wort gefunden, das ein langjähriges Tabu aufhebt, die «Zonen des Schweigens» aufbricht und die längst überfällige Frage nach dem Ergehen der Christen in den sozialistischen Ländern auf den Tisch des ÖRK legt. Die Erleichterung war auf allen – ich betone: auf *allen!* – Seiten groß.

Der Charakter der Vollversammlung wurde noch von weiteren Faktoren auf einen integrierenden Weg gewiesen. Daß an die 80% der *Delegierten neue Leute* waren, die noch an keiner Vollversammlung teilgenommen hatten, zwang zu einem Ernstnehmen der Alltagswirklichkeit der Kirchen und Gemeinden, in denen der ÖRK oft kaum bekannt ist und wenig Lust herrscht, seinen Anregungen und Programmen eiligst nachzukommen. Die Distanz zum ÖRK ist gewaltig groß. Der ÖRK ist für manche zu einer Elite geworden. Aber damit ist die Gefahr riesengroß, daß er jegliche Relevanz verliert. Das zwang zum Verzicht auf neue weitgreifende Themen und Zielsetzungen. Der ÖRK mußte jetzt eine Phase des Hörens, des Rückfragens einschalten. Und endlich waren diese neuen Delegierten vermutlich mit der Erwartung eingetroffen, etwas von der Einheit in der Verschiedenheit spüren zu können. Nicht zuletzt die Gottesdienste verhalfen zum Erleben solcher Gemeinsamkeit.

Theologische Schwerpunkte

Ich arbeitete in der Arbeitssektion, die sich mit sozialetischen Fragen befaßte: Menschenrechte, Rassismus, Sexismus. Leider kann ich nicht sagen, daß diese Beratungen theologisch besonders ertragreich gewesen wären. Die theologische Fundierung der Sozialethik bedarf auch im ÖRK nach wie vor einer ernstlichen Bemühung. Vielerlei ethische, politische, soziale Motivationen äußern sich und suchen nach einer theologischen Legitimation, damit diese Anliegen im christlichen Raum verbindlich zur Sprache gebracht werden können. Man bezieht sich auf das «Evangelium», auf das Leiden Christi und die Identifikation mit den Leidenden, auf «Gottes Erlösungswerk», auf «Inkarnation» und das «Gottesreich». Mir ist aber nicht einsichtig geworden, daß ein Denken und ein Existenzvollzug von Christus her stringent zu sozial-ethischen Thesen und Einsichten führte. Die Thematik pflegt von den Tatbeständen und ihrer inneren Logik, von allerlei Vorstellungen von Gerechtigkeit und politischen Berechnungen her entwickelt zu werden. Es ist bedenklich, daß in diesen Zusammenhängen und vor allem auch in den expliziten *Stellungnahmen zu politischen Fragen* die Momente der Vergewaltigung, des Hinhaltens der Backe, des Nachgebens, der *Versöhnung kaum entscheidend zum Zuge kommen*

Man ist mit dem Problem befaßt, unter welchen Umständen Gewalttätigkeit doch legitim sein möchte... Ich möchte nicht die Ernsthaftigkeit des Macht- und Gewaltproblems in Zweifel ziehen, aber es ist mir doch ein Zeichen für mangelnde theologische Arbeit, daß jene Seite der Vergewaltigung beispielsweise im ganzen Antirassismus-Programm gar nicht in Sicht kommen *darf* und daß man mit anscheinend gutem Gewissen bestimmte politische Größen unablässig namentlich verurteilt, andere aber unter dem Mantel des Schweigens schont. Man nennt das «prophetisches Handeln» der Kirche im Gegensatz zu einer Komplizenschaft mit Unrechtsmächten. Und man übersieht geflissentlich, daß prophetisches Handeln bei Jesus auch nicht den Beifall der Armen findet: Jesus war völlig allein am Kreuz. Auch die Zöllner und Sünder und Armen ließen ihn im Stich...

Auch jener *Hang*, nur noch strukturell, nicht mehr personal denken zu dürfen, weist auf fehlende Fundierung in christlichem theologischem Denken hin. Mehr wie einmal suchten gerade Leute, die bei uns sich energisch für die Sozialethik einsetzen, das Anliegen der einzelnen Menschen, der psychologischen, erziehungsmäßigen, traditionsbedingten Faktoren zur Geltung zu bringen! Vor Gott ist ja auch der einzelne Mensch angesprochen, nicht bloß die Sozialstruktur. Distanz zu jeder Ideologie ergibt sich aus der persönlichen Verantwortung vor Gott. Eine theologische Sozialethik im ökumenischen Raum aufzuarbeiten, ist eine noch anstehende Aufgabe.

Direkter wurde in den Arbeitssektionen «Christus bekennen» und «Erfordernisse der Einheit» exegetisch und theologisch gearbeitet.

Evangelisation und Mission

Fast ein wenig überraschend wurde erneut mit Nachdruck die Evangelisationsaufgabe der Kirche betont. Und dies mit einem Ton der Dringlichkeit angesichts der großen Zahl von Menschen, die dem Evangelium noch nie begegnet sind. Seit Bangkok 1973 hatte man in den Kreisen der Mission viel mehr Zurückhaltung gespürt. Man war unsicher geworden angesichts der Verletzung kultureller und geistiger Identität aus allerlei unüberlegtem Missionseifer heraus.

Man hatte nach Befreiung von der Vorherrschaft der missionierenden Mächte der westlichen Kirchen gerufen und vom «Moratorium» gesprochen. Gewiß, der Respekt vor der kulturellen Identität wird unmißverständlich gefordert, aber das Wort vom Moratorium taucht bei den praktischen Empfehlungen erst als Punkt 17 auf! Mission wird als Nachfolge des ersten Bekenntners Christus und als Werk des Heiligen Geistes verstanden. Sie bringt mit sich die Hinwendung (conversion) zum Herrn Christus. Hinwendung hat konkrete Konsequenzen. Sie führt in die Gemeinde hinein, in ihr Beten, ihren Gottesdienst, ihr Leiden. Der Bericht mündet aus in einen emphatischen Ruf zur Verkündigung des ganzen Evangeliums an den ganzen Menschen in der ganzen Welt, wie sie der ganzen Kirche aufgetragen ist.

Im Rückgriff auf all die neutestamentlichen Texte, die explizit zum Zeugnis rufen, wird hier ein Anliegen deutlich gemacht, das manche Evangelikalen lange Zeit in der ökumenischen Bewegung vermißt hatten. Wesentliches aus der Lausanner Evangelisationskonferenz 1974 wurde hier aufgenommen. (Der Präsident der Vollversammlung, der Inder *M. M. Thomas*, hatte auch auf die römische Bischofssynode 1974 hingewiesen.)

Es fragt sich bloß, ob dabei die besondere Schwierigkeit des missionarischen Zeugnisses einer reichen und mächtigen Kirche nicht übersehen wurde. Es müßte auch noch ernsthafter überlegt sein, ob gerade in den Gebieten, wo viele enttäuschte, entfremdete und uninteressierte Namenschristen leben, durch diese volltönenden Erklärungen wesentliche Hilfe geboten wird. Daß man die Frage des Dialoges einfach der besonderen Arbeitssektion überließ, deutet auf eine weitere ungeklärte Dimension hin. Das Gespräch über den *Dialog mit Religionen und Ideologien* stieß auf außerordentliche Schwierigkeiten. Daß die verschiedenen örtlichen Lebensbedingungen den Dialog in der Gestaltung menschlicher Gemeinschaftsformen erfordern, war unbestritten. Aber der eigene Ausgangspunkt christlicher Theologie, die Methode des Dialoges und die Erwartungen deckten tiefgehende Unsicherheiten auf. Die Dokumente vermögen auch nicht dar-

zulegen, daß mit den anwesenden Vertretern verschiedener Religionen etwa ein tiefgehender Dialog in Nairobi stattgefunden hätte. Die Aufgabe steht nach wie vor an. Es wird weiterer geduldiger Bemühung bedürfen, im Dialog selber die theologische Einsicht für diesen Weg zu gewinnen. Immerhin muß angemerkt werden, daß ein Pionier des Dialoges unter den Religionen außerordentlich enttäuscht und entmutigt aus Nairobi wegging.

Voraussetzungen für die Einheit der Kirche

Die ekklesiologische Sektion arbeitete einen dichten Bericht aus, der in intensiver Bemühung entstanden ist und von bester Qualität zeugt. Das Ziel der sichtbaren Einheit wird unter dem vielfach mißverstandenen Begriff der «konziliaren Gemeinschaft» angegangen. Damit ist die eine Kirche auf all ihren Lebensgebieten gemeint.

Eine Beschreibung, die sich aufdrängte, begründet diese Gemeinschaft in der Abbildung der dreieinigen Seinsweise Gottes. Sie ist in der Begegnung der Apostel mit dem Auferstandenen begründet, die in die eucharistische Gemeinschaft führt. In diese Gemeinschaft werden alle kulturellen, soziologischen, historischen Unterschiede eingebracht, die jedoch die Ganzheit des Glaubens nicht zerbrechen können. Gemeinsames Ziel ist die lebendige Wahrheit Christi. Die Konziliarität drückt die innere Einheit der Kirchen aus. Sie gibt ihr da und dort Ausdruck in Treffen von Vertretern der Ortskirchen in verschiedenen geographischen Bereichen. Eine Versammlung des ÖRK ist noch kein solches «Konzil», da die Einheit des Glaubens, des Amtes und der Eucharistie noch aussteht, aber sie ist ein Ausdruck für den tiefen Wunsch nach der vollen konziliaren Gemeinschaft.

Eine Darstellung des weiten Bereiches der Zugehörigkeit zu dieser einen Gemeinschaft bringt oft vernachlässigte Aspekte in Erinnerung: zur Ganzheit des Volkes Gottes gehören die *Infirmen und Behinderten* (daß eine Delegierte aus den USA im Fahrstuhl die ganze Versammlung aktiv mitgestaltete, ist unverkennbar), die gegenseitige Gemeinsamkeit von Männern und Frauen, die persönliche Gestaltung von Gemeinschaft ohne Behinderung durch Bürokratie, die Einheit angesichts politischer Auseinandersetzungen und die Frage der kulturellen Identität. Die Erfahrungen der einzelnen Kirchen auf ihrem Weg zu erlebter Einheit fördert die größte Mannigfaltigkeit der Methoden und der Erlebnisse zu Tage. Es fehlt nicht an Kämpfen, aber über allem steht die große Hoffnung. Es fehlt auch nicht an Meinungsverschiedenheiten, an verpaßten Chancen, an vielfacher Trägheit. Christus steht vor alledem als der Richter. Aber sein Gericht ist getragen von Hoffnung. Darum werden die Kirchen ermutigt, weitere Schritte auf dem Weg zur Einheit zu tun.

Die konkreten Empfehlungen an die Kirchen entsprechen dieser Einsicht. Sie sind den Verantwortlichen der Kirchen und allen Gemeindegliedern zu ernster Überlegung anvertraut. Es geht um das gemeinsame Zeugnis, um das Teilen von Zeit und Geld und Personal, um gegenseitige Besuche, um das Tragen von Leid und um gemeinsame Seelsorge. Wesentlich in allem ist die schlichte Forderung, daß sich die konkreten Kirchen die konziliare Gemeinschaft wirklich als Ziel setzen und zu erreichen trachten. Es geht nun um die Praxis, nachdem die Theorie doch sehr weit gediehen ist und in weitestgehender Einigkeit erfaßt ist. Nicht Studien braucht es jetzt, sondern Erfahrungsberichte. (Übrigens liegen erste Fallberichte – u.a. Schweiz – vor: World Council of Churches, Faith and Order, Genf 1975.)

Die Präsenz der römisch-katholischen Kirche

Wie stand es um die Mitarbeit der römisch-katholischen «Fraternal Delegates»? Das Sekretariat für die Einheit hatte bekanntlich eine sehr qualifizierte 16köpfige Delegation bestimmt. Sie war in bester Weise vorbereitet und folgte der Versammlung in intensivster Mitarbeit. Paul VI. hatte in einer Botschaft an die Vollversammlung seine Anteilnahme ausgedrückt. «Wir vertrauen darauf, daß die Anstrengungen

INTERKO-REISEN 1976

Biblisch-archäologische und landeskundliche Studienreisen unter wissenschaftlicher Führung für anspruchsvolle, interessierte Menschen, die in der Gemeinschaft Gleichgesinnter das Außergewöhnliche suchen.

Ägypten

Unter- und Oberägypten, von Alexandria bis Abu Simbel
23. Februar bis 7. März per Flugzeug und Autobus und 27. Dezember 1976 bis 9. Januar 1977 mit stägiger Nil-Kreuzfahrt (9. und 10. Wiederholung)

Leiter: Dr. Franz Furer, Althistoriker und Ägyptologe, Universität Zürich.

Biblische Welt von Libanon, (Syrien), Jordanien, Israel und Sinai

Eine biblische Studienreise mit einem außergewöhnlichen Programm
Infolge der politischen Lage wird der Libanon durch einen Kairo-Aufenthalt ersetzt. 28. März bis 15. April (2. Wiederholung)

Leiter: Prof. Dr. theol. Rudolf Schmid, Luzern

Paris und der Louvre

Wertvolle Ergänzung unserer Studienreisen in den Vorderen Orient

3. bis 11. April (1. Durchführung)

Leiter: Lic. theol. Werner Baier, Aarau

London und sein Britisches Museum

Studium der reichen Sammlungen der antiken Kulturen des Vorderen Orients, der Ägypter, Griechen, Assyrer, Babylonier, Hebräer u. Römer
2. bis 11. Oktober (1. Wiederholung)

Leiter: Prof. lic. theol. und lic. rer. bibl. Georg Schelbert, Fribourg

Griechenland, einschließlich Kreta und Rhodos

Biblisch-klassische Studienreise auf den Spuren des Apostels Paulus

19. April bis 5. Mai und 1. bis 17. Oktober (13. und 14. Wiederholung)

Leiter: Pater Dr. Franz Faessler, OSB, Rektor, Engelberg, und Univ.-Prof. Dr. Christian Maurer, Bern

Türkei

Auf den Spuren der Hebräer, der griechischen Antike, der Apostel Paulus und Johannes und des frühen Christentums

19. April bis 5. Mai und 1. bis 17. Oktober (11. und 12. Wiederholung)

Leiter: Prof. lic. theol. und lic. rer. bibl. Georg Schelbert, Fribourg, und Dr. phil. Winfried Elliger, Tübingen

Japan

Der Autor des Du-Mont-Kunstreiseführers – Immoos/Halpern – «Japan – Tempel, Gärten und Paläste»

Prof. Dr. Thomas Immoos, Sophia-Universität, Tokio, führt Sie durch Japan vom 20. März bis 10. April (1. Durchführung)

Äthiopien

In das sagenhafte Land des «Löwen von Juda» mit einer reichen christlichen Tradition, inmitten des heidnischen Afrika

22. September bis 9. Oktober (6. Wiederholung)

Leiter: Univ.-Prof. Dr. Walter W. Müller, Tübingen

Persien

Zu den Stätten des antiken Perserreiches und der islamischen Hochkultur

18. September bis 2. Oktober (6. Wiederholung)

Leiter: Univ.-Prof. Dr. Herbert Haag, Tübingen

Indien-Nepal

Süd- und Nordindien und Nepal. Begegnung mit dem Hinduismus, Buddhismus und Christen in Indien

18. Dezember 1976 bis 10. Januar 1977 (2. Wiederholung)

Leiter: Prof. Dr. Otto F. Ris, St. Gallen

Heiliges Land (Israel und Sinai)

Von den Quellen des Jordan bis Beersheba bzw. Eilat am Roten Meer und zum St.-Katharinen-Kloster im Sinai (99.–103. Wiederholung)

Abreisetermine: 28. März bis 15. April (19 Tage mit Sinai), 11. bis 25. Juli (15 Tage), 3. bis 21. Oktober (19 Tage mit Sinai), 1. bis 17. Oktober (17 Tage) und 4. bis 17. Oktober (14 Tage)

Leiter in der Reihenfolge der Daten: Pater Dr. theol. und lic. rer. bibl. Andreas Stadelmann, OSB, Mariastein; Lic. theol. Werner Baier, Aarau; Pfarrer Dr. theol. Rudolf Brändle, Buus/Basel; Pater Dr. Johannes Haymoz, OSB, Einsiedeln; Dr. theol. und lic. bibl. Urs Wiederkehr, Zürich.

Alle Studienreisen werden als Flugpauschalreisen mit Kursflugzeugen in kleinen Gruppen veranstaltet. Zuverlässige technische, seit über 20 Jahren bewährte Organisation. Ausgezeichnete Hotels und bestmöglicher Service. Verlangen Sie die detaillierten Reiseprogramme und weitere Auskünfte von

INTERKO

Geschäftsstelle des Interkonfessionellen Komitees für biblische Studienreisen (gegründet 1953). Postfach 616, CH-6002 Luzern.

Telefon (041) 36 05 01

der katholischen Kirche, die sich um die Förderung der ökumenischen Bewegung bemüht hat und weiterhin bemühen wird und wo immer möglich mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Zusammenarbeit stand, mit Gottes Hilfe weitergehen und sich verstärken werden. Die Gewißheit unserer brüderlichen Solidarität möge Ihnen für die kommenden Jahre Ermutigung sein!» Der Bericht der gemeinsamen Arbeitsgruppe fand auf katholischer Seite «herzliche Billigung», wie Mgr. Moeller betonte. Hier liegt die Grundlage für weitere gemeinsame Arbeit. Es geht um eine Vertiefung der ökumenischen Aktion, die gemeinsam aufzubauen ist: von uns wird erwartet, daß wir gemeinsam ein Zeugnis für Christus geben innerhalb der konkreten menschlichen Gemeinschaft.

Es kann aber nicht übersehen werden, daß innerhalb der Vollversammlung die *römisch-katholische Kirche weithin im Hintergrund* blieb. Das lag nicht so sehr an der katholischen Delegation. Sie wollte nicht Museumsstück sein. Sie wollte sich nicht aufdrängen. Inmitten all der verschiedenen Stimmen wollte sie in den Arbeitssektionen ihre Stimme mit einbringen. Und das geschah in guter Weise. Aber es machte den Eindruck, als sei für die vielen Delegierten die Wirklichkeit der römisch-katholischen Christenheit wenigstens in den Anfangsphasen der Versammlung von wenig Belang gewesen. Seit Uppsala sind offenbar zu viele Erwartungen enttäuscht worden, so daß eine Bewegung zur Selbstgenügsamkeit oder zur Resignation erfolgt ist. Nicht wenige warten auf ein *Zeichen von Rom*, nachdem die Signale von seiten des ÖRK mit einigen Nein beantwortet worden sind.

Indessen liegt es nicht nur an solchen Zeichen. Die umfassende katholische Weltkirche müßte für den ÖRK enorme Veränderungen bringen, wenn die volle Zusammenarbeit aufgenommen werden sollte. Keiner Kirche wird ja zugemutet, daß sie sich völlig ändern müßte, wenn sie in der ökumenischen Gemeinschaft mitwirken will. Der verbindliche Charakter des Papsttums und der kirchlichen Äußerungen ist nicht leicht zu vereinbaren mit dem bloßen Empfehlungscharakter der Äußerungen des ÖRK. Das schiere Gewicht einer Kirche, die die Hälfte aller Christen umfaßt, gegenüber den zum Teil sehr kleinen Mitgliedskirchen im ÖRK erforderte ebenfalls völlig neue Arbeitsformen.

Es wäre indessen zu fragen, ob nicht aus den lokalen Erfahrungen der Zusammenarbeit derlei Formen entdeckt werden könnten, wenn nur erst die Dringlichkeit und Notwendigkeit der Zusammenarbeit einsichtig sind. Hier liegt wahrscheinlich die tiefste Frage: wollen die *Mitgliedskirchen* des ÖRK in ihrem lokalen Bereich und im weltweiten Zusammenhang die Mitarbeit und Gemeinschaft mit der katholischen Kirche?

Es war immerhin bemerkenswert, daß in einer der Sitzungen die Vollversammlung im Zusammenhang mit dem Dokument über die Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche der Satz zugefügt wurde: «Diese Versammlung sieht mit Überzeugung dem Tag entgegen, da es der römisch-katholischen Kirche möglich wird, ein Mitglied des ÖRK zu werden.» Angesichts der Identitätsprobleme in der Begegnung und Zusammenarbeit der Kirchen ist diese Zuversicht nicht selbstverständlich. Es steht zu hoffen, daß in der Zusammenarbeit auf vielen verschiedenen Ebenen diese Identität gegenseitig durchschaubarer wird.

Wirklichkeitsnähe des ÖRK

Die Vollversammlung des ÖRK hat kaum neue Fragestellungen gebracht. Sie ist aber der Wirklichkeit in ihren eigenen Reihen und in der Welt um sie herum näher gekommen. Allerlei Einseitigkeiten fanden ein Korrektiv. Die Herausforderung liegt nun bei den einzelnen Kirchen, ihr Zeugnis und ihren Dienst glaubwürdig darzulegen. Dem ÖRK obliegt es, angesichts großer materieller Beschränkungen – das Defizit der nächsten Jahre ist unverantwortlich groß – dort zu reden und zu handeln, wo die ökumenische Gemeinschaft unter Beweis gestellt werden muß, und die Mitgliedskirchen auf ihrem Weg des Lernens der konziliaren Gemeinschaft zu unterstützen. Die Arbeitsweise des Rates bedarf indessen ernster Überprüfung. Die Vollversammlung hat deutliche Grenzen solcher Mammuttage gezeigt. Die Reduktion

um eine halbe Woche aus finanziellen Gründen hat der Qualität der Arbeit nicht geholfen. Die Zeit für Beratung komplexer Themen, für Information und Meinungsbildung war viel zu kurz bemessen; der Zeitraum bis zur Beschlußfassung war noch viel kürzer. Überstürzt wurden wichtigste Texte verabschiedet. Daß zu einem breiten Thema in der Schlußberatung angesichts von 50 Wortmeldungen Schluß der Diskussion beschlossen und diese Votanten zum Schweigen verurteilt wurden, ist mehr als nur unschön. Es zeigt, daß eine Studienkonferenz mit solch breitem Spektrum nicht mit einer gedrängten Vollversammlung gekoppelt werden dürfte.

Um so wichtiger wird darum die Arbeit an diesen Themen, die in jeder einzelnen Kirche einsetzen kann. Unterlagen dazu werden im Lembeck-Verlag Mitte Januar (Bericht von Nairobi) und Mitte Februar (Offizieller Berichtsband mit allen Dokumenten) in deutscher Sprache erscheinen.

Eduard Wildbolz, Bern

(Delegierter des Schweiz. Evang. Kirchenbundes)

Eros und Thanatos: Pasolini aus der Sicht seines letzten Films

Der Tod des Schriftstellers, Dichters und Filmregisseurs *Pier Paolo Pasolini* in der Nacht vom 1. auf den 2. November 1975 in der Nähe von Ostia (Rom) hat in Italien eine Flut der verschiedensten, oft gegensätzlichen Kommentare und Stellungnahmen hervorgerufen. Einige wollten in der tragischen Episode die Besiegelung eines «gewalttätigen Lebens» sehen, als ob der arg zugerichtete Leichnam des Dichters, an mehreren Stellen geschlagen und schließlich von den Rädern seines eigenen starken Wagens überfahren, die letzte Botschaft dieses unbequemen Dichters wäre, den das offizielle Kulturleben nie assimilieren konnte. Andere erklärten sich unbefriedigt über die Art und Weise, wie die Polizei die ersten Ermittlungen bei diesem Verbrechen durchgeführt hat, wiesen hin auf das rasche Durchsickern von Einzelheiten aus dem Geständnis des mutmaßlichen Mörders (des siebzehnjährigen Pino Pelosi) und wollten darauf die Hypothese eines politischen Komplotts gründen, die freilich von den Tatsachen nicht gestützt zu sein scheint. Wieder andere gingen von der Feststellung aus, daß Pelosi zum Milieu der Strichjungen gehörte, mit denen Pasolini verkehrte, und haben daraus auf die Widersprüchlichkeit des Kulturmenschen geschlossen, der in seinem Werk und seinen journalistischen Äußerungen die Gewalttätigkeit der modernen Welt anprangerte als ein Übel, dessen Opfer und Komplize er in einem war.

Salò/Sade: Die 120 Tage von Sodom

Es ist zu früh für große Schlußfolgerungen aus dieser aufwühlenden Episode, deren Hintergründe noch nicht klar sind. Auch die Präsentation des letzten Films von Pasolini, *Salò o le 120 giornate di Sodoma*, wenige Tage nach dem Tod des Regisseurs, trägt nicht dazu bei, die Gemüter aufzuheitern. Von der Zensurkommission in Italien zurückgewiesen, wurde der Film in Rom den Journalisten in geschlossener Vorstellung gezeigt und nahm am ersten Pariser Filmfestival teil. Es handelt sich um ein provozierendes und verwirrendes Werk, die äußerste Exposition einer Richtung, die darauf abzielt, die Konventionen des menschlichen Zusammenlebens und eine ganze Wertordnung aus den Angeln zu heben.

Inspiziert von einem berühmten Buch des *Marquis von Sade*, *Die 120 Tage von Sodom*, beruht der Film von Pasolini auf einer historischen und stilistischen Vermischung. Die schrecklichen

Vorfälle, die Sade beschrieben hat (vier Männer unterziehen im Schloß Silling eine Gruppe von ausgewählten Opfern, Jugendliche und Kinder, jeder nur möglichen verbrecherischen Quälerei), werden von Pasolini nach Norditalien versetzt, und zwar in der Zeit der *Republik von Salò* (1944–45). Die sexuelle Perversion wird so zur Metapher für die Macht in ihren wildesten Fehlformen.

Die Komplexität der Struktur der Erzählung von Sade ist vereinfacht, aus Gründen der filmischen Inszenierung und mit Hilfe eines Bezugs auf das Inferno von Dante, das sehr wahrscheinlich schon Sade als Vorbild gedient hat. Die bildliche Darstellung kommt so schematisiert und darüberhinaus hieratisiert heraus, da Pasolini ein kühnes stilistisches Verfahren anwendet, das darauf abzielt, die Personen in statuenhaften Kompositionen gleichsam einzufrieren, die um so schrecklicher wirken, als von seiten des Autors überhaupt keine emotionelle Reaktion gegenüber den Geschehnissen sichtbar wird.

Salò ist kein realistischer Film. Es ist eher ein halluzinatorischer Traum, ein Alpdruck, der dazu bestimmt ist, die Grenzen dessen zu überschreiten, was der Zuschauer ertragen kann. Pasolini hatte von der Republik von Salò eine sehr genaue Erinnerung. In jenen Jahren war er nämlich versteckt im Geburtsort seiner Mutter, in Casarsa im Friaulischen, nachdem er im Anschluß an den 8. September 1943 aus der Armee ausgerissen war. Jede Nacht träumte er davon, mit einem Fleischerhaken erhängt zu werden; dies war nämlich das Schicksal jener, die sich der militärischen Einberufung widersetzen oder die erklärte Antifaschisten waren. Die Bilder des Films lassen die Vorstellung von den Träumen eines Mannes wiederaufleben, der von einer drohenden Gefahr gehetzt ist. Es ist bekannt, daß Guido, der drei Jahre jüngere Bruder des Regisseurs, im Verlauf der wechselvollen Partisanenkämpfe auf den Bergen Veneziens am Ende des Krieges unter barbarischen Quälereien starb.

Weshalb Sade? Pasolini erinnerte sich, daß der Marquis in einer wenig zitierten Stelle gesagt hat, nichts sei grundlegender anarchisch als die Macht, und er setzte hinzu: «Das gilt für jede Macht. Aber soweit ich weiß, hat es in Europa nie eine Macht gegeben, die derart anarchisch war wie jene der Republik von Salò.» Die Parallelisierung Salò–Sade erscheint im Film als eine aprioristische Gegebenheit und zeigt den komplexen Charakter dessen an, was Pasolini als seine Aussage entfaltet. Es ist indes nutzlos, außerhalb des Werkes selber Begründungen für diese schreckliche Mischung zu suchen. Die Sinngabe spielt in beiden Richtungen: der Regisseur kann einerseits die Sadesche Metapher als Ausdrucksmittel gewählt haben, um ein Bild von der Ungeheuerlichkeit der Macht auszubreiten; er kann aber auch, in der Absicht, ein literarisches Werk, nämlich das Buch von Sade, mit filmischen Bildern darzustellen, thematische Anklänge erkannt und es deshalb für günstig erachtet haben, diese Geschehnisse in einen Zeitraum der jüngsten Gegenwart hineinzustellen, der dadurch charakterisiert war, daß gewisse Delikte geschehen konnten, ohne daß sie bestraft wurden.

Ja man muß sogar sagen, daß im Film sowohl die Republik von Salò als auch das Buch von Sade Pasolini bloß die Gelegenheit, oder gar nur den Vorwand bieten, mit Hilfe der Metapher des Sex eine Theorie über die Macht als satanische Kraft zu entwickeln. «Jeder haßt die Macht, die er erleidet» – hat der Regisseur gesagt –, «deshalb hasse ich mit besonderer Heftigkeit jene Macht, die ich erleide: jene von 1975, die den menschlichen Körper manipuliert, die Gewissen umformt und neue entfremdende und falsche Werte einführt, nämlich jene des *Konsums*.» Wenn aber dies der Grundgedanke des Films ist, sein Kern, dann besteht das schwer verdauliche Fleisch des Films aus Seh- und Hörbildern, welche erotische Akte darstellen, die zum größten Teil widernatürlich sind und die

in der grausigen und eintönigen Nomenklatur des Sade aneinandergereiht werden.

Auf der Suche nach einer neuen «Sprache» der Aktion

Pasolini interpretiert Sade mit Hilfe der linguistischen Analyse des Werkes des Marquis, die der Semiotologe Roland Barthes vorlegt. Gemäß Barthes (*Sade Fourier Loyola*, Paris 1971, deutsche Übersetzung: Frankfurt 1974) ist der Sadesche Libertiner jener, der es versteht, das Verbrechen denkerisch zu bewältigen, das heißt, die kriminellen Handlungen einem System artikulierter Sprache zu unterwerfen, gegebenenfalls sie zum Objekt philosophischer Abhandlungen zu machen; das bedeutet auch, die unzünftigen Handlungen nach genauen Regeln zusammenzustellen, um aus den Abfolgen und Handlungsgruppen eine neue «Sprache» zu bilden, die nicht mehr gesprochen ist, sondern als Aktion auftritt: die Sprache des Verbrechens, ein neuer Liebeskodex, das Gegenstück zum höfischen Kodex. Diese «Sprache» ist für Sade von der Wirklichkeit abstrahiert, sie lebt nur auf der Seite des Geschriebenen; der Film mit dem ihm eigenen «Eindruck von Wirklichkeit» verweigert sich als Medium allerdings teilweise solcher Abstraktion.

Man darf nicht vergessen, daß sich Pasolini in theoretischer Hinsicht ausführlich mit linguistischen Problemen beschäftigt hat, und insbesondere hat er in zahlreichen Essays (vgl. *Empirismo eretico*) über die Möglichkeiten einer nicht näher umschriebenen «Sprache der Tat» gehandelt, deren Analyse und Kodifizierung das Wichtigste für jede Interpretation der Wirklichkeit sei. In der geschlossenen Welt, die im Film *Salò* dargestellt wird, ist die Sprache der Tat rudimentär und primitiv. Auf der einen Seite sind die Henker, die Reichen, die Mächtigen, die «Gebildeten»; auf der andern Seite die Opfer, einfache und schutzlose Wesen. Die Sexualbeziehung steht als Symbol für den Besitz einiger Personen durch andere. Der Körper ist zur Ware reduziert.

Über der Sprache der Tat oder des Verhaltens, die im Film mechanisch wiederholt wird, liegt die verbale Sprache, mit einem spiegelnden Spiel, das für den Text von Sade typisch ist, und mit Brechungen und Zitaten, die neue Bedeutungen annehmen können, die Pasolini in den Film eingebracht hat. Der Regisseur hatte den Eindruck, daß der Film *Salò*, als er fertiggestellt war, dem Zuschauer viel mehr sagen könne, als auszudrücken seine Absicht gewesen war. Auf der andern Seite ist das Horrorgefühl, das dieser Film durch seine obsessive Anhäufung von sadistischen Handlungen bis zur Grenze des erträglichen Maßes verbreitet, schwer in quantitativen Begriffen zu messen.

Die Danteschen Kreise, die den Rahmen des Werkes abgeben, sind: der «Kreis der Maschinen», er umfaßt eine ganze Abfolge von sexuellen Verirrungen, der «Kreis des Kots», er dient dem Essen von Exkrementen, der «Kreis des Bluts»: hier werden die Opfer, nachdem sie gräßlichen Quälereien ausgesetzt worden sind, vernichtet. Umgekehrter Sex, Gewalttätigkeit und Tod sind die Chiffren dieses Films, der ein seltsames Licht wirft auf die letzte Phase von Pasolinis Filmschaffen.

Es ist leicht, diesen seinen «Sterbensfilm» in Zusammenhang zu bringen mit den drei vorhergehenden Filmen, die vom Autor als «Trilogie des Lebens» bezeichnet wurden (*Decameron, I racconti di Canterbury, Il fiore delle mille e una notte*). Pasolini hatte sich in den letzten Jahren vorgenommen, mit Hilfe des Films eine Theorie über den Sex zu entfalten. In dieser Option sahen manche ein Nachgeben gegenüber den niedrigsten Ansprüchen des Publikums zwecks größeren Profits der Filmverleiher. In Wirklichkeit ist das Thema, das der Regisseur mit einer gewissen Leichtfertigkeit behandelt hat, ernst und schwerwiegend, und er war sich dessen bewußt. Nur ist zu sagen, daß er in der «Trilogie des Lebens» dann,

wenn er dem Sex eine befreiende und freudige Funktion zuerkennen wollte, den Eindruck erweckte, ein Ziel zu verfolgen, das seine Kräfte überstieg. In allen Werken von Pasolini erscheint Sex nie als Quelle der Freude, sondern als Prinzip der Auflösung und des Todes. In *Salò* endet der Konflikt zwischen *Eros* und *Thanatos*, der auch in den andern Filmen besteht, mit dem endgültigen Sieg des Todes.

Wenn man eine Rechtfertigung von *Salò* aufgrund der früheren Werke von Pasolini sucht, das heißt, wenn man wissen will, ob in der Ausdrucksform eine Beziehung besteht zwischen diesem letzten Film und der vielfältigen literarischen und filmischen Tätigkeit des Verstorbenen, muß man genauer eindringen in die autobiographische Grundströmung seiner poetischen Bekenntnisse, dorthin, wo er ohne falsche Scham (besonders in *Poesia in forma di rosa*) von seinen persönlichen Obsessionen spricht, von seinem Unglücklichsein als Mann, von seiner Erbitterung gegenüber einem grausamen Schicksal, das ihn «anders» gewollt hat.

Biographische Rückblende

Pasolini wurde am 5. März 1922 in Bologna geboren; Kindheit und Jugend hatte er in mehreren Städten Oberitaliens verbracht; 1950 war er nach Rom gekommen, wo er zunächst Jahre des Elends und des Hungers durchmachen mußte; im Verlauf der fünfziger Jahre war er hervorgetreten durch kritische Beiträge in verschiedenen Literaturzeitschriften sowie durch einige Romane (*Ragazzi di vita*, *Una vita violenta*) und Gedichtbände (*Le ceneri di Gramsci*, *La religione del mio tempo*). Er wurde ziemlich schnell eine bekannte Persönlichkeit der literarischen Welt, arbeitete bei der Herstellung verschiedener Filme als Regieassistent mit (darunter *Le notti di Cabiria* von Federico Fellini) und übernahm beim Film *Accattone* 1961 zum erstenmal selber die Regie. Von 1955 bis 1975 gehörte Pasolini zu den wichtigsten Trägern des italienischen Kulturlebens; in zwanzig Jahren Tätigkeit hat er etwa zwanzig Bücher und ebensoviel Filme hervorgebracht. Es ist schwierig, eine zusammenfassende Bilanz seines Werkes zu ziehen.

Seine theoretische Ausgangsbasis war historisch-marxistisch (rittlings zwischen Croce und Gramsci); die kritische Methode, die er in seinen ersten Essays anwandte, lag in stilistischer Hinsicht auf der Linie von Leo Spitzer und Gianfranco Contini. Mit einem lebhaften und polemischen Geist begabt, kämpfte er gegen den Post-Hermetismus und den Neo-

blätter des iz3w

blätter des Informationszentrums dritte welt
78 Freiburg, Postfach 5328, Tel. 0761/74003

Die blätter des iz3w enthalten regelmäßig eine «Chronik der abhängigen Welt» + geben Aufschluß über den Zusammenhang zwischen kapitalistischer Wirtschaftsstruktur und Elend der Massen in der Dritten Welt + beleuchten die «Entwicklungshilfe» + erörtern Theorie und Praxis der Widerstandsbewegungen + nehmen Teil an der Diskussion über Dritte-Welt-Arbeit in der BRD.

Abonnement (10 Nummern im Jahr) DM 25.—
für Studenten usw. DM 18.—

Probenummer bestellen!

Realismus. Er war meistens an verschiedenen Fronten engagiert.

Im Anschluß an den 20. Parteitag der Kommunistischen Partei der Sowjetunion polemisierte er heftig gegen die Kulturpolitik der Kommunistischen Partei Italiens. Der Stil seiner literarischen Werke ist eine Art Mehrsprachigkeit, in welcher Dialektausdrücke, lyrische Passagen und realistische Elemente verschmelzen. Im Film hat er eine «poetische» Sprache gesucht, auch da mittels der Verschmelzung von Stilen, unter Verwendung von Zitaten aus früheren Autoren (Dreyer, Eisenstein, Mizoguchi) und in Form einer Mischung aus Wirklichem und Geschriebenem (viele seiner Filme, vom Evangelium nach Matthäus bis zu *Salò*, sind Umarbeitungen schon vorhandener Texte).

Noch ein Wort über Pasolinis Haltung gegenüber den Wirklichkeiten des Lebens: ein Gemengsel von Fatalismus und Nicht-Resignation. Gequält vom Druck eines aufgestauten, ungelösten Moralproblems (das Drama seines Fleisches), wandte er sich mit der ganzen Heftigkeit der Moralisten gegen die Fehler und die Widersprüche der zeitgenössischen Gesellschaft. In diesen Zusammenhang gehört auch das Interesse, das Pasolini zeitlebens dem religiösen Problem entgegengebracht hat. Er hat von Anfang an mit unerträglicher Spannung auf das Dilemma zwischen natürlicher Religiosität – um es einmal so auszudrücken – und institutionalisierter Religion hingewiesen. Die religiöse Institution war für ihn das negative, aber gleichsam notwendige Element, das als Kontrast seine instinktive Religiosität hervorbrechen ließ. Im Evangelium entdeckte er eine Einladung zum Extremismus.

In den letzten Monaten seines Lebens hatte sich Pasolini in eine heftige journalistische Polemik hineingestürzt, die alle negativen Aspekte des modernen Lebens einschloß. Der Feind Nummer eins war für ihn der «Konsumismus» (der falsche Toleranz, Hedonismus und Gewalttätigkeit gebiert). Von ihm sprach er in jenen düsteren Klängen, welche die mittelalterlichen Prediger anwandten, um den Teufel zu beschreiben. Er wollte jene demaskieren, die für die gegenwärtige Entwertung der menschlichen Beziehungen verantwortlich sind und schoß dabei Politiker und Gewerkschafter, Industrielle und Kirchenmänner, Journalisten und Intellektuelle an. Man kann sagen, sein letztes Wort sei ein «Nein!» gewesen, eine mit aller Kraft hinausgeschrieene Ablehnung in der Auseinandersetzung mit dieser Welt und mit dieser Form von Gesellschaft.

Virgilio Fantuzzi, Rom

Aus dem Italienischen übersetzt von Werner Heierle

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Raymund Schwager, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Werner Heierle, 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: Postscheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 «Orientierung», Zürich – Österreich: Postscheck Wien Nr. 2390-127 «Orientierung» Zürich 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 Schweiz: Fr. 28.— / Ausland: DM 29.— / öS 195.— / Lit. 8600 / FF 55.— / US-\$ 15.— / übriges Ausland: sFr. 28.— + Versandkosten.

Halbjahresabonnement: sFr. 16.— / DM 17.— / öS 120.— / übriges Ausland: sFr. 16.— + Versandkosten.

Studentenabonnement: Schweiz sFr. 19.— / Ausland: DM 20.— / öS 120.— / Lit. 6000 / übrige Länder: sFr. 20 + Versandkosten.

Gönnerabonnement: sFr./DM 35.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: sFr./DM 1.70 / öS 10.— + Porto.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich