



EIN PACHTHOF in der bergamaskischen Ebene. Vier Familien leben hier. Die Handlung spielt am Ende des vergangenen Jahrhunderts. Ein eingeblendeter Text erklärt uns, daß die Häuser und das Land sowie ein Teil der Geräte und des Viehs dem Gutsbesitzer gehören, dem die Bauern zwei Drittel der Ernte abliefern müssen. Das Leben, das diese Bauern auf dem Gut führen, ist somit alles andere als rosig. Zur täglichen Müdigkeit kommen Schwierigkeiten aller Art hinzu, mit denen man irgendwie fertigwerden muß, selbst wenn sie jedes erträgliche Maß zu übersteigen scheinen.

Auflehnung hilft nicht, da jede Tat der Ungeduld sich schließlich gegen jene wenden würde, für die man Verantwortung auf sich genommen hat. Es ist besser, mit Geduld und Ergebung jene Tugenden zu üben, die aus einem harten, der Feldarbeit und dem Wechsel der Jahreszeiten verbundenen Leben entspringen. Diesen Tugenden gelingt es, ganz unerwartete Energien freizusetzen, und sie führen zur Solidarität mit dem Nächsten und zum Vertrauen in die Vorsehung.

Eine ähnliche Lebensweise ist jahrhundertlang in den ländlichen Gegenden des christlichen Europa gleichsam das tägliche Brot gewesen; in Norditalien dauerte sie noch über den Zweiten Weltkrieg hinaus bis an die Anfänge des sogenannten Wirtschaftsbooms. Dann nahm die Industrialisierung überhand und in ihrem Gefolge die große Binnenwanderung, die Entvölkerung der ländlichen Gegenden, die Jagd nach dem erträumten Wohlstand, begünstigt durch die Verbreitung der Autos, der Fernsehapparate und der elektrischen Haushaltgeräte.

Als leben noch notwendig war

Niemand, der das harte Los der Landbewohner vor dem Boom oder vor dem Krieg gekannt hat, würde sich eine Rückkehr jener Zeiten wünschen, die gekennzeichnet waren durch große Kindersterblichkeit, durch Krankheiten als Folgen von Unterernährung, durch die Ohnmacht, aus einem Leben der Knechtschaft und der Ausbeutung herauszukommen. Aber nachdem der Wandel, den wir miterlebt haben, nun einmal stattgefunden hat, ist es durchaus angebracht, Bilanz zu ziehen und zu sehen, was von jener Welt, aus der wir mehr oder weniger alle hervorgegangen sind, geblieben und was verloren gegangen ist.

Die Feldarbeit war zweifellos härter und weniger einträglich als die Arbeit, welche heute die Industriegesellschaft anbietet – einmal abgesehen von der Arbeitslosigkeit. Aber die «Bauernkultur» hatte Methoden zur Verteidigung des Individuums entwickelt, die zusammen mit den alten Werkzeugen zu schnell aufgegeben wurden. Es geschah dies angesichts der Hoffnung auf ein leichteres Leben, die sich vielleicht tatsächlich erfüllt hätte, wäre der Übergang von der einen zur andern Lebensweise umsichtig und schrittweise vor sich gegangen.

Der Regisseur Ermanno Olmi hat mit dem Film *L'albero degli zoccoli*¹ ein Fragment dieser heute schon weit zurückliegenden Welt rekonstruiert, in der die Familie, die Religion und die menschliche Solidarität unerläßliche Grundwerte für das Überleben der Art darstellten. Arm an allem waren die Bauern, die er auf die Leinwand gebracht hat, reich am Bewußtsein ihrer eigenen Würde, an der Achtung für die andern (angefangen von den Benachteiligten), an der Fähigkeit, mit den Gesetzen der Natur und dem göttlichen Willen, der Ordnung der geschaffenen Dinge, mit Hilfe der Arbeit in eine harmonische Beziehung zu treten.

Olmi hat weder als kalter Dokumentarfilmer gehandelt, der von außen den Ablauf gewisser Phänomene beobachtet, noch als Nostalgiker, der als «goldenenes Zeitalter» darstellen wollte, was in Wirklichkeit nur ein «Brot-Zeitalter» war. In diesem Zusammenhang kommt mir ein Satz von Pasolini in den Sinn, der in seinen letzten Lebensjahren

FILM

Der Holzschuhbaum: Fragment einer noch nicht lange zurückliegenden Welt – Bauern aus vorindustrieller Zeit – Vier Familien auf einem Pachthof – Wie die Abhängigen ihre Würde wahrten – Aber das goldene Zeitalter war ein «Brotzeitalter» – Der Film spricht durch das Schweigen und enthüllt sich in der Scham – Religion, diskret dargestellt, wird als Seele dieser Welt wahrnehmbar.

Virgilio Fantuzzi, Rom

RELIGION

Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung: Friedrich von Hügel's «katholisches und» in der Krise des Modernismus – Die Orientierung auf die Mystik als Hinwendung zum Subjekt – Persönliche Frömmigkeit und kirchlicher Glaube in unaufhebbarer Spannung – Wahrheit und Irrtum nicht in geographischer Übersicht, sondern in geologischer Tiefensicht – Das Ringen mit Loisy um die Transzendenz – Der Untergang der Mystik und die Kirche heute – Die vom Anti-Modernismus unterdrückten und verdrängten Fragen fordern uns erneut heraus.

Peter Neuner, München

PUEBLA

Der Geist von Medellín in Befreiungstheologien übersetzt (1): Die Entscheidung eines ganzen Episkopats, auf den «Schrei des Volkes» zu hören – Besinnung auf Befreiungspraxis in Basisgemeinden – Theoretische Reflexion zur erneuten Unterbauung der Praxis – Christologie aus der konkreten Nachfolge Jesu – Kontextuelle Übersetzung des Johannes-Prologs: «Die Freiheit ist Fleisch geworden» – Zurückweisung des Vorwurfs der Politisierung und des Horizontalismus – Die Kritiker sollten einmal eine lateinamerikanische Befreiungsliturgie miterleben – Wird Puebla den Mut zum «zweiten Wagnis» haben oder die Befreiungsbewegung geistig entkräften?

Edward Schillebeeckx, Nijmegen

SCHWEIZ

Erstes Interdiözesanes Pastoralforum: Ersatzgremium für den von Rom abgelehnten «Schweizerischen Pastoralrat» – Nachsynodale Rechenschaft – Bischof Mamie verteilt «Noten» – Was wurde aus den Eingaben nach Rom? – Kleines Zugeständnis an die Frauen – Der Zölibat und das «elementäre Recht der Gemeinden» auf die Eucharistiefeier – Geschiedenenpastoral in der Schweiz und in Nachbarländern – Pastorale Schwerpunkte für die nächsten Jahre – Hoffnung auf dauerhafte synodale Strukturen.

Albert Ebnetter

INHALTSVERZEICHNIS 1978

Autoren-, Personen- und Sachverzeichnis des 42. Jahrgangs

sich mit Vorliebe und mit Nachdruck dem Thema der gegenwärtigen «Menschheitsentwicklung» zuwandte. Er sagte von den Bauern der vorindustriellen Zeit: «Sie waren Verbraucher äußerst notwendiger Güter. Und genau das hat wahrscheinlich ihr armes und prekäres Leben äußerst notwendig gemacht. Auf der andern Seite ist es klar, daß die überflüssigen Güter das Leben überflüssig machen.»

Der Film weist in Anlehnung an den Zyklus der Jahreszeiten eine kreisförmige Bewegung auf, die sich aber nicht völlig in sich selber schließt, sondern offen bleibt wie eine Art Spirale. Das Pachtgut bleibt im Mittelpunkt von allem und stellt in einem gewissen Sinn ein abgeschlossenes Ganzes dar. Die Mitglieder der vier Familien stellen die verschiedenen Lebensalter und Voraussetzungen dar, unter denen man in jenem «Ambiente» leben konnte. Die Ortsveränderungen über das Pachtgut hinaus haben das benachbarte Dorf zum Ziel, mit der Kirche und der Schule, der Mühle und der Spinnerei, während die weiteste Reise ein junges Paar auf seiner Hochzeitsfahrt bis Mailand bringt.

Olmi erweist sich in seinem *L'albero degli zoccoli* als echter Dichter. (Die mißbräuchliche Verwendung dieser Charakterisierung bei Werken ohne tragende Inspiration sollte man hier vergessen.) Olmi hat sich an die klassische Regel der Harmonie gehalten, des abgewogenen Verhältnisses zwischen den Teilen und dem Ganzen, der Intensität der Einzelheiten, die einander nie überdecken noch sich gegenseitig aufheben, sondern nebeneinander gestellt werden, in ausgewogenem Wechsel mit Gesamtansichten, und so ein vollkommenes Bild ergeben.

In diesem Film ist es wie in einem Chor: Es gibt keinen eigentlichen Hauptdarsteller der Begebenheiten, aber jeder Darsteller wird auf seine Weise zur Hauptperson in dem Augenblick, in dem er sich im Mittelpunkt der Leinwand befindet. Man begreift so die episodenhafte Struktur, wo eine Episode die andere ablöst, ohne je die ganze Aufmerksamkeit des Zuschauers auf sich zu ziehen, außer der letzten mit dem stummen, herzzerreißenden Auszug einer Familie aus dem Pachtgut, verjagt vom Gutsbesitzer in einer Tat, die um so ungerechter erscheint, als sie in keinem Verhältnis zu ihrer Veranlassung steht.

Ein Film also, der sich für den Menschen einsetzt, der gewiß nicht dazu einlädt, die Augen vor Gewalttat und Bedrückung zu verschließen, welche die Schwachen von seiten der Stärkeren erleiden müssen im Namen einer irenischen Verzichtspolitik. Das Fehlen eines wirklichen und eigentlichen Klassenbewußtseins bei den Bauern des vergangenen Jahrhunderts wird von Olmi dargestellt anläßlich einer von einem Vertreter der beginnenden Gewerkschaftsbewegung einberufenen Versammlung und bei der Hochzeitsreise, während welcher die beiden Jungverheiratete

ten bestürzt ein Mailand durchqueren, das von Arbeiterunruhen erschüttert wird, die von den Ordnungskräften hart unterdrückt werden. Ein Film, der die Würde der Arbeit ganz ungekünstelt herausstellt und ohne jenes Gefühl einer schlecht gelernten Lektion, das einen in anderen Filmwerken befällt, wenn Schauspieler, meistens bürgerlicher Abstammung, Personen aus dem einfachen Volk darzustellen haben.

Olmi hat, wie er es gewohnt ist, nichtprofessionelle Schauspieler herangezogen, das heißt Leute, die ihr eigenes Leben auf den Feldern verbracht haben und die daher berechtigt sind, wie er sagt, jene Handlungen zu wiederholen, in denen sich das Wesentliche einer menschlichen Lebensform verdichtet, die jahrhundertlang von vergangenen Generationen geteilt wurde. Obwohl *L'albero degli zoccoli* das Resultat einer geduldigen, auch handwerklich sauberen Arbeit ist und, wie schon gesagt, eine völlige Harmonie in der Komposition anstrebt, hat der Film die Frische von Dingen, die nicht konstruiert und gewollt sind, sondern wie die Erscheinungen der Natur spontan hervorquellen. Der Film, der dem Zuschauer keine Gewalt antut, sondern im Gegenteil in ihm das Vergnügen der Entdeckung anregt, spricht durch das Schweigen, enthüllt sich in der Scham, die nichts verheimlicht, sondern die verborgenen Aspekte des Lebens ins rechte Licht stellt.

Selten findet man in einem Film eine solche Feinheit der Akzente bei der Darstellung der Religiosität der Bauern, wie sie Olmi in *L'albero degli zoccoli* unter Beweis gestellt hat. Die Aufgabe war gewiß nicht leicht. Bei den vielen Gebeten und jenen Glockenzeichen, die den Tag unterteilen, bestand beständig die Gefahr, in Kitsch zu verfallen.

Die städtischen Kinobesucher, an einen oberflächlichen und entfremdenden Genuß einer audiovisuellen Botschaft gewöhnt, hatten vielleicht nichts anderes erwartet als eine schematische Darstellung der bäuerlichen Welt, die man mit einem großen Überlegenheitsgefühl beobachten könne, wie man einen fremden Eingeborenenstamm mit seinen malerischen und abergläubischen Riten betrachten kann. Olmi weiß gut, daß die Religion die Seele jener Welt war, und daß er die Religion bescheiden in all ihrer durchlittenen Konkretheit dargestellt hat, gehört nicht zu den geringsten Verdiensten des Films.

Virgilio Fantuzzi, Rom

Aus dem Italienischen übersetzt von Werner Heierle

¹ «Der Holzschuhbaum»: Unter diesem Titel wird der Film in deutscher Synchronisation ab 16. März in der Bundesrepublik zu sehen sein. Die italienische Originalfassung lief im Herbst z. B. in Zürich während 10 Wochen.

ERFAHRUNG UND GESCHICHTE

Die bleibende Herausforderung des Modernismus¹

Niemand vermag genau zu sagen, was der Modernismus ist. Hält man sich an die Enzyklika «Pascendi dominici gregis» Papst Pius' X. vom 8. September 1907 gegen den Modernismus, so findet man darin so disparate Dinge verurteilt wie rationalistische Wissenschaftsgläubigkeit und mystische Schwärmerei, die Auffassung von der Entwicklung der kirchlichen Lehre und den Versuch von Laien, aus eigener Verantwortung eine an christlichen Grundsätzen orientierte Politik zu treiben. Der Modernismus ist zufolge der Enzyklika nicht eine bestimmte Häresie, wie sie im Laufe der Kirchengeschichte immer wieder auftraten und verurteilt wurden, sondern geradezu das «Sammelbecken aller Häresien». Dies führte in der Folgezeit dazu,

daß mit dem Vorwurf des Modernismus alles und jedes bedacht wurde, was irgendwie als ungewöhnlich oder neu empfunden wurde. Die Ungeklärtheit des Begriffs machte es den Beschuldigten weithin unmöglich, sich gegen diesen Vorwurf zu wehren, wußte doch niemand, wogegen er sich eigentlich zur Wehr zu setzen hatte.

Diese Vielschichtigkeit bestimmte auch die Modernismusforschung. In einer Reihe von Einzelstudien mehr historischer oder mehr systematischer Art wurden Einzelschicksale nachgezeichnet oder bestimmte Theologen auf ihre theologische Aussage hin befragt: etwa der Exeget *Alfred Loisy* (1857–1940), der Religionsphilosoph *George Tyrrell* (1861–1909), der italienische Priester *Romolo Murri* (1870–1944), der die «*Democrazia cristiana italiana*» gründete, die deutschen Professoren *Joseph Schnitzer* (1859–1939) und *Albert Ehrhard* (1862–1940) und

¹ Überarbeitete und gekürzte Fassung eines Referats vor der Rabanus-Maurus-Akademie, Königstein

der «Europäer» *Friedrich von Hügel* (1852–1925), den man den «Laienbischof der Modernisten» nannte. Weithin blieben diese Einzelstudien aber auf die Gestalt des betroffenen Theologen beschränkt. Der Tatsache, daß die «Modernisten» trotz erheblicher Unterschiede in ihrem Arbeitsfeld, in ihrer theologischen Aussage und in ihrem Geschick dennoch in gewissem Umfang eine einheitliche Bewegung darstellten, konnte man auf diesem Weg kaum gerecht werden. Allenfalls äußerlich ließ sich eine Verbindung herstellen, insoweit die Betroffenen größtenteils untereinander in Kontakt standen, wobei Friedrich von Hügel als der Verbindungsmann im Hintergrund erschien. Im Gegensatz zu diesen Versuchen soll hier nun das Phänomen «Modernismus» inhaltlich umrissen werden. Dabei kommen Gesichtspunkte zum Tragen, die auch für seine Bewertung von Bedeutung sein sollten.

Der Modernismus – die neue Mystik

Einen gemeinsamen Nenner, der die verschiedenen Tendenzen des Modernismus inhaltlich verbindet, stellt die Neubesinnung auf die Tradition der christlichen Mystik dar. Dies geschah in einem Umfang, daß in den Auseinandersetzungen zum Beginn unseres Jahrhunderts die Begriffe Modernismus und «neue Mystik» gleichbedeutend verwendet wurden. Die Theologie knüpfte in ihrem Neuaufbruch an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert an die Überlieferung an, die von Meister Eckhart und Theresa von Avila repräsentiert wird und die in Frankreich in der «spirituellen Theologie» des 19. Jahrhunderts lebendig blieb. Sie wollte diesen Strom christlicher Tradition unter den Bedingungen des modernen wissenschaftlichen Denkens erneuern, für das religiöse Leben der Gegenwart fruchtbar machen und im Gegenzug gegen die kirchenamtlich ausschließlich herrschende Neuscholastik in der katholischen Kirche neu beheimaten.

Der Modernismus war durch den Versuch geprägt, Theologie auf religiöse Erfahrung zu gründen. Eigene Frömmigkeitserfahrungen, besonders aber die Erfahrungen, die sich an den großen Gestalten der christlichen Mystik erheben lassen, dienten als Fundament für die theologische Neubesinnung. Theologie sollte dabei nicht allein unveränderliche und vorgegebene Wahrheiten darlegen, sondern, wie es auch in den übrigen Erfahrungswissenschaften geschieht, gleichsam induktiv argumentieren und das Ganze der theologischen Position «von unten», von den einzelnen Erfahrungen her aufbauen.

Die mystische Tradition, die hier aufgegriffen wird, hat, dies ist besonders zu betonen, nichts mit Außergewöhnlichem, Mirakulösem, mit Visionen und Auditionen zu tun. Mystik ist in diesem Verständnis nicht aufsehenerregend oder widernatürlich. Sie ist vielmehr die auf die Person und ihre Verwirklichung bezogene Form der Religion. Sie stellt, wie der evangelische Theologe *Ernst Troeltsch* in diesen Jahren eindrucksvoll darlegte, die religiöse Vollzugsform der Neuzeit dar, der eine besondere Verwandtschaft zur modernen Wissenschaft eignet.²

In dieser Orientierung auf die Mystik machte die Theologie einen Schritt, der in der Philosophie bereits vollzogen war: die Hinwendung zum Subjekt. Die Neuscholastik war in ihrer theologischen Argumentation vom Glaubensobjekt ausgegangen. Gott als der Gegenstand des Glaubens erschien der menschlichen Vernunft als problemlos zugänglich. Demgegenüber hatte die Philosophie seit Kant die Schwierigkeit der Erkenntnis eines Objekts aufgezeigt. Das Ding-an-sich steht der Philosophie der Neuzeit nicht mehr einfachhin zu Gebote. Sie legt die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis in das Subjekt. Das Objekt der Erkenntnis wurde dagegen in steigendem Maße zum Problem. Diesen Weg schlug nun auch der «Modernismus» ein.

Hier begann die Theologie mit einer Analyse des Subjekts, des religiösen Akts, der Erfahrung, der persönlichen Frömmigkeit. Die Religionspsychologie wurde zur Grundwissenschaft, auf der man auch die systematische Theologie aufbauen wollte.

Persönliche Frömmigkeit und kirchlicher Glaube

Die Verhältnisbestimmung von persönlicher, mystischer Frömmigkeit und dem von der Kirche vorgelegten und objektiv vertretenen Gegenstand des Glaubens wurde in den Auseinandersetzungen um den Modernismus zum zentralen Problem. Dabei wurde deutlich, daß die beiden Grundformen des Glaubens, die persönlich-mystische und die amtlich-kirchliche, in einer Reihe von Punkten differieren. Die Differenz zwischen der persönlich-mystischen und der amtlich-institutionellen Form des Christentums drückte am pointiertesten *Friedrich von Hügel* in einem Aufsatz aus dem Jahr 1904 aus³, den er kurz nach der Wahl Papst Pius' X. schrieb, als die Kontroverse um Reformkatholizismus und Modernismus sich immer mehr zuspitzte und der Katastrophe entgegentrieb.

Amtlich-kirchliche Frömmigkeit ist zufolge *Friedrich von Hügel* notwendigerweise von der Vergangenheit geprägt. Sie paßt sich dem normalen, durchschnittlichen Verhalten in einer großen Gemeinschaft an. Institutioneller Glaube fordert vom einzelnen einen möglichst passiven Gehorsam. Er versucht, alle Risiken auszuschalten, vor allem im Bereich der Lehre, die als fest umschriebene und in Sätzen formulierte Wahrheit festgehalten und weitergegeben wird. Auf diesem Weg ist zwischen Wahrheit und Irrtum eindeutig geschieden, sie liegen gleichsam wie auf einer Landkarte geographisch nebeneinander und voneinander getrennt.

Demgegenüber sieht der Mystiker, wie von *Hügel* darstellte, die Welt in einer gleichsam geologischen Sicht. Wahrheit und Irrtum sind dabei keineswegs eindeutig getrennt, sie sind vielmehr in vielfältiger und letztlich unauflöslicher Weise ineinander verwoben. Er findet Wahrheit in der Tiefe aller Wirklichkeit, nicht allein in bestimmten Regionen. Wahrheit ist ihm dabei nicht durch unveränderliche Sätze, sondern, wie von *Hügel* betonte, durch persönliche Wahrhaftigkeit gewährleistet. Damit geht der Mystiker bewußt das Risiko ein, in seiner persönlich rechtlich-schaffenen Bemühung die rechte Lehre auch einmal zu verfehlen. Aber dieses Risiko betrachtet er als die einzig erreichbare Sicherheit, daß die Lehre den Gläubigen nahren und bereichern kann, daß sie nicht ein totes Ding bleibt. Der Mystiker sucht nach von *Hügel* im Gegensatz zum Amtsträger das Besondere, Außergewöhnliche, dafür setzt er sich persönlich mit höchster Aktivität ein. Die Erfahrungen, die er macht, sind für ihn immer neu, nicht festhaltbar, auch nicht wiederholbar. Sie liegen nicht wie ein verwaltbarer Schatz aus der Vergangenheit vor, so daß sie nur übernommen werden müßten.

Persönliche, von der Mystik geprägte Frömmigkeit und amtliche, gemeinschaftliche, kirchliche Religiosität sind, wie von *Hügel* seinen Aufsatz zusammenfaßt, gegenläufig strukturiert. Die modernistische Bewegung entdeckte die Mystik neu. Sollte es um der persönlichen Frömmigkeit willen nicht nötig sein, so lautete nun die Frage, die Mystik ungehindert zu entfalten und sich darum der amtlichen Beengung und Begrenzung zu entziehen? Wäre der Mystiker, der Modernist, nicht besser beraten, mit der Kirche zu brechen?

Auf diese Frage antwortete von *Hügel* in seinem Aufsatz mit einem entschiedenen «Nein und nochmals Nein». Auch wenn die Beschränkung auf die persönliche Erfahrung zuerst als ein Akt der Vereinfachung und der geistlichen Vertiefung erscheint, würde sie doch auf lange Sicht in ihrer Vereinseitigung nicht nur

² Vgl. hierzu K.-E. Apfelbacher, *Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm* (Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd. 18), München-Paderborn-Wien 1978.

³ Official Authority and Living Religion, in: *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, Bd. 2, London-New York 1926, S. 3–23; vgl. dazu P. Neuner, *Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus*, Frankfurt 1977, S. 55–65.

die Religion als ganze, sondern auch die echte christliche Mystik selbst zerstören. Trotz aller unaufhebbaren Spannungen steht die offizielle, institutionelle Seite der Religion für Bereiche des Christlichen und für Wahrheiten, die der Mystiker nicht entbehren kann. Vergangenheit und Tradition, Sicherheit und Geborgenheit in einer von vielen getragenen Gemeinschaft, die Bindung an eine vorgegebene, aussagbare Wahrheit findet er nicht in sich selbst: dies muß ihm von außen durch eine andere Form der Religion gesagt werden, die er nicht aus sich selbst konstituieren könnte. Bei aller Betonung und Vorliebe für die Mystik stellte von Hügel in aller Deutlichkeit dar, daß der Mystiker einen ihm entgegenstehenden, ihn begrenzenden, in seinen Entfaltungsmöglichkeiten auch einengenden objektiven und kirchlichen Glauben braucht.

Religion als Einheit in Spannung und Konflikt

Dem Verhältnis zwischen den verschiedenen Formen der Religion innerhalb des Christentums und der Kirche widmete von Hügel sein Haupt- und Lebenswerk «The Mystical Element of Religion»⁴, das 1908, also auf dem Höhepunkt der Modernismuskrisis veröffentlicht wurde. Religion erscheint hier als ein Ganzes, das aus verschiedenen, nicht voneinander ableitbaren Elementen besteht, nämlich dem historisch-institutionellen, dem wissenschaftlichen und dem mystischen Element. Diese Elemente, von denen hier vor allem das Verhältnis des historisch-institutionellen zum mystischen interessiert, erhob von Hügel aufgrund eingehender historischer Studien über die verschiedenen Gestaltungsformen christlichen Glaubens.

Das historisch-institutionelle Element umfaßt, wie es von Hügel umreißt, alle die Wirklichkeiten der Religion, die von außen an den Menschen herantreten, die ihm vorgegeben sind, die er im Gehorsam zu übernehmen und nach denen er sich zu richten hat. Dies gilt vor allem für die historische Einmaligkeit des Ursprungs. Das Christentum ist geschichtliche Religion. Was in Jesus von Nazareth zu einer bestimmten Zeit, in einem zeitlich und örtlich angebbaren Kontext geschehen ist, hat Bedeutung, die über diese begrenzte Situation hinausgeht: es gilt ein für allemal. Christlicher Glaube bezieht sich notwendigerweise auf diesen ein für allemal gegebenen Ursprung, auf die Stiftung, die vorgegeben und für jeden Glaubenden verpflichtend ist.

Dieser Ursprung muß in der Geschichte festgehalten werden. Das Ausbleiben des zuerst in unmittelbarer Zukunft erwarteten Reiches Gottes und die fortdauernde Geschichte machten es nötig, den Ursprung, die Stiftung Jesu, über die Zeiten hinweg den Menschen zu verkünden und die Kraft, die durch Jesus der christlichen Gemeinschaft eingestiftet wurde, durch die Verkündigung und die sakramentalen Zeichen den Menschen aller Zeiten zu vermitteln. Der einmalige Ursprung und die Vermittlung dieses Ursprungs für alle Zeiten durch Menschen, die sich beauftragt und bevollmächtigt wissen, zeigt, daß Religion nicht aus der menschlichen Phantasie entspringt, daß sie von außen auf den Menschen zutritt, ihm vorgegeben ist. Das historisch-institutionelle Element bürgt für das *Extra Nos* dessen, was in der Religion geglaubt und verehrt wird.

Dieses historisch-institutionelle Element der Religion steht zum mystischen Element in unaufhebbarer Spannung. Jedes der Ele-

⁴ The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends, 2 Bde., London 1908, ²1923.

Zum 1.3.1979 ist die dritte Stelle eines hauptamtlichen Mitarbeiters in der

Klinikseelsorge

in Marburg neu zu besetzen. Pastoralreferent(in) bevorzugt.

Anfragen und Bewerbungen an das Kath. Klinikseelsorgeamt, Bahnhofstr. 19, D-3550 Marburg/Lahn

mente, so führt von Hügel nun den Ansatz von 1904 weiter, versucht, die anderen Elemente zu verdrängen, sich von ihnen zu lösen und von ihnen unabhängig zu machen. So ist das institutionelle Element als solches in der steten Versuchung, das persönlich-individuelle Element zu überlagern. Zuerst bemüht es sich, sich selbst an dessen Stelle zu setzen. Dadurch werden die Gestalten und Formen der Vermittlung, also Kirche, Amt, Sakramente, Glaubensformeln zum Inhalt der Verkündigung und den Menschen als Objekt religiöser Verehrung vorgestellt. Das Ergebnis ist eine besondere Art von Kirchenfrömmigkeit, in der vor allem die Amtsträger mit dem Flair des Heiligen umgeben sind.

Läßt sich aber ein mystischer Aufbruch von unten von der Institution nicht vereinnahmen, sperrt er sich dagegen, in «rechte Bahnen» gelenkt zu werden, behält er die ihm eigenen Charakteristika bei, dann wird er als Auflehnung gegen die Kirche, als revolutionärer Akt bewertet. Gelingt es dem historisch-institutionellen Element, sich zu verselbständigen, das mystische Element und seinen persönlichen Charakter auszuschalten, wird es nach von Hügel zuletzt unvermeidlich zum Aberglauben entarten. Es kommt dann zu einer erdrückenden Verdinglichung, einer Absolutsetzung ganz nebensächlicher und vorübergehender Ausdrucksformen. Dann entsteht eine Vorherrschaft politischer, rechtlicher und physischer Gewalt, erzwingbarer Begriffe und Verhaltensweisen im Gegensatz zur geistlichen Redlichkeit und Rechtschaffenheit. Hier droht ein alles erdrückendes Übergewicht des Objektiven vor allem Persönlichen, von Gesetz und Ding gegenüber der Überzeugung, des Amtsträgers gegenüber dem Gläubigen, des Priesters gegenüber dem Propheten, der Bewegung von außen nach innen über die von innen nach außen.

Doch ebenso wie das historisch-institutionelle Element hat, wie von Hügel in breitem Rahmen an vielen historischen Beispielen belegt, auch das mystische Element die Tendenz, sich absolut zu setzen und alle anderen Formen zu verdrängen. Der Mystiker findet Gott zunächst in seinem Inneren, und er tendiert darauf hin, ungestört in dieser Gott-Unmittelbarkeit zu verbleiben. Anstöße von außen durch die Sinne, die Geschichte, die Institution, die Sakramente erscheinen ihm als vielleicht unvermeidliche Durchgangphasen, die man aber möglichst schnell hinter sich lassen sollte, um zur ungetrübten Gott-Unmittelbarkeit zu gelangen. Die Beschäftigung mit der historisch einmaligen Gestalt Jesu und seiner Botschaft tritt in den Hintergrund. Ein allgemeines, unbestimmtes Bewußtsein des Geistes und der Gegenwart Christi erscheint als größer und weiter als die offensichtliche Begrenzung von Herz und Geist, die eine Bindung an bestimmte, fest gezeichnete biblische Szenen mit sich bringt. Das wörtlich festgelegte Gebet weicht einer geistigen Meditation. Mystik will sich von der institutionellen Vermittlung trennen: die Erfahrung der Anwesenheit Gottes steht über dem Glauben an die eucharistische Gegenwart, das allgemeine Bewußtsein der Sündhaftigkeit über der konkreten Reue über tatsächliche Verfehlungen. Mystik birgt so die Tendenz, sich letztlich in das eigene Ich zu verlieren, das *Extra Nos* und die Vorgegebenheit und damit Gott als den «ganz anderen» nicht mehr zu finden. Reine, unbeeinflusste Mystik tendiert nach von Hügel auf Pantheismus hin.

Rechte Religion ist für von Hügel ein Ganzes aus verschiedenen Elementen, die, wie hier aufgezeigt, untereinander in unauflösllichem und beständigem Kampf stehen. Jedes will sich absolut setzen und hat damit die Tendenz in sich, Religion zu vereinseitigen und zu verunstalten. Dabei ist jedes von ihnen für das Ganze der Religion unverzichtbar und birgt Momente, ohne die sie nicht auskommen kann. Was das Wesen der Religion ausmacht führt durch Vereinseitigung und Verabsolutierung zu deren Unwesen. Dabei wäre es keine Lösung, die einzelnen Elemente nur wenig zu entfalten, damit sie sich der Vereinseitigung nicht schuldig machen können. Dies würde bedeuten, daß Reli-

gion insgesamt schwach und farblos bliebe. Es gilt im Gegenteil, die Elemente zu möglichst umfassender Fülle zu entwickeln, sie aber immer im Gleichgewicht der anderen, ebenfalls kräftig entfalten Elemente zu halten. Religion ist damit ein umfassendes System von miteinander konkurrierenden, sich gegenseitig verdrängenden, gerade in diesem Kampf aber auch entfaltenden und zur Fruchtbarkeit aufbauenden Kräften. Erst in der durch Balance erreichten Harmonie der Elemente kommt die Religion zu ihrer rechten Gestalt.

In jeder konkreten Verwirklichung wird Religion immer in gewissem Umfang einseitig sein und darum zu ihrer eigenen Weiterentwicklung und zur Harmonisierung aller anderen Weisen der Entfaltung bedürfen. Sie kann sich nur in einem sozialen Geflecht, einer Kirche, harmonisch entfalten. Einseitigkeiten sind nicht die Grenze, sondern die Bedingung für Balance und Harmonie. Sie müssen nach von Hügel nicht nur geduldet, sondern sogar positiv gefördert werden, solange sie im Kontakt mit anderen Elementen und Realisierungsformen des Glaubens bleiben. Bedingung für die Zulassung von Einseitigkeiten ist lediglich, daß sie im Dialog mit denjenigen stehen, die diese spezielle Form der Religion nicht verwirklicht haben. «Wir werden einseitigen Entwicklungen gegenüber nicht nur sehr tolerant sein müssen, wir werden sie sogar positiv zu ermutigen haben, vorausgesetzt, daß jede dieser Entwicklungen einen gewissen Kontakt mit den Elementen behält, von denen sie nicht weiß, wie sie sie in Fülle entfalten könnte, und daß sie sich selbst und ihre speziellen Fähigkeiten und Vorlieben lediglich als eine der vielen verschieden befähigten und begabten Mit-Dienerinnen im Reiche Gottes versteht und verwirklicht – sich als eine der zahllosen sich gegenseitig ergänzenden, für sich genommen immer unvollkommenen Teilverwirklichungen der vielseitigen Größe, der reichen Einheit der geistigen Menschheit, so wie Gott sie gewollt hat, betrachtet.»⁵

Der Kampf um die Transzendenz Gottes

In den Jahren nach der Modernismuskontroverse stellte sich die Frage nach dem Verhältnis von persönlicher Frömmigkeit und kirchlichem Glauben nochmals in einer neuen Perspektive. Nun waren die Hauptvertreter der neuen Mystik, allen voran *Alfred Loisy* und *George Tyrrell*, exkommuniziert. Sie tendierten nun auch von sich aus von der verfaßten Kirche weg. So konnte es nicht ausbleiben, daß für sie nun auch die Wahrheiten, die das historisch-institutionelle Element der Religion repräsentiert, ins Wanken gerieten. Die Vorgegebenheit der Religion, der Charakter des Extra Nos, die Andersheit Gottes und seine Transzendenz traten in den Hintergrund. Tyrrell schrieb darüber an seinen Freund von Hügel: «Die kirchlichen Autoritäten meinen, daß Transzendenz deistisches Außerhalb-Sein Gottes bedeutet, und darum die Vorstellung einer besonderen Telegraphenverbindung zwischen dem Himmel und dem Papst, auf der Botschaften übermittelt werden, die kein Mensch überprüfen oder hinterfragen kann, rechtfertigen würde. Man wagt das Wort Transzendenz nicht mehr zu benutzen, um es nicht ihrem Spiel zu überlassen.»⁶ Tyrrell betonte nun in einseitiger Weise die Gott-Unmittelbarkeit jedes Menschen noch vor aller institutionellen Vermittlung, um den Gläubigen gegen die vereinsamten Ansprüche der kirchlichen Autoritäten zu schützen.

Weiter ging in dieser Richtung Alfred Loisy. Tief enttäuscht von der offiziellen Kirche, wandte er sich voller Bitterkeit von den Wahrheiten ab, für die sie bürgt. Den entscheidenden Bruch verursachte hier – mehr noch als die Exkommunikation – der Ausbruch des Ersten Weltkrieges und besonders der Aufruf der 93 Gelehrten, in dem der Krieg als gerechte Sache des deutschen

Volkes bezeichnet und fast als heiliger Krieg charakterisiert wurde. Unter den Unterzeichnern fanden sich die meisten der namhaften deutschen Theologen. Die Religion, die Loisy nun verkündete, die Religion der Menschheit, hatte ihre Heiligen und Märtyrer in Männern wie dem Schüler Loisy, der unter Lebensgefahr hinging, den zwischen den Schützengräben liegengebliebenen Verwundeten, um die sich keiner auf beiden Seiten zu kümmern wagte, beizustehen. Nicht dem transzendenten Gott, der, wie Loisy es nun formulierte, den Vorsitz führt bei diesen Menschenschlächtereien, der fungiert als der oberste Massakreuer, den man gegen die Feinde gebraucht – so wurde Gott auf beiden Seiten der Front angerufen –, nicht dem obersten Kriegsherrn, der den Frieden in Händen hält, ihn der gequälten Menschheit aber nicht gewährt – so erschien Gott in vielen kirchlichen Aufrufen und Fürbitten –, sondern der Menschheit selbst haben die Opfer und die Verehrung der Religion zu dienen.

Den Vorwurf des Immanentismus, den von Hügel nun gegen Loisy erhob, wies dieser jedoch mit Entschiedenheit zurück. Er selbst meinte an der Transzendenz dessen, was er in der Religion der Menschheit verehrte, festzuhalten, auch wenn er es zeitweilig nicht mehr als «Gott» bezeichnete. Im «großen Wesen Menschheit» glaubte er eine Wirklichkeit zu sehen und zu verehren, die weder mit dem einzelnen Menschen noch mit der Menschheit als ganzer identisch ist. Er sah in dieser Menschheit durchaus ein Unbedingtes, ein Ewiges. Kein geringerer als Henri Bremond (1865–1933), der bedeutende Erforscher der Mystik, bescheinigte Loisy, daß er eine Form der Religion verrete, wie sie die großen christlichen Mystiker praktiziert haben.

Von Hügel dagegen erschien es, als habe Loisy eine Stufe erreicht, auf der die Religion ihren zentralen Akt, die Anbetung, nicht mehr vollziehen könne, weil Gott nicht mehr der Vorgegebene, der «Ganz-Andere», der dem Menschen schlechthin Überlegene ist.⁷ Gibt die Mystik das ihr entgegenstehende historisch-institutionelle Element preis, so von Hügel, kann sie kaum der Gefahr entgehen, die Transzendenz Gottes zu verfehlen und im Pantheismus stecken zu bleiben. Mag die Institution noch so viele Schwierigkeiten und Probleme mit sich bringen – die Geschichte des Anti-Modernismus ist ein bedrückendes Zeugnis dafür, was in dieser Hinsicht möglich ist – sie preiszugeben würde der Religion nach von Hügel's Überzeugung ihre Mitte, die Transzendenz Gottes rauben. Um des Extra Nos, der Transzendenz und Personalität Gottes willen war er bereit, den Preis zu zahlen, den die Zugehörigkeit zur Kirche forderte. Ohne Kirche, davon war er überzeugt, hätte er und haben manche seiner Freunde in dem von der Mystik geprägten Neuaufbruch der Religion zum Beginn unseres Jahrhunderts an der Transzendenz und Personalität Gottes nicht festhalten können.

Der Untergang der Mystik und die Kirche heute

Modernismus und Anti-Modernismus sind nicht abgeschlossene und längst vergangene historische Ereignisse. Vielmehr würden damals Fragen gestellt und Antworten gegeben, die sicher noch nicht ausgereift waren, die aber durch Verurteilung und Exkommunikation nicht abgetan werden konnten. Heute ist die Kirche in mancher Hinsicht davon geprägt, daß die zum Beginn unseres Jahrhunderts gestellten Fragen nicht ausdiskutiert, sondern verdrängt wurden.

► Theologie und Kirche wurden nach den Kontroversen um den Modernismus entschieden anti-mystisch. Der vielleicht einzige wichtige Aufbruch von unten war in den Jahren der Pius-Päpste die beginnende liturgische Bewegung, die aber erst im II. Vatikanum ihr Heimatrecht in der Kirche erhalten hat. Nicht

⁵ The Mystical Element of Religion, Bd. 2, London 1908, S. 116.

⁶ Zur Entwicklung der Freundschaft zwischen G. Tyrrell und F. von Hügel siehe M. D. Petre, Von Hügel and Tyrrell. The Story of a Friendship, London 1937.

⁷ Zur Kontroverse zwischen von Hügel und Loisy vgl. P. Neuner, Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügel's Grundlegung der Theologie (Beiträge zur ökumenischen Theologie Bd. 15), München-Paderborn-Wien 1977, S. 292–299.

weniger anti-mystisch entwickelte sich die evangelische Theologie unter dem Einfluß von Karl Barth und Emil Brunner, bei denen allerdings nicht die institutionalisierte Form der Religion, sondern das freie, von außen den Menschen überfallende Wort die individuelle, persönliche, mystische Religiosität verdrängte. Die Mystik wurde so sehr diskreditiert, daß sogar das Wort «mystisch» zum Inbegriff des Unklaren, Verschwommenen und Subjektiv-Willkürlichen wurde. Die Mystik zog aus den Kirchen aus. Sie fand in der Psychologie eine neue Heimat. Die Mystiker werden heute nicht in der Theologie, sondern in den Sprachwissenschaften gelesen.

► In den Kirchen wurde damit eine wesentliche Quelle der Erneuerung des geistig-geistlichen Lebens verschüttet. Kirche und christliche Lehre entfernten sich mehr und mehr von den Fragen und Nöten der Menschen, ihren Sorgen und Sehnsüchten. Der Streit um die Rechtgläubigkeit wurde um so härter ausgetragen, je weniger der konkrete Mensch als Adressat der Botschaft in den Blick kam. Die religiösen Sehnsüchte aber blieben in unserer Welt lebendig. Die Frage nach dem Warum, dem Woher und Wohin, nach dem Sinn, werden heute wieder verstärkt gestellt. Die christlichen Kirchen aber haben weithin das Potential an persönlicher Frömmigkeit und an Antworten verdrängt, mit denen sie diesen Fragen begegnen könnten. Unsere Welt scheint heute nicht weniger religiös zu sein, als es frühere Jahrhunderte waren. Für die Kirchen sind die heute an verschiedenen Stellen aufbrechenden religiösen Bewegungen eine Herausforderung; finden sie doch in den Kirchen oft keine rechte Antwort auf ihre Anliegen.

► Die Neubesinnung auf die religiöse Erfahrung, die derzeit einen breiten Niederschlag in der theologischen und spirituellen Literatur findet, zeigt Möglichkeiten auf, heute in Theologie und Kirche eine weithin vergessene Dimension zurückzugewinnen. Nur allzu oft macht sie aber auch deutlich, wie sehr die Tradition der Mystik in den Kirchen abgebrochen ist, und wie schwer

es wird, diese Überlieferung wiederzufinden. Oftmals sieht man deutlich, daß die Kunst der Unterscheidung der Geister, wie sie die Mystiker zu hoher Blüte entfaltet haben, verlorengegangen ist. Aus der mystischen Tradition wären die Maßstäbe neu zu entdecken, nach denen eine «echte» Mystik, echte, gemeinschafts- und gesellschaftsbezogene religiöse Erfahrungen, von einem dämmrigen oder fröhlichen Mystizismus, von illusionärer Träumerei und von bloßer Sucht nach außergewöhnlichen Gemütsbewegungen oder ekstatischen Phänomenen unterschieden werden können.

► Religion als ganze ist, wie der Modernismus wußte, und wie es die heutige Religionssoziologie neu entdeckt, ein in sich vielschichtiges Gebilde, das mehrere, voneinander unabhängige Dimensionen umschließt. Das Leben im sozialen Geflecht einer Kirche kann darum nicht einlinig, ohne innere Spannungen und Kämpfe, ohne Kontroversen ablaufen. Die mystische Tradition hatte Formen entwickelt, wie man mit denen umgeht, die nichts anderes aber anders glauben und ihr Leben anders gestalten, die aber dennoch in der gleichen Kirche leben wollen. Die Geschichte des Anti-Modernismus dagegen ist ein Beispiel dafür, wohin es führen kann, wenn man diese Regeln außer acht läßt oder sie bewußt niederhält.

► Mystik ist nicht die ganze Religion und nicht das ganze Christentum, sie ist aber deren lebendige, dynamische, in die Zukunft weisende Seite. Sie bedarf der institutionellen Vermittlung der Tradition, will sie nicht wurzellos werden. Ebenso aber bedarf die Tradition der lebendigen, schöpferischen Phantasie und der individuellen Frömmigkeit, sollen nicht die Kirche und ihre Lehre zu einem vielleicht bewunderten Petrefakt werden, während sich die mystische, persönliche Frömmigkeit auf außerkirchliche Wege begibt, auf denen sie in der Gefahr schwebt, ihre christliche Herkunft und Bestimmung mehr und mehr zu verflüchtigen, zur Schwärmerei zu führen und in einem unverbindlichen Subjektivismus zu enden. *Peter Neuner, München*

Befreiungstheologien zwischen Medellín und Puebla

Im Hinblick auf die lateinamerikanische Bischofsversammlung von *Puebla/Mexiko* (27. Januar bis 12. Februar) publizieren wir in dieser und der folgenden Nummer den Wortlaut einer Rede von Professor Dr. *Edward Schillebeeckx OP*, Ordinarius für Systematische Theologie und Theologiegeschichte an der Katholischen Universität Nijmegen. Die Rede wird jeden verblüffen, der in dem großen Buch *«Christus und die Christen»* (Herder/Freiburg 1977) im Abschnitt «Erlösung und Befreiung» § 2, f (S. 739–744) seine erste Beschreibung der «lateinamerikanischen Theologie» bzw. ihrer «Befreiungstheologien» und deren zusammenfassende Beurteilung gelesen hat. Schillebeeckx nennt heute diese seine (nur auf einige ältere, bzw. ihm in englischer Sprache zugängliche Werke bezogene) Darstellung selber «oberflächlich»: «Seither habe ich ein Jahr lang studiert und lese jetzt auf spanisch u. a. die neuen Christologien», sagte er uns. Die Rede wurde zum Stiftungsfest der Katholischen Universität Nijmegen am 13. Oktober 1978 für Angehörige aller Fakultäten gehalten. Gleichzeitig wurde bekannt, daß die dortige Theologische Fakultät dem Initianten der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, *Gustavo Gutiérrez*, im kommenden Monat Mai die Ehrendoktorwürde verliehen wird. Die Übersetzung der Rede aus dem Niederländischen besorgte für uns Peter Bosse, Köln.

Die Redaktion

«We theorize today within the sound of guns»: so schrieb der Soziologe A. Gouldner.¹ Für die lateinamerikanischen Befreiungstheologien, die weniger in Studierzimmern als vielmehr auf Hörweite zum Geknatter von Maschinengewehren erfunden worden sind, ist dieses Zitat mit Sicherheit keine Bildersprache.

Derweil wir hier versammelt sind, um den soundsovielten Geburtstag unserer Universität zu feiern, hätte normalerweise in der mexikanischen Stadt Puebla die 3. Celam-Konferenz, die Bischofsversammlung von ganz Lateinamerika, stattfinden müssen (sie war ursprünglich geplant für die Zeit vom 11. bis 28. Oktober 1978).

In dieser nun aufgeschobenen Versammlung müssen Beschlüsse

gefaßt und Entscheidungen getroffen werden (oder auch nicht), die in jedem Fall, sowohl bei positivem als auch bei negativem Resultat, von kirchen- und welthistorischer Bedeutung sein werden. Auf diesem gewaltigen Kontinent, der ungefähr die Hälfte der katholischen Weltbevölkerung zählt, bedeutet die Kirche *noch stets* die einzige Hoffnung auf eine bessere Zukunft (*für die Armen und Unterdrückten*). Als kritische Frage erhebt sich dann, ob «Puebla» den *Mut*, den die lateinamerikanische offizielle Kirche vor zehn Jahren in Medellín/Kolumbien aufzubringen wußte, auch nun noch – Auge in Auge mit einer seitdem für die Armen hoffnungsloser gewordenen gesellschaftlich-ökonomischen Situation – wird aufbringen und in ein «zweites Wagnis» umsetzen können, nämlich in eine bestimmte historische Entscheidung, durch die sie, um mit Gustavo Gutiérrez zu sprechen, als Kirche «ein Heilszeichen für die Welt» sein will, «durch Solidarität mit den Armen, im Protest gegen die Armut».²

Medellín 1968 steht am Ursprung der lateinamerikanischen Befreiungstheologien: Puebla dagegen – wenigstens nach seinem ersten vorbereitenden Dokument – sollte offenbar auf subtile Weise den Geist von Medellín verwerfen und ein kaum verhohlenen Anathema gegen die Befreiungstheologien schleudern. Diesen zehnjährigen bewegten Prozeß lateinamerikanischer Befreiungspraxis und ihrer theologischen Reflexion möchte ich im folgenden einigermaßen situieren.

¹ A. W. Gouldner, *The Coming of Western Sociologie*, London 1971, Preface.

² G. Gutiérrez, *Theology of Liberation. History, Politics and Salvation*, New York 1973, S. 255-279.

Der Geist von Medellín ...

Kurz gesagt: in Medellín hat die lateinamerikanische Bischofskonferenz feierlich den Beschluß gefaßt, als Kirche parteiisch an der Seite derjenigen zu stehen, die auf gesellschaftlich-ökonomischem Gebiet arm und rechtlos sind. Hinter dem kleinen Volk, in Wirklichkeit hinter der großen Masse. Ein Volk, das – so heißt es im Medellín-Dokument – durch strukturelle oder institutionalisierte Gewalt, durch vielerlei transnationale Unternehmen und die internationale Geldmacht je länger je tiefer in menschenunwürdige Zustände gedrängt wird. Dieser Zustand, so behauptete Medellín, erfordert «eine globale, mutige, dringende und radikal erneuernde Veränderung».³ Im nachhinein kann man sagen, daß das Medellín-Dokument theoretisch noch etwas unreif war; einigmaßen hilflos gegenüber dem Gebrauch von Instrumenten, die gesellschaftliche Zusammenhänge durchsichtig machen können; es ist ein einigmaßen à l'improviste (in gewisser Hinsicht improvisiert) erstelltes Dokument. Aber trotz dieser Mängel kann niemand die eigene prophetische und charismatische Bedeutung dessen, was in Medellín geschehen ist, einfach leugnen. Die offizielle Kirche in Lateinamerika hörte in Medellín, und zwar ohne Romantik, wohl aber in dunkler Erfahrung, die Schreie des lateinamerikanischen Volkes, so wie ehemals Jahwe das Geschrei seines Volkes hörte, wovon das Buch Exodus zeugt: «Ich habe das Elend meines Volkes ... gesehen, das Jammern und Klagen wegen seiner Unterdrückung gehört. Ja, ich kenne das Leid des Volkes. Ich, Jahwe, komme herab, um mein Volk zu befreien» (Ex 3, 7–8).

Medellín war die historische Entscheidung eines ganzen Episkopates: die Kirche kommt herab, um das lateinamerikanische Volk zu befreien. Bereits jahrhundertlang mit kolonialen und neokolonialen Mächten verbunden, ließ sich die kirchliche Hierarchie in Medellín erweichen durch den Schrei des Exodus, der inzwischen erneut im «I have heard the cry of my people» von *Martin Luther King* erklingen ist. Sie brach mit ihrer jahrhundertalten Allianz mit weltlichen Herrschern und Mächten, die die Menschen knechten, und sie hörte

³ Ich verweise hier auf die offizielle englische Übersetzung der Akte von Medellín: *The Church in the Present-Day Transformation of Latin America in the Light of the Council*, 2 Vols., I. Position Papers. II. Conclusions, Washington 1973 (zitiert: Medellín); Zitat: II, S. 61.

... in verschiedene Befreiungstheologien übersetzt

Der erste, der den Geist von Medellín theologisch thematisierte und außerdem selbst großen Anteil an seiner Erweckung hatte, war der peruanische Priester und Theologe *Gustavo Gutiérrez* aus Lima. Seine Befreiungstheologie (1971) wurde zum Ausgangspunkt aller anderen lateinamerikanischen Befreiungstheologien, die es seitdem auf mehr als fünftausend Bücher und Artikel gebracht haben.⁷

Was ist jedoch, bei vielerlei Unterschieden und Nuancen, das typisch Gemeinsame aller dieser Theologien?

Sie gestehen zuallererst, daß sie Nachzügler sind. Die Bedeutung dieser Tatsache scheint mir für die Eigenart lateinamerikanischen Theologisierens wichtig zu sein. All diesen Befreiungstheologien liegt nämlich eine Befreiungspraxis voraus. Schon lange, bevor von irgendeiner lateinamerikanischen Befreiungstheologie die Rede war, selbst lange vor Medellín, gab es in Lateinamerika politisierte christliche Basisgemeinschaften, hauptsächlich auf dem Lande: als eine Konkretisierung christlicher Solidarität zwischen Bauern und Arbeitern. In diesem Zusammenhang ist es kaum zu leugnen, daß das Kuba von 1959 eine enorme Anziehungskraft auf ganz Lateinamerika ausgeübt hat. Die aktive Teilnahme als Christ und als bewußtes

⁷ Vgl. Anm. 2. Viele seiner Gedanken sind später neu und präziser formuliert worden durch *Juan Luis Segundo*: *A Theology for Artisans of a New Humanity*, New York 1974. Die durch H. Schöpfer angelegte Bibliographie umfaßt 6000 Publikationen, vgl.: *Orientierung* 41 (1977), Anm. 18, S. 192.

aufs neue die Stimmen der Dominikaner *Antonio de Montesinos* und *Bartholomé de las Casas* aus dem 16. Jahrhundert, die sich als erste für die Menschenrechte der Indianer im alten Südamerika einsetzten.⁴

Wie es im Schlußdokument heißt, identifizierte sich Medellín mit dem durstigen Eifer (unseres Volkes) nach umfassender Emanzipation, nach Befreiung aus jeglicher Unterdrückung, nach persönlichem Wachstum und kollektiver Integration.⁵ Zweifellos ist dieses Dokument kein wissenschaftlich ausgeklügeltes akademisches Werk, man stellt auch keine theoretischen Fragen wie etwa die, ob der Gott des Exodus wohl eine präzise Gesellschaftsanalyse vor Augen hatte, als Er das Wehklagen seines Volkes hörte und sich gürte, das Volk zu befreien! Das Unrecht, das 1968 in Medellín scharf angeklagt wurde, ist übrigens seitdem in ganz Lateinamerika durch die Ideologie der «seguridad nacional», der Theorie der *nationalen Sicherheit*, und durch die Militärdiktaturen in einem entstellenden Maße verschlimmert worden. Die Tatsache, daß die moderne Industrialisierung unter ausschließlicher Priorität des ökonomischen Wachstums, die Reichen in der Tat reicher und die Armen ärmer machte, kann man nicht mehr als Propagandaschrei abtun; es ist die bittere Wirklichkeit für Lateinamerika, die durch wissenschaftliche Untersuchungen bestätigt worden ist.⁶ Der herrschenden Ideologie des ökonomischen Wachstums als Basis aller Befreiung hat Medellín die Botschaft des Reiches Gottes und Jesu Vorliebe für Arme und Menschen am Rande der Gesellschaft *gegenübergestellt*. Und was bei Jesus geschah, geht auch für Lateinamerika auf: wo man gegen die Machtideologie der Welt die Seite der Schwächeren wählt, fallen Tote. Der Geist von Medellín hat in der Tat schon seine eigenen Märtyrer! Und es war der Geist, der die Befreiungstheologien Lateinamerikas ins Leben rief.

⁴ Für eine gute Information über die Geschichte Lateinamerikas vom Standpunkt der Befreiung aus vgl.: *Enrique Dussel, History and the Theology of Liberation*, New York 1976.

⁵ Medellín, a. a. O., II, 35.

⁶ Unter den vielen Studien verweise ich auf die Übersicht und Analyse – Land für Land – der heutigen Situation in Lateinamerika durch das Pariser Studienbüro «Dialogue et Coopération» (unter der Leitung von Michel Duclercq), Paris 1978.

Glied einer bestimmten Volksklasse an einer spontan wachsenden Volksbewegung von Bauern und Arbeitern führte dann tatsächlich zum Entstehen der typisch lateinamerikanischen, christlichen Basisgemeinschaften. Am Anfang der späteren Befreiungstheologien steht also die Tatsache einer vorhandenen Befreiungsbewegung von Basisgemeinden: eine Volkskirche von Armen.

Die Praxis dieser Basisgemeinden war von Land zu Land sicherlich sehr unterschiedlich, aber sie hatte und hat in Lateinamerika überall die gleichen Grundzüge, nämlich: 1. die Überzeugung, daß alles Unrecht angeklagt werden muß; 2. daß dazu ein Prozeß nötig ist, den *Paolo Freire*⁸ «conscientização» nennen wird, d.h. ein Prozeß, durch den Menschen sich lernend ihrer elenden und ungerechten, aber veränderbaren gesellschaftlich-ökonomischen Situation bewußt werden; 3. daß die Solidarität mit den Armen notwendigerweise fordert, selbst, freiwillig, arm mit den Armen zu sein; und schließlich folgt daraus, daß 4. der Protest gegen die Machtstrukturen in Gesellschaft und Kirche erfordert ist und nach solidarischem Einsatz zur Veränderung dieser Strukturen verlangt.

Besinnung auf Befreiungspraxis in Basisgemeinden

Christliche Partizipation an einer Volksbewegung von Bauern und Arbeitern, und das daraus folgende Entstehen von Basisgemeinschaften, das sind die zwei fundamentalen Voraussetzungen der Befreiungstheologie. Die vorgegebene Tatsache, daß in Lateinamerika die Kirche als lebendige Gemeinde von

⁸ P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, New York 1970.

Christus «aus der untersten Schicht der Geschichte»⁹, nämlich von den Armen und Unterdrückten aus aufgebaut wird, das ist die eigentliche Quelle der Inspiration sowohl für Medellín als auch für die Befreiungstheologien. Diese sind demgemäß per definitionem *kontextuell* bestimmt; man theologisiert innerhalb eines bestimmten Kontextes. Konkret: innerhalb des Kontextes ökonomischer, politischer und gesellschaftlicher Prozesse der Geschichte.

Auf eine kritisch-reflexive Weise will die Befreiungstheologie das thematisieren, was in diesem Befreiungsprozeß tatsächlich auf dem Spiele steht. Dabei ist ihre Einsicht von fundamentaler Bedeutung, daß das Wesen der Kirche, d.h. ihre historische Identität (denn eine andere gibt es nicht), nicht abstrakt und unhistorisch entdeckt werden kann, sondern nur innerhalb des Horizonts von Welterfahrungen; und genau diese sind im lateinamerikanischen Lebenskontext gesellschaftlich-ökonomische Erfahrungen. Als zweite, nämlich theologische Reflexion auf die vorgegebene Befreiungspraxis christlicher Basisgemeinden, wollen die Befreiungstheologien – jede auf ihre Weise – einen theoretischen Beitrag zu diesem Befreiungsprozeß liefern. Theologie geht hier folglich aus einer Praxis hervor, die theoretisch reflektiert wird, um dann danach als theologische Theorie wiederum diese Praxis erneut zu unterbauen. So wie Gutiérrez es formulierte: «die Reflexion ist nicht das Ende, sondern wird Teil eines Prozesses, durch den die Welt verändert wird.»¹⁰

Diese Art des Theologiebetreibens will einen historischen Befreiungsprozeß kritisch authentifizieren. Damit meint sie nicht, eine reine Widerspiegelung einer bestehenden Befreiungsbewegung zu sein, im wahren Sinne des Wortes ihre begleitende Ideo-

⁹ Vgl. die Akte des Kongresses über die Befreiungstheologie von Dar-es-Salaam: S. Torres und V. Fabella (eds.), *The Emergent Gospel: Theology from the Underside of History*, New York 1978.

¹⁰ Gutiérrez, I. c., S. 15.

Lebendig lernen – glaubwürdig leben

auf der Grundlage personaler Pädagogik (TZI und Meditation).

Leitung:

Diplomtheologin Ruth Seubert, TZI graduiert, evtl. mit Co-leiter,
D-8771 Roden-Ansbach, Langheckenstr. 10
(Tel. 09396/222)

Selbsterfahrungsseminare

mit dem Ziel, die eigene berufliche Kompetenz in einem authentischen Ich- und Wir-Bewußtsein zu verantworten.

1.– 5. März 1979

12.–17. Juni 1979

30. Okt.–3. Nov. 1979

Seminargebühren DM 250,- zusätzl. Vollpension EZ/DZ DM 25,-

Religionspädagogische Seminare

mit dem Ziel, die persönliche Glaubensentscheidung in Gemeinschaft zu lernen.

23.–28. Febr. 1979

2.– 7. April 1979

Seminargebühren DM 300,-, zusätzl. Vollpension EZ/DZ DM 25,-

Ort

für alle Kurse: D-8772 Marktheidenfeld am Main (Spessartgebiet). Die Anmeldung ist mit einem kurzen Lebenslauf an die Kursleiterin erbeten, sie wird nach Einzahlung der Seminargebühren (PSchA D-8500 Nürnberg Kto 68534-856) bestätigt. Teilnehmerbeschränkung 12/13 Personen je Kurs.

logie (was wohl zu einer inhärenten Gefahr dieser Weise des Theologisierens werden kann), wohl aber eine kritisch-theoretische (und somit manchmal korrigierende) theologische Besinnung. Die Befreiungstheologien eignen sich als solche den Grundimpuls dieser Befreiungsbewegungen an: sie alle wollen das Wort Gottes, Bibel und Evangelium, besprechbar und vor allem operationalisierbar machen in einem Kontext von Unterdrückung und Befreiungswillen – eine Theologie, so können wir sagen, der jesaianischen «frohen Botschaft der Armen» (Jes 52, 7). Vom kritischen Lesen der «Zeichen der Zeit» im Lichte des Evangeliums her streben diese Theologen nach einer Strukturierung des konkreten Befreiungsprozesses. Nicht nur das Medellín-Dokument, sondern auch die Enzyklika «Populorum Progressio» von Paul VI. luden sie dazu ein. M. a. W. der Geist von «Economie et Humanisme» des französischen Dominikaners *L.J. Lebrét*, der, inspiriert durch *M.D. Chenu*, später auch in Santiago (Chile) ein Zentrum für Soziologie «Economia Humana» errichtet hat, wird allmählich in großen Linien sichtbar. Theologie ist eine Besinnung auf den christlichen Glauben als Befreiungspraxis.

Analyse auf zwei Ebenen

Um dieses kontextgebundene theologische Projekt auszuarbeiten, war selbstverständlich eine Analyse auf zwei Ebenen notwendig.

► Der historische Befreiungsprozeß mußte wissenschaftlich auf seine ökonomischen und gesellschaftlichen Prämissen hin untersucht werden. Und dazu gingen die Befreiungstheologien je länger je mehr dazu über, marxistische Analyse-Instrumente zu gebrauchen, die sie in die Lage versetzten, die lateinamerikanischen Gesellschaftsstrukturen gerade auf repressive Elemente hin zu untersuchen.

► Die Glaubenspraxis der Basisgemeinden, die in Wirklichkeit von der kritischen Erkenntnisfähigkeit der alttestamentlichen Geschichte und von der christlichen Jesusüberlieferung her leben will, verlangte es, die jüdisch-christliche Inspiration und Orientierung in diesen Befreiungstheologien zu analysieren und zu thematisieren. Von daher kommt es, daß diese Theologen den «sensus fidei» oder Glaubenssinn, so wie er in der Befreiungspraxis vorhanden ist, abtasten und theologisch ausdrücklich zu Wort kommen lassen wollen als neues Ferment für weitere Praxis.

Durch diese zwei Stufen ist die Struktur beinahe aller lateinamerikanischen Befreiungstheologien offengelegt. Mit solcher Weise des Theologisierens innerhalb des eigenen lateinamerikanischen Kontextes sozial-ökonomischer Unterdrückung und Befreiungswillens werden jedoch nicht nur die pastoralen und institutionellen Aspekte des christlichen und kirchlichen Lebens, sondern auch seine dogmatischen und ethischen Aspekte global neuinterpretiert. Befreiungstheologie ist demnach keineswegs ein politisches Kapitel im Nachhinein oder als Anhang, nach Abschluß der klassischen theologischen Traktate.

Außerdem wird durch dieses kontextuelle Theologisieren auch die Semantik der Worte verändert. In Europa und Nordamerika bedeuten Freiheit und Demokratie sehr viel für die Menschen, in Lateinamerika jedoch werden Menschen ausgebeutet, und das ausgerechnet im Namen westeuropäischer Demokratie und Freiheit. Das belastet ausdrücklich das, was für uns westliche Menschen Demokratie und Freiheit bedeuten, und unter dieser Belastung dürfte sich die Bedeutung der genannten Begriffe für diese Theologen gründlich verändern.

► Durchgehend wird darum im *ersten* Schritt vieler Befreiungstheologien die Frage gestellt, inwieweit die tatsächliche Glaubenspraxis der Basisgemeinden sich mit der *realen* sozial-ökonomischen Situation der Unterdrückung beschäftigt. Hier reagieren die Theologen empfindlich gegenüber dem, was sie ökonomische Entwicklungsideologie nennen, die Lateinamerika noch stärker in eine Abhängigkeitsposition drängt. Sie stellen der Parole «Entwicklung» die Parole «Befreiung» gegenüber, weil diese Entwicklung dank ausländischer multinationaler Kapitalmächte gerade den Zustand der Armen verschlechtert hat. Unterentwicklung wird hier keinesfalls als ein Stadium des Rückstands im Vergleich zu westlichen entwickelten Wohlfahrtsstaaten gesehen, sondern im Gegenteil als Kapitalismus in Gestalt der Abhängigkeit, m. a. W. ihre Unterentwicklung ist ein Nebenprodukt der Entwicklung *unseres* westlichen Wohl-

standes. Dieser Abhängigkeitstheorie wird durch beinahe alle Befreiungstheologien gehuldigt. Für sie bedeutet Befreiung dann auch primär Befreiung aus westlicher Sklaverei. Außerdem ist Befreiung, und nicht Entwicklung, ein typisch biblisches Wort.¹¹ Diese Befreiungstheologien reden darum viel weniger über – abstrakte – universale Menschenrechte, sondern viel mehr über die Rechte der entrechteten und armen Menschen.

► Im zweiten – formal theologischen – Teil, der bei allen Befreiungstheologien einen großen Platz einnimmt, und das innerhalb des Kontextes der Oppression und Repression und des Befreiungswillens des armen Volkes, und somit z. B. nicht innerhalb eines augustinischen Kontextes von Freiheit und Gnade, oder eines jansenistischen und bajanistischen, dominikanischen oder jesuitischen Kontextes von Natur und Übernatur. Theologie und Befreiungstheologie sind synonym, Befreiungstheologie ist eine Tautologie. Wenn jedoch Theologie Heilstheologie ist, und das ist sie per definitionem, dann ist sie in diesem kontextuellen Theologisieren selbstverständlich Befreiungstheologie. Seit kurzem ziehen es die Theologen darum vor, von lateinamerikanischer Theologie zu sprechen.

Christologie aus der Praxis der Nachfolge Jesu

Der historische Befreiungsprozeß zugunsten der Armen und Unterdrückten ist die konkrete historische «Vermittlung» des Heils von Gott her. Das wird in Lateinamerika in verschiedene Richtungen ausgearbeitet, sowohl christologisch als auch ekklesiologisch. Eine der prägnantesten Ausdrucksformen davon ist die *Cristología desde América Latina* von Jon Sobrino S.J. aus El Salvador.¹² In diesem Buch geht es um eine politische Christologie der Nachfolge des historischen Jesus von Nazareth. Darin, wie auch in dem Buch seines Kollegen an derselben Universität von El Salvador, *Ignacio Ellacuría* (in dem das johannäische «Das Wort ist Fleisch geworden» kontextuell übersetzt wird in «Die Freiheit ist Fleisch geworden»¹³), wird der alte Monophysitismus in seiner lateinamerikanisch-kontextuellen Gestalt demaskiert. Das geschieht vor allem als Stellungnahme gegenüber den Christen, die nur nach Verinnerlichung und Bekehrung des Herzens streben, während sie die gesellschaftlich-ökonomischen Strukturen lassen, wie sie sind. Andererseits entdecken die Theologen das moderne Äquivalent des Nestorianismus und Arianismus bei einigen lateinamerikanischen Christen, die in ihrer humanistischen Politik oder in ihrem marxistischen Befreiungsethos eine vom Evangelium her stets mögliche radikalere christliche Gesellschaftskritik übersehen.

So wie Jesus die Botschaft von der Zukunft für Arme und Ohnmächtige brachte, das Reich Gottes, das in seinem Sprechen und Handeln präsent wurde, wird die politische Christologie von der konkreten Praxis der «sequela Jesu» der Basisgemeinden her entworfen: tatkräftig handelnd Jesus folgen. Sobrino stellt seine prophetische politische Christologie, die ihren Focus im historischen Jesus findet, der ebenfalls politischen, traditionellen Christologie gegenüber, die ihren Focus im himmlischen Christus hat, und die, durch ihre apolitische Haltung, auf verhohlene Weise Machtpolitik deckt. Auch der brasilianische Franziskaner *Leonardo Boff* kommt in seinem «Jesucristo el Liberador»¹⁴ zu einer Christologie im Kontext von Unterdrückung und Befreiung, jedoch ohne irgendeine Scheidung zwischen dem irdischen Jesus und dem himmlischen Christus.

Aus seiner Sicht hat G. Gutiérrez vor allem eine *Ekklesiologie* im lateinamerikanischen Kontext entwickelt. Für ihn ist die Kirche «das sichtbare Zeichen der Anwesenheit des Herrn in und bei den Aspirationen (des Volkes) zur Befreiung und zum Streit für eine humanere und gerechtere Gesellschaft».¹⁵ Sie kann jedoch dieses Zeichen nur dann sein, wenn sie eine arme Kirche wird und mit ihrer Verflöchtenheit mit den Reichen und Mächtigen dieser Welt bricht.

¹¹ I. c. S. 21–37.

¹² Mexico-City 1977; Englische Ausgabe: *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, Orbis-Books, New York 1978.

¹³ El Salvador 1973; Englische Ausgabe: *Ignatius Ellacuría, Freedom Made Flesh. The Mission of Christ and His Church*, New York 1976.

¹⁴ L. Boff, *Jesucristo el liberador*, Buenos Aires 1975.

¹⁵ G. Gutiérrez, a. a. O., S. 262.

Die katholische Bildungsstätte Arnold-Janssen-Haus, staatlich anerkannte Heimvolkshochschule in NRW, sucht zum 1. Februar 1979 oder für später einen

pädagogischen Mitarbeiter

Die Stelle erfordert Erfahrungen im Bereich der Erwachsenenbildung, der Gruppenpädagogik und der Jugendarbeit.

Da das Arnold-Janssen-Haus in Verbindung mit den Steyler Missionaren im Bereich der katholischen Kirche, besonders in der Missionsarbeit und in der Dritten Welt, engagiert ist, suchen wir einen Diplom-Theologen, der sich in diesem Aufgabenbereich besondere Kenntnisse erworben hat oder der zumindest bereit ist, sich in diese Fragestellungen einzuarbeiten. Wir bevorzugen Bewerber mit musischen Fähigkeiten, die mit den einzelnen Gruppen die Gestaltung von Gottesdiensten und anderen Feiern vorbereiten. Bewerbungen mit Lichtbild und den üblichen Unterlagen erbitten wir an das

Arnold-Janssen-Haus
Arnold-Janssen-Straße 24
D-5205 Sankt Augustin 1

Politisiertes Christentum?

Daß auf Grund der Politisierung des Evangeliums die kritische Frage nach der religiösen Dimension der Befreiungstheologie aufkommt, ist, abstrakt gesprochen, vielleicht begreiflich. Aber es ist konkret auf jeden Fall unverantwortlich, die Befreiungstheologie ein rein politisiertes Christentum zu nennen, ohne – wie ihr nicht selten vorgeworfen wird – die auch wesentlich mystische Gebetsdimension der praktischen Identifikation der Gläubigen mit Jesus im Auge zu behalten. Mehr als in mancher westeuropäischen Theologie scheinen gerade hier die politische und mystische Dimension der christlichen Glaubenspraxis Hand in Hand zu gehen, und das eigentlich wie selbstverständlich. J. Sobrino widmet in seiner politischen Christologie nicht nur dem Gebet und dem Kult im Verhältnis zur politischen Nachfolge Jesu ein Hauptkapitel, sondern diese Thematik wurde schon 1972 durch den chilenischen Theologen *Segundo Galilea* in seiner «Contemplación y Apostolado»¹⁶ breit ausgearbeitet. Die mystische Dimension der christlichen Glaubensstruktur wird im lateinamerikanischen christlichen Kontext nicht verdrängt: diese Dimension innerer Erfahrung ist geradezu eine der Voraussetzungen der christlichen Basisgemeinschaften.

Mit dem Auge auf Puebla schreibt Erzbischof *Helder Câmara* denn auch, den gegen die Befreiungstheologien gerichteten Vorwurf des «Horizontalismus» müsse er entschieden zurückweisen. Zudem stellt er die scharfe Gegenfrage: «Ist es denn keine Politisierung, wenn man (durch eine apolitische Haltung) eine ungerechte Sozial-Ordnung am Leben erhält?» – «Neutralität ist Verrat»¹⁷ sagt dieser gewaltlose Mann.

¹⁶ S. Galilea, *Contemplación y Apostolado*, Bogotá 1972; vgl. auch die Lateinamerika gewidmete Sondernummer von *Concilium* 10 (1974), Nr. 6.

¹⁷ Helder Câmara, *Celam: Histories implacable*, in: *Cross Currents*, 28 (1978), S. 56

Man wirft der Befreiungstheologie auch vor, daß sie zugunsten ausschließlich als wichtig erachteter, struktureller und institutioneller Aspekte psychologische und zwischenmenschliche Faktoren einer umfassenden Befreiung des Menschen vernachlässige. Wer jedoch einmal eine «Befreiungsliturgie» im spanischen oder lateinamerikanischen Elan miterlebt hat, wird diesen Vorwurf einfach zur Seite legen als einen Vorwurf von Leuten, die nicht informiert sind. Auch die Solidarität von Mensch zu Mensch ist nämlich der Zement aller Basisgemeinschaften in Lateinamerika; sie ist so evident, daß sie selten thematisiert wird. Darüber zu schweigen gibt es für die Befreiungstheologen übrigens noch andere Gründe: allzuoft wird die existentielle oder personalistische Dimension mißbräuchlich ins Feld geführt, um wirtschaftliche und gesellschaftliche Mißstände mit kompromittierendem Schweigen zu bedecken.

Befreiung der Theologie

Schließlich ist vor allem auch in europäischen nichtkatholischen, christlichen Milieus das Werk des argentinischen Methodisten *José Miguez Bonino* (ehemals Beobachter beim Vatikanum II) bekannt geworden. Vor allem, als sein Buch: «Doing Theology in a Revolutionary Situation»¹⁸ erschien. Es ist charakteristisch für Bonino, daß er als ein Element des lateinamerikanischen Befreiungsprozesses die Befreiung der lateinamerikanischen Theologie aus westlich-theologischer Bevormundung hartnäckig verfiht.

In den letzten Jahren werden lateinamerikanische Stimmen gegen die sogenannte progressive, westliche politische Theologie, mit dem, was ihre germanische Gelehrtheit und Nicht-Kontextualität genannt wird, übrigens allgemein grimmiger. Diese europäische Theologie, so lautet der Vorwurf, theologisiert noch immer innerhalb des Kontextes der *bürgerlichen* Aufklärung und des deutschen Idealismus des 19. Jahrhunderts; sie stellt die Frage nach Sinn, auch nach dem Sinn des christlichen Glaubens, oft rein theoretisch-hermeneutisch, während die lateinamerikanische Befreiungstheologie die menschlichen Werte nicht in ihrer Allgemeinheit, sondern in ihrer konkreten historischen und politischen Bestimmtheit zur Sprache bringt. Heilsgeschichte ist darum nicht allein die Geschichte des Alten und Neuen Testaments, sondern auch die lateinamerikanische Befreiungsgeschichte. Heilsgeschichte ist wesentlich mit einem politischen Befreiungsprozeß verbunden. Die westeuropäische Theologie versucht, den Dualismus zwischen Religion und Gesellschaft nur innerhalb des Denkens zu überwinden; die lateinamerikanische Theologie will diesen Dualismus innerhalb der realen menschlichen Geschichte überwinden. Der scharfe Vorwurf von Bonino ist hier in Europa nicht immer mit Dank angenommen worden, und *J. Moltmann* reagierte darauf in einem Offenen Brief an Bonino¹⁹.

(2. Teil folgt)

Eduard Schillebeeckx, Nijmegen

¹⁸ Philadelphia 1975

¹⁹ Vgl. *Evang. Kommentare* 9 (1976), S. 755ff.

Schweizer Pastoralforum

Innerhalb der «synodalen Bewegung» in Europa hat sich einzig die «Ortskirche Schweiz» um eine permanente Nachfolgeinstitution ihrer Synode 72 bemüht. Nach Ablehnung eines «schweizerischen Pastoralrats» (bis auf weiteres) durch Rom, beriefen die Bischöfe ein «interdiözesanes Pastoralforum» ohne Beschlußrecht und permanenten Status ein. (Red.)

Der ersten Tagung des interdiözesanen Pastoralforums (8.–10. Dezember 1978 in Einsiedeln) hat man etwas lustlos und mit nicht geringer Skepsis entgegengesehen. Was soll eine Versammlung, die nur Berichte über Geschehenes – gnädig oder kritisch – anhören und unverbindliche Wünsche für die Zukunft äußern kann? Tatsächlich fehlte der Tagung jene für die Synode 72 so typische «konziliare Aufbruchsstimmung», mit der das «Volk Gottes» in gemeinsamer Verantwortung mit den Bischöfen versuchte, die Ortskirche Schweiz auf Konzilskurs zu bringen und die den schweizerischen Gegebenheiten angemessenen pastoralen Weisungen zu erarbeiten.

Die rund 90 gewählten und berufenen Mitglieder des Pastoralforums – etwa die Hälfte Laien – mußten erst abtasten, welche

Rolle ihnen eigentlich zugedacht ist und was aus der Tagung gemacht werden könnte. Das Forum hatte deutlich zwei Schwerpunkte:

- Rechenschaftsbericht über die drei vergangenen Jahre nach der Synode 72;
- Ausblick für den kommenden Weg, insbesondere die Erarbeitung einer pastoralen Dringlichkeitsliste der gemeinsamen Aufgaben, die in den nächsten Jahren in der Schweizer Kirche vorrangig anzupacken sind.

Bischof Mamies «Noten»

Mit größerer Spannung wartete man auf den bis zur letzten Minute unter Verschuß liegenden Rechenschaftsbericht der *Bischofskonferenz*, die nicht zuletzt Aufschluß geben sollte über das «Schicksal» der gesamtschweizerischen Empfehlungen der Synode 72, vorab der nach Rom weitergeleiteten Voten.

Der Bericht der Bischofskonferenz, genauer gesagt der Bericht ihres derzeitigen Präsidenten, Bischof *Pierre Mamie*, hielt zunächst fest, daß «die Synode eines jeden unserer Bistümer und die gesamtschweizerische Synodenversammlung für uns eine außergewöhnliche und unersetzliche kirchliche Erfahrung waren». Dank der Synodenerfahrung habe sich auch «unsere Art und Weise Bischof zu sein, geändert, ja – ich hoffe – verbessert». Nach ersten gelegentlichen schwierigen Auseinandersetzungen, «die die Hierarchie und die Laien und Priester des Volkes Gottes einander gegenüberstellten», hätte man «langsam gelernt, einander gegenseitig besser anzuhören und besser zu verstehen». Das Zeugnis mancher Laien bleibe «unvergesslich». «Allen Schwierigkeiten zum Trotz wollten die Bischöfe voll Vertrauen diese so viel versprechende Erfahrung fortsetzen.»

Der Präsident der Bischofskonferenz ließ es sich nicht nehmen, in sehr allgemeiner Formulierung die Synodentexte zu werten und «Noten» von «vorzüglich» bis «ungenau» und «unerfahren» zu geben. In der deutschsprachigen offiziellen Wiedergabe des bischöflichen Berichtes lautete die entscheidende Stelle:

«Einiges ist zweifellos vorzüglich. Ich denke da besonders an gewisse Entschiede, die die Fremdarbeiter und die Missionen betreffen. Anderes wiederum ist bereits von der Zeit gekennzeichnet und erscheint nach weniger als fünf Jahren schon als überholt. Gewisse Texte sind ungenau, durch die Unerfahrenheit oder die Kühnheit unserer Versammlungen geprägt.»

Es sollte kaum verwundern, daß diese «Notenverleihung» durch Bischof Mamie manche ehemalige Synodalen wenn auch nicht gerade auf die Barrikaden trieb, so doch aus den Schlupflöchern lockte, zumal die Synodentexte auf Bistumsebene durch das Plazet des zuständigen Bischofs und auf gesamtschweizerischer Ebene durch das Plazet der Bischofskonferenz abgesegnet waren. Es war eine Frau, die ehemalige Synodalin, *Sigrid Virot*, die mit gezielten Fragen die sehr «vage gehaltene» und darum «nicht weiter helfende» Notenverleihung im bischöflichen Bericht unter Beschuß nahm. Sie fragte an:

- Welche Synodentexte außer Mission und Fremdarbeiter wären noch positiv zu werten?
- Welche sind von der Zeit überholt?
- Welche Texte sind durch Unerfahrenheit und Kühnheit geprägt?

Der Präsident der Bischofskonferenz wollte sich offenbar nicht allzusehr auf die Äste hinauswagen. Positiv wertete er noch die Texte über die Liturgie (Gebet und Gottesdienst). Überholt seien die Ausführungen über Ökumene. Sehr offen und teilweise kühn seien die Kommissionsberichte geschrieben. Die Synode habe in den Fragen um die Ehe zu viel gewollt und auch manche verwirrt. Die Kompetenz der Theologen hätte gefehlt.

Was wurde aus den Eingaben nach Rom?

Über das Schicksal der nach Rom weitergeleiteten Eingaben der Synode 72 gab es nicht viel Erfreuliches zu berichten. *Positiv* beantwortet wurden der Wunsch nach Einführung des ständigen Diakonats in der Schweiz und das Votum für die Anerkennung der besonderen Dienste von Laientheologen als Pastoralassistenten und Katecheten. Mit Schreiben der Kleruskongregation vom 19. Oktober 1977 wird in den Schweizer Diözesen die Laienpredigt ad experimentum für vier Jahre bedingt erlaubt.

Negativ beantwortet wurde die Bitte um Überprüfung der gegenwärtigen Gesetzgebung des Pflichtzölibates in der lateinischen Kirche. Bischof Mamie erklärte dazu: «Diese Frage ist in gewissen Gemeinschaften und gewissen Gemütern immer noch offen. Man muß in der Tat anerkennen, daß auch bei uns die Überzeugungen bis heute nicht einhellig sind. Mit Papst Paul VI. und dem Konzil sind die Bischöfe (der Schweiz) vom Wert des geweihten Zölibates der Priester überzeugt. Uns muß leiten und erleuchten, was der Papst und das Konzil gesagt haben.»

► In bezug auf die Ordination bewährter verheirateter Männer (*virī probati*) wurde der Heilige Stuhl von den Vorschlägen der Synode 72 in Kenntnis gesetzt. Rom kenne auch die Stellungnahme der Schweizer Bischofskonferenz und die jedes einzelnen Bischofs, erklärte Bischof Mamie. Diese Stellungnahme sei – «geben wir es zu» – «nuanciert und nicht einmütig.» In einem späteren Votum ergänzte Bischof *Henri Schwery* von Sitten, daß sich Rom jetzt noch reserviert zeige gegenüber der Ordination der *virī probati*. Aber die Frage sei «nicht vergessen und nicht begraben». Die Bischöfe würden ihre Bedenken jedoch nicht verbergen, «wenn diese Frage durch die Versammlung als die Hauptfrage, deren Lösung das einfache und universale Heilmittel darstellte, aufrechterhalten würde».

► Abgelehnt wurde, wenn auch nicht direkt, so doch indirekt (durch die universale Antwort des römischen Stuhles) die Frage der *Weihe von Frauen zum priesterlichen Dienst*. «Trotz der Infragestellung durch manche Gläubige und Theologen haben die Schweizer Bischöfe ihre Zustimmung zum römischen Dokument zum Ausdruck gebracht.» Indes hat Rom der Schweiz zugestanden, daß die Dienste der Gemeindeassistenten auch von Frauen versehen werden können.

► Offenbar noch ohne (endgültige?) Antwort ist der Wunsch der Synode 72 nach *Aufhebung des Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit* geblieben, ebenso die Bitte um *Anerkennung der nichtkatholischen Trauung* bei Mischehen. Hinter den Kulissen fragte man sich, ob die deutschen Bischöfe da mehr wissen. Auf dem deutschen Katholikentag in Freiburg (September 1978) berichtete auf einer Podiumsdiskussion zum Thema Synode der Bischof von Speyer, Friedrich Wetter, daß die Bitte um Aufhebung des Ehehindernisses der Konfessionsverschiedenheit in Rom abgelehnt wurde.

Der Bericht des Präsidenten der schweizerischen Bischofskonferenz sagte nur: «All diese Fragen waren und sind immer noch Gegenstand der Gespräche ganz besonders mit der Glaubenskongregation und mit dem Sekretariat für die Einheit der Christen.» Die Bischofskonferenz hätte in ihrer Antwort auf die Befragung über das neue Kirchenrecht «diese Empfehlungen (der Synode) erneut vorgeschlagen».¹ Auch die Frage über die Anerkennung nur zivilrechtlich geschlossener Ehen sei mit allen Argumenten pro und kontra nach Rom weitergeleitet worden. Dort werde das Problem im Zusammenhang mit der Revision des Kirchenrechtes studiert.

► Das heikle Problem der *wiederverheirateten Geschiedenen*, das sowohl die Lehre der Unauflöslichkeit der Ehe wie die Seelsorge an einem wachsenden Teil unserer Gläubigen betrifft, wird nach der Versicherung von Bischof Mamie «mit viel Aufmerksamkeit und unter Mitarbeit zahlreicher Bischöfe und Laien aus der ganzen Welt durch die römischen Instanzen geprüft».

In der *Generaldebatte* bildeten sich drei neuralgische Punkte heraus:

- Die Dienste und Ämter in der Kirche (mit Schwerpunkt: Zölibatsverpflichtung, Weihe von «*virī probati*», die Ordination von Frauen).
- Die Ökumene, besonders die Mischehengesetzgebung und die eucharistische Gastfreundschaft.
- Ehe und Familie (speziell die Geschiedenenpastoral).

Aus den oft etwas ziellosen Diskussionen seien wenigstens zwei hervorstechende Voten erwähnt:

¹ In den konfessionell stark gemischten Regionen wie Schweiz, Deutschland, Holland usw. nehmen die Mischehen noch ständig zu. In der Stadt Zürich z. B. kamen 1976 auf 641 rein katholische Brautpaare 609 protestantisch/römisch-katholische Mischehenpaare. Das Eingehen einer Mischehe ist sozusagen eine «normale» Erscheinung. Man muß sich wirklich fragen, welchen Sinn ein «Verbot», das nicht befolgt und auch nicht ürgiert wird, ökumenisch sich aber schädlich auswirkt, noch hat. Die deutschen Bischöfe hatten in ihren Richtlinien zur neuen Mischeheordnung «*Matrimonia mixta*» bereits 1970 erklärt, daß «bei den Gegebenheiten in Deutschland in jedem Fall ein Dispensgrund gemäß «*Matrimonia mixta*» Nr. 3 vorliegt». Diesen Richtlinien gemäß «braucht für die Dispenserteilung nicht eigens ein Dispensgrund angegeben zu werden»! In der BRD (inkl. West-Berlin) kamen 1976 auf 112 808 kath./kath. Eheschließungen 91 244 ev./kath. Mischehen.

Das «elementare Recht der Gemeinden»

Der Regens des Priesterseminars von Luzern, Prof. *Rudolf Schmid*, stimmte der Darstellung des *Zölibatsproblems* im Rapport der Bischofskonferenz «problemlos» zu: «Der Zölibat ist bedeutsam und dem Evangelium entsprechend. Aber ist das nun alles?» fragte er die Bischöfe an. «Mich stört nicht, was da steht, sondern die Schwierigkeit ist vielmehr der Schlußpunkt. Heißt das, daß die Frage abgeschlossen ist?»

Gewiß habe die Kirche das Recht, Ehelosigkeit von ihren Priestern zu verlangen. Sie sei ein Zeichen des Reiches Gottes. «Aber ist sie das *einzigste* Zeichen? Ist eine christliche Ehe nicht auch ein Zeichen? Kann die Kirche heute und morgen nur den Weg der Ehelosigkeit gehen?» Von der Theologie her sei es sehr mühevoll mitzuvollziehen, wenn die Kirche einerseits die Wichtigkeit der Eucharistie im Aufbau der christlichen Gemeinde betone und andererseits priesterlose Gemeinden entstehen lasse, obwohl Menschen da wären, die fähig und willens wären, diesen eucharistischen Dienst zu versehen.

In diesem Zusammenhang wies der Präsident des Priester- und Seelsorgerates des Bistums Basel, Bischofsvikar *A. Hopp*, auf die Situation in seiner Diözese hin, wo nach jetziger Berechnung 1992 nur noch 50 % der Pfarreien mit einem geweihten Priester besetzt werden können. Das «elementare Recht der Gemeinden auf die sonntägliche Eucharistiefeier» (Pastoraltheologen) wäre also nicht mehr gewährleistet.

Ehelehre und Geschiedenenpastoral

Zur «*Kühnheit*» der *Ehepastoral* in der Synode 72 meinte Prof. *Alois Müller*: Den Theologen werde gesagt, ihr müßt noch weiter studieren. Aber die Theologen hätten weiter studiert. In der Synode hätten erfahrene und kompetente Theologen mitgearbeitet. «Wir dürfen offen sagen: Die Differenz liegt oft zwischen dem, was die Theologen erarbeitet haben und der amtlichen Lehrmeinung. Daß es diese Differenz gibt, ist allen bekannt. Aber wie kommen wir zu einer Lösung? Müssen die Theologen solange studieren, bis sie dasselbe sagen, was die Bischöfe und die römische Kurie denken?» *A. Müller* bat die Bischöfe um eine furchtlose und dauernde Kommunikation zwischen Lehramt und Theologie.

Unbefriedigt von der «wenig genauen» Auskunft über die *Geschiedenenpastoral* im Bischofsbericht – seit 1973 höre er immer dasselbe – wollte der ehemalige Generalsekretär der Synode 72, Dr. *Karl Bauer*, konkret von den Bischöfen hören, wie sich die Probleme in unseren *Nachbarländern* Deutschland und Österreich stellen. Wie ist dort die Praxis der Zulassung der wie-

Die Katholische Studentengemeinde Göttingen sucht ab dem 1. März 1979 eine(n) hauptamtliche(n)

Gemeindeassistent(in)

für die Mitgestaltung des Gesamtprogrammes und die Mitarbeit im Gemeinderat und in den Arbeitskreisen.

Voraussetzung für eine Bewerbung ist ein abgeschlossenes Hochschulstudium, vorzugsweise in Pädagogik und Erwachsenenbildung sowie praktische Erfahrungen, möglichst in der Studentendarbeit.

Die Bezahlung erfolgt in Anlehnung an BAT.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen sind bis zum 31. 1. 1979 zu richten an:

Katholische Studentengemeinde Göttingen
Kurze Straße 13, D-3400 Göttingen

derverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten? Welche Eingabe wurde zusammen mit unseren Nachbarländern nach Rom gesandt? Was ist vorgeschlagen? Welche schriftlichen Antworten sind von der Glaubenskongregation eingetroffen? Wie geht es weiter?

Im Namen der Bischöfe konnte der Sachbearbeiter dieser Frage, Abt *Georg Holzherr*, eine sehr detaillierte Antwort geben. Die Frage der Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten stellt sich in den Nachbarländern ähnlich oder gleich wie bei uns. In mehreren Sitzungen unseres Sprachraumes habe sich folgender Unterschied gezeigt: Die skandinavischen Bischöfe drängen in dieser Frage stärker, während die Bischöfe aus den östlichen Staaten wie DDR sich eher zurückhaltend zeigten, wenigstens am Anfang. Zum eigenen Erstaunen habe er festgestellt, daß die Praxis der Seelsorger ähnlich sei wie bei uns. Für die Eingabe nach Rom wurde ein gemeinsames theologisches Grundlagenpapier vorbereitet, das einerseits zeigen wollte, daß am Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe festgehalten werden soll, daß aber andererseits auf Grund von Traditionsmomenten und einer Praxis, die aus Texten der Kirchengeschichte nachgewiesen werden kann, gewisse pastorale Rücksichtnahmen möglich sind. Die einzelnen Bischofskonferenzen haben getrennt nach Rom geantwortet. Von der römischen Glaubenskongregation erfolgte eine erste Antwort in Form einer Rückfrage. Man befürchtet dort mögliche Mißverständnisse im Volk, wenn nur eine pastorale Antwort ohne grundsätzliche Erörterung der Frage gegeben wird. Sie könnte leicht so ausgelegt werden, daß ein Schritt getan werde in Richtung auf eine Lockerung der Unauflöslichkeit der Ehe. Die Argumente aus Tradition und Kirchengeschichte, die die Eingaben begründeten, scheinen Rom nicht unbedingt zu überzeugen. Die Glaubenskongregation habe aber nicht schlechthin nein gesagt. Sie sage nur: «überzeugt nicht». Mitte Februar kommt die schweizerische Arbeitsgruppe zu einer Sitzung zu diesem Thema zusammen. «Wie es sonst weiter geht, kann man nicht sagen.»

Ökumene: Sind wir schon weiter?

In der Pressekonferenz wurde das Problem «Ökumene» nochmals aufgegriffen. Ein Journalist wollte wissen, ob die Antwort, daß die Synodentexte über Ökumene «überholt» seien, heiße: Sind sie überholt, weil sie zu *progressiv* oder weil sie zu *konservativ* waren? Die Antwort von Bischof Mamie war kaum zweifelhaft. Er betrachtet sie als «überholt», weil sie zu weit gingen. Manche Bischöfe – z. B. in Frankreich – zeigten sich «beunruhigt». Offensichtlich handelt es sich vor allem um die von der Synode 72 befürwortete eucharistische Gastfreundschaft für Mischehepaare und ökumenische Gruppen. Es ist aber weltweit bekannt, daß gerade der Bischof von Straßburg, *L.A. Elchinger*, schon vor den Beschlüssen der Synode 72 den «Tisch des

Herrn» für Mischehenpaare (im Einzelfall) geöffnet hat. Soll man also wieder zurückbuchstabieren, obwohl in der Zwischenzeit weitere erstaunliche Consensustexte über Eucharistie und Amt erschienen sind?

Bischof *A. Hänggi* beruhigte einen ökumenisch engagierten Votanten mit der Versicherung, daß die Bischöfe voll und ganz zu dem stehen, was gesamtschweizerisch verabschiedet wurde. Er hoffe, daß die Synodentexte über die Ökumene in einem *positiven* Sinn überholt, d. h. daß wir heute theologisch schon weiter seien.

Pastorale Schwerpunkte

Die Bilanz der ersten drei nachsynodalen Jahre führte sozusagen nahtlos zur Festlegung der pastoralen Dringlichkeitsliste für die kommenden Jahre. Es wurden jedoch gewisse neue Akzente gesetzt. Auf eindringliche Voten der Westschweizer hin wurde als Hauptziel *aller* Pastoral «die lebendige und missionarische Gemeinde im Hinblick auf die sozio-kulturellen und ökonomisch-politischen Gegebenheiten in der Welt von heute» genannt. Pastoral muß stets situationsbezogen sein, d. h. der Ausgangspunkt jeder Analyse eines Problems muß der soziale, kulturelle, wirtschaftliche und politische Kontext sein. Die Bischöfe erklärten sich mit dieser Grundsatzklärung einverstanden. Im einzelnen ergab die Abstimmung über die pastoralen Schwerpunkte der nächsten Jahre und die Reihenfolge ihrer Dringlichkeit folgendes Resultat:

▷ An erster Stelle steht «Die Gemeinde und ihre Dienstämter». Hierin erblickte die Versammlung die «Priorität der Prioritäten».

▷ An zweiter Stelle kommt «Die Frage um Ehe und Familie» (inklusive Geschiedenenpastoral und Mischehenprobleme).

▷ An dritter Stelle erscheint «Die Vielfalt der Gemeinde» (Ausländer, Touristen, Jugend usw.).

▷ An vierter Stelle endlich «Der diakonische Dienst» (nach innen und nach außen).

Die Bischöfe akzeptierten diese Prioritätenliste. Sie wollen schon in ihrer Märzkonferenz 1979 die praktische Umsetzung in die Tat beraten.

Nicht wieder bei Punkt Null beginnen

Die Delegierten des Pastoralforums werteten ihre erste Tagung durchwegs positiv. Einstimmig (bei drei Enthaltungen) äußerte die Versammlung den Wunsch nach einer Fortsetzung des Forums, und zwar «in nicht allzu ferner Zukunft», um nicht wieder beim Punkt Null beginnen zu müssen. Das Pastoralforum ermöglichte die persönliche Begegnung und einen offenen Erfahrungsaustausch zwischen der «Hierarchie» und dem «Kirchenvolk». Die Kommunikation zwischen den kulturell so verschiedenen Bistümern deutscher, französischer und italienischer Zunge hat sich erneut als unentbehrlich erwiesen, soll es zu einer fruchtbaren gesamtschweizerischen Zusammenarbeit kommen. Auch wenn ein Forum keine eigentlichen Entscheidungen treffen kann – dies liegt bei der jetzigen Struktur allein bei der Bischofskonferenz – so ist es doch ein Instrument gesamtschweizerischer Meinungsbildung, das von den Bischöfen nicht ignoriert werden kann. Das direkte Gespräch der Laien mit den Bischöfen und der Bischöfe mit den Laien hat gezeigt, daß beide Seiten einander etwas zu sagen haben. Die Bischöfe haben sich offen und bereitwillig den Fragen gestellt. Die Laien ihrerseits konnten in allem Freimut und ohne Angst ihre Anliegen und Meinungen vortragen. Kein Thema war tabu, und keine Kritik wurde abgewürgt. Vielleicht wird sich aus den guten Erfahrungen gemeinsamer Beratung eines Tages doch eine synodale Form herausbilden, die auch gemeinsame Entscheidungen mitverantwortlich trägt. Das wäre keine revolutionäre «Neuerung», sondern nur die Rückkehr zu einem urchristlichen Prinzip.

Albert Ebnetter



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebnetter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Raymund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)

Anschrift von Redaktion und Administration:
Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 201 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»

Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1979:

Schweiz: Fr. 30.- / Halbjahr Fr. 16.50 / Studenten Fr. 22.-

Deutschland: DM 33.- / Halbjahr DM 17.- / Studenten DM 24.-

Österreich: öS 250.- / Halbjahr öS 150.- / Studenten öS 170.-

Übrige Länder: sFr. 30.- plus Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr./DM 40.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 1.70 / DM 1,90 / öS 15.-

AZ

8002 Zürich Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion