Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

Nr. 1 45. Jahrgang Erscheint zweimal monatlich Zürich, 15. Januar 1981

VIELLEICHT KOMMT MAN auch einmal dazu, dem Schöpfer für sein Dasein und Leben zu *danken*. Für das Leben mit allem, was es mit sich brachte! Es gibt viel zu wenig Menschen, auch zu wenig Christen, die Gott einmal für ihr Leben gedankt haben. Bisweilen aber kann man hören: «Das Leben war doch schön. Es war zwar manchmal schwer – aber gerade das möchte ich nicht missen. Es hat mich weitergebracht.»

Die Jugend stürmt hinein ins Leben und will die Welt erobern. Das ist gut so. Was wäre die Menschheit ohne immer neue Ansporne, neue Aufbrüche, neue Hoffnungen und Erwartungen? – Das Alter weiß, hat es sogar am eigenen Leib erfahren, daß nie alles erreichbar ist, daß sich im Leben Sonnenschein und Regen, Freude und Leid, Erfolge und Mißerfolge abwechseln und daß schließlich alles Stückwerk bleibt. Das haben Goethe ebenso wie Napoleon, Adenauer wie de Gaulle und Mao erfahren. Aber auch das ist gut. Der Mensch ist eben auf das Unendliche angelegt und wird es nie aus eigenen Kräften erlangen.

Diese Demut, daß der Mensch sich selbst als begrenzt empfindet, daß er weiß, daß er vergänglich ist, daß er letzten Endes nicht von seiner eigenen Kraft lebt, sondern von der Güte und Barmherzigkeit Gottes, das versteht der Mensch so oft erst im Alter. Leider gibt es allzu viele Alte, die es auch dann nicht verstehen. Sie wollen immer noch die alte Rolle spielen, immer noch kommandieren, immer noch das letzte und entscheidende Wort haben. Dazu aber sind sie nicht berufen, und das nimmt ihnen auch die jüngere Generation nicht mehr ab. Es ist für die Jugend ein nachhaltiges Erlebnis, Menschen zu sehen, die ihre Grenzen kennen und akzeptieren, die trotzdem nicht resignieren, sondern ehrlich dazu ja sagen.

Jakob David († 20. Dez. 1980)

Freimut aus Güte

Akzeptierend und ehrlich ja-sagend ist Pater Jakob David, seit den Anfangszeiten (1936/37) Mitglied unserer Redaktion und unseres Instituts, vier Tage vor Weihnachten von uns gegangen. Im Herbst 1977, als er die obigen Sätze[1] schrieb, behauptete er noch gegenüber jedermann, der es wissen wollte, er werde «abmachungsgemäß» 86 Jahre alt werden. Die letzte «Grenze» rückte er also recht weit hinaus. Schon zweimal hatte er sich mit seiner Lebenserwartung gegen einen vorzeitigen Zugriff von Bruder Tod und auch gegen ein gewisses medizinisches Drum und Dran durchgesetzt. Als es nun aber zehn Jahre vor dem Termin so weit war, erwies er sich als erstaunlich bereit. Der Auseinandersetzung mit dem Alter, nicht nur als individuellem, sondern auch als gesellschaftlichem Phänomen, hatte er in den letzten Jahren durchaus phasengerecht sein Interesse zugewandt und dabei manch Widersprüchliches im Verhalten heutiger Menschen aufgedeckt: «Oft sieht es so aus», sagte er zum Beispiel, «als ob die Bemühungen um die Verlängerung des Lebens eher eine Angst vor dem Sterben als eine Freude am Leben wären.»

Er selber hatte eindeutig für das Leben und die Lebensfreude optiert; als aber der Tod kam, empfing er ihn als eine Selbstverständlichkeit: «Ich liege im Sterben», konnte er noch am letzten Abend durch den dargereichten Telefonhörer einem anrufenden Freund nüchtern Bescheid geben.

Wenn David vielleicht nie «Todesängste» auszustehen hatte, so hat damit wohl sein Optimismus zu tun, der an Unbekümmertheit grenzte und manchen Gesprächspartner an seinem Sinn für die Realitäten, den Ernst der Dinge, den Kampf ums Dasein und die Schrecken der Welt zweifeln ließ. Sein durch keine «Grenzen des Wachstums» gebändigter Glaube an die dem Erfindergeist des Menschen zugedachte «Eroberung» der Natur zeigte sich u.a. in einer fast unbegreiflichen Faszination vor dem Phänomen «Weltstadt», dem er auf seinen ausgedehnten Reisen in New York und in Mexiko-City, in Tokio und in Moskau begegnete.

PORTRÄT

Pater Jakob David †: Seine Worte zum Alter und im Sterben – Option für das Leben – Von der «Stadt» fasziniert – Das Wenige, worauf es ankommt. – *Begegnung mit dem älteren Ethiker:* Prägung durch einen mitvollzogenen Lernprozeß – Davids Art der Argumentation – Ethik nicht auf Distanz betrieben – Auf dem Weg eines unbevormundeten Menschenrechtes – Ein Mann des Evangeliums und der Welt.

Ludwig Kaufmann/Dietmar Mieth

THEOLOGIE

Auf dem Weg zu einer autochthonen italienischen Theologie: Überwindung einer hundertjährigen Isolationshaft – Vom «non expedit» bis «Humani Generis» herrschten die Handbücher – Während der fünfziger Jahre kultureller Einbruch aus dem Norden und dem neomarxistischen Umfeld – Rolle der Laien im Brückenschlag zu den Universitäten – Reiches, aber zunächst ausländisches Bücherangebot – Neue Zeitschriften und Fachgesellschaften – Das Nord-Süd-Gefälle bleibt landesintern, europäisch und global wahrzunehmen.

Alberto Bondolfi, Zürich

ÖKUMENE

Katholisch/Reformiert – wo steht der Dialog?: Beispiel bilateraler Kontakte auf internationaler und lokaler Ebene: Reformierter Weltbund/römisches Einheitssekretariat und Evangelisch/römisch-katholische Gesprächskommission in der Schweiz – Drei dogmatische Themenbereiche: Biblisch/Kirchliche Lehrautorität, Eucharistie, Kirchliches Amt – Die Frage der eucharistischen Gastfreundschaft und der Teilnahme am evangelischen Abendmahl – Verkürztes Synodenzitat – Calvins Bereitschaft, für die Versöhnung der Kirchen «zehn Meere zu überqueren».

Albert Ebneter

IRAN

Chancen für die christliche Mission in der Nach-Chomeini-Ära?: Im Rahmen der Regime-Krise hat Abkehr vom Schiitentum bereits begonnen – Allgemeine Tendenz zum Unglauben, daneben Bekehrungen zum Christentum – Bevorzugt werden evangelische Kirchen, ferner die katholische ob ihrer einheimischen Kultsprache – Geschichtlicher Rückblick: Muslimmission der Orden im Mittelalter – Seit dem 19. Jahrhundert Evangelisierung durch Angiikaner und Presbyterianer – Geiselnahme und Protestantenverfolgung 1980 – Wie sind christliche Bekehrungen während der Re-Islamisierungswelle überhaupt möglich? – Symptomatische Parallele im letzten Jahrzehnt in Ägypten.

Heinz Gstrein, Kairo

BUCHHINWEIS

Über die Laster unserer Zeit: «Literarische Fastenpredigten», anläßlich seines 80. Geburtstags Walter Dirks gewidmet – er selber schrieb gegen «Traurigkeit und Trägheit» (vgl. Textprobe).

INHALTSVERZEICHNIS 1980

Autoren-, Personen- und Sachverzeichnis des 44. Jahrgangs.

Begegnung mit dem älteren Ethiker – Jakob David zum Gedenken

Für einen jüngeren theologischen Ethiker ist es immer von besonderer Bedeutung, den älteren Moraltheologen zu begegnen und ihre Art der Kontinuität von Problem und Lebenserfahrung zu sehen. Mir ist dabei in besonderer Weise aufgefallen, daß theologische Ethik ein Beruf sein kann, der die Menschen, die mit ihm altern, nicht einengt, sondern frei macht. Eine Voraussetzung dafür ist gewiß, daß theologische Ethik in den letzten Jahrzehnten einen unausweichlichen Lernprozeß durchmacht, wie ihn die historischen und biblischen Wissenschaften und nicht zuletzt auch ihre Umsetzung in die pastorale und pädagogische Praxis bereits hinter sich haben. Menschen, die mit der Herausforderung des Lernens am Wandel der Erfahrung und des Denkens alt werden, haben daher eine prägende Offenheit und Heiterkeit, die vielleicht eine Lehre für diejenigen ist, die auf Herausforderungen mit Ängsten, auf Änderung mit Starrheit reagieren.

Pater David, der mit diesem Jahrhundert gelebt hat, war einer dieser Ethiker. Das heißt keineswegs, daß er ein sogenannter Progressiver war. Ich erinnere mich an zwei heftige Diskussionen, die ich mit ihm führte, zuletzt bei der Rückreise vom Moraltheologenkongreß in München 1979: die eine ging um die Todesstrafe für Terroristen, die andere um die Mitbestimmung im Betrieb. Pater David hat Ethik nicht auf Distanz betrieben. Er ließ sich engagieren und vertrat seine Meinungen mit Freimut, aber ohne jede doktrinäre oder suggestive Form der Argumentation. Sein Abscheu vor dem Terror war der Abscheu eines Verfassungsdemokraten, seine Ablehnung inkompetenter Mitsprache über funktionsfähige Betriebsführung war der Ausdruck eines sozialaristokratischen Bewußtseins, das die Fähigkeit des einzelnen vor die romantischen Erwartungen an Mehrheitsbildungen stellte. Ich stimme dem freilich nicht zu, aber ich fand Jakob David in der freimütigen Verbindung von Erkenntnis und Interesse klarer und respektabler als manche Argumentation, die auf gewundene Weise in verschleierter Form die gleichen Aussagen anstrebt.

Pater David sah den sozialen Fortschritt vor allem in Fragen der Vermögens- und Gewinnbeteiligung, im gerechten Lohn usw. Ein sozialethischer Traditionalist also? Keineswegs. Eher ein liberaler Pragmatiker mit einem Auge für die unmittelbaren Bedürfnisse der Menschen. Er hat sich lange Zeit um eine schöpfungstheologische Konzeption bemüht, und das Ergebnis dabei war eine ‹Theologie der Arbeit›. Pater David war meines Erachtens der erste, der die Erkenntnis- und Erfahrungsgewinne im Bereich einer Sozialethik, die nicht unmittelbar heilstheologisch argumentieren konnte, in den Bereich der gesamten theologischen Ethik übertrug. Er hat zum Beispiel nicht einsehen können, warum man eine Unterscheidung zwischen einer *autonomen*, d.h. an die jedermann einsichtige Menschenwürde gebundenen, *Sozialethik* und (zum Beispiel) einer *theonomen Sexualethik* machen sollte. Er hat sehr früh in den sechziger Jahren die gesamte theologische Ethik auf den Weg eines unbevormundeten Menschenrechtes und einer menschennahen Erfahrungsgerechtigkeit weisen wollen. Er hat es auf seine Weise gesagt, klar, verständlich, ohne gewundene, ausweichende Formulierungen. Er ging sogar so weit, eine Neubesinnung lehramtlicher Kompetenz in ethischen Fragen vorzuschlagen, und versuchte zu zeigen, daß die eigentlich theologische Aufgabe im Umgang mit der humanen Ethik in der *pastoralen Begleitung* durch die Verkündigung des Amtes liege. Er wollte daher die ethische Kompetenz mehr beim Hirtenamt als beim Lehramt der Kirche angesiedelt sehen.

Diese Provokation hat keine unmittelbare Nachfolge gefunden, aber sie war doch für viele Moraltheologen, etwa *Alfons Auer*, eine Herausforderung, die lehramtliche Kompetenz neu zu bedenken. Ein moraltheologischer Liberalisierer also, und das noch in seinen konkreten Beiträgen auf dem verdächtigen Felde der Sexualethik? Auch das wäre ein falsches Bild. Er war vielmehr ein Mensch und ein Ethiker, der die Säkularität des modernen Lebens ernst nahm und ihr Züge der Menschenwürde abgewann, und der in ihr seine pastorale Sorge auszudrücken wußte. Ein weltoffener Christ im priesterlichen Dienst. Ein leutseliger Mensch mit einer nüchternen, männlichen Form von Religion. Im Konzert der Universitätsaristokratie der Professoren hat man ihn nicht immer gehört; aber wenn man von einer neuen Weise des Naturrechtsdenkens in der theologischen Ethik spricht, wird man ihn auf keinen Fall vergessen dürfen.

Dietmar Mieth, Fribourg

Obwohl er seine Kindheit und Jugend – abgesehen von einer Zwischenzeit in der ungarischen Pußta – in «Flecken» und Kleinstädten der Ostschweiz und in Kollegi-Orten wie Engelberg und Feldkirch zugebracht hatte, und obwohl möglicherweise aus dieser nachbarschaftlichen Umwelt seine Fähigkeit stammte, auf die höchstgestellten ebenso wie auf die einfachsten und unbekanntesten Menschen (z.B. Mitreisende) ohne Umschweife zuzugehen, fehlte ihm jedes Heimweh nach dem verlorenen Dorf. Und wenn er den Jesuitenorden statt der ebenfalls hochgeschätzten Benediktiner für sich vorzog, so gewiß nicht zuletzt, weil «stabilitas loci» (die Beständigkeit in *einem* Kloster) kaum seine Sache gewesen wäre. Nicht von ungefähr verlebte er seine wohl arbeitsreichsten Jahre (1953–1969) sozusagen als Pendler zwischen der Kommende in Dortmund als Haupt- und unserem Institut in Zürich als Nebendomizil. Auch in den Aufgaben, denen er sich widmete, fiel es ihm nicht schwer, Begonnenes (z.B. die Bildungs- und Redaktionsarbeit im Schweizerischen Kolpingswerk) alsbald an jüngere Mitarbeiter abzugeben. Er war kein Spezialwissenschaftler und auch kein ein Projekt zu Ende durchfechtender Politiker, wohl aber ein vielseitiger und (bis in seine letzten Stunden) wacher Anreger, und zwar sowohl für die katholische Sozialbewegung als auch (vgl. *Kasten*) für die Sozialethik.

Als solcher brachte er Fixiertes immer wieder in Bewegung[2], und es war seine freundliche, lächelnde Art von Freimut, die aus seinen sachbezogenen Provokationen kaum je persönliche Konflikte werden ließ. Ein Hinterfragen gewisser kirchlicher Lehren (z.B. in seinem weitverbreiteten Titel «Wie unauflöslich ist die Ehe?»), das nicht zuletzt Pfarrer und andere Seelsorger als befreiend empfanden, hinderte ihn nicht, mit Bischöfen und Kardinälen, die er kannte, weiterhin in Kontakt zu stehen. Anderseits ließ er sich durch keine Echos irre machen. Vom «Rothus» in Stein am Rhein an der Ausfahrt Richtung Singen zitierte er gerne den Spruch: «Wer sein Haus baut an die Straßen, muß die Leute reden lassen.» Und für manche ewig Gestrige hatte er schnell seinen biblischen Lieblingsspruch zur Hand: «Lasset die Toten die Toten begraben.» Auch hinsichtlich der Kirche und des christlichen Glaubens blieb er Optimist. Ihm kam es auf wenige Grundwahrheiten an, die lebendig zu erhalten seien: «Keine frommen Sprüche», sagte er noch auf dem Krankenbett, «Glaube, Hoffnung, Liebe, alles andere ist unwichtig.»

Jakob David blieb wie im Leben, so auch im Sterben, «neugierig», wie es «drüben» wohl sein werde. Und wenn viele, zumal aus Kreisen der VCU (Vereinigung Christlicher Unternehmer), dem pragmatischen Ratgeber Güte und Lebensweisheit attestie-

ren, so rühmen Mitbrüder und Gesprächspartner seine frische Unbefangenheit, ja, so möchte ich sagen, seine entwaffnend liebenswürdige Unverfrorenheit. Seine Fragen zielten letztlich immer auf Zusammenhänge und Sinn, wie er ja denn auch dem Alter als Hauptfunktion die Besinnung zuschrieb: «Be-sinnen heißt doch, den Dingen einen Sinn geben (wie etwa be-malen, be-drucken): die verschlungenen Fäden des Lebens, die Freuden wie die Leiden ... be-sinnen, sie mit Sinn versehen.» Pater David entdeckte solchen Sinn auch in ganz knappen Sprüchen der Volksweisheit. Die Reife, die sich ihm darin enthüllte, hob bei ihm aber nie das Staunen auf. Den eingangs zitierten Text, den er noch in seinem Sterben gelebt hat, setzte er fort:

«‹Gott allein ist gut›, Gott allein ist wirklich groß. So wenig den reifen Menschen Unglück, Not und Leiden umwerfen, so wenig werden ihn Freuden und Schönheit blenden, alles wird ihm ahnungsvoll transparent werden auf ein noch Größeres, Gewaltigeres, Ewiges hin. Das Schöne und Gute, auch die Leiden und Mühseligkeiten müßten über das Vergängliche hinaus eine Vorahnung dessen wecken, was hinter und über aller Vergänglichkeit liegt. Der Glaube müßte aufglühen in Hoffnung und Erwartung, die auch, wenigstens in begnadeten Augenblicken, auf die Umgebung ausstrahlen werden.»

Ludwig Kaufmann

[1] Vgl. «Vom Sinn des Alters in heutiger Zeit», in: J. David, Orientierungen. Ausgewählte Aufsätze, zum 75. Geburtstag des Verfassers hrsg. von Franz Furger, Imba-Verlag Fribourg 1979, S. 194f.
[2] Vgl. O. v. Nell-Breuning in: Orientierung 1979, S. 226f.

Engagierte Ohnmacht – fruchtbare Öffnung

Zur Entwicklung der italienischen katholischen Theologie seit dem Konzil*

«Die italienische Theologie ist zwar auferstanden, aber allzu viele Binden beengen sie noch»[1]. Das prägnante, an Lazarus erinnernde Urteil stammt von *Luigi Sartori*, Präsident der ATI *(Associazione teologica italiana)*, Professor für systematische Theologie in Padua, und lädt ein zur eingehenden Bilanz einer dem deutschsprachigen theologisch interessierten Publikum weniger bekannten Entwicklung.

Eine einführende Präzisierung ist notwendig, um der komplexen kirchlichen Situation dieses Landes gerecht zu werden: hier soll von der «italienischen Theologie» die Rede sein, was sich nicht notwendigerweise mit der theologischen Tätigkeit in Italien deckt. Denn letztere ist auch durch die vielfältigen Aktivitäten der päpstlichen Fakultäten in Rom gekennzeichnet, bei denen viele nicht-italienische Kräfte mitarbeiten und welche zum großen Teil das Italienische als neue theologische Verkehrssprache benützen.

Ein hundertjähriger Bruch

1873 – will man das Bild von Lazarus weiterhin benützen – gilt als Datum der Grablegung der italienischen Theologie. In der Tat, während jenes Jahres wurden sämtliche theologischen Fakultäten der Universitäten durch das Gesetz No. 1251 des neuen italienischen Staates aufgehoben. Zwar war das Ansehen dieser Studienstätten im Augenblick ihrer Abschaffung nicht gerade brillant[2], aber gekoppelt mit der zunächst politisch gemeinten päpstlichen Abstinenz-Parole des *«non expedit»*[3] kam es zu einem Exodus der Theologie aus der gesamten Kulturszene. In der Folge wurde Theologie immer mehr zu einer Angelegenheit von und für Kleriker, und man fand es bald einmal normal, daß sie nur mehr in Priesterseminarien beheimatet war. Heute noch ist die Hauptfolge des damaligen Zustandes sichtbar, und zwar in der Kluft zwischen der sogenannten *«katholischen»* und der *«laikalen Kultur»*.

Im Klima des gegenseitigen Mißtrauens, wo die eine Seite der andern die kulturelle Dignität absprach, entstand am Anfang unseres Jahrhunderts *die modernistische Bewegung*, welche – z. B. im Vergleich mit Frankreich – eigene Züge trug, vor allem in den Forderungen nach Reformen in der theologischen Lehre und Forschung[4]. Um so brutaler und undifferenzierter schlug dann die römische Repression zu, die eine weitere Vertiefung des Grabens zwischen beiden kulturellen Bereichen Italiens bewirkte. Die Lateranverträge und das im Jahre 1929 geschlossene Konkordat zwischen dem Hl. Stuhl und der faschistischen Regierung veränderten dann die Lage der kirchlichen Institution, aber kaum die der Theologie. In ihrer Situation der *«kulturellen Apartheid»*[5] verharrte sie im klassischen Handbuchstil, der für neue Fragen undurchlässig war.

Das Fehlen eigener Forschung und Spezialisierung in der ersten Hälfte des Jahrhunderts wird heute nicht nur von kritischen Katholiken *(«cattolici del dissenso»)*, sondern auch von der akademischen Theologie bedauert. In einer soeben erschienenen Festschrift zum 70. Geburtstag von Bischof *Carlo Colombo* (zur Zeit des Konzils Theologe Papst Pauls VI.) anerkennen eine Reihe von Professoren der norditalienischen interregionalen Fakultät von Mailand (unter anderen G. Colombo, L. Serenthà, G. Angelini, L. Sartori, T. Goffi) die Notwendigkeit einer kritischen Interpretation der theologischen Lage Italiens in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts.

Die allgemeine Lage verbesserte sich während der Nachkriegszeit nicht wesentlich. Diese war vor allem durch eine starke mariologische Produktion gekennzeichnet und wurde von einer spezifischen Rezeption der Enzyklika *«Humani Generis»* (1950) beeinflußt. Viele italienische Theologen sahen darin eine ausdrückliche Desavouierung der *«nouvelle théologie»* aus den dominikanischen und jesuitischen französischen Schulen und eine letztgültige Bestätigung des Thomismus als philosophische Grundlage der kirchlichen Lehre.

Erste Signale der Öffnung

Man sollte aber nicht meinen, daß die italienische Theologie sich während der fünfziger Jahre in vollem Stillstand befand. Ab 1955 kann man eine zunächst vorsichtige, aber immer intensivere Auseinandersetzung mit nicht-italienischen protestantischen Autoren vor allem im Einzugsgebiet von Mailand feststellen. Eine Reihe von Artikeln[6] zum Buch *«Petrus»* von O. Cullmann, 1952 in Zürich erschienen, eröffnen eine lange Liste von Beiträgen, welche manchmal noch apologetische Züge aufweisen, aber mindestens neue theologische Akzente und Interessen zu Tage fördern. Die erste Beachtung, die transalpine Theologen auf diese Weise finden, steht manchmal nicht in direktem Verhältnis zur nachträglich festgestellten Tragweite ihrer theologischen Ansätze. So erfährt z. B. Emil Brunner eine größere Aufmerksamkeit als sein Kollege Karl Barth. Und einige Gestalten des neueren Protestantismus bleiben in Italien bis zum Ende der 50er Jahre praktisch unbekannt: so – neben vielen anderen – R. Bultmann und P. Tillich.

Die Ankündigung eines ökumenischen *Konzils* durch Johannes XXIII. in seiner Rede vom 25. Januar 1959 traf die italienische Theologie unvorbereitet und löste vorerst Überraschung aus: sie wandelte sich bei einigen Vertretern der «scuola romana» in

* Diese Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, der am 23. 11. 1980 im Rahmen einer Tagung der *Schweizerischen Theologischen Gesellschaft* gehalten wurde. Ungeachtet dieses interkonfessionellen Podiums war leider eine gleichzeitige Darstellung der *evangelischen* Theologie in Italien nicht möglich. – Eine mehr auf wünschbare italienisch-schweizerische Beziehungen eingehende Bearbeitung des Vortrags wird demnächst in der *Schweizerischen Kirchenzeitung* (Luzern) erscheinen.

eine Verteidigungs-, Minimalisierungs- und Bremseinstellung[7] und wurde bei anderen Studienzentren zu einem Warten auf das beinahe Unbekannte. Gleichzeitig, auch dank einem wirtschaftlichen Boom im Verlagswesen, wurde die wichtigste deutschsprachige katholisch-theologische Produktion ins Italienische übersetzt. Vor allem die durch Rahner und Metz vertretene Notwendigkeit einer christlichen Anthropozentrik in der Theologie löste harte Diskussionen und Polemiken[8] aus.

Bald nach dem Konzil wurde in den römischen Fakultäten und auch in vielen Priesterseminarien eine *Studienreform* durchgeführt, welche vor allem der *Liturgiewissenschaft* und den *biblischen* Fächern zugute kam und bis in die Pfarreiseelsorge, z. B. in mehr biblischer Ausrichtung der Predigt, ihre Wirkung zeitigte.

Eine im Jahre 1977 von *G. Palo* und *S. Cortellazzi* durchgeführte empirische Untersuchung zur Lage des moraltheologischen – insbesondere des sozialethischen – Unterrichts in den norditalienischen Priesterseminarien[9] zeigt jedoch mit plastischer Klarheit, daß die vom Konzil (speziell in ‹Gaudium et Spes› und ‹Optatam totius›) geforderte Berücksichtigung der *Humanwissenschaften* in der Gestaltung des Unterrichts kaum Beachtung gefunden hat: sie konnten sich höchstens als «Vorgespann» zur gegebenen Lehre einen Platz verschaffen.

Tausend theologische Blumen

Während der ersten Jahre nach dem Konzil, als die *«deutsche Theologie»* langsam breitere Kreise erreichen und gewinnen konnte, erschien eine zweite, viel radikalere Denkströmung im ganzen italienischen Kulturleben, diesmal unter Einschluß der Theologie: Der Neomarxismus mit seinen vielen Schattierungen wurde zur *«ideologia dominante»* für eine neue Generation von italienischen Intellektuellen. Die traditionelle Arbeitsteilung zwischen katholischen und laikalen Verlagshäusern, die auch die Organisation der Buchhandlungen beeinflußte, wurde durch Publikationen von *Ernst Bloch, Max Horkheimer, Walter Benjamin* durchbrochen. Dieser Einzug der Neomarxismen in die theologische Szene und in die sehr verschiedenartigen christlichen Gemeinschaften (von den «fortschrittlichen Pfarreien» und «Basisgemeinden» bis zu den intellektuellen Clubs um neue Zeitschriften) war sicherlich nicht überall gleich intensiv und radikal; er hat aber praktisch viele Katholiken tiefgreifend geprägt. Um die Breite des neuen Interesses zu zeigen, mögen einige Stichworte, die jetzt auftreten, genügen: «materialistische Bibelinterpretation», «Basisekklesiologie», «kritische Rehabilitierung der Volksfrömmigkeit», «ideologiekritische Funktion theologischen Redens» ... Bis in die Mitte der 70er Jahre feiert die italienische Theologie ihren «Mai '68» mit einer Nachholoperation, welche in manchen Sektoren bis zur Übersättigung führt.

Da sich in der Zwischenzeit, am Anfang der 80er Jahre, die Gesamtsituation erheblich gewandelt hat, mag – nach der obigen Blitzaufnahme – eine Art Diagramm der nachkonziliären Zeit der italienischen Theologie angebracht sein. Zur ersten Orientierung benütze ich ein vereinfachtes kommunikationstheoretisches Schema: ich unterscheide zwischen Akteuren oder Produzenten der theologischen Denkprozesse einerseits und deren Konsumenten andererseits. Beide Momente der theologischen Kommunikation lassen sich nicht vollständig trennen, aber ihre gegliederte Darstellung kann ein klares Bild der Gesamtsituation vermitteln.

Neuartige Lehr- und Forschungsinstitutionen

Als erster «Produktionsfaktor» können die theologischen Hochschulen bzw. Fakultäten genannt werden. Die durch das Konzil veranlaßte Studienreform hat starke Veränderungen sowohl in den römischen Fakultäten wie in den übrigen italienischen Studienstätten bewirkt. Die Veränderungen sehen allerdings bei den einen und bei den andern verschieden aus. Die römischen Fakultäten fühlen sich zum Teil nicht mehr verpflichtet, eine einheitliche Lehre nach dem Vorbild der Handbücher zu vermitteln. Sie differenzieren damit ihr Angebot und Programm und gehen manchmal dezidiert den Weg der Spezialisierung. Ferner fühlen sich jetzt die römischen Schulen vermehrt auch für die theologische Ausbildung der *Laien* verantwortlich und organisieren dafür, zum Teil von ausländischen Modellen angeregt, eigene theologische Kurse. Im übrigen Italien bleibt dies nicht ohne Wirkungen: es kommt zu einer *Regionalisierungsbewegung*, die (allerdings fast parallel zum politisch laufenden Prozeß) zur Schaffung von *Regionalfakultäten* führt.

▷ Die erste ist die *Facoltà interregionale dell'Italia settentrionale* mit Hauptsitz in Mailand und mit Abteilungen in Turin und Padua; danach folgen u. a. Neapel und Cagliari. Ganz neu ist die Schaffung einer Fakultät in Palermo (Oktober 1980).

▷ Manche größere Priesterseminarien (hier ist schon vor dem Konzil eine regionale Zusammenlegung feststellbar) profitieren indirekt von dieser Akademisierungswelle, indem sie eine *«affiliazione»*, d. h. eine Art Angliederung, bei einer römischen Fakultät suchen und damit ihren Studiengängen eine akademische Würde verleihen. Da eine solche Aufwertung nur unter bestimmten Voraussetzungen verliehen wird, d. h. nur bei einer guten bibliothekarischen Infrastruktur und einer qualifizierten Lehrerschaft, kann man behaupten, daß diese ganze Entwicklung einen entscheidenden Beitrag zum theologischen ‹aggiornamento› Italiens gegeben hat.

Man darf andererseits die Grenzen dieser Bewegung nicht vergessen. Die Hauptschwäche liegt wohl darin, daß trotz verschiedentlicher Bemühungen diese nunmehr akademischere Theologie außerhalb Roms eine Angelegenheit von und für Kleriker bleibt.

Dies geschieht bis zum Paradox von Mailand, dessen katholische Universität zwar ein *Dipartimento di scienze religiose*[10] innerhalb der philosophischen Fakultät aufweist, aber keine theologische Fakultät; somit laufen die Kleriker nicht Gefahr, sich mit dem übrigen Studentenvolk zu vermischen, wie das anderswo in Befolgung des Konzilsdokuments der Fall war: Die *Facoltà Interregionale* hat einen eigenen Sitz, steht vor allem Priesteramtskandidaten offen und ist der Verantwortung der norditalienischen Bischöfe unterstellt.

Ein Modell für lebendige Kommunikation in Arbeitsgruppen jeglicher Art:

Die themenzentrierte Interaktion TZI (nach Ruth Cohn)

Einführungsmethodenkurse 1981

Kursleiterin: Dr. phil. Elisabeth Waelti, Höheweg 10, 3006 Bern

Thema: Wie kann ich durch lebendiges Lehren und Lernen meine Erlebnisfähigkeit vertiefen und berufliche Konflikte in der Arbeit mit Jugendlichen und Erwachsenen besser bewältigen?

Adressaten: Geistliche, Lehrer, Sozialpädagogen, Psychologen und alle, die in kirchlichen, sozialen und andern Berufen neue Wege zum Menschen suchen.

Termine:

30. März–3. April	6.–10. Juli
6.–10. April	20.–24. Juli
20.–24. April	3.–7. August
27.–31. Mai	28. Sept.–2. Okt.
8.–12. Juni	5.–9. Oktober

Ort: Nähe Fribourg und Olten

Kurskosten: Fr. 270.–

Unterkunft: Vollpension pro Tag etwa Fr. 38.–

Einzahlung von Fr. 270.– auf Postcheckkonto 30-66546 gilt als definitive Anmeldung.

▷ Ein wichtiger Schritt zur Überwindung der kirchlich/laikalen Kluft ist der Versuch, der Theologie auch wieder im Gefüge der *Staatsuniversitäten* Heimatrecht zu verschaffen: auch dies stößt allerdings bei einigen italienischen Bischöfen auf Indifferenz bzw. ‹taube Opposition›. Hier zwei Beispiele, welche die ‹Gegenstrategie› von einigen katholischen Intellektuellen am besten aufzeigen.

▶ Der Kirchengeschichtler *G. Alberigo* leitet in *Bologna* ein *Istituto superiore di scienze religiose*, welches den Bedürfnissen einer zeitbewußten Grundlagenforschung entspricht. Das Institut, vor allem von postgraduierten Laien besucht, ist eine auch mit staatlichen Mitteln finanzierte Stiftung, welche die Unabhängigkeit von der kirchlichen Hierarchie garantiert. Aus der Tätigkeit des Instituts liegen schon zahlreiche Arbeiten vor; einige davon haben als Nachschlagewerke auch im Ausland Beachtung gefunden (so z. B. die *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* [Herder 1962], eine handliche Veröffentlichung aller Beschlüsse der bisherigen ökumenischen Konzilien), und deren Autoren fanden immer mehr auch im allgemein-universitären Bereich die fällige Anerkennung.

▶ Der Religionsphilosoph und Fundamentaltheologe *Italo Mancini*, Ordinarius in *Urbino*, hat in Zusammenarbeit mit dem Religionssoziologen *Piergiorgio Grassi* ein *Istituto di scienze religiose* eröffnet, welches die erste anerkannte Präsenz der Theologie innerhalb einer staatlichen Universität seit der Aufhebung der theologischen Fakultäten im letzten Jahrhundert darstellt.

Von dieser Aufhebung wird übrigens bei näherem Zusehen offenbar, daß sie nicht vollständig war. In der Tat hat die italienische Universität einen theologischen Überrest in Form von Lehrstühlen für *Christentumsgeschichte* bewahrt. Waren solche Stellen bis in die Nachkriegszeit praktisch nur von antiklerikalen idealistischen Jüngern eines Benedetto Croce oder eines Giovanni Gentile besetzt, so zeigt sich in den letzten Jahren eine Wendung, indem auch Christen und dem Christentum nahestehende Persönlichkeiten an solche Posten berufen werden. Die Ernennung eines in Patrologie promovierten Diözesanpriesters zum Professor für ‹altchristliche Literatur› an der Universität Turin und die spätere Ernennung desselben *Michele Pellegrino* zum Erzbischof und Kardinal waren ein Signal, daß sowohl die akademische ‹Intelligenzija› als auch die Amtskirche für einmal die Zeichen der Zeit erkannt hatten.

Die große Bücherschwemme

Ein zweiter wichtiger Produktionsfaktor theologischen Denkens ist die Entwicklung des *Verlagswesens*. Seit dem Konzil lockert sich die starre Arbeitsteilung zwischen katholischen und bisher «laizistischen» Häusern. Einige Theologen – wie H. Cox, J. A. T. Robinson und nicht zuletzt H. Küng – werden (neben Philosophen wie Wittgenstein usw.) auf diese Weise auch den Kunden der Bahnhofskioske bekannt.

Dabei ist das wohl spektakulärste Phänomen in diesem Bereich die Lawine von Übersetzungen, vorwiegend aus dem deutschsprachigen Raum, welche den italienischen Markt überflutet hat. Es gibt sogar Verlagshäuser – wie die katholische *Queriniana* in Brescia –, die zwei Drittel ihrer Produktion aus dem deutschen Angebot schöpfen. Die konfessionellen Grenzen werden übersprungen, und so sind nun, neben den schon bekannten Theologen wie etwa Rahner oder Metz, auch andere Autoren wie Moltmann, Pannenberg, Jüngel, Sauter, sowie die beste Exegese[11] auf Italienisch erhältlich.

Allerdings, hinter den brillanten Neuheiten auf dem Büchermarkt klaffen immer noch Lücken: die Kirchliche Dogmatik von K. Barth, die Dogmatik von E. Brunner und die systematische Theologie von P. Tillich – um nur drei bekannte Werke zu nennen – sind dem italienischen Publikum bis heute verschlossen.

Eine genauere Analyse der Verlagskataloge zeigt Improvisationsgeist, aber manchmal auch Inkompetenz. Eines bleibt auf alle Fälle – und dies ist auch von italienischen Bestandesaufnahmen anerkannt worden[12] – als sehr positiver Faktor bestehen: der italienische Student hat, im Vergleich etwa mit seinem französischen Kollegen, breitere Möglichkeiten, um sich in der eigenen Sprache theologisch zu informieren. Leider hat die ökonomische Rezession einerseits und die innerkirchliche Gesamtlage andererseits diese Bewegung der «tausend theologischen Blumen» mindestens zum Teil gebremst, ohne daß eine entsprechende italienische Produktion den Platz der deutschen und angelsächsischen Theologie hätte einnehmen können.

Neue Zeitschriften und Fachgesellschaften

Einen weiteren Produktionsfaktor theologischen Wissens stellen die Zeitschriften dar. Ich lasse hier wiederum die Erzeugnisse der römischen Fakultäten beiseite: Sind sie insgesamt eher am Rande der italienischen Erneuerungsbewegung geblieben, so haben sich einige von ihnen im Zusammenhang mit dem Konzil immerhin ein wenig erneuert, andere dagegen sind fast zur Tribüne des lokal-römischen Traditionalismus geworden. Was hier im Mittelpunkt stehen sollte, sind typisch italienische Zeitschriften. Seit dem Konzil weisen diese eher die Tendenz auf, Eigenes zu produzieren und nicht mehr Themen und Tendenzen aus dem Ausland zu übernehmen.

▷ So hat die *Rassegna di teologia* der theologischen Fakultät der Jesuiten in Neapel vor einigen Jahren die «Digest»-Formel verlassen; sie veröffentlicht seither ausschließlich eigene Artikel von italienischen Autoren, ja, sie ist mittlerweile zu einem Forum für die Mitglieder der italienischen theologischen Gesellschaft (ATI) geworden.

▷ Parallel dazu ist das Entstehen von neuen Periodika zu verzeichnen. Die neugegründete theologische Fakultät von Palermo gibt *«o Theologos»* heraus, eine anregende Zeitschrift, welche vor allem die Berührungspunkte mit der sizilianischen Kultur berücksichtigt. Andere Zeitschriften entstehen eher aus Spezialinteressen. So ist *«Nicolaus»* in Bari die Stimme eines Instituts für den Dialog mit der griechisch-orthodoxen Theologie.

▷ Noch spezieller ist der Fall von *‹Teologia›*, herausgegeben von der *Facoltà interregionale* von Mailand, die sich ausschließlich für wissenschaftstheoretische und methodologische Probleme der Theologie interessiert. Dieses letztere Beispiel ist, mindestens meines Wissens, ein Unikum auf der theologischen Szene überhaupt. Leider haben alle diese Hefte große Mühe, sich bei einem internationalen Publikum Gehör zu verschaffen, obwohl einige es durchaus verdienten. Den landesinternen Bedürfnissen nach besserer Kommunikation aber leisten die Zeitschriften auf alle Fälle einen unersetzbaren Dienst.

Mehrere der neuen Zeitschriften gehen auf die Bildung von theologischen *Fachgesellschaften* zurück. Diese sind nicht, wie manchmal im mitteleuropäischen Raum, akademische Vereinigungen mit Repräsentanzzwecken. Im Gegenteil, sie sind ein Zeichen des Willens vieler italienischer Theologen, der eigenen Reflexion ein Minimum an Unabhängigkeit zu verschaffen, ohne die Glaubens- und Kirchenidentität preiszugeben bzw. der Vereinnahmung oder Isolation ausgeliefert zu sein. In der Entstehungsphase waren einige dieser Fachgesellschaften von der Hierarchie mit Mißtrauen beobachtet worden. Das geschickte Vorgehen der Initianten hat aber bis heute jeden definitiven Bruch vermeiden können. Einige Bischöfe bewahren sogar ein ständiges Freundschaftsverhältnis mit den Vereinigungen.

▶ Die älteste unter ihnen ist die *Società biblica italiana*, welche die *Rivista biblica italiana* veröffentlicht, eine Zeitschrift, die in letzter Zeit auch im Ausland Resonanz gefunden hat.

▶ Die *systematischen Theologen*, vor allem die Dogmatiker, sind in der ATI organisiert. Die ATI ist durch ihre Kongresse bekannt geworden. Vor allem gegen sie erhob sich die Stimme der Traditionalisten mit dem Vorwurf des «Horizontalismus». In letzter Zeit widmet sich die ATI den Herausforderungen der gesellschaftlichen Gesamtsituation in Form einer eingehenden Analyse der Wertkrise, ihrer Ursachen und ihrer anthropologischen Komponenten in Italien.[13]

▶ Die *Moraltheologen* sind in der ATISM zu finden und geben gleichzeitig die *Rivista di teologia morale* heraus. Auch ihnen sind Schwierigkeiten nicht erspart geblieben. So fand z. B. ein anläßlich des 10-Jahr-Jubiläums von «Humanae Vitae» veröffentlichtes Heft, in dem eine kritische Bilanz der inzwischen überall geschehenen Diskussion gezogen wurde, nicht die Gnade des Erzbischofs von Bologna, Kardinal Poma. Durch vorsichtige, aber gleichzeitig solidarische Haltung der Redaktion konnte eine disziplinäre Intervention vermieden werden.

Die Wichtigkeit aller dieser Vereinigungen für die gegenseitige Information und Unterstützung der italienischen Theologen

liegt auf der Hand: Vielen (auch jungen) italienischen Theologen haben sie erlaubt, Kollegen gegenüber ihre eigenen Denkansätze vorzulegen, ohne sich durch das (im deutschsprachigen Raum manchmal überbetonte) universitäre Prestige von Ordinarien und ‹Altmeistern› zu Minderwertigkeitsgefühlen verurteilen zu lassen.

‹Konsumenten› und neue ‹Orte› für Theologie

Das Feld der «Bezüger» von Theologie ist zu vielfältig, als daß sich ein harmonisches Bild desselben vermitteln ließe. Selbst manche theologische Verleger in Italien wissen wenig über ihr Leserpublikum. Eines steht jedenfalls fest: Priester und Priesteramtskandidaten sind nicht mehr die wichtigsten Abnehmer der theologischen Produktion. Die Hauptinteressenten für Theologie sind heute *Laien*. Aber welche Laien? Vom sogenannten Kern der Laien der früher so treuen «Azione Cattolica» bis zum marxistischen bzw. laizistisch-radikalen Lager trifft man auf sehr verschiedene, aber immer theologisch interessierte Kreise. Zu ihnen gehören u.a. zwei neuere Bewegungen mit eigener theologischer Prägung: *«Comunione e Liberazione»* und das *«Movimento dei Focolarini»*. Beide, inzwischen auch in den deutschsprachigen Ländern nicht mehr unbekannt, zeigen ein starkes Interesse für die Wiederaneignung der christlichen Tradition, vor allem der Kirchenväter sowie der byzantischen Theologie. Dementsprechend haben die ihnen nahestehenden Verlagshäuser in Italien in letzter Zeit große Projekte in diesem Bereich gestartet. Auf dem anderen Flügel sind *Basisgemeinden* jeder Art sowie die eher marginalisierten *«cattolici del dissenso»* starke Abnehmer der deutschen und holländischen, sowie vor allem der lateinamerikanischen Theologie. Aber es sind auch vornehmlich diese Kreise, wo Theologie nicht nur konsumiert, sondern auch – und nun eben aus eigenständiger heutiger Erfahrung – ‹produziert› wird. Ja, vielleicht steht hier das Bedürfnis nach theologischer Gegenwartsbewältigung im umgekehrten Verhältnis zur gefühlsmäßigen kirchlichen Bindung. Nimmt man das Wochenblatt *«Com-Nuovi Tempi»*, Organ vieler Basisbewegungen (incl. Waldenser) als Testfall, wird man beobachten, daß der Anteil an theologischen Artikeln den tagespolitischen gegenüber ständig im Wachsen ist.[14]

Mehr Kommunikation im Nord-Süd-Gefälle!

Prognosen für die Zukunft möchte ich keine wagen: Zu unsicher ist die Auswirkung der wirtschaftlichen Rezession auf den Büchermarkt und das Bildungswesen; zu unsicher ist auch der sich wandelnde Stellenwert der Theologie im innerkirchlichen Bereich und in dessen Machtverhältnissen. So oder so (meinen mindestens prominente Verleger) wird der Erfolg der geschriebenen bzw. gedruckten Theologie von der Marktlage abhängig sein. Selbst für theologische Begegnungen wird die Frage der Finanzierung akut: Wer wird mehr Interesse für Theologie an den Tag legen, die Kirchenleitungen oder andere Instanzen wirtschaftlicher und politischer Art?

Mit dem alten kirchlichen Denkschema von «Zentrum und Peripherie» wird sich die Frage nicht beantworten lassen; vielleicht kann es uns aber Elemente zu einem Umdenken liefern:

▶ Erstens gilt es für die italienischen Theologen, das landesinterne Nord-Süd-Gefälle auch theologisch wahr-zu-nehmen. Dies verlangt verschiedene Formen von Kommunikation je nach dem soziokulturellen Kontext. Die Differenz auf der Ebene der Weltvorstellungen (Verkörperungen der Freude, der Liebe, des Bösen, des Todes usw.) ist weit größer als die wirtschaftliche.

▶ Zweitens ist eine ähnliche Relativierung von Zentrum und Peripherie auch für die Einschätzung und Kommunikation der mitteleuropäischen Theologie fällig. Dies bedeutet einerseits für den Italiener, sich von den eigenen masochistischen Minderwertigkeitsgefühlen zu befreien und den Mut zur schöpferischen Initiative zu gewinnen. Andererseits ist von dem sich in einem der gemeinten transalpinen Zentren befindlichen Theologen zu hoffen, daß er mehr Neugier für die sogenannte Peripherie entwickelt: Wo bleiben deutsche Übersetzungen, wo die theologischen Verarbeitungen italienischer Basiserfahrungen? Wie wäre es mit mehr Austausch durch Freisemester, Gastvorlesungen, Patenschaften und gemeinsame Forschungsprojekte?[15]

▶ Abschließend stellt sich eine Aufgabe als Frage, die den gesamten südeuropäischen Raum im Rahmen des Welt-Nord-Süd-Gefälles betrifft: Kann dieser Teil Europas Vermittlungsort für einen intensiveren theologischen Nord-Süd-Dialog werden? Ich würde die Frage positiv beantworten, sobald aus dem privilegierten Teil des Kontinents klarere Zeichen des Kommunikationswillens und der konkreten Solidarität zu spüren sind.

Alberto Bondolfi, Zürich

DER AUTOR stammt aus der italienischen Schweiz, ist katholischer Theologe und seit einem Jahr als ständiger wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Sozialethik der (evangelischen) Theologischen Fakultät der Universität Zürich tätig.

Anmerkungen:

[1] Vgl. den parallelen Lagebericht von L. Sartori: Zwischen Bevormundung und Autonomie. Zur gegenwärtigen Lage der Theologie in Italien, in: Herder Korrespondenz 34 (1980) H. 7, 358–362.

[2] Vgl. die detaillierte historische Studie von B. Ferrari: La soppressione della facoltà di teologia nelle università di Stato in Italia, Brescia 1968.

[3] Eine historische Rekonstruktion dieser Epoche wurde in Italien seit der Nachkriegszeit sowohl von Katholiken als auch von Liberalen und von Marxisten unternommen. Alle Richtungen hier bibliographisch zu dokumentieren, ist unmöglich. Es sei lediglich auf ein grundlegendes Werk hingewiesen: A. C. Jemolo, Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni, Torino 1963.

[4] Die Modernismusforschung in Italien hat in den letzten Jahren stark zugenommen. Eine gut dokumentierte Wiedergabe der Quellen ist bei L. Bedeschi, Interpretazioni e sviluppo del modernismo cattolico (Milano 1975), zu finden. Vgl. dazu die spezialisierte Zeitschrift *Fonti e documenti*, herausgegeben vom *Centro studi per la storia del modernismo* der Universität Urbino.

[5] Der Ausdruck stammt von M. Pomilio, L'apartheid culturale, in: Agonie del cristianesimo, hrsg. von G. Mosci, Brescia: Morcelliana 1977, 68–74 (= Quaderni di Humanitas).

[6] Vgl. die ausführliche Dokumentation in der Festschrift für C. Colombo: La teologia italiana oggi, Brescia: La Scuola & Morcelliana 1979.

[7] Hauptvertreter dieser Richtung sind Autoren wie P. Palazzini, P. Parente, L. Ciappi, A. Piolanti. Eine zusammenfassende Darstellung ihrer Positionen ist in einem Sonderheft der Zeitschrift *Divinitas* 5 (1961) 507–864 zu finden.

[8] Die damalige Diskussion wird von A. Margaritti (Per una ricerca sulla svolta antropologica in teologia) in der oben zitierten Festschrift, S. 245–267, dargestellt.

[9] Vgl. L'insegnamento della morale nei seminari italiani, Bologna: EDB 1976. Ebenfalls von G. Palo vgl. Temi e problemi della produzione teologica italiana (1968–1978) (Ms.).

[10] Diese Schule gibt unter anderem die ausgezeichneten *«Studia patristica mediolanensia»* heraus.

[11] Das gleiche gilt für die deutschen exegetischen Arbeitsinstrumente. Das berühmte Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament (Kittel») sowie das Begriffslexikon zum Neuen Testament sind z.B. vollständig ins Italienische übersetzt worden.

[12] Für eine ausführliche Dokumentation vgl. La Chiesa in Italia 1975–1978, Brescia 1978. Darin findet sich eine Analyse des Verlagswesens durch G. Bonola und P. C. Bori: Orientamenti dell'editoria cattolica nell'ultimo decennio, 256–261, und der Zeitschriften durch L. Sartori: Riviste teologiche e produzione teologica, 247–255.

[13] Vgl. eine ganze Reihe von Artikeln in einer Debatte, die von *Rassegna di teologia* organisiert und in den Jahrgängen 1979 und 1980 publiziert wurde.

[14] Für eine Analyse des Verhältnisses zwischen theologischer Reflexion und Basisbewegungen vgl. die Thesen und Hypothesen von Mario Cuminetti: Teologia italiana e movimenti storici dal secondo dopoguerra al Vaticano II, in: Rivista di teologia morale 8 (1976) no. 31, 439–450.

[15] Ein vorbildliches Beispiel für europäische Nord-Süd-Kommunikation bot das von drei nördlichen theologischen Fakultäten und einem gastgebenden italienischen Institut einberufene internationale Kolloquium für die Ekklesiologie des Vatikanum II vom April 1980 in *Bologna:* vgl. Orientierung 1980/10, S. 112f. Ferner sei auf die internationale Zeitschrift *Concilium* hingewiesen, in welcher der deutschsprachige Leser erfreulicherweise immer wieder auf Beiträge italienischer Theologen aus den verschiedenen Disziplinen und Erfahrungsbereichen stößt.

Wo steht der Dialog zwischen Katholiken und Reformierten?

Trotz eines spürbaren Ritardando in der Ökumene – manche glauben gar, von Stagnation oder Stillstand reden zu müssen – geht die Einheitsbewegung der Christen unaufhaltsam weiter, nachhaltiger wohl im diakonisch-gesellschaftlichen als im theologisch-kirchlichen Bereich. Mögen auch nicht immer hohe und höchste Motive ihr Motor sein, die Macht der Verhältnisse zwingt die Kirchen und christlichen Institutionen einfach dazu:

- der Druck anderer Religionen und Ideologien;
- die missionarische Notlage, d. h. die Unglaubwürdigkeit eines geteilten oder widersprüchlichen Christuszeugnisses inmitten der Welt des Unglaubens;
- das weithin säkularisierte Umfeld der Kirche in den «christlichen Ländern»;
- die Ermüdung jedes engen Konfessionalismus.

Aber vielleicht sind gerade diese mehr äußeren Motive oder Sachzwänge der Grund, weshalb es der Ökumene vielfach an innerer Dynamik und Durchschlagskraft mangelt. Letztlich gibt es nur ein *inneres* Motiv, das der ökumenischen Bewegung Stärke und Ausdauer in allen Schwierigkeiten verleiht. Dieses innere und letztlich allein durchschlagende Motiv ist die Glaubensüberzeugung, daß die Einheit zum Wesen der Kirche Christi selbst gehört und daß jede Spaltung den Heilsplan Gottes mit der Menschheit verdunkelt. Die Kirche braucht Einheit und Gemeinschaft, nicht weil dies wünschenswert, angenehm oder nützlich ist, sondern weil Einheit und Gemeinschaft zum Wesen ihres Lebens gehören. «Ich glaube (an) die eine, heilige, katholische (allgemeine) und apostolische Kirche», bekennen alle Kirchen in ihrem Credo. Christen können sich deshalb nie und nimmer von dem Suchen nach Einheit dispensieren, weil die Frage der Einheit – bei aller möglichen Vielfalt – den Rang einer eigentlichen *Bekenntnisfrage* hat. Spaltung der Kirche ist nicht weniger als ein ständiger Bekenntnis-Notstand, der die Christen im höchsten Maß zur Verantwortung ruft, um ihres Glaubens willen der Spaltung entgegenzutreten und sich zu versöhnen. Auf dieses entscheidende Grundmotiv muß man sich immer wieder konzentrieren, soll die ökumenische Bewegung nicht erlahmen.

Internationale und nationale Gespräche

Die ökumenische Bewegung hat sich in den letzten Jahren von der universalen Ebene der multilateralen Bemühungen – ihr Zentrum war und ist der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf – mehr auf die bilateralen Gespräche zwischen den einzelnen Kirchen oder Konfessionsgemeinschaften mit ihrer je eigenen Bekenntnisgrundlage und Tradition verlagert. Soweit die römisch-katholische Kirche sich unmittelbar daran beteiligt, ist der Dialog mit den Lutheranern und den Anglikanern am weitesten gediehen. Die bisherigen Ergebnisse ließen viele Christen, die noch die alte konfessionelle Polemik in den Ohren haben und den Katechismus gegen die andern gelernt haben, aufhorchen ob der Bewältigung oder Entschärfung jahrhundertealter Streitfragen.

Relativ still ist es über das Gespräch der katholischen Kirche mit den *reformierten* Christen geblieben, obwohl hier ein weltweites Feld zu bestellen ist. Abgesehen von den skandinavischen Ländern trägt die Reformation außerhalb Deutschlands weithin ein reformiertes Vorzeichen. Umso mehr drängt sich der Dialog zwischen reformiertem und katholischem Christentum auf. Im Grunde dürfte aber auch auf diesem Gebiet bereits mehr geschehen sein, als der «Mann von der Straße» weiß.

Auf *internationaler* Ebene fanden von 1970–1977 offizielle Gespräche zwischen dem Reformierten Weltbund und dem römischen Einheitssekretariat statt. In fünf Treffen von jeweils fünf Tagen wurden nach intensiver Vorbereitung fünf Teilberichte über ein bestimmtes Thema erarbeitet, die jedoch erst nach Abschluß der Gespräche im Rahmen eines Schlußberichts vorgelegt werden sollten. Bei einem sechsten Treffen wurden die Teilberichte nochmals überarbeitet, jedoch nicht «geglättet». Konsens, Dissens und offene Fragen sind deutlich kennbar gemacht. Unter dem Gesamt-Titel *«Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt»* (= GCh) werden folgende Themen behandelt: Die Beziehung Christi zur Kirche – Die lehramtliche Autorität der Kirche – Die Gegenwart Christi in der Welt – Die Eucharistie – Das Amt.

Im März 1977 wurde der Schlußbericht den Mitgliedskirchen des Reformierten Weltbundes und den katholischen Bischofskonferenzen (in Ländern mit reformierten Christen) zum Studium und zur Stellungnahme zugeleitet.[1] Das große Echo ist bislang ausgeblieben,[2] obwohl die Gesprächspartner ihren Bericht mit der eigens betonten Feststellung schlossen: «Unsere Gespräche haben uns unerwartete Perspektiven gemeinsamer Erkenntnisse und Aufgaben eröffnet, die durch jahrhundertelange Gegensätze verschüttet waren» (Nr. 108).

Auf *nationaler* Ebene hat die offizielle evangelisch/römisch-katholische Gesprächskommission der *Schweiz* bereits 1973 mit Zustimmung der Kirchenleitungen das Arbeitsdokument «Für ein gemeinsames eucharistisches Zeugnis der Kirchen» (= GEZ) veröffentlicht, nachdem Texte über die Mischehen-Frage (1967) und die gegenseitige Anerkennung der Taufe (1973) vorausgegangen waren. Ein wichtiges Papier über das Amt ist in Vorbereitung.

Eine gewisse Frucht davon ist die von den drei Landeskirchen der Schweiz (evangelisch-reformiert, christ-katholisch, römisch-katholisch) im Gotthelf- bzw. Benziger-Verlag 1979 herausgegebene Schrift «Der Ökumenische Gottesdienst. Grundsätze und Modelle». Eine ganz auf die Praxis ausgerichtete Orientierungshilfe «Ökumene in der Schweiz», die als Wegleitung für die Gemeinden schon 1980 erwartet wurde, ist in letzter Stunde an einem Hindernis hängen geblieben. Sie dürfte aber noch in diesem Jahr – hoffentlich ohne Abstriche – erscheinen.

Innerhalb des evangelisch-reformierten/römisch-katholischen Gesprächs sind vor allem noch die Dokumente der *inoffiziellen* Gesprächsgruppe von Dombes (Frankreich) zu nennen, in der rund 30 reformierte, lutherische und katholische Theologen Frankreichs und der französischen Schweiz mitarbeiteten und drei erfreuliche Konsensustexte veröffentlichten: über die «Eucharistie» (1971), das «Amt» (1972) und das «episkopale Amt» (1976).[3] – Im folgenden wird ausschließlich auf die offiziellen Texte abgestellt.

Wort Gottes und lehramtliche Autorität der Kirche

Die reformierte wie die katholische Seite stimmen darin überein, «daß die Kirche ihre Autorität in dem Maß besitzt, als sie auf das Wort hört, das Christus immer neu zu ihr spricht» (GCh 24). In der Reformationsgeschichte hat sich die Differenz zwischen Reformierten und Katholiken von jeher auf den Gegensatz *«Schrift und Tradition»* bzw. *«Die Schrift allein»* konzentriert. Heute stellt sich das Problem sowohl auf katholischer wie auf reformierter Seite nicht mehr in den alten Fronten der nachtridentinischen Polemik dar. Die historische Forschung hat gezeigt, «wie die neutestamentlichen Schriften selbst bereits Resultate und Zeugnisse von Traditionen sind, und wie darüber hinaus auch die Kanonisierung des Neuen Testamentes sich im Traditionsprozeß befunden hat» (25), bei dem die Kirche ihre Rolle spielte. «Von diesem gemeinsamen Verständnis aus ist die

---

[1] Das Dokument ist abgedruckt in der ökumenischen Zeitschrift «Una Sancta» 33 (1978) 2–24.

[2] Von den angeschriebenen 20 katholischen Bischofskonferenzen hatten bis zum ersten gesetzten Termin, d. h. bis Ende 1978, nur zwei geantwortet. Auf erneute Mahnung hin trafen fünf weitere Antworten im römischen Einheitssekretariat ein (Bericht des Einheitssekretariats vom Februar 1980, in: Service d'information, Nr. 43, 1980/II, S. 59). Laut einer mündlichen Mitteilung an der Pressekonferenz vom 21. Oktober 1980 in Bern hat auch die Schweizerische Bischofskonferenz leider noch nicht reagiert.

[3] Die ersten zwei Dokumente sind in deutscher Übersetzung abgedruckt in: Um Amt und Herrenmahl. Ökumenische Dokumentation I, hrsg. von G. Gassmann, Frankfurt 1974. Das dritte Dokument erschien auf deutsch in: Das kirchenleitende Amt. Ökumenische Dokumentation V, Frankfurt 1980.

überkommene Polemik, ob die Kanonisierung der Entscheidungsakt einer ‹besitzenden› oder die rezipierende Anerkennung einer ‹gehorchenden› Kirche war, überholt» (32). Den kanonischen Schriften kommt aber nach reformiertem wie katholischem Urteil «besondere Würde» zu, da in ihnen die apostolische Predigt «besonders deutlichen Ausdruck» gefunden hat (25). «Das apostolische Zeugnis der Schrift hat also primäre Bedeutung» (33). Reformierte wie Katholiken stimmen auch darin überein, «daß die Kirche als die creatura Verbi (Schöpfung des Wortes) mit ihrer Tradition *unter* dem lebendigen Wort Gottes steht» (26). In dem dynamischen Prozeß der Lehrentwicklung und Bekennntnisbildung «erweist das Wort seine eigene, schöpferische, kritische und richtende Kraft». Der Heilige Geist leitet so «die Kirche durch das Wort zur Besinnung, Bekehrung und Reform» (26).

In der *Auslegung* der Schrift haben sich verschiedene Traditionsformen entwickelt. Die Reformierten suchen im allgemeinen «nach einer unmittelbaren Begründung ihrer Lehre im apostolischen Zeugnis der Schrift», während die Katholiken das apostolische Zeugnis stärker «im Glaubensleben der Gesamtkirche» zu vernehmen glauben, und zwar aus der Überzeugung, daß der Geist die Kirche im Laufe der Jahrhunderte mehr und mehr in die Fülle der göttlichen Wahrheit einführt. Der Grund dieser unterschiedlichen Haltung wird in der unterschiedlichen «Pneumatologie» (Geistlehre) gesehen. «Das katholische Denken ist in erster Linie getragen von dem Vertrauen auf die *fortdauernde* Gegenwart des Heiligen Geistes, während die reformierte Kirche die Gegenwart des Geistes als stets neues Geschenk des *erhöhten Herrn* erfährt» (28). Die katholische Kirche betont dementsprechend «den besonderen Dienst derjenigen, die unter dem Beistand des Heiligen Geistes die pastorale Verantwortung wahrnehmen und so auch für die rechte Auslegung und Verkündigung des Wortes Gottes zu sorgen haben» (30). In den reformierten Kirchen «postuliert das sogenannte ‹Schriftprinzip›, d. h. das Vertrauen, daß das Wort Gottes (der Schrift) sein rechtes Verständnis immer wieder selbst erzeugt, im Leben der Kirche eine sorgfältig eingehaltene Beziehung zwischen dem theologisch-gebildeten Diener des Wortes und der theologisch-informierten, verantwortlichen Gesamtgemeinde» (29).

Was den richtigen Gebrauch des Neuen Testamentes als *«Material»* für die heutigen Lehren über die Kirche und das Amt betrifft, wird die gemeinsame Überzeugung ausgesprochen, daß Schwierigkeiten nicht einfach dadurch überwunden werden können, daß man nur einige Teile des Neuen Testamentes als normativ faßt, andere aber auf einen zweiten Rang verweist. Christus enthüllt sich selbst unter den Bedingungen historischer Relativität (19). «Die alte Kirche war der Meinung, daß die verschiedenen im Kanon sprechenden Stimmen in der Kirche nebeneinander zu Worte kommen können und sollen, da sie trotz ihrer Differenzen auf dieselbe Mitte, nämlich das Heil in Jesus Christus, hinweisen» (33). Ebenso stimmt man überein, daß sich die Theologie, ob reformiert oder römisch-katholisch, nicht mit einer Kluft zwischen der exegetischen Forschung und der Lehre der Kirche abfinden kann. Kein dauerhafter Fortschritt sei zu erwarten «in einem ökumenischen Dialog, der sich nicht mit dieser Kluft auseinandersetzt» (20).

Gemeinsames und Trennendes in der Eucharistielehre

In der zentralen Streitfrage um das Abendmahl kommt die Schweizerische Gesprächskommission in ihrem Dokument «Für ein gemeinsames eucharistisches Zeugnis der Kirchen» (= GEZ) zur Feststellung, daß es gerade hier «nach Jahrhunderten der polemischen Auseinandersetzung zu einer starken Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten gekommen ist» (10). Die internationale Kommission des Reformierten Weltbundes und des Einheitssekretariates bemerkt gar: «Wir glauben über den Sinn, Zweck und das Grundlegende in der Lehre der Eucharistie ein gemeinsames Verständnis erreicht zu haben, das mit dem Wort Gottes und der universalen Tradition der Kirche in Übereinstimmung steht» (GCh 91).

Beiderseits ist man überzeugt, daß die Besinnung auf die Eucharistie von den biblischen Ursprüngen auszugehen hat: von der Feier des Herrenmahles in der Urgemeinde, von der Feier des letzten Abendmahles Jesu, von dem alttestamentlichen Hintergrund, speziell von dem Paschamahl der Juden (67). Wenn man diesen Hintergrund ernstnehmen würde, ergäben sich aus dem Verständnis der neutestamentlichen Einsetzungsberichte «neue Möglichkeiten zur Auflockerung der klassischen konfessionellen Gegensätze», z. B.:

▷ «In den Einsetzungworten liegt der Ton auf dem Faktum der persönlichen Gegenwart des lebendigen Herrn im Geschehen des Gedächtnis- und Gemeinschaftsmahles, nicht auf der Frage, *wie* diese reale Gegenwart, das ‹Ist›, zustandekommt und zu erklären ist.»

▷ «Der Begriff ‹Leib› meint die ganze Person Jesu, deren heilshafte Gegenwart im Mahl erfahren wird» (70).

Durch eine solche Besinnung auf die biblischen Ursprünge könnten gewisse traditionelle Alternativen wie «Realismus/Symbolismus», «Sakramentalismus/Spiritualismus», «Substanz/Form», die durch eine dualistische Anthropologie und Kosmologie bedingt sind, «relativiert» werden. «Gegenüber einer zur Erstarrung neigenden Objektivierung verhilft die ursprünglich biblische Denkweise zu einem vertieften Erkennen des Geschehenscharakters der Eucharistie» (71).

Die *spezifische Gegenwart* Jesu Christi im Sakrament der Eucharistie sei darin zu sehen, daß der erhöhte Herr sich selber «in der ganzen Realität seiner Gottheit und seiner Menschheit uns mitteilt» (83). «Die Realpräsenz Christi in der Eucharistie ist somit zu deuten als die Präsenz des Sohnes, der konsubstantiell ist mit uns in unserer menschlichen und leiblichen Existenz, während er in der Gottheit ewig konsubstantiell ist mit dem Vater und dem Heiligen Geist (vgl. Jo 17, 21–23)» (84).[4]

[4] In einem Hinweis wird vermerkt, das sogenannte «extra Calvinisticum» könne orthodox verstanden werden, da die kalvinistische Christologie hauptsächlich von der Theologie des hl. Kyrill von Alexandrien und des hl. Athanasius inspiriert war (GCh 84). Nach Calvin ist das Verhältnis der Naturen in Christus um der Wahrung der Souveränität Gottes willen so zu fassen, daß die göttliche Natur nicht darin aufgeht, mit der Menschheit geeint zu sein. Auf wunderbare Weise ist der Sohn Gottes vom Himmel herabgestiegen, ohne jedoch den Himmel zu verlassen. Dieses Grundgesetz wirkt sich auch in der

Röm.-Kath. Landeskirche des Kantons Aargau

Für unser Bildungszentrum Propstei Wislikofen suchen wir einen vielseitigen

Erwachsenenbildner

dem wir die Leitung der Bildungsarbeit und des Hauses übertragen können.
Voraussetzungen für die Übernahme dieses Postens sind ein abgeschlossenes Theologiestudium, Ausbildung oder mindestens mehrjährige Erfahrung in der Bildungsarbeit mit Erwachsenen sowie die Fähigkeit, ein kleines Team von Mitarbeitern zu führen.
Wir bieten eine gute Besoldung, fortschrittliche Sozialleistungen und angenehme Zusammenarbeit.

Stellenantritt: 1. April 1981 oder nach Übereinkunft.

Ihre Bewerbung mit den üblichen Unterlagen richten Sie bitte bis zum 26. Januar 1981 an den Röm.-Kath. Kirchenrat des Kantons Aargau, Feerstrasse 8, CH-5000 Aarau (Tel. 064/22 16 22).

Auch die Idee des *Opfercharakters* der Eucharistie, also des «Meßopfers», scheint die Konfessionen nicht mehr trennen zu müssen. «Wenn nämlich die Gemeinde Christi (in der Eucharistiefeier) des versöhnenden Sterbens für ihre Sünden und die Sünden der ganzen Welt gedenkt, ist Christus selbst gegenwärtig, der ‹sich für uns hingegeben hat als Gabe und Opfer, das Gott gefällt› (Eph 5, 2).» Kraft seiner Auferweckung in Ewigkeit sezt Christus seine einmalige Selbsthingabe fort vor dem Vater und ist so unser einziger Fürsprecher im Himmel. Er sendet uns seinen Geist, damit wir schwache Menschen den Vater anrufen. «Geheiligt durch seinen Geist, bringt sich die Kirche dem Vater durch, mit und in seinem Sohn Jesus Christus dar. Dadurch wird sie zu einem lebendigen Dankopfer, durch das Gott öffentlich gelobt wird (vgl. Röm 12, 1; 1 Petr 2, 5)» (80–81).

Eine *offene Frage* bleibt die Rolle des ordinierten Amtsträgers in der Eucharistiefeier. Hier scheint noch die Hauptdivergenz zu liegen.

Das Problem des kirchlichen Amtes

Für das Verständnis des kirchlichen Amtes wird der Begriff der *Sendung* als «wesentlich» betrachtet. «Wie Christus vom Vater gesandt ist, so ist die Kirche gesandt von Christus.» Doch habe diese Sendung der Kirche nicht nur einen christologischen Bezug. Auch die Sendung des Heiligen Geistes gehöre «zur Konstitution selbst der Kirche und ihres Amtes». «Zu oft sind Unausgewogenheiten in theologischen Auffassungen des Amtes Ergebnis und Zeichen einer ungenügenden trinitarischen Theologie» (GCh 94). Innerhalb der Sendung und des Auftrags der Kirche insgesamt gebe es nach dem normativen neutestamentlichen Zeugnis «ein *besonderes* Amt, dem die Verwaltung von Wort und Sakrament anvertraut ist» (97). «Die Kontinuität dieses besonderen Dienstes ... ist ein integraler Bestandteil der Dimension der souveränen und gnadenhaften Gegenwart Christi, die durch die Kirche vermittelt wird» (99).

Reformierte und Katholiken würden darin «übereinstimmen, daß niemand ein besonderes Dienstamt rein auf Privatinitiative übernimmt, sondern in den kontinuierlichen besonderen Dienst an Wort und Sakrament durch den Ruf der Gemeinde und den Ordinationsakt durch andere Amtsträger eintritt» (100). Die Ordination, d.h. die Aussonderung zur Ausübung dieser besonderen Dienste, finde nicht ohne Bezugnahme zur glaubenden Gemeinde statt (97) und schließe «die Anrufung des Heiligen Geistes (Epiklese) unter Handauflegung durch andere ordinierte Amtsträger mit ein». Darin komme zum Ausdruck, daß letztlich nicht die Gemeinde – selbstverständlich auch nicht die Amtsträger – «das Amt hervorbringt und es autorisiert, sondern der lebendige Christus schenkt es ihr und fügt es in ihr Leben ein» (98).

Reformierte wie Katholiken halten die *«apostolische Sukzession»* als «wesentlich für das Leben der Kirche». Diese «besteht zumindest in der Kontinuität der *apostolischen Lehre»*, die «gewährleistet ist durch die Anwendung der Hl. Schrift und übermittelt wird durch die Kontinuität der lehrenden Funktion des besonderen Amtes». Dabei seien stets zwei Dinge erfordert: die «historische Kontinuität mit den ersten Aposteln und die gnadenhaft erneuerte Aktion des Heiligen Geistes» (101). Zwei extreme Auffassungen werden dadurch ausgeschlossen: «eine ritualistische Konzeption der Sukzession und ein mechanistisches Verständnis der Kontinuität» ebenso wie «eine unabhängig von der historischen Gemeinde erfolgende Sukzession» (101).

Reformierte und Katholiken stimmen weiter darin überein, «daß die grundlegende *Struktur* der Kirche und ihres Amtes *kollegial* ist» (102). Auf reformierter Seite findet diese Kollegialität ihren Ausdruck in der «synodalen Organisation». «In der reformierten Regierungsform fungiert die Synode als ein korporatives Episkopat, die Aufsicht über die Hirten und Gemeinschaften ausübt.» In der katholischen Kirche, in der das Vorsteheramt im Bischof personalisiert ist, wird die Kollegialität vornehmlich «im Bischofskollegium» gesehen (102). Wie aber das Verständnis der bischöflichen Kollegialität in der katholischen Kirche sich in einem Prozeß der Entwicklung befinde, sei es auch eine noch offene Frage, wie das in der reformierten Tradition entwickelte Prinzip der korporativen Gemeindeleitung genauer zu verstehen ist (102). Die römisch-katholische Kirche habe von der Herrschaft Christi «vorwiegend eine hierarchische Ordnung» abgeleitet, während die reformierte Kirche, von derselben Herrschaft Christi aus, «sich für eine vorwiegend presbyteral-synodale Organisation entschieden» habe. «Heute sind beide Seiten dabei, neu auf das Verständnis der Kirche zu blikken, wie es in der Gestalt der frühen Kirche zum Vorschein kommt» (106). «Wir stimmen überein, daß die kollegiale Struktur in verschiedenen Zeiten verschieden ausgedrückt werden muß, und wir müssen sensibel sein für die Vielfalt der Charismen» (102).

Interessant in diesem Zusammenhang ist die offizielle Empfehlung der theologischen Kommission des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes zum Dokument von «Glaube und Kirchenverfassung»: «Eine Taufe – eine Eucharistie – ein Amt». Ihrer Meinung nach müßte die Einheit der Kirche und des Amtes in der großen Vielfalt der Funktionen und Dienste in der reformierten Kirche «deutlicher zum Ausdruck gebracht werden mittels eines Amtes, das gleichzeitig Zeichen und Instrument der Einheit wäre». «Im Bemühen um eine Koordination der verschiedenen Ämter» – heißt es da – «regen wir die Einführung einer besonderen, gewissermaßen ‹bischöflichen› Funktion an» (Das Amt 3, 3).[5]

Natürlich bleiben manche «offene Fragen» bestehen. Wie wesentlich sind z.B. die Rangunterschiede innerhalb des Amtes (Bischof, Presbyter, Diakon)? Wie ist das Spannungsverhältnis zwischen Amt und Charisma, zwischen Amt und allgemeinem Priestertum näher zu bestimmen? Inwieweit gehört die institutionelle Verknüpfung mit dem Petrusamt und dem Bischofsamt zur regulären Ernennung zum Amt in der Kirche (107–108)?

Möglichkeiten ökumenischer Gottesdienste

Nach dem Grundsatz «Wir müssen gemeinsam tun, was unser Glaube uns nicht getrennt zu tun nötigt», sollen die getrennten Christen für die von Christus gewollte Einheit auch *gemeinsam* beten. «Der gemeinsame Gottesdienst ... ist und bleibt Mittel- und Schwerpunkt der ökumenischen Bemühungen und Veranstaltungen», heißt es in den von den drei schweizerischen Landeskirchen verantworteten «Grundsätzen» zum «Ökumenischen Gottesdienst» (S. 11). Gedacht ist vor allem an *Gebets- und Wort-Gottesdienste*. Die Ansetzung solcher ökumenischer Gottesdienste soll «nach freiem Ermessen und in gegenseitiger Rücksichtnahme» erfolgen. Da nach römisch-katholischer Kirchenordnung ein Sonntagsgottesdienst die Eucharistiefeier einschließt, soll für den Fall, daß ein ökumenischer Wortgottesdienst an einem Sonntag stattfindet, dafür gesorgt werden, daß «zu geeigneter Zeit» auch eine Eucharistiefeier gehalten wird.

Sakramententheologie Calvins aus. Nichts Endliches kann Realsymbol der göttlichen Heilsgegenwart sein. Es kann aber Hinweis sein und in diesem Sinn Göttliches vermitteln. Nach Calvin handelt es sich in der Eucharistie zweifellos um den Empfang des wahren und wirklichen Leibes und Blutes Christi (Institutio l. IV, c. 17 u. 19).

[5] In einem Vortrag zum Basler Reformationsjubiläum über den «Auftrag der reformierten Kirche in der ökumenischen Bewegung» (22. 1. 1979) sprach Lukas Vischer von der Schwierigkeit, «daß in kaum einer Kirche so viel diskutiert wird wie in der reformierten Kirche, in kaum einer Kirche aber so wenig auf weiterführende Weise beschlossen wird». Ob das nicht damit zusammenhänge, «daß die Autorität nicht sichtbar in Erscheinung tritt, sondern eher auf verborgene Weise in unsichtbaren Ausschüssen ausgeübt wird»? L. Vischer meint: «Der Bischof könnte in der Kirche als Bezugsperson dienen, die die gemeinsame Beratung in Gang bringt, in Bahnen hält und zu Entscheidungen führt», ohne die synodale Struktur zu beeinträchtigen (Ökumenische Rundschau 28, 1979, 418).

Es kann also ein ökumenischer Gottesdienst zur allgemein üblichen Zeit des «Hauptgottesdienstes» angesetzt werden (S. 16).

Dem Wunsch nach *ökumenischen Eucharistiefeiern* kann nach Auffassung der Kirchenleitungen wegen der noch fehlenden Einheit im allgemeinen nicht entsprochen werden. Insbesondere «Konzelebration oder Interzelebration»[6] wie auch sogenannte «simultane verbundene Eucharistiefeiern»[7] würden «den Anforderungen einer klaren und theologisch verantwortbaren Ökumene» nicht entsprechen. «Doch mag in Ausnahmefällen und mit Zustimmung der Kirchenleitungen», wird zugestanden, «eine sukzessiv verbundene Eucharistiefeier[8] einer gegebenen Situation noch am ehesten angemessen sein» (S. 12f.).

In der Frage der «*Eucharistischen Gastfreundschaft*», d.h. der offenen Kommunion für Gläubige einer anderen Kirche, wird auf frühere Erklärungen zurückgegriffen. Schon 1954 hatte der Reformierte Weltbund die Weisung gegeben: «Wir laden die Glieder all dieser Kirchen (welche Christus als Herrn und Heiland bekennen) zum Tische unseres gemeinsamen Herrn ein und heißen sie freudig willkommen.»

Die Synode 72 der Schweizer Katholiken ihrerseits öffnete mit Beschluß vom 1. 2. 1975 und dem Plazet der Bischofskonferenz den Tisch der Eucharistie jenen nichtkatholischen Christen, die aus dem gleichen eucharistischen Glauben wie die katholische Gemeinde leben, aber wegen physischer und moralischer Unmöglichkeit die Kommunion in der eigenen Gemeinde nicht empfangen können. Bezüglich der Teilnahme eines Katholiken am evangelischen Abendmahl erklärte die Synode: «Falls ein Katholik in einer Ausnahmesituation und *nach Abwägung aller Gründe zur Überzeugung kommt, daß er nach seinem Gewissen* zum Empfang des Abendmahles berechtigt sei, kann ihm das nicht notwendigerweise als Bruch mit der eigenen Kirchengemeinschaft ausgelegt werden.»

In den «Grundsätzen» für den «Ökumenischen Gottesdienst» ist dieser letzte Satz leider verkürzt worden. Gerade der entscheidende Hinweis auf die reiflich überlegte «Gewissensentscheidung» ist weggefallen.[9] Die in Kürze erwartete Schrift «Ökumene in der Schweiz» bringt hoffentlich wieder den vollen ursprünglichen Wortlaut.

Die Notwendigkeit der «ständigen Reformation»

Die reformierte Kirche verstand sich stets als «ecclesia reformata et semper reformanda», als durch das Evangelium reformierte und ständig zu reformierende Kirche. Die katholische Kirche hat im Ökumene-Dekret des II. Vatikanischen Konzils sich diesen Gedanken zu eigen gemacht. Sie spricht von der Notwendigkeit der «perennis reformatio» (ständigen Reformation) (Nr. 4). In der Konstitution über die göttliche Offenbarung bezeichnet das Konzil ebenso die Hl. Schrift als «Richtschnur» ihrer immerwährenden Reform und Erneuerung (Nr. 21).

Beide Kirchen sind heute gefragt, ob sie dieser Devise wirklich nachleben. Am 450. Reformationsjubiläum in Basel 1979 stellte *Lukas Vischer,* der reformierte Theologe und langjährige Direktor von «Glaube und Kirchenverfassung» in Genf, die Frage: «Ist die Kirche, die heute den Namen ‹reformierte Kirche› trägt, wirklich die reformierte Kirche? Die Reformation war ihrem Wesen nach eine Bewegung in der Kirche ... Die reformierte Kirche hat sich inzwischen als Tradition fixiert. Sie muß heute den Weg zu Ende gehen. Stellen Sie sich einen Film vor, der mit einem Mal stillsteht. Eine Gestalt ist auf dem Schirm zu sehen, die eine Bewegung angefangen, aber nicht vollendet hat. Der Film muß wieder in Gang kommen, damit die Bewegung bis zu ihrem Ende kommt.»[10] Keine Mühe dürfe zu groß erscheinen, wenn es um die Versöhnung der Christen gehe. L. Vischer zitierte ein Wort Calvins, das auch jeder Katholik für seine Seite unterschreiben könnte. Der Genfer Reformator schrieb im April 1552 an Thomas Cranmer, den damaligen Erzbischof von Canterbury: «Es gehört ohne Zweifel zu den größten Schäden unserer Zeit, daß die Kirchen voneinander getrennt sind ... Der Leib der Kirche ist verwundet. Das geht mir zutiefst zu Herzen; und wenn ich für die Wiederherstellung der Einheit auch nur von einigem Nutzen sein könnte, zögerte ich nicht, zehn Meere zu überqueren ... Wenn es darum geht, eine tragfähige Übereinstimmung zu suchen, von weisen Männern aufgrund der Hl. Schrift erarbeitet, eine Übereinstimmung, die es den getrennten Kirchen wiederum möglich macht, in der Gemeinschaft zu leben, so glaube ich, daß ich keine Mühe und keine Gefahr scheuen darf.»[11]

Albert Ebneter

[6] Konzelebration: Amtsträger verschiedener Konfession feiern gemäß einem bestimmten Ritus gemeinsam an einem Tisch die Eucharistie, und die Gläubigen kommunizieren gemeinsam.

[7] Amtsträger verschiedener Konfession feiern nach gemeinsamem Wortgottesdienst miteinander Eucharistie, wobei sie abwechselnd Teile aus der Abendmahlsliturgie je ihrer Kirche sprechen, und die Gläubigen kommunizieren getrennt bei «ihren» Amtsträgern.

[8] Amtsträger verschiedener Konfession feiern nacheinander die Eucharistie, wobei jeder dem Abendmahlsritus seiner Kirche folgt, und die Gläubigen kommunizieren getrennt bei «ihren» Amtsträgern.

[9] Der einerseits verkürzte und anderseits durch einen neuen Einschub erweiterte Satz lautet: «*Falls ein Katholik in einer Ausnahmesituation* sich – engegen der allgemeinen Forderung seiner Kirche – berechtigt glaubt, das Abendmahl zu empfangen, *kann ihm dies nicht notwendigerweise als Bruch mit der eigenen Kirchengemeinschaft ausgelegt werden.*» (S. 14).

[10] Ökumenische Rundschau 28 (1979) 419f.

[11] Ebd. 420.

Christliche Mission in Iran

Chancen für die Kirche in der Nach-Chomeini-Ära?

Während in Teheran die tragikomischen Tage der «Republik der Ayatollahs» mit dem Krieg am Golf, dem infolgedessen versiegten Öl- und Petrodollarsegen und damit einer in Bälde drohenden Hunger- und Kälterevolte gegen Chomeini noch in diesem Winter zu Ende gehen dürften, stellt man sich ringsum immer dringlicher die Frage, ob denn auf die «Islamische Revolution» einfach das Chaos, die Machtergreifung der «Tudeh-Kommunisten» als größte Wahrscheinlichkeit oder vielleicht doch eine demokratische Entwicklung folgen werde. Weniger beachtet wird die fast schon allgemeine religiöse Abkehr von dem durch seine so fanatische und rücksichtslose Durchsetzung in Mißkredit geratenen Schiitentum und vom Islam überhaupt. Auch diese Welle führt zwar die weitaus meisten Perser in eine passiv-ungläubige, wenn nicht gar kämpferisch-atheistische Haltung; doch ist ebenso die Zahl der Bekehrungen zum Christentum in Iran nie so hoch gewesen wie unter dem gegenwärtigen islamischen Regiment. Diese Übertrittsbewegung kommt vor allem den evangelischen Kirchen Irans zugute und bevorzugt von den verschiedenen katholischen Riten des Landes (armenisch-, chaldäisch-, lateinisch-) die bisher nur kleinen römisch-katholischen Gemeinden mit ihrer Gottesdienstfeier in persischer Sprache. Für die Ayatollahs sind diese Konversionen das eigentliche Motiv für ihren seit dem letzten Sommer mit der Verhaftung von Priestern und Laien sowie der Schließung von Schulen und caritativ/kulturellen Einrichtungen geführten Kirchenkampf geworden.

Christliche Muslimmission im Mittelalter

Nun ist das missionarische Bemühen der christlichen Kirchen um die Muslime im allgemeinen schon fast ebenso alt wie der Islam selbst. Es waren ursprünglich in erster Linie nestorianische und monophysitische Glaubensboten, die auf der Flucht vor der Verfolgung durch die byzantinische Reichskirche von Syrien und Mesopotamien auf den Karawanenstraßen ins Innere Arabiens und Persiens gelangt waren. Zwar wissen wir noch immer viel zu wenig über die Muslimmission der orientalischen

Kirchen vor den Kreuzzügen. Daß sie in aller Stille recht aktiv gewesen sein muß, zeigt bei Kopten, Jakobiten und Nestorianern die große Zahl ihrer vom Islam übergetretenen und dafür mit dem Tode bestraften Heiligen in den ersten 500 Jahren nach der islamischen Hedschra von 622.
Solange das islamische Gottesreich (die «Umma») ein von den Kalifen regierter, vorwiegend arabisch geprägter und einheitlich nach dem koranischen Sakralrecht, der «Scharia», gestalteter Organismus blieb, war die Lage seiner christlichen Untertanen meist wenig erfreulich, aber immerhin klar umrissen und vor allem rechtssicher. Mit der schrittweisen Auflösung des Kalifenreiches begannen sich in verschiedenen neuen Zentren der islamischen Welt unterschiedliche Verhältnisse für die kirchliche Präsenz und Mission herauszubilden: anders im Osmanischen Reich, anders in der persisch-schiitischen Theokratie mit ihren bis nach Indien reichenden Ausläufern. Ein Extrem bildete Nordafrika, wo unter dem Eindruck der Muslimverfolgungen in Spanien und Portugal eine besonders scharfe Haltung den Christen gegenüber die Regel war; das entgegengesetzte Extrem erlebte der Ferne Osten Indonesiens und der südlichen Philippinen, wo eine weitgehende Ersetzung der strengen islamischen Bestimmungen durch das bodenständig-malaiische Adat-Recht (*adat* auf Arabisch: «Sitten, Gewohnheitsrecht») den bisher einzigen Boden bereitete, wo Muslimbekehrungen größeren Stils gelingen konnten.

Auf diese Diversifizierung islamischen Lebens, die bis heute andauert, reagierten seit dem 16. Jahrhundert neue und vermehrte Ansätze der christlichen Muslimmission. Gerade im türkischen Reich ging das stille Bemühen der christlichen (und hier seit dem Fall von Konstantinopel vor allem der griechisch-orthodoxen) Untertanen um Einzelbekehrungen weiter. Die hellenische Orthodoxie feiert bis heute in ihrem Heiligenjahr über hundert solcher zur Ehre der Altäre erhobener «Neo-Martyres» aus der Zeit zwischen 1450 und 1850. Auf katholischer Seite war es dann seit dem 17. Jahrhundert die «Congregatio Missionis» der *Lazaristen*, welche – flankiert von Franziskanern, Jesuiten, Kapuzinern und Karmelitern – fast überall im islamischen Raum Fuß fassen konnte. Der 1918 in Urmia als Blutzeuge ermordete Apostolische Delegat in Persien, Emile Sontag, war ebenso Lazarist wie der gegenwärtige Pro-Nuntius in Teheran, *Annibale Bugnini*.

Der Glaubenserhaltung und -bestärkung unter den in islamische Hand gefallenen Christensklaven, der Wiederversöhnung von Renegaten mit der Kirche und in Ausnahmefällen auch der Muslimmission hatten sich aber schon seit dem Ende des 12. Jahrhunderts die Ordensgemeinschaften der *Trinitarier* und *Merzedarier* gewidmet. Der «Orden von der Allerheiligsten Dreifaltigkeit» (OSST, Trinitarierorden) war 1198 bei Cerfroid in der mittelfranzösischen Diözese Meaux von zwei Heiligen gegründet worden: Saint Jean de Matha und Saint Félix de Valois. Mit dem Segen Papst Innozenz' III. nahmen sie eine strenge Form der sogenannten Augustinus-Regel an und wählten einen weißen Habit mit rotblauem Kreuz am Skapulier und einer Kapuze. Nachdem sie im 15. Jahrhundert mit rund 800 Ordenshäusern rund ums Mittelmeer ihre Blüte erlebt hatten, erwuchs ihnen mit den neuzeitlichen Verhältnissen eine andere Hauptaufgabe unter den Negersklaven der «Christen» in Nord- und Südamerika. Dieselbe Entwicklung trat bei dem ebenfalls in der Kreuzfahrerzeit entstandenen Merzedarierorden ein.

Evangelisierung durch Anglikaner und Presbyterianer

An die Seite der Katholiken traten dann bald stärkere Missionare aus den Kirchen der Reformation. Neben der Arbeit im Heiligen Land und in Kleinasien konzentrierten sie ihre Verkündigung auf Persien.

Dort traf im Jahre 1811, aus Indien kommend, der junge *anglikanische* Glaubensbote Henry Martin ein, der in Schiraz dem Schah Fateh Ali die erste persische Übersetzung des Neuen Testamentes präsentierte. Martin starb noch im selben Jahr in Konstantinopel, doch wirkte sein Übersetzungswerk fort. Seine «Frohbotschaft auf Farsi» wurde 1815 gedruckt und im gesamten Bereich des Persischen und seiner afghanisch-indischen Tochtersprachen Dari und Urdu weit verbreitet. Auf dieses biblische Fundament konnte dann 1869 der bekannte Dr. Robert Bruce aufbauen, als ihn die «English Church Missionary Society» nach der damaligen persischen Hauptstadt Isfahan entsandte.

Schwerpunkt Kommunikation

Für Lehrer, Katecheten, Erwachsenenbildner

Stanislav Bor, Zürich

Sattgeworden an den Medien?

Samstag/Sonntag, 14./15. Februar

In Mitteleuropa verbringt der Mensch mehr als drei Stunden täglich mit Medien. Das Wochenende führt unter der Leitung des bekannten Filmautors und Regisseurs Stanislav Bor zu einer kritischen Auseinandersetzung mit diesem Phänomen: Analyse von Fernsehprogrammen, Filmen, Fotopublikationen.

Seminar für Führungskräfte in Kirche und Gesellschaft

Stefan Bamberger SJ, London – Alois Baiker SJ, Bad Schönbrunn

Kommunikation in Kirche und Gesellschaft

Montag/Dienstag, 9./10. März (Fortsetzung: 28./29. September)

Die Massenkommunikation (Presse, Rundfunk, Fernsehen, Film) hat unser Leben in Kirche und Gesellschaft verändert. Welches sind die Folgen z.B. für die Pfarrei oder das politische Gemeinwesen, und wie reagieren wir darauf?
Auskunft und Anmeldung: Bildungshaus Bad Schönbrunn, CH-6311 Edlibach ZG, Tel. 042/52 16 44. Verlangen Sie das Sonderprogramm.

Frucht seines bis 1883 währenden Wirkens war die Gründung der anglikanischen Gemeinde in der Isfahaner Christenvorstadt von Dschulfa, wo vor allem orthodoxe Armenier lebten.

Die anglikanische und spätere Episkopalkirche Persiens setzte sich aber seit ihren Anfängen größtenteils aus vom Islam kommenden Konvertiten zusammen, was sie unter allen christlichen Gruppen des Landes in die vorderste Linie schiitischer Anfeindung stellte. Es war von Anfang an die erklärte Zielsetzung der anglikanischen «Orientmission», Muslime für den christlichen Glauben zu gewinnen und nicht – wie es die meisten anderen Konfessionen anstrebten –, den bodenständigen Ostkirchen die ohnedies schon viel zu wenigen Gläubigen abspenstig zu machen. Auch unter den persischen Juden und den letzten Bekennern der altiranischen Religion Zarathustras waren so schöne Missionserfolge zu verzeichnen, daß Isfahan 1912 seinen ersten anglikanischen Missionsbischof erhalten konnte. Auf diesen Most Reverend Bishop Thompson folgte 1960 ein vom Islam bekehrter Perser, Dehqani-Tafti, mit dem typisch schiitischen Vornamen Hassan.
Während sich die anglikanische Episkopalkirche außer in der neuen Metropole Teheran vor allem in den südiranischen Zentren Kerman, Ahwaz und Schiraz engagierte, hatte sie den Norden Persiens nach einer 1870 geschlossenen Abmachung den *Presbyterianern* überlassen. Diese waren schon 1834 unter Pastor Justin Perkins ins Land gekommen, um den «nestorianischen» Assyrern bei der Re-Organisation ihrer Kirche zu helfen. 1855 gründete Perkins jedoch für die immer zahlreicheren Konvertiten vom Islam die «Evangelical Church of Iran», und 1870 wurde die ursprüngliche «Mission for the Nestorians» in eine «Mission for Persia» umgewandelt. Mit amerikanischer Unterstützung stellten die Presbyterianer die missionarische Diakonie in den Mittelpunkt ihrer Bestrebungen. Sie errichteten Schulen, Spitäler und Sozialzentren in Täbriz, Urmia, Teheran, Hamadan, Kermanschah, in Rescht am Kaspischen Meer und selbst in der heiligsten Stadt des Schiitentums, in der dem Imam Reza geweihten Kuppelstadt Maschhad an der iranischen Ostgrenze. Aber schon 1940 – und nicht erst jetzt mit den Enteignungsmaßnahmen von Minister Radschai (dem derzeitigen iranischen Regierungschef unter Chomeini) – trennten sich die Presbyterianer von ihren Einrichtungen einer «indirekten Mission» im erzieherischen und im sozialen Bereich, darunter von bestrenommierten Unterrichtsanstalten wie der «Community School» oder dem «Alborze College» in Teheran. Die evangelischen Christen Irans wollten seitdem nur noch direkte und un-

verhüllte Evangelisierung mit offenem Visier betreiben. Auch die Anglikaner wurden von dieser Tendenz angesteckt.
In den letzten 40 Jahren vermehrten sich die evangelischen Kirchen und Bibelzentren um ein Vielfaches. In Teheran wurde das «Resource-Study Centre» für die Arbeit unter den iranischen Intellektuellen errichtet. Unter den Blinden und Taubstummen wurde die lutherische Christophorus-Mission aktiv. «Radio Voice of the Gospel» erhielt in dem ebenfalls vom Schiitentum kommenden Pastor Allahjar Mirza-i einen landeskundigen Leiter. Die Zahl der evangelischen (d.h. presbyterianischen) Missionsgemeinden in Iran war zu Beginn der sogenannten «Islamischen Revolution» im Herbst 1978 auf 27 angestiegen.

Haltlose Vorwürfe – bescheidene Erfolge

Die Geiselnahme in der amerikanischen Botschaft in Teheran vom 4. November 1979 und die von den studentischen Botschaftsbesetzern angeblich gefundenen Unterlagen über hochverräterische Beziehungen der evangelischen Christen Irans zu den USA haben dann 1980 eine regelrechte Protestantenverfolgung ausgelöst. Auf Bischof Dehqani und seine Verwandten wurden Mordanschläge verübt, die die staatliche Justiz ungeahndet ließ. Fast alle Pastoren der episkopalen und der presbyterianischen Kirche kamen ins Gefängnis und warten bis zum heutigen Tag auf ihre Prozesse, die mit Freispruch, aber auch mit der Hinrichtung durch ein islamisches Exekutionskommando enden könnten.
Wie haltlos die Vorwürfe gegen den evangelischen Klerus sein dürften, zeigt die gleichartige, inzwischen jedoch geschickt beigelegte Affäre um die katholischen Ordensleute in Iran. Davon waren in erster Linie die *Salesianer* betroffen, deren Superior Beichtvater der in aller Stille vom Schiitentum zum Katholizismus übergetretenen Schahschwester Prinzessin Schams gewesen war. An der ohnedies vom damaligen Unterrichts- und heutigen Premierminister Radschai zur Schließung verurteilten Don-Bosco-Schule von Andischeh im nördlichen Teheran waren angeblich Spionagematerial, gewaltige Alkoholdepots für Schwarzhandelszwecke und Hinweise auf die Abhaltung widernatürlicher Orgien sichergestellt worden. Als dann aber Rom, und vor allem sein hier endlich hinpassender Ex-Erzbischof von Jerusalem, *Hilarion Capucci,* auf einen fairen Prozeß für die sofort ins Zuchthaus von Artvin verschleppten Priester drängten, stellte sich bei der Verhandlung heraus, daß überhaupt kein belastendes Material gefunden worden war. Ganz ähnlich dürfte es sich bei den noch immer eingekerkerten evangelischen Christen verhalten.
Zum hier geschilderten (gewiß nur bescheidenen) «Durchbruch» der christlichen Verkündigung bei den schiitischen Persern gibt es im sonstigen islamischen Raum nur wenige, doch dafür recht profilierte Parallelerscheinungen: Kein geringerer als der Groß-Scheich der Kairoer Azhar-Universität, eine Art Ehrenprimas und oberste Glaubensautorität aller sunnitischen Muslime, hatte schon 1969 durch ein ausgesprochen christenfreundliches Interview in der Basler «National-Zeitung» von sich reden gemacht. Er wurde bald darauf im Zuge der sogenannten Re-Islamisierung unter Präsident *Sadat* seines Amtes enthoben und verschwand in der «Versenkung». Erst viel später wurde bekannt, daß er seitdem als gläubiger Christ in Paris lebt und daß seine Tochter den Weg ihres Vaters zur Kirche mitvollzogen hat. Man darf heute auch sagen, wer sich um diese und um so manche andere bedeutsame Einzelbekehrung vom Islam in Ägypten zwischen 1965 und 1975 verdient gemacht hatte: der in Kairo 1976 verstorbene Weltpriester aus der Diözese Eisenstadt, Prof. Dr. *Ernst Bannert,* der als christlicher Derwisch unter den Muslimen gelebt, das Beispiel des Evangeliums verwirklicht und in den Moscheen gepredigt und so einen neuen und hoffnungsvollen Weg der Verkündigung im Islam vorgezeigt hat.

Heinz Gstrein, Kairo

Unterlassung ist schlimmer

Ein Detail aus dem Bestand unserer Moral gewinnt eine neue geradezu geschichtliche Dimension: das, was im Katechismus so harmlos als «Unterlassung» aufgeführt wird. Es ist kein Zufall, daß dieses Wort in dem Sündenbekenntnis fehlte, das die Kirche seit dem Konzil von Trient am Anfang jeder Messe gebetet hat. «Ich bekenne Gott dem Allmächtigen», so hieß es da, und als weitere Adressaten dieses Bekenntnisses sind Maria, ein Engel, Heilige und als letzter der Meßpriester genannt. Dann geht es weiter: «daß ich viel gesündigt habe in Gedanken, Worten und Werken.» In der Fassung, die das Zweite Vatikanische Konzil angeregt hat, sind die genannten Zweit-Adressaten gestrichen und sehr sinnvoll durch «alle Brüder und Schwestern» ersetzt, die früher ganz einfach vergessen worden waren. Der entscheidende Bekenntnissatz selber aber lautet nun: «daß ich Gutes unterlassen und Böses getan habe.» Die Unterlassung steht sogar an erster Stelle. In der alten Fassung herrschte offenbar die Vorstellung eines Gefüges von Geboten und vor allem von Verboten vor, gegen die man sich in Gedanken, Worten und Werken verfehlt haben kann. In der neuen dominiert die Vorstellung einer, unserer Biographie, eines nach dem Heil, nach der Liebe offenen Biographie-Entwurfs, hinter dem der Christ zurückgeblieben ist. «Das aber habe ich gegen Dich», läßt der Verfasser der Apokalypse den Engel zur Gemeinde von Ephesus sagen: «Das aber habe ich gegen Dich, daß Du die erste Liebe nicht mehr hast.» Wer die erste Liebe nicht hat, beginnt zu unterlassen, bleibt hinter dem zurück, zu dem er gerufen ist: seiner Heils-Biographie. Für unsere knallroten Sünden gibt es Motivationen, die sie verständlich machen – unsere Unterlassung dessen, was wir eigentlich sein sollen und sein wollen, ist schlimmer.

Wenn die Kirche nun die Unterlassung nicht mehr vergißt, so steckt darin zunächst eine vertiefte Anthropologie, eine ebenso vertiefte Theologie, vor allem aber die Einsicht von der Relevanz des gelebten Lebens, seiner Geschichte; man erkennt die Chancen der Phantasie in den konkreten Konstellationen des Lebens und des gemeinsamen Lebens. Vom ganzen Leben eines ganzen Menschen erwartet Gott mehr und anderes als die Respektierung der Einzelverbote und Einzelgebote. Wir schulden ihm uns selbst, unser ganzes buntes reiches oder armes Leben.

Walter Dirks

Aus: *Literarische Fastenpredigten über die Laster unserer Zeit,* hrsg. von Rudolf Walter (Verlag F.H. Kerle, Freiburg/Heidelberg 1981): *«Walter Dirks, dem großen Moralisten, zur Vollendung seines 80. Lebensjahres am 8. Januar 1981* von den Mitautoren (F. Heer, R. Jungk, L. Rinser, H. R. Schlette, D. Sölle, R. O. Wiemer, E. Zeller) gewidmet.» Der Gefeierte selber schrieb über (bzw. gegen) *Traurigkeit und Trägheit* (S. 104–118, hier: 114ff.).

ORIENTIERUNG
Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Albert Ebneter, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin, Pietro Selvatico
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymund Schwager (Innsbruck)
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: Postcheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004
Abonnementspreise 1981:
Schweiz: Fr. 32.– / Halbjahr Fr. 17.50 / Studenten Fr. 24.–
Deutschland: DM 37,– / Halbjahr DM 21,– / Studenten DM 27,50
Österreich: öS 275,– / Halbjahr öS 160,– / Studenten öS 190,–
Übrige Länder: sFr. 32.– plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr. 40.– / DM 45,– (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr. 2.– / DM 2,50 / öS 20,–

AZ
8002 Zürich
Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion