

Traditionalisten und Progressive

Katholische Theologie in Frankreich

Von Peter A n t e s , Hannover

Politisch wie religiös erscheint Frankreich für den außenstehenden Betrachter in zwei große Lager gespalten. Politisch nennt man diese abgekürzt »rechts – links«, religiös »traditionalistisch – progressiv«. Während in der Politik vorzugsweise »die Linke« (»la gauche«) den Ton angibt, sorgen im französischen Katholizismus die Traditionalisten, häufig auch »Integristen« genannt, für Schlagzeilen. Es scheint, als sei nur noch ein Thema von Belang: »Der Fall Lefebvre«¹⁾.

Ihm gegenüber erweist sich die Aktivität der sog. Progressiven als sekundär, ja fast als bedeutungslos. Im Spannungsfeld dieser Richtungskämpfe offenbart sich so etwas wie »die Auflösung des Katholizismus« (»La décomposition du catholicisme«), um an das berühmte Buch von Louis Bouyer (Paris/Aubier–Montaigne/1968) anzuknüpfen. Praktisch nie vernimmt man die Stimme der »schweigenden Mehrheit«. Theologie jenseits der politisch-religiösen Optionen scheint in-existent.

So gilt es im Folgenden zu fragen, ob die Kennzeichnung »Traditionalisten und Progressive« tatsächlich alles abdeckt und wie es um die sog. »schweigende Mehrheit« steht. Dies setzt eine genauere Beschreibung dessen voraus, was hier mit Traditionalisten und Progressiven konkret gemeint ist.

1. Die Traditionalisten

Die gegenwärtige Berichterstattung über Msgr. Lefebvre erweckt häufig den Eindruck, als handele es sich bei seiner Bewegung ausschließlich um den Versuch, die bis zum Vatikanum II (1962–1965) übliche lateinische Messe wieder einzuführen. Die Berichterstattung

¹⁾ Vgl. Yves Congar, Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche?, mit einer Einführung von Karl Lehmann, Freiburg–Basel–Wien 1977; Jean-Anne Chalet, Monseigneur Lefebvre, Paris (Pygmalion) 1976.

macht glauben, Mrsg. Lefebvre sei gewissermaßen ein unvorhersehbarer, historischer Zufall gewesen, er und die Seinen seien die ersten und einzigen Gegner dieser – wie sie sagen – »neuen« Richtung innerhalb der katholischen Kirche und es habe früher immer nur eine Richtung des Katholizismus gegeben, nämlich: die ihre.

Im Gegensatz hierzu muß gesagt werden, daß sich diese Richtungsbildung seit langem abzeichnet. Daß sie sich erst jetzt lautstark artikuliert, hängt in der Tat mit dem Vatikanum II und neuerdings mit der Tatsache zusammen, daß die Gruppe der sog. Traditionalisten in Msgr. Lefebvre den ersten Bischof gewonnen hat, der sich bereitwillig zum Sprecher dieser Richtung machen ließ.

Bereits 1962, also noch vor Eröffnung des Vatikanum II, diagnostiziert Jean-Baptiste Duroselle die Existenz dieser beiden Richtungen. Er stellt fest, daß die Integristen die Neuerungen nicht begreifen, »deren Nutzen sie nicht klar erkennen. Der Hl. Stuhl, so scheint es, bemüht sich, einen Bruch zwischen den beiden Tendenzen zu vermeiden. Er bremst den Eifer der Neuerer, aber er verurteilt sie nicht, solange sie ihm ergeben bleiben . . . Es ist schwierig, die Folge dieser Versuche vorherzusehen, jedenfalls läßt sich das christliche Denken unbestreitbar mit viel Mut und Ärger auf neue Wege ein²⁾.

Das Vatikanum II ließ diese Richtungskämpfe dann offen zutage treten und entschied bekanntlich zuungunsten der Traditionalisten. Die Öffentlichkeit – besonders in Frankreich – nahm intensiv an diesen Konzilsdebatten Anteil. Kritiker wie Befürworter nahmen in Presse, Rundfunk und Fernsehen dazu Stellung. Bereits 1964 erregten »die neuen Priester« (»Les nouveaux prêtres«), ein Roman des Integristen Michel de St. Pierre (Paris/Table Ronde/1964) großes Aufsehen. Der darin vorgestellte neue Typ war ein Priester, dem soziales Engagement mehr bedeutete als Privatfrömmigkeit, persönliche Heiligung und Sakramentenspendung.

Es wäre zweifellos lohnend, angesichts des Falles Lefebvre noch einmal die Berichterstattung zum Konzil in der bekannten Abend-

²⁾ Jean-Baptiste Duroselle, *Histoire du catholicisme*, Paris (P. U. F.) 1962, 121f. Reihe: *Que sais-je?* Nr. 365). Zur gegenwärtigen Situation im allgemeinen vgl. Roger Mehl, *Le catholicisme français dans la société actuelle*, Paris (Le Centurion) 1977, und Bernard Gouley, *Les catholiques français aujourd'hui. Survol d'un peuple*, Paris (Fayard) 1977.

zeitung »Le Monde« oder der katholischen Tageszeitung »La Croix« durchzusehen. Man stieße dabei auf die stark traditionalistisch anmutende Argumentation eines René Laurentin. Man stieße aber auch auf die besorgten Aussagen von Msgr. Vuillot, des damaligen Erzbischofs von Paris, der nichts sehnlicher wünschte als das baldige Ende des Konzils, und dies nur, um ein »Schisma« in Frankreich zu verhindern.

So sehr waren die Richtungen aufeinander geprallt, daß eine Veranstaltung des C.C.I.F.³⁾ anlässlich des hundertjährigen Bestehens des Syllabus im Oktober 1964 dreimal so heftig gestört wurde, daß die Polizei jedesmal für Ruhe sorgen mußte. Und der bekannte Theologe Yves Congar konnte seinen Bericht »Bilanz der 3. Konzilssession« im Frühjahr 1965 in der Mutualité von Paris nur unter Polizeischutz verlesen.

Für die Integristen damals wie heute ist und bleibt das Ideal eine glorifizierte Kirche des 19. Jahrhunderts, die sich mit viel Bekennernut, Geld und Intelligenz jedem Trend modernen Denkens widersetzt. Für diese französischen Integristen ist und bleibt die Unabhängigkeit Algeriens z. B. die schmachvolle Kapitulation des Kreuzes vor dem Halbmond. Ihr Ideal des Staates ist das Ancien Régime. Die Französische Revolution mit ihrer Erklärung der Menschenrechte und vor allem ihrer Vorstellung von Freiheit und Gleichheit ist und bleibt für sie ein Werk des Teufels, das Papst Pius VII. zu Recht ablehnte und durch Indizierung brandmarkte. Diesem Vorgänger treu verurteilte Papst Pius IX. im Syllabus 1864 alle modernen Zeitirrtümer und bekannte sich damit zur unumstößlichen Wahrheit einer bestimmten Auslegung der christlichen Lehre, die anzunehmen göttliches Gebot und moralische Pflicht ist.

Ein Konzil, das sich für die Gewissensfreiheit ausspricht und zum Dialog mit Nichtkatholiken aufruft, steht zu dieser erwähnten Lehrtradition im Widerspruch. Ein Konzil, das historisch-kritische Exegese für eine legitime Form der Schriftauslegung hält, kapituliert nach Auffassung der Integristen vor protestantischer Bibelgläubigkeit und rehabilitiert die von Papst Pius X. verurteilten Modernisten. Wer darüber

³⁾ C. C. I. F. = Centre Catholique des Intellectuels Français, Sitz: 61 Rue Madame, Paris-VI.

hinaus – wie die Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. – den Dialog mit allen Menschen guten Willens sucht, kapituliert im Dialog mit den Religionen vor diesen und setzt sich im Dialog mit den Marxisten dem Vorwurf der »Sowjetisierung der Kirche« aus. Es muß hier gesagt werden, daß Ausdrücke wie »Sowjetisierung der Kirche«, »Kommunistenpriester« und »Marxistenchristen« mindestens seit jener »Bilanz der 3. Konzilssession« im Frühjahr 1965 zum Standardvokabular der Integristen gehören. Ja, es scheint kaum übertrieben zu sagen, daß die Kirche in Frankreich bereits damals ihren »Mai 68« erlebte. Die stille Hoffnung, die damals gewisse Integristen noch hegten, nämlich Papst Paul VI. und die römische Kurie würden wenigstens die Anwendung der Konzilsdekrete noch verhindern, hat sich bekanntlich auch nicht erfüllt.

So zwangen Integristen in der Folgezeit immer wieder Geistliche, die Messe gegen Papst und Konzil dennoch lateinisch zu halten. Noch extremere Kreise bezichtigten Papst Paul VI. der Verschwörung mit dem internationalen Kommunismus oder der Freimaurerei. Besonderer Wortführer dieser Gruppe ist Abbé Georges von Nantes, der Begründer der »katholischen Gegenreformation« (»Contre-Réforme Catholique«). In seinem »Liber accusationis« klagt er führende Kardinäle, darunter Marty (Paris) und Enrique y Tarancón (Madrid) sowie Papst Paul VI. selbst der Verschwörung mit der Freimaurerei an, die – durch die Rede Pauls VI. vor der UNO initiiert – darauf aus sei, das Ziel der »Una Sancta« aufzugeben und statt der UNA nun die UNO zu erstreben, in die Paul VI. die katholische Kirche systematisch überzuführen im Sinne habe. In der Anerkennung der Menschenrechte und der Demokratie als Herrschaftsform, wie sie sich in den päpstlichen Verlautbarungen der Pontifikate Johannes XXIII. und Pauls VI. durchsetzt, sieht der genannte Liber eine grobe Mißachtung der katholischen Lehrtradition, die ihm zufolge lückenlos und explizit von Pius VII. bis zu Leo XIII. galt.

Es ist hier weder beabsichtigt noch möglich, die zahlreichen Gruppen und Grüppchen solcher Tendenz – bis hin zu dem Kuriosum des Gegenpapstes Clemens XV. (gest. 1974) mit seinem »kleinen Vatikan« in der Nähe von Nancy – aufzuzählen.

Gemeinsam ist ihnen allen die Befürwortung einer glorifiziert ge-

sehenen, nicht dialogwilligen, dogmatisch festgefahrenen und autoritär geführten Kirche, die daraus resultierende Ablehnung der Konzilsdokumente über die Gewissensfreiheit, die Erkenntnisse der Bibelwissenschaft und den Dialog sowie schließlich der Zweifel an der päpstlichen Autorität Pauls VI.

Es ist deshalb mehr als nur nostalgisches Festhalten am Latein; es ist die Geisteshaltung derer, die das Alte nicht loslassen wollen. Damit soll das Gespräch und die Auseinandersetzung mit ihnen und ihren Thesen keineswegs unterbunden werden⁴). Gerade weil ein Neuaufbruch gesetzt wurde, gebietet die pastorale Pflicht auch die notwendige Hilfestellung für etwas Langsamere.

Das Zögern gegenüber dem Neuen und Unbekannten ist dem Menschen eigen. In Frankreich wurde es zudem in der Zeit des Konzils und vor allem auch danach häufig noch dadurch gestärkt, daß die »andere Seite«, die sog. Progressiven, ihrerseits sicherlich oft zu weit gingen.

2. Die Progressiven

Auch sie sind kein Produkt des Vatikanum II. Ihre geistigen Ahnen reichen – wie die der Integristen – weit zurück in die Geschichte des französischen Katholizismus der Neuzeit⁵). Ihre Kritik an einem zu sehr der staatlichen Autorität ergebenen Christentum formulierte bereits 1886 Léon Bloy (1846–1917), der gegen alles Fade und Schwache im Christentum zu Felde zog, so: »Das Christentum hat es weder verstanden zu siegen noch zu sterben; es hat sich vielmehr wie alle Eroberten verhalten. Um zu bestehen, hat es sich angenehm, ölig und lau gegeben. Lautlos schlich es sich durch das Schlüsselloch ein, fügte sich in die Holzvertäfelung ein, erreichte es, als Salbungsmittel benützt zu werden, um den Institutionen Spielraum zu geben, und wurde so ein zweitrangiges Gewürz, das jeder politische Koch nach

⁴) Ein hervorragendes Beispiel solcher Auseinandersetzung bietet z. B. Congar, a.a.O., 45.

⁵) Vgl. dazu die Diss. von Oscar Leon Arnal, *French Catholics left and right. Ralliements and the Action Française*, University of Pittsburgh 1974. Praktisch liegen die Anfänge dieses Auseinanderfallens in zwei Lager bereits in der 1. Hälfte des 19. Jhdts.

Belieben gebrauchen oder zurückweisen konnte. Man hatte das unerwartete und köstliche Schauspiel eines Christentums, das sich zur heidnischen Idolatrie bekehrt hatte, eines Sklaven, der die achtet, die den Armen mit Füßen treten, und eines lächelnden Akoluthen der Phallusträger.«⁶⁾ Für dieses Christentum gilt: »Jede Handlung und jeder Gedanke, die vom Programm her nicht vorgesehen sind, d. h. jeder natürliche und spontane Antrieb, wie großherzig er auch sei, wird als unpassend angesehen und kann eine verwerfliche Ausstrahlung nach sich ziehen.«⁷⁾

Den Progressiven geht es um den uneingeschränkten Einsatz für die Armen und Hilflosen, denn »wir werden nicht gerichtet nach unserem Gehorsam (in diesem strengen Sinn), sondern nach unserer Liebe«, verkündet Bernard Besret⁸⁾, einer der Wortführer der Progressiven.

Überblickt man die Entwicklung der sog. progressiven Gruppen in den letzten 20 Jahren, so zeichnet sich ein ziemlich eindeutiger Trend ab. Während anfangs die Frage des Christentums in der Welt noch im Vordergrund stand, verschob sich allmählich der Akzent ausschließlich zugunsten des Handelns in der Welt. Dies ist wohl mit ein Grund dafür, daß der große Theoretiker des sog. »linken Katholizismus« im Frankreich der dreißiger und vierziger Jahre, Emmanuel Mounier (1905–1950), heute kaum noch gelesen und nur selten diskutiert wird, obwohl der von ihm vertretene Personalismus heute noch ebenso aktuell sein dürfte wie damals, als er zur Wirtschaftskrise Anfang der dreißiger Jahre bemerkte:

»Gegenüber der Krise, deren Schwere sich viele verheimlichten, zeichneten sich zwei Erklärungen ab.

Die Marxisten sagten: klassenbedingte Wirtschaftskrise, Strukturkrise. Verändert die Wirtschaft, und der Kranke wird wieder gesund.

Die Moralisten hielten entgegen: Krise des Menschen, Krise der

⁶⁾ Léon Bloy, *Le Désespéré*, Paris (Mercure) 1962, 227 (Reihe: Livre de poche 817/818).

⁷⁾ Eloy, a.a.O., 220. Für den Gesamtkomplex sind weiterhin wichtig 213–249 und 294–296.

⁸⁾ Bernard Besret, *Libération de l'homme. Essai sur le renouveau des valeurs monastiques*, Paris (Desclée) 1969, 76.

Moral, Krise der Werte. Ändert den Menschen, und die Gesellschaft wird wieder gesund.

Wir wurden weder von den einen noch von den anderen befriedigt. Spiritualisten und Materialisten schienen uns am selben modernen Irrtum teilzuhaben: dem, der infolge eines zweifelhaften Cartesiansmus willkürlich Körper und Seele, Denken und Handeln, den homo faber und den homo sapiens trennt. Wir behaupten unsererseits: die Krise ist zugleich eine Wirtschaftskrise und eine geistige Krise, eine Krise der Strukturen und eine Krise des Menschen. Wir nahmen nicht nur das Wort Péguy's: »Die Revolution wird moralisch oder überhaupt nicht sein« auf, sondern wir präzisierten: »Die moralische Revolution wird wirtschaftlich oder überhaupt nicht sein. Die wirtschaftliche Revolution wird moralisch sein oder sie wird nichts sein.«⁹⁾

Im Sinne eines solchen Personalismus erstrebten die progressiven Gruppen bis Mitte der sechziger Jahre einen neuen Aufbruch, der nicht einfach eine Imitation der Revolution der Marxisten sein wollte und sollte. Dennoch nannten auch sie ihren Aufbruch »Revolution«, ein Wort, mit dem der Franzose im allgemeinen etwas Positives assoziiert. Schließlich ist ja das heutige Frankreich aus einer Revolution hervorgegangen, und der Jahrestag dieses Ereignisses – symbolisch der 14. Juli (1789) – ist der größte Nationalfeiertag des Landes.

In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre macht sich eine Akzentverschiebung – meist zugunsten der marxistischen Erklärung der Krise – bemerkbar, ein Prozeß, der im »Mai 68« deutlich zutage tritt und sich seither stetig verstärkt. In zahlreichen Gruppen wird fast nur noch Politik, und zwar linke Politik, gemacht. Hierher gehören die »Chrétien critiques«¹⁰⁾, die Redakteure der Zeitschrift »la lettre« und des Wochenblattes »Témoignage chrétien«, die Gruppen »Témoignage Chrétien-Midi« und »Jean XXIII de Nantes«, »Politique-Hebdo«, »Echanges et Dialogues«, »Vie nouvelle« u. a. m. Typisch für diese Neuorientierung ist auch die Entkonfessionalisierung.

⁹⁾ Emmanuel Mounier, Qu'est-ce que le Personalisme? In: Oeuvres, 3. Bd., Paris (Seuil) 1962, 183.

¹⁰⁾ Vgl. Les Chrétien, Encyclopédie Du Monde Actuel, Paris 1976, 68f. (Reihe: Livre de poche 4463).

So wird die »französische Vereinigung der christlichen Gewerkschaften« (»Confédération française des syndicats chrétiens«) in »demokratische französische Vereinigung der Arbeit« (»Confédération française démocratique du travail«, abgekürzt CFDT)¹¹⁾ umbenannt. Dennoch muß offenbleiben, ob man in diesem und ähnlichen Phänomenen bereits »das Ende der Dogmatismen« (»La Fin des Dogmatismes«, Paris/Calman-Lévy/1973) sehen soll, wie es François Fonvielle-Alquier für die katholische Kirche und den Kommunismus gleichermaßen prognostiziert.

Religiöses Leben im traditionellen Sinne hat hier häufig nur noch die Bedeutung einer Selbstreflexion. Geradezu programmatisch erklärt etwa B. Besret: »Mein Gebet hat keine magische Wirksamkeit. Auch hier greift Gott nicht in den Lauf der Dinge ein, um ihn abzukürzen. Mein Gebet ist nur insofern wirksam, als es mir hilft (wie so viele andere menschliche Hilfsmittel), mich zu bekehren und mich dem Einfluß des Geistes zu öffnen.«¹²⁾

Es geht folglich ausschließlich um die Befreiung des Menschen und zu diesem Zweck um ein marxistisches Verständnis der Bibel¹³⁾. In dieser Denkrichtung ist ein Buch wie »Marxisme et Christianisme« von J. Girardi (Paris/Desclée/1968) verständlich, in dem eine Solidarität zwischen Christen und Marxisten gefordert wird. Der Kampf

¹¹⁾ Vgl. *Les Chrétiens* 64f.

¹²⁾ Besret, a.a.O., 66. Ähnlich beschreibt übrigens auch Roger Garaudy die Funktion des Gebetes: „Wenn ich versuche, das zu suchen, was vielleicht für einen Atheisten dem entspricht, was das Gebet für einen Glaubenden ist, so ist es der Augenblick, in dem ich mir bewußt werde, daß ich nicht nur das Ergebnis, das Resultat meiner Vergangenheit oder meiner Triebe, meiner Gewohnheiten, meiner Anpassungen, meiner Gesellschaft bin oder sein kann, sondern in dem ich mir bewußt werde, daß ich in jedem Augenblick mein Leben und meine Geschichte neu beginnen kann unter natürlich durch die Vergangenheit vorgegebenen Bedingungen, aber in dem ich die Initiative für einen Neuanfang ergreifen kann. Im Grunde ist das für mich die ›Frohe Botschaft‹, die Christus uns verkündet hat.« (So in Dieu existe-t-il? Non répondent..., hrsg. von Christian Chabanis, Paris/Fayard/1973, 396).

¹³⁾ Vgl. neben Besret auch François Refoulé: *Marx et saint Paul – Libérer l'homme*, Paris (Cerf), 2^{ème} éd. 1974 oder Fernando Belo: *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc – Récit – Pratique – Idéologie*, Paris (Cerf), 2^{ème} éd. revue 1975. Siehe hierzu auch Anne-Marie Pelletier: »Lire l'E/écriture«, in *Esprit* 4/1976, 804–810.

zahlreicher »Marxistenchristen«¹⁴⁾ dient jedoch nicht nur dem Kommen einer humaneren Welt. Bisweilen richtet er sich auch gegen den kirchlichen Apparat, der nach Meinung dieser Leute aufgegeben werden muß, weil man – um es mit einem Wort eines ihrer radikalsten Sprecher, des Dominikaners Jean Cardonnel zu sagen¹⁵⁾ – nicht neuen Wein in alte Schläuche füllen kann.

Die Frage liegt nahe, was dies alles noch mit dem klassischen Christentum oder gar Katholizismus zu tun hat. Besteht nicht die Gefahr, das gesamte Glaubensbekenntnis der Kirche, das sog. »Symbolum«, zum »Symbol« werden zu lassen, wie es Jacques Maritain (1882–1973) im »Bauer der Garonne« (dt. Ausgabe: München 1969) zynisch vorhersagte? Daß eine solche Interpretation, also die im Sinne eines Lehr-Mythos, selbst unter Berufung auf führende Theologen der Gegenwart möglich ist und in sich geschlossen sein kann, hat der französische Marxist Roger Garaudy in »Menschenwort« bereits gezeigt¹⁶⁾. Der Vorwurf des »Horizontalismus«, einer Bruderliebe also, die der Gottesliebe nicht mehr bedarf, besteht sicherlich größtenteils zu Recht. Vieles von dem, was hier theoretisch abgehandelt wurde, findet seinen Niederschlag in einem Roman, der im Gegensatz zu seiner deutschen Übersetzung in Frankreich viele Leser fand: »Der Papst ist verschwunden . . .« von Gérard Bessière¹⁷⁾. Der darin vorgestellte Katholizismus ist nicht der der Bourgeoisie mit Weihrauch und Kerzen, sondern der der gelebten christlichen Präsenz im grauen Alltag der Welt der Arbeit, in den Vorstädten von Paris, in einer gottlosen Welt.

In dieser Darstellung erscheinen die Positionen der Traditionalisten und Progressiven – trotz oder infolge der gebotenen Kürze –

¹⁴⁾ Es handelt sich hierbei um die »chrétiens marxistes« vgl. Le Monde vom 16. 10. 1974, 16. Zum Verhältnis Christentum–Marxismus in Frankreich im allgemeinen vgl. Chrétiens et marxistes dans la société française. Dossier prés. par Henri Madelin, Paris (Le Centurion) 1977; Georges Marchais et Georges Hourdin: Communistes et chrétiens, communistes ou chrétiens. Après le 22e Congrès du PCF, Paris (Desclée) 1976; René Coste: Analyse marxiste et foi chrétienne, Paris (Ed. Ouvrières) 1976 (Reihe: La vie des hommes).

¹⁵⁾ »La contestation dans l'Eglise«, Rede gehalten im CERN (Genf) am 29. 4. 1970.

¹⁶⁾ Roger Garaudy: Parole d'homme, Paris (Laffont) 1975, 240ff.

¹⁷⁾ Gérard Bessière: Le Pape a disparu . . ., Paris (Cerf) 1973.

scharf konturiert und konträr, und sie sind es. Bei beiden liegt in der Extremposition, so möchte man in Anlehnung an Maritain sagen, ein falsches Weltverständnis vor. Die Traditionalisten laufen Gefahr, in der Welt und allem Irdischen heute den alleinigen Herrschaftsbereich des Teufels zu sehen. Der Grundirrtum vieler Progressiver dagegen besteht darin, anzunehmen, die Welt und alles Irdische sei der ausschließliche Herrschaftsbereich des Menschen ohne jeden Bezug zum Heiligen, zu einer übernatürlichen Bestimmung, zu Gott oder dem Teufel. Beide Gefahren, von Maritain eingehend geschildert und noch um die der »theokratischen Utopie« erweitert¹⁸⁾, machen deutlich, daß es sich um Fehlformen des Verhältnisses zwischen christlichem Glauben und Welt handelt. Die Frage drängt sich auf, ob es zwischen diesen beiden Extremen noch eine Theologie der Mitte gibt und womit diese sich eigentlich beschäftigt.

3. *Theologie zwischen den Extremen*

Zu einem Spezifikum Frankreichs gehört, daß Politiker (z. B. de Gaulle, Pompidou, Giscard d'Estaing) sich als Schriftsteller betätigen und daß sich umgekehrt Schriftsteller (z. B. Claudel, Malraux, Mauriac) und Philosophen (z. B. Sartre, Maritain) zu Fragen der Tagespolitik äußern. So ist es nur konsequent, wenn auch die Theologie oder allgemeiner die Christen als Christen aktiv an der geistigen Auseinandersetzung ihrer Umwelt teilnehmen und sich entsprechend einbringen. Theologie vollzieht sich nicht in einem neutralen »Himmel der Ideen«, sondern muß jeweils neu die »Inkarnation« in Formen des zeitgenössischen Denkens wagen.

Wie sehr dies in Frankreich für alle Richtungen zutrifft, zeigt etwa der Neuthomismus von Jacques Maritain, wo die Forderung erhoben wird: Der Christ »wird eine soziale, politische und ökonomische Philosophie erstellen müssen, die nicht nur bei allgemeinen Prinzipien bleibt, sondern fähig ist, bis zu den konkreten Verwirklichungen hinabzusteigen«¹⁹⁾. »Die Aufgabe des Christen in der Welt ist es,

¹⁸⁾ Jacques Maritain: *Humanisme intégral*, Paris (Aubier), nouv. éd. 1958, 110–115.

¹⁹⁾ Maritain, a.a.O., 127.

dem Teufel seinen Bereich streitig zu machen, ihn ihm zu entreißen²⁰⁾.

Daß es hierfür kein Patentrezept gibt, versteht sich von selbst, und »wenn es schon in der Dogmatik verschiedene Schulen gibt, so gibt es unvermeidlich auch in der christlichen Soziallehre und in der christlichen Politik verschiedene Schulen«²¹⁾. Wie wahr dies in Frankreich ist, zeigt bereits der Hinweis, daß es neben der von Maritain eben auch die ganz andersartige des Personalisten Mounier gibt.

Wer den französischen Katholizismus dieses Jahrhunderts und seine geistige Auseinandersetzung mit den Zeitströmungen nur etwas kennt, denkt in vielfältigen Zusammenhängen immer wieder unwillkürlich an Maritain und Mounier²²⁾. Diese beiden Laien, so scheint es, haben den französischen Katholizismus nachhaltiger geprägt als »bahnbrechende Theologen«²³⁾. Ja, Laieninitiative verdankt Frankreich selbst im Bereich der Spiritualität neue Impulse, wenn man etwa an Charles de Foucauld (1858–1916)²⁴⁾ und Marcel Légaut denkt.

Die Auseinandersetzung vollzieht sich jedoch konkret mit der Philosophie, der Wissenschaft und der Alltagswirklichkeit einer säkularisierten Welt. Das ökumenische Gespräch spielt erst seit dem Vatikanum II eine gewisse, letztlich aber unbedeutende Rolle. Die zahlenmäßig relativ wenigen Protestanten, die ihrerseits wieder verschiedenen Gruppen angehören, machen es zu einer Randerscheinung. Selbst Taizé ist kaum mehr als ein faszinierendes Kuriosum²⁵⁾. Noch

²⁰⁾ Maritain, a.a.O., 116.

²¹⁾ Maritain, a.a.O., 127.

²²⁾ Vgl. Joseph A. Amato: Mounier and Maritain. A French Catholic Understanding of the Modern World, Alabama (Univers. Alab. Press) 1974.

²³⁾ Es fällt auf, daß das große Nachschlagewerk: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, hrsg. von H. Vorgrimmler und R. Vanden-Gucht, 3 Bde. + 1 Bd., Freiburg–Basel–Wien, 1969–1970, den Philosophen Maritain nur fünfmal, nämlich Bilanz I, 354, II, 38, und im eigentlich 4. Band »Bahnbrechende Theologen«, 114, 135 und 202, erwähnt. Namen wie Mounier, Charles de Foucauld und Marcel Légaut fehlen völlig. Als »bahnbrechende Theologen« gelten für Frankreich Marie-Dominique Chenu (99–122), Yves M.-J. Congar (181–199) und Henri de Lubac (199–214).

²⁴⁾ Es sei hier jedoch nicht verschwiegen, daß Ch. de Foucauld 1901 zum Priester geweiht wurde.

²⁵⁾ Vgl. in Les Chrétiens die Stichwörter Fédération protestante de France (108f.), Schutz (200f.) und Taizé (208f.).

immer weiß der Franzose im Durchschnitt aufgrund der Kolonialgeschichte vom Islam oder Buddhismus mehr als vom Protestantismus. So konzentriert sich das Interesse der Theologen auf Philosophie, Wissenschaft und säkularisierte Welt.

a) Philosophie

Was die Philosophie betrifft, zeichnet sich Frankreich wohl durch eine gewisse Unstetigkeit aus. Da sind die großen Klassiker Henri Bergson (1859–1941) und Maurice Blondel (1861–1949), die nachhaltig wirken. Daneben geht die Auseinandersetzung mit Descartes (1596–1650), Kant (1724–1804) und Hegel (1770–1831) weiter. Stets aktuell ist die Diskussion um den Atheismus²⁶), während der Existentialismus – der atheistische eines Jean Paul Sartre und der christliche eines Gabriel Marcel –, der nach dem 2. Weltkrieg die Diskussion bestimmte, nun endgültig der Vergangenheit anzugehören scheint. Im Laufe der sechziger Jahre kam der Strukturalismus eines Claude Lévi-Strauss und Jacques Lacan hinzu. Inzwischen sind neue Propheten, ehemalige Strukturalisten auf die philosophische Bühne getreten: der Marxist Louis Althusser und der Philosoph, Psychologe und Ideenhistoriker Michel Foucault, der sich selbst als »Archäologe des Wissens« bezeichnet. Doch die Jüngsten haben bereits wieder andere Gurus: Jean-Paul Dollé, Jean-Marie Benoist, Jean Baudrillard oder inzwischen die sog. »neuen Philosophen« (»les nouveaux philosophes«: André Glucksmann, Christian Jambet, Guy Lardreau und Bernard-Henri Lévy). Ja selbst der bislang sakrosankte Roland Barthes sieht sich neuerdings ersten Angriffen ausgesetzt.

Treffend beschreibt diese Situation Jean Améry folgendermaßen: »Längst ist es ja so, daß in diesem durch seinen beängstigend rapiden intellektuellen Szenenwechsel immer wieder verblüffenden Land nicht nur Marx und Freud verworfen werden, dies gehört nachgerade zum *bon ton*, seit Jean-Marie Benoist sein Pamphlet ›Marx est mort‹ schrieb und Deleuze-Guattari mit ihrem ›Anti-Ödipus‹ hervortraten,

²⁶) Vgl. hierzu Jacques J. Natanson: *La mort de Dieu – Essai sur l'athéisme moderne*, Paris (P. U. F.) 1975.

sondern daß auch vieles, was sich im Umkreis des so benannten ›Strukturalismus‹ bewegt, nicht mehr als eigentlich ›subversiv‹ gilt. Die atemberaubende Fliehkraft des philosophischen Denkens in Frankreich treibt die geistigen Ereignisse, soviel ich sehe, grob vereinfacht gesprochen, in zwei entgegengesetzte Richtungen. Einerseits ist es so, daß der bei Foucault angelegte Irrationalismus sich (wie in den Heidegger-Paraphrasen von Dollé) täglich radikaler gebärdet; andererseits ist da und dort auch schon ein Pendelausschlag zu verzeichnen, und zwar zurück in Richtung Julien Benda, also zu einer statischen Philosophie des Absoluten sowie zum Einspruch eines neuen und geläuterten common sense.«²⁷⁾

Man mag diesem Urteil im einzelnen zustimmen oder nicht, deutlich wird jedenfalls die unruhige Sehnsucht der Franzosen nach Veränderung, »changement«, wie Giscard d'Estaing sagt und die Linke es für den Fall ihrer Wahl in Aussicht stellt. Deutlich wird aber auch, weshalb es die Theologie in der Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Denken so schwer hat, weshalb die großen Klassiker der »nouvelle théologie«, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar, Jean Daniélou und Henri de Lubac, anscheinend nicht mehr aktuell sind und weshalb angesichts einer solchen Situation fast nur noch theologische »Eintagsfliegen«, häufig im Stile ernster Anfragen an die Theologie²⁸⁾, auf dem Büchermarkt erscheinen.

Angesichts einer so unsteten geistigen Landschaft erhält die vor Jahren geäußerte Meinung des Philosophen Jacques J. Natanson neue Bedeutung, die Theologie solle endlich damit aufhören, durch die Anbindung an Zeitphilosophen alle Krisen der Philosophie mit charakteristischer Phasenverschiebung nachzuerleben²⁹⁾. Sie solle stattdessen die Andersartigkeit des biblischen Gottes im Vergleich zu allen von Menschen ersonnenen Potentaten herausstellen, eines Gottes also, »dessen einzige Macht die Schwäche ist, die Demütigung, der

²⁷⁾ Jean Améry: »Michel Foucault – ein philosophischer Ketzer«. In: Merkur, 31. Jg. Heft 4/1977, 389.

²⁸⁾ Hier wären Bücher zu nennen wie z. B. Yves le Gal, *Question(s) à la théologie chrétienne*, Paris (Cerf) 1975.

²⁹⁾ Jacques J. Natanson: »Qui est notre Dieu? Athéisme, théisme, christianisme«, in *Esprit*, nouv. série 10 (Octobre 1967) 474–487.

totale Verzicht auf das, was irgendein Machtwille sein könnte³⁰⁾, kurz: eines Gottes, der sich durch Demut³¹⁾ auszeichnet. Natansons Forderung hat in Frankreich eine lange Tradition. Sie reicht von Pascals *Mémorial* (»Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs« nicht der Gott der Philosophen und der Gelehrten.«) bis zu Bernanos, der seinen Landpfarrer sagen läßt: »Ich bin nicht der Botschafter des Gottes der Philosophen, ich bin der Diener Jesu Christi.«³²⁾

So einsichtig diese Unterscheidung in sich ist und so wertvoll ihre systematische Ausfaltung vielleicht sein könnte, im Frankreich von heute findet sie nur vereinzelt Anhänger. Die Mehrheit der dialogwilligen Christen und Theologen versucht diesen Weg nicht. Sie sucht sich recht und schlecht der philosophischen Herausforderung der Zeit zu stellen, hat aber Mühe, ihr zu folgen. Hierbei ist besonders bedauerlich, daß es in Frankreich gegenwärtig praktisch keine jüngeren Theologen von Bedeutung gibt. Die großen Theologen sind, sofern sie noch leben, alle über 70 Jahre alt. So müssen Anfänger und Unerfahrene ins Gefecht und dies angesichts von Philosophien, die jeweils nur für kurze Zeit »en vogue« sind. Hinzu kommt, daß sich praktisch alle Richtungen der cartesianischen Deduktion treu verpflichtet fühlen. Das bedeutet: die These steht im Vordergrund, und die gesamte Argumentation dient nur noch ihrer Demonstration. Folglich gibt es kein neutrales Feld, über das man sich unabhängig von der Konklusion einigen könnte. Die Konfrontation erstreckt sich deshalb bis in die Argumente hinein.

Theologisch scheint dies die Vorliebe der Franzosen für Dogmatik zu erklären. Es macht klar, warum einerseits das Bekenntnis und Zeugnis des Glaubens (»témoignage«) einen so hohen Stellenwert einnehmen und warum andererseits exegetische Fragen nur selten über den engen Kreis von Fachkollegen hinaus Interesse wecken³³⁾. Ge-

³⁰⁾ Rede Natansons von 1965, veröffentlicht in *Dieu aujourd'hui. Semaine des Intellectuels Catholiques 1965*, Paris (Desclée) 1965, 57–66, hier 65 (Reihe: *Recherches et Débats* Nr. 52).

³¹⁾ Vgl. François Varillon: *L'humilité de Dieu*, Paris (Le Centurion) 1974.

³²⁾ Georges Bernanos: *Journal d'un curé de campagne*, Paris (Plon) 1936, 106.

³³⁾ Eines der wenigen exegetischen Bücher, das auch Nichtexegeten gerne zitieren (und dies wohl wegen des systematischen Aufbaus!), ist Albert Gelin, *Les Idées maîtresses de l'Ancient Testament*, Paris (Cerf), 6^{ème} éd. 1959, evtl. auch

radezu exemplarisch tritt diese cartesianische Deduktion in der Trinitätstheologie des berühmten Theologen und späteren Kardinals Jean Daniélou (1905–1974) zutage. Sie setzt unmittelbar beim Dogma als These ein und erläutert dies in der Sprache unserer Zeit: »Das christliche Dogma der Dreifaltigkeit meint in der Tat diese paradoxe Realität, daß die drei ebenso ursprünglich ist wie die eins, d. h. daß die Liebe gleich ewig ist wie die Existenz und an der Struktur des Seins, dem letzten Kern der Dinge teilhat.«³⁴⁾ Daraus folgt: »Wir existieren nur in dem Maße, in dem wir geliebt sind.«³⁵⁾ Oder: »Existieren heißt für mich, bereits mit einem anderen in Beziehung zu stehen. Und meine Existenz billigen heißt diese Beziehung anerkennen«³⁶⁾, denn »der Kern des Seins ist die Vereinigung (communio).«³⁷⁾

Bereits das bisher Gesagte macht deutlich, daß die Richtungen der französischen Theologie der Gegenwart vielfältig, ja in ihrer Vielfalt oft verwirrend sind. Es kann nicht die Aufgabe eines einzelnen sein, hier alle Phänomene zu erfassen und sie womöglich noch sinnvoll zu ordnen. Lediglich ein Phänomen soll zusätzlich Erwähnung finden, obwohl es scheinbar mit der französischen Theologie überhaupt nichts zu tun hat: der Einfluß der Übersetzungen. In den letzten Jahren wurden nämlich in bisher kaum gekanntem Umfang wichtige Bücher der deutschen, anglo-amerikanischen und südamerikanischen Theologie ins Französische übersetzt. Das ursprünglich Ausländische beginnt so langsam auf dem Wege über die Übersetzung auch in Frankreich zu wirken. Es regt Diskussionen an und macht eigene Stellungnahmen erforderlich, und man wird auf die typisch »französischen« Antworten gespannt sein dürfen.

noch Jacques Guillet: *Thèmes Bibliques. Etudes sur l'expression et le développement de la révélation*, Paris (Aubier) 1954.

³⁴⁾ Jean Daniélou: *Scandaleuse Vérité*, Paris (Fayard) 1961, 78.

³⁵⁾ Jean Daniélou: *La Trinité et le Mystère de l'Existence*, Paris (Desclée) 1968, 66.

³⁶⁾ Daniélou, *Vérité*, 78.

³⁷⁾ Daniélou, *Trinité*, 53.

b) Wissenschaft

Der hektische Szenenwechsel im Bereich der Philosophie hat anscheinend die theologische Auseinandersetzung mit der Wissenschaft und ihren Erkenntnissen fast völlig in Vergessenheit geraten lassen. Die Zeit scheint vorüber – jedenfalls bisher noch nicht wiedergekehrt zu sein –, in der ein Thema wie Evolution eine christliche Deutung à la Teilhard de Chardin (1881–1955) erforderlich machte (einmal abgesehen von der Diskussion im unmittelbaren Zusammenhang mit Monods »Zufall und Notwendigkeit«), in der die Dominikaner Dominique Dubarle und Philippe Roqueplo³⁸⁾ eine theologische Deutung der Arbeit des Technikers versuchten und in der nicht zuletzt der »Dickschädel«³⁹⁾ Marc Oraison »eine Moral für unsere Zeit«⁴⁰⁾ konzipierte, die den Anforderungen des Glaubens und den Erkenntnissen der modernen Psychologie gleichermaßen Rechnung trägt, ja die selbst »das menschliche Geheimnis der Sexualität«⁴¹⁾ theologisch deutet.

c) Die säkularisierte Welt

Auch der missionarische Eifer, in Auseinandersetzung mit der säkularisierten Welt zu treten, ist im katholischen Frankreich erlahmt. Dieses katholische Frankreich ist natürlich nicht ganz Frankreich, ganz im Gegenteil: Frankreich ist kein katholisches Land, sondern ein seit langen säkularisiertes Land. Seit Inkrafttreten der »Lex Briand« am 9. Dezember 1907 ist die alte Einheit von Thron und Altar aufgehoben. Die Kirche und ihre Einrichtungen leben von Spenden (erst seit de Gaulle gibt es gewisse staatliche Subventionen), Religionsunter-

³⁸⁾ Hier wäre vor allem zu denken an Philippe Roqueplo: *Expérience du monde: expérience de Dieu? Recherches théologiques sur la signification des activités humaines*, Paris (Cerf) 1968.

³⁹⁾ Titel des Buches von Marc Oraison: *Tête dure*, dt. Ausg.: *Dickschädel*. Autobiographie, Frankfurt a. M. 1970.

⁴⁰⁾ Marc Oraison, *Une morale pour notre temps*, Paris (Fayard) 1964. Weiterhin instruktiv ist Marc Oraison: *Was ist Sünde?*, Frankfurt/M. 1969. Die Frage Christentum–Psychoanalyse wurde neuerdings angesprochen von Dr. Pierre Solignac, *La névrose chrétienne*, Paris (Trévisse) 1976 (Reihe: *Polémique*).

⁴¹⁾ Marc Oraison, *Le mystère humain de la sexualité*, Paris (Seuil) 1966.

richt an staatlichen Schulen ist abgeschafft⁴²⁾, und Theologie ist kein Studium mit staatlicher Anerkennung, wenn man von den Besonderheiten in Elsaß-Lothringen einmal absieht. Der de-jure-Situation entspricht eine säkularisierte de-facto-Situation, die es bis heute einem engagierten Christen z. B. sehr schwer macht, auf einen Lehrstuhl in Paris berufen zu werden, während stets einige »Défroqués« (Geistliche, die ihren Beruf aufgegeben haben) zum Pariser Professorenkollegium zählten und auch heute noch dazu gehören.

Spätestens seit Anfang der vierziger Jahre war sich die Kirche in Frankreich dieser Situation voll bewußt. Es war die Zeit, in der der Bestseller »Frankreich, Missionsland«⁴³⁾ die christliche Öffentlichkeit erschreckte und in der man 1941 daranging, die »Frankreichmission« (»Mission de France«)⁴⁴⁾ und später die »Paris-Mission« (»Mission de Paris«) zu gründen. Unter der umsichtigen Fürsorge des damaligen Pariser Erzbischofs Kardinal Suhard⁴⁵⁾ wurde für die so Missionierten in Paris dann das »catéchuménat«, eine leider bei uns in seiner konkreten Form nahezu unbekannt Institution geschaffen. In drei Hirtenbriefen (1947–1949)⁴⁶⁾ analysierte Kardinal Suhard »die Stadt ohne Gott« (H. Cox) und die Aufgabe der Kirche und des Priesters in der säkularisierten Welt. Die Analyse ist so treffend, daß sie bis heute kaum etwas an Aktualität eingebüßt hat.

Der missionarische Eifer jener Jahre, der Wunsch, allen die Frohe Botschaft zu künden, führte zu völlig neuen Wegen der Seelsorge, von denen vielleicht der der sog. »Arbeiterpriester« der bekannteste ist⁴⁷⁾. Dieses Experiment unterscheidet sich übrigens grundsätzlich von

⁴²⁾ Vgl. hierzu *Christliche Erziehung in Europa*, Band 4 Frankreich, hrsg. von Herbert Schultze und Hermann Kirchhoff, Stuttgart, München 1977.

⁴³⁾ H. Godin und Y. Daniel, *La France, Pays de mission*, Paris (Cerf) 1943.

⁴⁴⁾ Vgl. dazu Jean-François Six, *Cheminement de la Mission de France, 1941–1966*, Paris (Seuil) 1967.

⁴⁵⁾ Für die katholische Theologie hat Kardinal Suhard auch eine universelle Bedeutung, da seine Anfrage von 1948 die Einführung der historisch-kritischen Methode in die kath. Exegese und die Einteilung zunächst des AT nach literarischen Gattungen ermöglichte.

⁴⁶⁾ Die drei Hirtenbriefe lauten im Original: *Essor ou déclin de l'Eglise*, Paris (Lahure) 1947; *Le Sens de Dieu*, Paris (Lahure) 1948; *Le Prêtre dans la Cité*, Paris (Lahure) 1949. Sie lesen sich wie ein großangelegtes Präludium zum Vatikanum II.

⁴⁷⁾ Vgl. hierzu Jacques Loew, *En mission prolétarienne*, Paris (Ed. de l'épi)

der heute vielfach erhobenen Forderung, der Priester solle seinen Lebensunterhalt durch Berufarbeit selbst verdienen. Heute ist eine solche Forderung Ausdruck der Identitätskrise des Klerus; damals stand sie ausschließlich im Dienste der Mission und war so ein pastoraler Versuch, dessen Erfolg allerdings infolge des römischen Verbots von 1954 niemand mehr abschätzen kann.

Der damalige Missionseifer wäre zu fragmentarisch beschrieben, würde nicht auch jener Versuch erwähnt, durch den die Frohe Botschaft – häufig in Form konkreter Hilfe – den gesellschaftlichen Randgruppen, den Obdachlosen (Abbé Pierre), den Alkoholikern, den aus der Haft Entlassenen, den Homosexuellen, den Prostituierten u. v. a. m. verkündet werden sollte. Stellvertretend für viele sei hier André Talvas genannt, dessen Organisation »Vie libre« Alkoholikern und dessen Bewegung »Le Nid«⁴⁸⁾ – weit über Frankreich hinaus – Prostituierten bis heute ein Stück jenes Himmelreiches schon jetzt zu bringen sucht, in das sie – dem Worte Jesu entsprechend – noch vor uns eintreten werden⁴⁹⁾.

Der Katholizismus im Frankreich von heute lebt augenscheinlich ohne diesen missionarischen Elan. Er ist offenbar so sehr mit sich selbst oder nur mit Politik beschäftigt, daß die Frage laut wird, wohin oder wozu man eigentlich Außenstehende noch einladen soll. Weder

1946 (Reihe: Livre de Vie 5); ders., Journal d'une Mission Ouvrière, Paris (Cerf) 1959; Gregor Siefer, Die Mission der Arbeiterpriester. Ereignisse und Konsequenzen. Ein Beitrag zum Thema: Kirche und Industriegesellschaft, Essen 1960. Wie der Einsatz für die Arbeiter und die Treue zur Kirche gleichermaßen verteidigt werden können, zeigt eindrucksvoll Félix Lacambre, Lutter et croire, Paris (Cerf) 1977.

⁴⁸⁾ Über die Arbeit des »Nid« informiert die Zeitschrift »Femmes et mondes«, hrsg. vom Mouvement du Nid, 7 Rue du Landy, F-92110 Clidly. Durch die Arbeit in der Bewegung »Le Nid« wurde maßgeblich Abbé Charles Chauvin zu seiner theol. Dissertation: Eglise et Prostitution, thèse présentée le 9 mai 1973 pour le doctorat du troisième cycle, sous la direction du professeur Jean-Marie Aubert (Strasbourg), angeregt. Es handelt sich bei dieser Arbeit um eine historische Untersuchung mit pastoralen Perspektiven.

⁴⁹⁾ Zu dieser Art von Spiritualität vgl. besonders P. Bolteau: Les Pauvres vont devant, Mulhouse (Salvator) 1969. Ein ähnliches Engagement und Denken findet sich neuerdings in Deutschland bei Salesia Bongenberg: »Für sie – nicht einmal die Grundrechte«, in Mitten in der Welt (Hefte zum christlichen Leben, Freiburg) 44/45 (März/Juni 1973) 33–44, und dies.: »1973 im Sprechzimmer«, in Mitten in der Welt 48 (März 1974) 60–64.

im Gebet noch durch Vorbild und gezielte Aktion ersehnt man – so scheint es – die Konversion von Außenstehenden oder Andersdenkenden. Konversionen sind, wo sie geschehen, eher peinlich geworden (man denke an die Reaktionen auf die Konversion von Maurice Clavel!) und sollten besser verschwiegen werden.

Dennoch flackert hie und da ein Feuer, und bisweilen macht sich wieder ein wenig vom einstigen Eifer bemerkbar, so wie sich Glut unter einem Haufen Asche spürbar macht. Es scheint, Georges Suffert hat recht: »Der Leichnam Gottes bewegt sich noch.«⁵⁰⁾

Anzeichen hierfür sind vor allem die Sehnsucht vieler junger Christen nach Spiritualität, die Gruppen der Fokulare, die Gruppen um Marcel Légaut und all die vielen, die alljährlich für ein paar Tage Ruhe und Sammlung in Klöstern suchen. Sie sind Suchende, die jenseits des Kampfes zwischen Traditionalisten und Progressiven stehen. Sie haben noch keine repräsentativen Sprecher, geschweige denn international anerkannte Theologen.

Niemand weiß, ob durch sie und ihren Einsatz die Wende kommt. Niemand weiß, ob sich die schweigende Mehrheit, die es sicher gibt und der diese Gruppen zugerechnet werden dürfen, eines Tages gegen die Traditionalisten und die Progressiven zugleich mit durchschlagenden Alternativvorstellungen zur Wehr setzen wird. Die innere Krise des Katholizismus in Frankreich ist ernst, sehr ernst, aber letztlich vielleicht doch nicht todernt.

⁵⁰⁾ Georges Suffert: *Le cadavre de Dieu bouge encore*, Paris (Grasset) 1976.