



Ein ganzes Jahr dampfte der neue Pfarrer durch die Gassen seiner Pfarrei. Als ihm schließlich der Atem auszugehen drohte, setzte er sich hin und begann zu überlegen. Irgend etwas stimmt nicht, keine Bewegung ist entstanden, das Opfergeld blieb durchschnittlich, der Versammlungsbesuch mies, der Kirchengesang erbärmlich. Und der Pfarrer dachte und dachte. Es muß eine Sternstunde für ihn gewesen sein, als der erlösende Gedanke zuckte: Mensch, du hast ja einfach ziellos drauflosgewurstelt. Was soll denn schon herausspringen, wenn man hier ein Gespräch führt und dort eine Predigt hält, ohne Plan und nichts. Und der Pfarrer begann einen Plan aufzustellen und Ziele zu formulieren. Die Pfarrei teilte er in Zielgruppen ein und nannte sie Adressatenkreise.

## Der liebe Gott in der Zielgruppe

Zuerst gab es nur wenige, Kinder, Erwachsene, Ältere. Dann aber bemerkte er bald, daß zum Beispiel die Alten in der Pfarrei ganz verschiedene Probleme hatten, und er teilte sie ein in die Kategorien «minderbemittelte Rentner» und «besser gestellte Pensionierte», später kamen noch die «betagten Akademiker» hinzu. Ebenso stellte sich heraus, daß die Kindergottesdienste viel gezielter eingesetzt werden mußten, und es entstanden die Zielgruppen «Kleinkinder», «mittlere Kinder», «ältere Kinder», «jüngere Jugendliche» und «ältere Jugendliche». Mit der Zeit wurden auch für die Erwachsenen spezifische Anlässe geplant, für Gescheite und Schwache, Glückliche und Gescheiterte. Ein großes Anschlagbrett orientierte, zu welcher Zielgruppe man gehört, und immer mehr gelang es, die Gaben Gottes richtig verpackt und adressiert an den Mann und an die Frau zu bringen. Der Pfarrer hatte dabei das Glück, eine aufgeschlossene Kirchenverwaltung hinter sich zu wissen, die

sein segensvolles Wirken durch ein gut ausgebildetes Spezialistenteam ergänzte, das sowohl die Administration, wie auch die Dauerreflexion besorgte. Ist es ein Wunder, daß die Pfarrei zum Modellfall wurde, im In- und Ausland auf Beachtung stieß, oft kopiert, aber nie erreicht? Ist es ein Wunder, daß sich in den ständigen Strom von bewundernden Besuchern eines Tages der liebe Gott persönlich mischte, um diese beispielhafte Gnadenvermittlung von nahem zu besehen? Es muß gesagt sein, daß der Pfarrer auf den Besuch gefaßt, rasch und sogar phantasievoll reagierte. Er beschloß nämlich, den lieben Gott gleich in den Pfarreiprozess einzugliedern und möglichst bei allen Adressatengruppen gezielt einzusetzen. Natürlich gab er seinem Besucher zuerst noch einige Erläuterungen über die in der Pfarrei herrschende Arbeitsmethodik und kleine Tips, was in den einzelnen Gruppen an Themen angemessen sei. Der liebe Gott nickte verständnisvoll und besuchte zuerst den Alterskreis. Er sagte einige Worte, erzählte die Geschichte von kleinen Kindern und kümmerte sich nicht darum, daß der Pfarrer immer nervöser auf dem Stuhl hin- und herrutschte. Hat der Gast denn nichts von den spezifischen Altersproblemen begriffen? Und ähnlich ging es weiter. Ein Auftritt war unpassender als der andere. In der Zielgruppe «Geschiedene» sprach der liebe Gott vom Glück einer geordneten Familie, bei den «glücklichen Eheleuten» sprach er vom Alleinsein. In der Jugendgruppe erzählte er von einem alten Greis, in der Gruppe «Kirche und Armee» von einem Findelkind. In kurzer Zeit kam der Pfarrer zur schrecklichen Einsicht, daß der liebe Gott von zielgerichteter Arbeit nichts verstand, und es war ihm mit einemmal klar, warum das Christentum in seiner langen Dauer so wenig erreicht hat. Ja der Pfarrer konnte nicht anders, er mußte den lieben Gott mit einem Sämann vergleichen, der seine Körner wahllos über die Gegend streute, über Wege, unter Dornen, vor die Vögel. Und hier war der Pfarrer schon fast bei einer biblischen Einsicht angelangt.

Josef Osterwalder

### Spanien

**Lluís Xirinaçs - Friedenskämpfer der Katalanen:** Priester wird Kandidat für den Friedensnobelpreis - Seit 1963 im Freiheitskampf der Katalanen - Gegner des Faschismus - Im Hungerstreik 1973 befreit er 113 Verhaftete und wird zu drei Jahren Gefängnis verurteilt - Gegen das Mächtige, solange wir stark sind - Gegen uns selbst, wenn wir stark sein werden.

Herbert Sibbe, Friedberg

### Kirchenrecht

**Zum Entwurf für ein revidiertes kirchliches Eherecht:** Zehn Jahre Revisionsarbeit am kirchlichen Gesetzbuch - Kriterien der Reform - Der Niederschlag von «Gaudium et spes» und «Humanac Vitae» im neuen Entwurf - Ist der Vertrag Sakrament? - Correcos geschichtlicher Befund: Absicherung gegen säkularisierten Staat - Italienische Expertengruppe kritisiert verfehlten Ansatz - Ablehnung in der Schweiz - Schmale Diskussionsbasis führt zu breitem Desinteresse - Huizings Alternativentwurf - Zur Realität völliger Ehezerüttung.

Ludwig Kaufmann

### Philosophie

**Grundtendenzen gegenwärtiger Religionsphilosophie (II):** Nach dem Zweiten Weltkrieg starke Impulse von Denkern jüdischer Herkunft - Aus Biblischer Glaubenserfahrung keine unzweideutige Positivität, dafür die Notwendigkeit der Götzenzertrümmerung - Horkheimer und das biblische Bilderverbot - Der Exodus-Gott bei Bloch - Aber die Bibel lehnt jede Anthropozentrik ab - Jüdisch-christliche Sicht der Prophetie und Geschichte - Hiob, der Kronzeuge für den Kampf zwischen Dogmatik und Freiheit - Karl Jaspers und Gert G. Grau - Die nicht aufgehobene Hiobsituation.

Walter Strolz, Freiburg

### Literatur

**«Das fünfte Evangelium»:** Der italienische Bestseller von Mario Pomilio schildert eine fiktive Forschungsgeschichte nach einem fünften Evangelium - Neugierde des Agnostikers wird unversehens ein religiöses Abenteuer - Wer Christus findet, hat das fünfte Evangelium gefunden - Kritik an verbaler Orthodoxie - «Dokumentensammlung» hart an der Grenze zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei.

Josef Imbach, Rom

### Theologie

**Rahner, Küng und die anonymen Christen:** Theologischer Sprachstreit im Kontext jüngster Problem- und Motivgeschichte - Küngs Angriff auf Rahners «anonymes Christentum» - Polemisches Schlagwort von der «Vereinnahmung» - Es geht primär um die psychologische Eignung des Ausdrucks - Diskussion der möglicherweise zugrundeliegenden Divergenzen wäre fruchtbarer.

Heinz Robert Schlette, Bonn

## Lluís Xirinacs – Friedenskämpfer der Katalanen

Kenner der politischen Bühne Spaniens erwarten in den nächsten Monaten tiefgreifende Veränderungen. Hoffen wir, daß dann die politischen und völkischen Minoritäten dieses Staates ihre eigene Kultur wieder frei entfalten können und daß die fundamentalen Rechte eines modernen Sozialstaates verwirklicht werden. Damit würde der jahrzehntelange Kampf im Untergrund, das Martyrium vor allem baskischer und katalanischer Priester, engagierter Christen, Gewerkschaftler, seine Früchte der Freiheit tragen. Nur wenige dieser Kämpfer für ein freies Spanien sind hier namentlich bekannt. Einer von ihnen, der katalanische Priester Lluís Xirinacs, wurde im Februar dieses Jahres vom Direktor des norwegischen Nobelinstitutes als Kandidat für den Friedensnobelpreis akzeptiert. Der Begleitbrief an das Nobelinstitut trug unter anderem die Unterschrift von 17 Professoren der Universität Barcelona. Doch wer ist Lluís Xirinacs eigentlich? Fragen wir ihn am besten selbst:

«Ich bin 40 Jahre alt. Ich brauchte lange, um klar zu sehen. Ich bin von versöhnlichem Charakter, lange Zeit setzte ich Vertrauen in die sozialen Strukturen, die mich umgeben. Ich habe geschwiegen; ich habe kollaboriert; ich versuchte zu verstehen. Seit 20 Jahren wirkte ich öffentlich. Immer wieder versuchte ich ein Werk der Befriedung zu vollbringen und für eine Zusammenarbeit und Einheit aller zu arbeiten. Lange übte ich mich in der Geduld: ich unterwarf mich den vorhandenen Gesetzen, ich habe gehorcht. Im allgemeinen achte ich das Gesetz völlig. Ich bin weder Anarchist noch Gesetzloser. Die Methoden meiner Aktionen richten sich an Personen: keine Gewalt, sondern Appell an die Gesinnung der Verantwortlichen. ... 1971 trat ich in den ersten Hungerstreik, um die Katalanen auf ihre volle geschichtliche Verantwortung aufmerksam zu machen. Im Maße des Möglichen appellierte ich an die Selbstbestimmung des katalanischen Volkes sowie an alle Völker Spaniens, denn sie sind es, die die Macht übernehmen sollten...»

Zunehmende Verhaftungen, Ermordung von Widerstandskämpfern, das neue Gesetz über die öffentliche Ordnung veranlaßten Lluís Xirinacs schließlich zu einem radikalen Nein, nachdem er sich nochmals mit verantwortlichen Politikern beraten hatte und seine Verantwortung als Christ und Priester bedachte. Ziel der Aktionen ist es, «eine Volksbewegung zu schaffen, die die Normen, die das illegale Regime – der faschistische spanische Staat – setzte, zurückweist. Erreicht werden kann es durch spontane Schaffung aller möglichen Formen, die Zusammenarbeit mit dem Regime abzulehnen...» Xirinacs will keine bestimmten Formen des Widerstandes vorschreiben. Das ist der Verantwortung und dem Rahmen des Möglichen eines jeden überlassen, jedoch zählt er eine Reihe von möglichen und erfolgreichen Methoden des Widerstandes auf, Hungerstreiks, Boykotts, Öffentlichkeitsarbeit bis hin zu internationalen Kontakten. Der Widerstand von Xirinacs gegen das Franco-Regime hat aber nicht erst 1971 mit dem Hungerstreik begonnen. Im Jahre 1963 setzte er sich bereits offen für den Freiheitskampf der Katalanen ein, als er die Folterung an drei Studenten verurteilte, die die streikenden Arbeiter der Industriebezirke Asturiens unterstützten. Dieses Zeichen der Solidarität bringt ihm zeitweise Verbannung aus der Provinz Barcelona ein, auf Befehl des dortigen Zivilgouverneurs. Aus Anlass einer Predigt zur konstituierenden Versammlung des demokratischen Studentenbundes von Barcelona versetzt ihn sein Bischof im März 1966 in ein einsames Gebirgsdorf mit nur 30 (dreißig) Einwohnern, das zwei Stunden Fußmarsch von der nächsten Straße entfernt ist. Hier beginnt Xirinacs vom Ertrag seiner

eigenen Hände zu leben, bis er im Dezember aus der Diözese Solsona ausgewiesen wird und auf Wunsch der Priester der Diözese Vich in das Dorf Santa Maria del Camí (40 Einwohner) versetzt wird. Dort arbeitet er als Seelsorger, betreibt pädagogische Studien, veröffentlicht sein erstes Buch, bis er 1968 vor das Militärgericht zitiert wird wegen Zusammenarbeit mit der Katalanischen Befreiungsfront.

Die Geheimpolizei beginnt sich zunehmend für ihn zu interessieren. So darf sein Buch «Christliche Basisgemeinden» auf Einschreiten der staatlichen Zensur nicht veröffentlicht werden. In diese Zeit fällt der Prozeß von Burgos gegen baskische Separatisten, der eine Welle von Solidaritätskundgebungen in Spanien und im Ausland hervorruft. Lluís Xirinacs tritt Weihnachten 1970 in seinen ersten Hungerstreik zusammen mit 300 katalanischen Intellektuellen, die die Polizei jedoch vom Montserrat vertreibt. Nach 21 Tagen bricht er den Hungerstreik ab, nachdem er das politische Engagement katalanischer Persönlichkeiten und Gruppen, an die er sich gewandt hatte, erreicht. In der Tat entsteht im folgenden Sommer die «Versammlung von Katalonien», die mit mehr als 300 Repräsentanten im November 1971 ihre Arbeit aufnimmt. Damit beginnt auch das aufschlußreiche Tagebuch von Xirinacs und zugleich eine noch stärkere Antihaltung gegen das Franco-Regime. Von nun an erscheint er nicht mehr regelmäßig bei der Polizeibehörde, wie es ihm das Gericht auferlegt hatte, allen Regierungsschreiben antwortet er nur noch in katalanisch, wie es der Philosoph Jordi Carbonell schon vorexerziert hatte, ebensowenig erscheint er zu seinem Prozeß am 6. April 1972 bzw. am 26. April 1973.

Im November 1972 wird er verhaftet und in das Konkordatsgefängnis von Zamora gebracht, das er nach zehntägigem Hungerstreik wieder verlassen darf. Dort gelingt ihm eine kurze Begegnung mit einem verurteilten Basken, worüber er in seinem Tagebuch berichtet:

«Einen Moment der Unaufmerksamkeit nützend, verläßt ein gefangener Priester seinen Platz und tritt vor mich hin. Er strahlt Sympathie aus. Er ist von mittlerer Größe. Er reicht mir die beiden Hände durch die Gitter:

- Wie heißt du? fragt er mich durchdringend fixierend.
- Xirinacs. Und du?
- Ion Etchave.
- Wieviel Jahre hast du bekommen?
- 40 Jahre!

Die Funktionäre führen ihn ab. Mut! ruft er mir noch zu.

Einen vorläufigen Höhepunkt seiner Aktionen erreicht Xirinacs in seinem 42tägigen Hungerstreik zur Befreiung von 113 Verhafteten der «Versammlung Kataloniens» Ende 1973. Tatsächlich werden die 113 Verhafteten freigelassen, ihm selbst wird jedoch der Prozeß gemacht, und am 26. Januar 1974 wird er zu drei Jahren Gefängnis verurteilt, die er gegenwärtig im Gefängnishospital von Carabanchel – einem Vorort von Madrid – verbüßt.

Die Gespräche mit hohen Polizeibeamten sowie Richtern zeigen, wie brüchig und fragwürdig das Franco-Regime auch diesen Leuten geworden ist. Im Tagebuch ist unter dem 17. August 1971 zu lesen:

«Ich wurde vom Kabinett der Richter angerufen: Sie kommen nicht? Ich sagte: nein. Sie zwingen uns, die Guardia Civil zu schicken. Ich habe nichts gegen sie. Entschuldigen Sie die Schwierigkeiten, die ich Ihnen bereite.»

Auch sonst begegnet ihm verständnisvolle Höflichkeit. Im Prozeß vom 26. Januar 1974, der hinter verschlossenen Türen in Madrid stattfindet, führt sein Verteidiger aus: Der Angeklagte ist bürgerlicher Herkunft. Er ist in die religiöse Kongregation der Piaristen eingetreten und wurde Priester. Nach und nach entdeckte er die Existenz eines durch die eigene Klasse ausgebeuteten und unterdrückten Volkes. In dem Maße wie

ihm dies bewußt wurde, identifizierte er sich mit diesem Volk, mühte sich, seine Übel kennenzulernen, sie anzuklagen und zu beseitigen.

Das Milieu seiner Herkunft ist hispanisiert worden. Als Kind sprach er nur Kastilisch. Nach und nach erkannte er, daß ja ein Volk mit eigener Sprache und Kultur existierte, das aus diesem Grund unterdrückt wurde. So begann er katalanisch zu sprechen, diese Kultur und Sprache zu verteidigen. Also ein Mensch, der aufrichtig und ohne Gewalt sich zum Anwalt einer gerechten Sache macht, sie mit Würde verteidigt, das, was er für richtig hält, nach reiflicher Überlegung niederschreibt, kann wegen keines Übels angeklagt werden, man muß seine Aufrichtigkeit loben...

Nach der Verhandlung gelang es einigen Freunden, den Richter und seinen Sekretär zu sprechen. Es scheint, auch sie wurden von der aufrechten Persönlichkeit des Lluís Xirinacs stark beeindruckt.

Lluís Xirinacs war immer ein aktiver Mann des Friedens. Frieden verstehbar im dynamischen Sinn: willst du den Frieden, arbeite für die Gerechtigkeit. Seine Hungerstreiks sind Musterbeispiele der Gewaltlosigkeit. Er sagt, was er denkt,

er tut, was er für gerecht hält. Er wirkt nicht als Politiker, sondern als Christ und Priester. Xirinacs ist ein Mann der Kirche. Allerdings einer armen Kirche, frei von Macht und nicht autoritär. Die Berufung der Kirche liegt nicht im Gesetz, sondern in der Freiheit. Nach ihm sind die Handlungsweisen Jesu Beispiele, das Gesetz zu transzendieren. Das Gesetz ist da, um das Böse einzuschränken, aber niemals um den Geist zu bremsen. Deswegen hat er seinen Personalausweis dem Regime zurückgegeben, mit dem er nicht zusammenarbeiten kann. Xirinacs ist zutiefst ein geistlicher Mensch, in seiner Spiritualität mit Càmara verwandt und sich der Versuchungen durch die Macht durchaus bewußt. In den Schlußworten seines Gedichtes: «Fahne des Friedens», vom April 1974, hat er sich gewissermaßen in Kurzfassung selbst porträtiert:

Wir wissen, die Dünung des Friedens  
aufrichten und erhalten,  
das verlangt einen beständigen Krieg,  
gegen das Mächtige, solange wir schwach sind,  
gegen uns selbst, wenn wir stark sein werden.

Unter dieser Bedingung bin ich bereit, die Fahne des Friedens  
zu ergreifen.  
*Herbert Sibbe, Friedberg*

## VERKIRCHLICHUNG DER VERWELTLICHTEN EHE?

Zum Entwurf für ein revidiertes kirchliches Eherecht

Könnte es eine «gültige» Ehe unter Christen geben, die nicht Sakrament ist? Kann eine Ehe nur durch den physischen Tod eines Partners aufhören oder ist auch die völlige Zerrüttung eine menschliche Realität, die die Ehe «sterben» läßt? Ist die «Zweitehe» eines/einer Geschiedenen überhaupt keine Ehe und wird sie in jedem Fall so lange (als «Konkubinat») diskriminiert, bis entweder der Partner aus der ersten Ehe gestorben oder diese durch ein kirchliches Gericht als (von Anfang an!) ungültig erklärt ist? Gilt dieselbe Ungültigkeit für bekenntnisverschiedene Paare, die ohne katholische Dispens nur zivil oder im Rahmen einer nichtkatholischen religiösen Feier getraut sind? Macht der bloße juristische Akt einer solchen Dispens (von der «Formpflicht») eine solche Ehe schon zum Sakrament? Kann es seitens «Katholiken» oder anderer Christen eine sakramentale Ehe aufgrund des bloßen Tauschs und ohne irgendwie erkennbaren Glauben geben? Welche Anpassung des kirchlichen Eherechts fordert einerseits das Einheimischwerden der Kirche in den verschiedenen Kulturen (Afrikaner, Asiaten usw.), andererseits die Berücksichtigung der Veränderungen auch der westlichen Kultur und Zivilisation: wie weit muß die Kirche den Fakten der politischen Säkularisation und überhaupt den pluriformen menschlichen Realitäten und ihrer «Gesetzmäßigkeit» Rechnung tragen?

Diese und verwandte Fragen bedrängen seit Jahren die Seelsorger, Eheberatungsstellen und gewiß nicht zuletzt die betroffenen Eheleute und «Ehekandidaten» selber. Nach dem deutschen Katholikentag in Essen, wo das unvergessene «Forum II Ehe und Familie» 5000 vornehmlich jugendliche Teilnehmer auf sich vereinigte, haben sich im deutschsprachigen Raum nationale und diözesane Synoden intensiv und über Jahre mit diesen Fragen befaßt. Immer stieß man auf der Suche nach pastoralen Lösungen auf Stoppsignale des «geltenden Rechts», obwohl jedermann wissen konnte, daß dieses Recht der Kirche seit der Ankündigung des Konzils im Jahre 1959 grundsätzlich als reformbedürftig, ja bald darauf und spätestens seit dem Ende des Konzils als «in Revision befindlich» erklärt wurde.

Dem Interesse an den eingangs genannten Fragen entsprach aber keineswegs die «Anteilnahme» an der nun schon zehn Jahre dauernden Arbeit der Päpstlichen Kommission für die

Revision des kirchlichen Gesetzbuches (im folgenden kurz «Kodexkommission» genannt). Außer einem Entwurf zu einer «Lex Fundamentalis» (Grundgesetz) kam es nicht einmal mit den Bischöfen bzw. auf Bischofssynoden zu einer Konsultation, bis im vergangenen Herbst der Präsident der Kodexkommission, Kardinal *Pericle Felici*, sozusagen im Vorbeigehen den versammelten Delegierten der Bischofskonferenzen mitteilte, die Arbeit der einzelnen Studiengruppen sei größtenteils abgeschlossen, so daß die verschiedenen «Entwürfe» bald «erscheinen» könnten.

Doch wer sich unter solchem Erscheinen eine Veröffentlichung zur möglichst breitangelegten Diskussion vorgestellt hat, sieht sich enttäuscht. Das erste «Paket» ging lediglich an die Bischöfe (über die Bischofskonferenzen), an die Römischen Kurienbehörden (Dikasterien), an die Vereinigung der höheren Ordensobern und an die «Universitäten kirchlicher Studien» bzw., was immerhin erfreulich ist, offenbar auch an die Theologischen Fakultäten an staatlichen Hochschulen. Der Entwurf trägt das Siegel «*Reservatum*».

Das «Reservat» beheimatet allerdings weder seltene Pflanzen noch anderswo zum Aussterben verurteilte Tiere oder Urmenschen, sondern genau 361 lateinisch verfaßte Canones (Gesetzparagraphen), deren auffallendste Eigenart es ist, daß sie vorläufig mit Nr. 1 (statt wie bisher mit 731) beginnen und daß ihre Zahl im Vergleich zum alten Kodex immerhin um 51 abgenommen hat, obwohl wir in einem «Titulus» 20 Paragraphen mit dem Vermerk «novus» (neu) gezählt haben. Dieser Teil handelt allerdings nicht von der Ehe, sondern von der Buße; und das Paket insgesamt regelt die «Disziplin der Sakramente».

### Kriterien der Reform

In dem (bereits vom 2. Februar datierten) Begleitschreiben liest man den verheißungsvollen Satz, daß der Entwurf zur Gesamtrevision der Sakramentenordnung gemäß den Dekreten und dem Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils erfolge, wobei das Augenmerk darauf gerichtet sei, daß «bei aller Wahrung der verehrungswürdigen Lehre von den Sakramenten die kanonischen Normen zum Sakramentenrecht den neuen

pastoralen Bedürfnissen und Umständen klugerweise angepaßt würden.

Damit hat der verantwortliche Chef des Revisionswerkes, Kardinal Felici, selber die Kriterien angegeben, nach denen die Revision sinnvollerweise zu beurteilen ist. In einer Einführung sichert sich die Kommission allerdings bereits gegen allfällige theologische Einwände ab, insofern sie betont, theologische Definitionen und Überlegungen seien nicht Aufgabe kanonischer Gesetzgebung, und obwohl deren Grundlage die theologische Lehre sei, müsse diese «nur dort erwähnt werden, wo es zur besonderen Verdeutlichung von Sinn und Absicht der Normen nützlich» sei.

Trotz dieser Vorbemerkung geht dem ganzen Paket ein *Lehrtext* voraus, der die Feier der Sakramente, den Zusammenhang von Wort Gottes und Sakramenten sowie die Notwendigkeit, den Ursprung und die Geschichte einer rechtlichen Ordnung der Sakramente behandelt. Da hier, wie auch in den anschließenden «*Canones Generales*» (Grundregeln) neben dem Ökumenedekret (samt Ökum. Direktorium), Orientalendekret, Priesterdekret und Kirchenkonstitution weitaus am meisten auf die Konstitution zur Erneuerung der Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (SC) verwiesen wird, werden wir gut tun, uns auch gerade in diesem (ersten) Konzilsdokument nach Kriterien umzusehen, zumal es – neben dem Dekret zur zeitgemäßen Erneuerung des Ordenslebens – das einzige ist, das schon vom Titel und der gesamten Zielsetzung her die Aufgabe von Reform und Erneuerung thematisiert. Soweit aber der Entwurf, d. h. der erwähnte Lehrtext selber Kriterien aus dem Konzil ableitet, wird man erst recht die einzelnen Regelungen daran messen dürfen. Und somit auch das *Eherecht*, das als siebtes und letztes Kapitel sozusagen den «krönenden Abschluß, im Umfang aber mit 114 Canones fast einen Drittel des ganzen Pakets ausmacht.

### Wurde die «große Wende» zum Impuls?

Fragen wir nun nach dem Impuls des Konzils für ein neues Eherecht, so ist an das zu erinnern, was (neben der liturgischen, biblischen und ökumenischen Bewegung) als Prozeß der Bewußtseinsbildung dem Zweiten Vatikanum vorausging und von ihm legitimiert wurde: die Bewegung für eine eheliche Spiritualität, d. h. für ein *neues christliches Verständnis der gelebten Realität Ehe*. Seinen wichtigsten Niederschlag fand dieses neue Bewußtsein in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* (GS), wo der Ehe das erste Kapitel des zweiten Hauptteils (Nr. 47–52) gewidmet ist und wo – nach der pointierten Bemerkung eines Konzilsexperten (B. Häring) – erstmals die *Liebe* als konstitutives Element der Ehe von der höchsten Instanz der Kirche anerkannt wurde. Gleichzeitig wurde mit Bedacht und nicht ohne grundsätzliche Auseinandersetzungen die bisher sowohl in der katholischen Moraltheologie wie in der Kanonistik «klassische» Redeweise von einer *Rangordnung der Ehezwecke* ausgeschieden, wie sie im Canon 1013 des bisherigen Kodex fixiert war. Dieser Canon, der in der «Erzeugung und Aufzucht von Nachkommenschaft» den «Erstzweck», in der «gegenseitigen Hilfeleistung» und in einer «menschwürdigen Befriedigung des Geschlechtstriebes» (so Jone für «*remedium concupiscentiae*») die «Nebenzwecke» der Ehe sah, ist nun tatsächlich verändert worden. Von «Zwecken» ist nicht mehr die Rede, vielmehr hat man eine Beschreibung der Ehe versucht, in welcher der Konzilstext GS 48 anklingt, wenn es zu Beginn heißt, die Ehe sei «die (innige) Vereinigung des ganzen Lebens zwischen einem Mann und einer Frau...»:

Matrimonium ... est (intima) totius vitae coniunctio inter virum et mulierem ... Daß freilich das Wort «innig» durch eine Klammer in Frage gestellt wird – über die Belassung oder Streichung der im Entwurf eingeklammerten Worte haben sich die Bischöfe speziell zu äußern – zeigt bereits, daß offenbar

eine Richtung innerhalb der Kommission dem Konzilstext nicht ganz traut, der den Ausdruck «innig» gleich dreimal hintereinander braucht. Doch es wird noch schlimmer. Wenn man im Revisionsentwurf den begonnenen Satz weiterliest, so findet man die oben erwähnte Korrektur am alten Zweckparagrafen sozusagen durch die Hintertüre rückgängig gemacht, ja die alte Aussage im Duktus des Satzes sogar verstärkt: Die (innige Vereinigung), so heißt es da nämlich, sei «durch ihre natürliche Eigenart» (indole sua *naturali*) auf die Fortpflanzung bzw. die Erzeugung und Erziehung von Kindern hin geordnet. Daß hier das Wort von der «natürlichen» Eigenart auftaucht kündigt an, daß man auch die andere Kategorie, die das Konzil (neben jener vom «Zweck») aus dem Erbe der antiken Stoa zur Normierung des Ehe-Ethos ausgeschieden hat, nämlich den Begriff des *Naturgemäßen* als leitende Grundnorm keineswegs aufgeben will. In Konsequenz dessen liest man bereits im übernächsten Canon (245 § 2) einen *Einschub* in den bisherigen Canon 1015, so daß nun eigens hervorgehoben wird, der *eheliche Akt*, durch den die Ehe «vollzogen» (consummatum) werde, sei «aus sich heraus zur Fortpflanzung geeignet» (per se aptum ad proles generationem).

Die Formulierung, die man einem alten Canon (1081) entnommen hat, findet sich in dessen Neufassung (295 § 2) auf den Ehebund als Ganzes bezogen wiederholt. Man gewinnt somit einen ähnlichen Eindruck wie seinerzeit, als am Konzil selber nach der eindeutigen Absicht der großen Mehrheit die Kollegialität der Bischöfe zur Darstellung gebracht werden sollte, der Text aber schließlich, vor lauter Zugeständnissen an die Minderheit, sich fast so liest, als sei es auch am Zweiten Vatikanum in erster Linie darum gegangen, durch unaufhörliche Wiederholung den Primat des Papstes zu verteidigen.

Hier nun also, im «neuen» Eherecht, wird zwar durch die einleitenden Worte der Eindruck erweckt, als habe man der großen «Wende» des Konzils in dieser Frage Rechnung getragen: die Enttäuschung ist aber nachher um so größer, und man möchte meinen, die Enzyklika «*Humanae Vitae*» sei den Verfassern sehr viel mehr in die Knochen gefahren als das Konzil. Daß nämlich die am Konzil «mit großer Mühe erstrittene Eliminierung der antiken Deutungskategorien» und die Hervorhebung der *personalen* gegenüber der *generativen* Betrachtung «wohl die *durchgreifende Wende* des ethischen Ansatzes gegenüber der äußeren Form der bisherigen moraltheologischen Tradition» bezeichnet, ist als Konzilsdeutung nicht die Erfindung eines «linken Progressisten», sondern stammt von dem – selbstverständlich auch für den sozialen Sinn der Ehe offenen – Konzilstheologen *Joseph Ratzinger*.<sup>1</sup>

### Ist der «Vertrag» zum Sakrament erhoben?

Mit einem anderen Konzilsexperten, dem bekannten Moraltheologen *Bernhard Häring*, der das GS-Ehekapitel im Lexikon für Theologie und Kirche (LThK) kommentiert hat, muß die Konzilsaussage über die Ehe grundsätzlich in der Sicht der «Zeichen der Zeit» und im Hinblick auf die «Welt von heute» gewertet werden. In ihr ist die Botschaft von der Heiligung der Ehe und durch die Ehe zu verkünden, und diese muß an die Erfahrung der Liebe in der Ehe anknüpfen. GS 48 zeigt in vorbildlicher Weise, wie man versuchen soll, von der Ehe als *Sakrament* zu sprechen:

Christus der Herr hat diese Liebe, die letztlich aus der göttlichen Liebe hervorgeht und nach dem Vorbild seiner Einheit mit der Kirche gebildet ist, unter ihren vielen Hinsichten in reichem Maße *gesegnet*. Wie nämlich Gott einst durch den Bund der Liebe und Treue seinem Volk entgegenkam, so *begegnet* nun der Erlöser der Menschen und der Bräutigam der Kirche durch das Sakrament der Ehe den christlichen Gatten. Er *bleibt* fernherhin bei ihnen, damit die Gatten sich in gegenseitiger Hingabe und ständiger Treue lieben, so wie er selbst die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat. Echte eheliche Liebe wird in die göttliche Liebe aufgenommen und durch die erlösende Kraft Christi und die Heilungsvermittlung

<sup>1</sup> Die letzte Sitzungsperiode des Konzils, Köln 1966, Seite 52.

der Kirche gelenkt und bereichert, damit die Ehegatten wirksam zu Gott hingeführt werden und in ihrer hohen Aufgabe als Vater und Mutter unterstützt und gefestigt werden. So werden die christlichen Gatten in den Pflichten und der Würde ihres Standes durch ein eigenes Sakrament gestärkt und gleichsam geweiht... (GS 48).

Im Vergleich dazu klingt es doch recht anders, wenn man zur Eröffnung des Titulus über die Ehe unter Ziffer 242 des Entwurfs den Satz liest:

«Zur Würde eines Sakramentes hat Christus der Herr den Ehevertrag als solchen unter Getauften (*ipsum contractum inter baptizatos*) erhoben.»

Daß es der *Vertrag* sei, den Christus zum Sakrament erhoben habe, dies zu erklären hat das Konzil bewußt abgelehnt, und statt von «contractus» oder (wie andere vorschlugen) von «gegenseitiger Übereignung von Rechten und Pflichten» hat es vom *Ehebund* (*foedus*) gesprochen. Es geht ja um mehr als bloße Rechte, nämlich um einen Bund von Personen im Blick auf gegenseitige Liebes- und Lebensgemeinschaft.

Aus heutiger Theologie bzw. Exegese wird man auch den Unterschied beachten, daß der Entwurf es Christus zuschreibt, er selber habe den Ehevertrag «zum Sakrament erhoben», was offenbar der Aussage des ersten der «*Canones Generales*» entsprechen soll, Christus habe die Sakramente des Neuen Bundes (selber) «eingesetzt» und der Kirche anvertraut; eine Redeweise, die das Zweite Vatikanum nicht mehr generell verwendet hat.

### Gültig = sakramental?

Anstoß erregt aber vor allem die Folgerung in § 2 desselben Kanon, die ebenfalls unverändert aus dem alten Kodex übernommen wurde:

«Deshalb kann es unter Getauften keinen gültigen Ehevertrag geben, der nicht zugleich (*eo ipso*) Sakrament ist.»

Hinter dieser Aussage steckt die Auffassung, als ob die bloße Tatsache, daß einmal der Taufakt stattfand, eine (kaum anders als magisch bzw. eben rein juristisch zu verstehende) Wirkung auf die Ehe, bzw. den Eheabschluß ausübe. Wie ist das zu vereinbaren mit dem, was das Konzil (SC 9) über jegliche Liturgie und der dem Entwurf vorangestellte Lehrtext speziell über die Sakramente und das «sakramentale Wirken» als «Offenbarung des Glaubens» und als «Zeichen und Ursache des Heils» sagt, daß sie «Glauben und Bekehrung» und deshalb auch das «Hören» auf die Botschaft und deren Verkündigung voraussetzen? Das mindeste wäre, daß hier statt «Getaufte» *Gläubige* oder *Glaubende* (*inter fideles*) eingesetzt würde. Will man das nicht, so müßte man konsequenterweise die Kindertaufe abschaffen, so daß nur noch die auf Grund eigener Glaubensentscheidung Getauften – die kleine Herde – auch zum kirchlichen Eheabschluß zugelassen würden.

Aber noch ist damit nicht alles gesagt, was in diesem verfänglichen Kanon mitenthalten ist. Steckt in ihm nicht der universale Anspruch der Institution Römisch-Katholische Kirche, mit ihrem «Recht», potentiell über die Ehen aller Getauften, auch jener, die nie mit ihr etwas zu tun hatten, noch mit ihr zu tun haben wollen, zu verfügen, ja konkret über deren Gültigkeit gegebenenfalls zu Gericht zu sitzen?

Es ist das Verdienst des in Freiburg/Schweiz dozierenden Kanonisten *Eugenio Corecco*, die Geschichte dieser Lehre von der Erhebung des Vertrags zum Sakrament und von der Untrennbarkeit von Sakrament und Gültigkeit aus den Akten zur Vorbereitung des Ersten Vatikanischen Konzils herausgearbeitet zu haben.<sup>2</sup> Darnach ging es im Kontext des Syllabus darum, der Kirche die Kompetenz über die Ehe zu sichern, und zwar angesichts der Ansprüche des modernen, säkularisierten Staates. Die Lehre hat somit ausgesprochen polemischen Charakter und wächst nicht aus einer Reflexion auf die gesamte, auch altchristliche und östliche Tradition heraus. Sie liegt allerdings

in der Linie der (gegen die klandestinen Ehen gerichteten) Statuierung der Formpflicht auf dem Konzil von Trient, gegen die aber damals eine sehr beträchtliche Minderheit der Bischöfe bis zum Schluß<sup>3</sup> ernste Bedenken erhoben hat.

Daß auch der jetzige Revisionsentwurf noch ganz der dann im Kodex von 1917 verfestigten Tendenz dieses kirchlichen und zugleich kirchlich-zentralistischen und kuralen Anspruchs im Bereich der Ehe verhaftet ist, hat eine große italienische Expertengruppe in einjähriger Analyse der Vorentwürfe festgestellt.

### Vom Ansatz her verfehlt

Diese interdisziplinäre Gruppe, der die Kanonisten von zehn Universitäten angehören, hat ihre kritische Analyse in diesem Frühjahr in den *Ephemerides Iuris Canonici* Annus XXXI (Romae 1975 – Num. 1) veröffentlicht und als Sonderdruck an Interessenten abgegeben.<sup>4</sup> Die Analyse folgt zuerst theologischen und pastoralen Kriterien, bevor sie die konstitutionellen Fragen nach der Kodifizierung des Zweiten Vatikanums stellt. Die Gleichsetzung von Ehevertrag und Ehesakrament wird darin als der «ideologische Angelpunkt» des ganzen Entwurfs bezeichnet, da dieser das Sakrament durchgängig nach der «Logik eines Vertrages» behandle, die «evangelischen Werte» aber, die allein die Bezeichnung der Ehe als Sakrament rechtfertigten, seien offenbar mit dem oben zitierten Can. 242, § 1 ein für allemal vorausgesetzt bzw. abgetan, da der Entwurf auf einer «ganz anderen Basis» weiterschreite.

Tatsächlich kann man die grundsätzliche Frage stellen: Wozu der ganze Aufwand von 36 Kanones (259–294) über die Ehehindernisse, wenn dies und anderes (z.B. die Ehe-Ankündigung) heute vom Staat durchaus hinreichend besorgt wird und in Einzelheiten ohnehin mit dem Brauchtum der verschiedenen Gegenden und Kulturen in Einklang zu bringen ist? Man gewinnt den Eindruck, daß die politische Säkularisation und die entsprechende Distanz von Kirche und Staat nach wie vor nicht akzeptiert sind, und doch war es ein Hauptpunkt in der Eröffnungsansprache zum Zweiten Vatikanischen Konzil, daß dieser faktische Zustand der Kirche die Chance gebe, sich in größerer Freiheit den eigentlichen Anliegen des Evangeliums zu widmen. Hier im Entwurf zum Eherecht wird die Chance verpaßt, die spezifischen Kriterien für eine *christliche Verwirklichung der Ehe* zu umreißen. In der Praxis hieße das z.B. für die *Ehevorbereitung*: die Zeit, die der Pfarrer zur Nachforschung über allfällige Ehehindernisse und andere Instruktionen nach Meinung des Entwurfs einzusetzen hat, würde er besser zur *Nachhilfe im Glauben* bzw. zum Aufsuchen und Aufzeigen einer religiösen Dimension in der Liebe der Ehe-kandidaten aufwenden. Es muß daher auffallen, daß eine Verpflichtung in dieser Richtung, die im alten Kodex (Kanon 1020) immerhin enthalten (wenn auch auf die elementaren «Heilswahrheiten» und somit eine Art «Religionsexamen» zugespitzt) waren, im Entwurf (Kanon 250) *gestrichen* ist. Desgleichen ist der mögliche «Irrtum» über die «sakramentale

<sup>2</sup> E. Corecco, Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament. Aus den Vorarbeiten zum I. Vatikanischen Konzil. In: *Ius Sacrum*, Klaus Mörsdorf zum 60. Geburtstag, hrsg. von A. Scheuermann und G. May. München 1969. Eine umfassendere Arbeit zum gleichen Thema mit ausführlichen lateinischen Textbelegen erschien inzwischen vom gleichen Autor in italienischer Sprache in «*La Scuola Cattolica*» (La Tipografica Varese), unter dem Titel: *Il sacerdote ministro del matrimonio?*

<sup>3</sup> «Bis zum Schluß» heißt hier: noch in der Schlußabstimmung nahmen viele Konzilsväter ausdrücklich die Formpflicht bzw. das Verbot der klandestinen Ehen von ihrer Zustimmung aus.

<sup>4</sup> *La Riforma del Matrimonio dopo il Concilio* (Dibattito sui cann. 242–361 dello «*Schema canonum de sacramentis*»). Curantibus G. Alberigo, L. Della Torre, R. La Valle, F. Zanchini di Castiglionechio. Roma 1975. 46 Seiten. Für den Sonderdruck kann man sich an das Centro di Documentazione, 114 Via San Vitale, Bologna, wenden.

Würde» (bisher Kanon 1084) im neuen Kanon überhaupt nicht mehr erwähnt. Die Kritiker fragen deshalb, ob man mit diesen Streichungen eine (in Italien?) ziemlich weit verbreitete Praxis sanktionieren wolle, wonach es nur darauf ankomme, die Trauung «in der Kirche» abzuhalten, während es nicht opportun sei, die Brautleute mit der Bemühung um religiöse Voraussetzungen zu ermüden.

Die fundamentale Kritik könnte man somit in die Kurzformel fassen, durch diesen Entwurf werde, noch mehr als durch den alten Kodex, die *verweltlichte Ehe verkirchlicht*, statt daß die Verchristlichung der Ehe angestrebt werde.

Mit Recht weist die italienische Analyse auf den Widerspruch hin, der zwischen diesem Entwurf und dem 1969 veröffentlichten *Ordo celebrandi matrimonium* (Rituale für die Trauung) besteht, wo immer wieder die Notwendigkeit des *Glaubens* eingescharft wird, wie dies die Liturgiekonstitution des Konzils für die Sakramente überhaupt und für den Trauritus besonders verlangt hat (er soll «bereichert» werden, so daß er «deutlicher die Gnade des Sakraments bezeichnet und die Aufgaben der Eheleute eindringlich betont»: SC 77). Von einer Berücksichtigung dieser Vorschrift des Konzils (z.B. über das Wort Gottes und den Segen auch bei Trauungen außerhalb der Messe sowie über die «in der Regel» innerhalb der heiligen Messe zu feiernde Trauung) ist im ganzen Entwurf keine Spur, so daß man den Eindruck gewinnt, im siebten Kapitel habe man völlig vergessen, daß das «Schema Documenti» in seinen Eingangsworten von der *Feier* der Sakramente (Sacramentorum Celebratio) spricht. Ebenso wenig spürt man von dem andern Anliegen der Liturgiekonstitution, die Sakramente und das christliche *Leben* mehr miteinander zu verknüpfen. So ist auch nicht der geringste Hinweis auf die Lehre der dogmatischen Konstitution der Kirche, daß die Ehegatten und Eltern innerhalb des Volkes Gottes ihre «eigene Gabe» (und insofern ihre Eigenverantwortung und Autonomie) haben, und zwar nicht zuletzt als die «ersten Glaubensboten» ihrer Kinder, die aus der *Familie* eine *Ecclesia domestica* (Hauskirche) machen (LG 11).

### Ablehnung in der Schweiz

Diese Hinweise dürften genügen, um zu verdeutlichen, warum der Entwurf schon *von seinem Ansatz her als verfehlt* zu betrachten ist. Zu diesem Urteil kam auch die *Schweizerische Offizialenkonferenz* in St. Gallen, die sich am 30. Mai mit dem Entwurf zum Eherecht befaßte. Im Protokoll der Eintretensdebatte liest man u. a. folgende «Rügen» an dem Entwurf:

- ▷ daß viele wichtige Dinge einfach unreflektiert aus dem alten Kodex übernommen worden sind,
- ▷ daß Aussagen des II. Vatikanischen Konzils beiseite gelassen oder sehr einseitig eingearbeitet worden sind,
- ▷ daß die neuen theologischen Überlegungen ... ja nicht einmal die Fragen, bei denen unter den Theologen ein Consensus vorhanden ist, nicht berücksichtigt worden sind.
- ▷ daß die Anregungen und Wünsche der Schweizer Synoden betr. Bedeutung der Taufe für die Sakramentalität, Bedeutung des Ehevollzugs für die Unauflöslichkeit usw. in keiner Weise berücksichtigt worden sind.<sup>5</sup>
- ▶ Besonders scharf wird ferner der «völlig unreflektierte Sakramentsbegriff» kritisiert, heißt es doch, daß dabei «das Element des Glaubens in keiner Weise eine Rolle spielt».
- ▶ Desgleichen wird die völlige Außerachtlassung der *ökumenischen Belange* in der Aufrechterhaltung des «Impedimentum

<sup>5</sup> Die (teils gesamtschweizerisch, teils diözesan verabschiedeten) Empfehlungen der Schweizer Synoden bezüglich des Eherechts, die folglich auch gegenüber dem Entwurf geltend zu machen sind, lauten kurz zusammengefaßt:

- Abschaffung des Ehehindernisses der Bekenntnisverschiedenheit,
- Anerkennung der nichtkatholischen religiösen Mischehe Trauung,
- Anerkennung der Ziviltrauung bei Mischen,
- Möglichkeit der Anerkennung der Ziviltrauung auch von Katholiken.

*mixtae religionis*» (Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit) und in der Aufzählung der Voraussetzungen für die Gewährung der Dispens (Kanon 277) getadelt, wozu auch die Rüge tritt, daß in Kanon 246 (immer noch) «die Protestanten praktisch dem katholischen Kirchenrecht unterstellt» werden.

Diese Überlegungen führten die Offizialen dazu, den Entwurf als Ganzes *abzulehnen*, bei aller Anerkennung, daß der Entwurf auch gute Neubestimmungen hat. Lediglich für den Fall, daß der Ablehnungsantrag (bei den Schweizer Bischöfen) nicht durchdringt, gingen die Offizialen noch auf Verbesserung der einzelnen Kanones ein.

### Keine echte Reform ohne breite Diskussion

Die Kritik an dem Entwurf betrifft aber nicht nur seinen Inhalt, sondern auch die Prozedur, wie er zustande gekommen ist. Sagen die Schweizer Offizialen kurz: «Eine *Kodifizierung ist heute noch zu früh*, es sollte damit noch zugewartet werden», so geht die italienische Expertengruppe, die den Entwurf gesamthaft ebenfalls «unreif» nennt, in ihrer Kritik auch auf die Zusammensetzung der päpstlichen Kommission ein. Die Exklusivität dieser Kommission und die weitgehende Geheimhaltung ihrer Arbeiten (wobei immerhin auf die fortlaufenden lateinischen «Communicationes» hinzuweisen wäre) widerspricht dem altchristlichen Grundsatz für die Rechtssetzung in der kirchlichen «Communio»: «*Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet*»: Was alle angeht, soll auch von allen verhandelt und approbiert werden. Tatsächlich trifft sonst zumal heute die Umkehrung des Satzes ein: Woran man im Verhandlungsstadium und im Entscheidungsprozeß nicht beteiligt war, darum schert man sich nicht. Das *Desinteresse* gegenüber rechtlichen Regelungen ist so groß, daß es fürwahr den «Gesetzgebern» heute das vordringlichste Anliegen sein müßte, durch möglichst breitgestreute Diskussion die Aufmerksamkeit für ihre Arbeit zu wecken. Dazu wäre allerdings – abgesehen von der Fragwürdigkeit einer heutigen Neuauflage des Kodexunternehmens überhaupt – in erster Linie erforderlich, daß das, was das Leben an Fragen und Schwierigkeiten bringt und was Kardinal Felici die «neuen pastoralen Bedürfnisse» nennt, ganz anders zum Zug kommt. Und dazu wiederum müßten in breitem Ausmaß Seelsorger, Eheberater und nicht zuletzt die Eheleute selber kraft ihres «eigenen Charisma» in die Diskussion einbezogen werden<sup>6</sup>. Diese dürfte nicht nur

<sup>6</sup> Die Notwendigkeit einer breiteren Beteiligung des Kirchenvolkes bei der Erarbeitung des neuen Kirchenrechts wurde kürzlich auch in der nordamerikanischen *Canon Law Society* unterstrichen. Einerseits sei es z. B. hinsichtlich der Unauflöslichkeit der Ehe notwendig, Psychologen, Theologen, Historiker und Bibelexegeten beizuziehen. Andererseits bedürfte es etwa in der Frage des Wehesakraments (Ordination) der Mitwirkung von im Klerus nicht oder ungenügend vertretenen Minoritäten wie in USA der Schwarzen und gemeinhin der Frauen. (Vgl. *Nat. Cath. Reporter*, 23. 5. 75)

<sup>7</sup> Schema *Lutis recogniti* «De matrimonio» *Textus et observationes* von Urbano Navarrete SJ in *Periodica de re morali canonica liturgica*. Tom. LXIII 1974 – Fasc. I, 611–658 (Gregoriana-Universität, Rom). Diese Publikation beruft sich ihrerseits auf die vorausgegangene Veröffentlichung in: *Il Regno*, Documenti, Jg. 19, Nr. 7 vom 1. April 1974, S. 192–203 (I-40100 Bologna, Via Nosadella 6, C. P. 568). Ein Unterschied zwischen dieser (von «Il Regno» lateinisch und italienisch gebrachten) Fassung und dem neuerdings den Bischöfen unterbreiteten Text liegt in der Zählung, insofern man die Kanones zum Eherecht, die früher fertig waren als das Gesamtpaket der Sakramente, noch mit Nr. 1 (statt jetzt mit 242) beginnen ließ. Der Vorteil der beiden Ausgaben in den «Periodica» und in «Il Regno» liegt darin, daß die *Neuerungen in Kursivdruck* gesetzt sind. Diese Fassung von «De Matrimonio» muß übrigens – nach Auskunft von «Il Regno» – den Bischöfen schon vor einem Jahr zugegangen sein, was in unserem Raum offenbar unbemerkt blieb. Ja dem Vernehmen nach hat man selbst noch jetzt für die Publikation von Huizing (siehe unten) den zunächst beabsichtigten Mitdruck des römischen Entwurfs mit Rücksicht auf das «Reservatum» unterlassen: so groß ist diesseits der Alpen die Reverenz vor einem – «jenseits» längst gebrochenen – Siegel!

über ein paar eingeklammerte Worte in fertigproduzierten Kanones gehen, sondern über die offen dargestellten *Alternativen*, die aus aller Welt eingebracht wurden.

In der Schweiz (und analog in andern Ländern) liegt es auf jeden Fall nahe, daß die Bischöfe die *synodalen Sachkommissionen*, die sich nunmehr seit mehreren Jahren intensiv mit Ehefragen befaßt haben, nach gut schweizerischer Tradition zur «Vernehmlassung» einladen, bzw. daß sich deren Mitglieder selber bei den Bischöfen dazu anmelden. Es ist ja wirklich nicht einzusehen, warum in unserem Raume Bischöfe oder bischöfliche Beamte mit diesem Entwurf eine Geheimniskrämerei treiben sollten, die am Ende dazu führt, daß bei unseren Fachleuten in dieser Sache Fotokopien einer in Italien bereits vor einem Jahr zweimal publizierten textvergleichenden Fassung des Entwurfs mit dem warnenden Aufdruck «Confidenciel» umgehen!<sup>7</sup>

### Ein Alternativentwurf

Wie aber die Diskussion in Gang bringen, daß das nötige Interesse geweckt wird? Zur rechten Zeit hat ein prominentes Mitglied der Päpstlichen Kodexkommission, *Peter J. M. Huizing*, einen *Alternativentwurf für eine Revision des kanonischen Eherechts* verfaßt, der unter eben diesem Titel in den nächsten Tagen im Patmos-Verlag Düsseldorf auf deutsch erscheinen wird.<sup>8</sup> Der Autor ist Professor für kanonisches Recht an der katholischen Universität Nijmegen. Es geht ihm nicht um einen vollständigen Entwurf, sondern um einen «ersten schematischen Ansatz für einen Gedankenaustausch, über die *Richtung*, in der sich eine *pastoral orientierte kirchliche Eheordnung* entwickeln könnte».

Huizings Entwurf umfaßt nur 38 Kanones, dafür ist jedem eine «Erläuterung» beigegeben. So erhalten wir gleich zu Beginn eine Begründung, warum der von uns oben diskutierte Grundsatz-Kanon über das Ehesakrament (im Entwurf Kanon 1, früher 1012) weggelassen bzw. durch die Voranstellung der Konzilsaussage GS 48 (siehe oben unser Zitat) ersetzt ist. Huizing beurteilt diesen Kanon aus seinen geschichtlichen Quellen. Sie enthalten erstens (gegen Luther) die Lehre, daß die Ehe Sakrament ist, zweitens (gegen die Unterstellung der Ehe als Vertrag unter die bürgerliche Gesetzgebung und damit gegen die Auffassung, als ob der sakramentale Charakter dem Vertrag von außen hinzugefügt werde) die Lehre, daß der Ehevertrag selber Sakrament sei. Die Schlussfolgerung aber, daß dann auch jede Ehe zwischen Getauften – völlig unabhängig von der Glaubenshaltung der heiratenden Partner – Sakrament sein müsse, steht nicht in den Quellen und ist, so Huizing, «theologisch unhaltbar».

In seinem eigenen *ersten Kanon* geht Huizing vom Platz der Ehe in der Gesellschaft aus und stellt ihr die «eigene und ursprüngliche Sendung der christlichen Gemeinschaft» gegenüber. Sie besteht darin, «die biblische Botschaft über die Ehe zu verkündigen, und zwar in erster Linie durch das lebendige Zeugnis der verheirateten Christen selbst, das aber auch durch gesetzliche Gewohnheiten und Regeln der Kirchengemeinschaft unterstützt wird». Die Ehe von Christen in ihren weltlichen gesellschaftlichen Aspekten fällt eben (wie Huizing erläutert) «nicht ohne weiteres unter kirchliche Regelungen».

«Jahrhundertlang galten auch für die Ehen von Christen die allgemein geltenden Gewohnheiten und Rechtsvorschriften hinsichtlich der Art und Weise der Eheschließung, der Grade der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft, innerhalb deren die Ehe verboten war und anderes mehr.

Für eine spezielle kirchliche Gesetzgebung bedarf es somit begründeter Motive, wobei zudem – bei der je verschiedenen starken Tendenz zur Säkularisierung – den sehr unterschiedlichen lokalen Verhältnissen Rechnung zu tragen ist: *So kann z. B. die kirchliche Anerkennung der zivilen Trauung für Katholiken in dem einen Land möglich und wünschenswert sein, in dem andern nicht.*»

<sup>8</sup> Für eine neue kirchliche Eheordnung. Ein Alternativentwurf. Herausgegeben von P. J. M. Huizing. Mit Beiträgen von J. H. A. van Tilborg, Th. A. G. van Eupen, E. Schillebeeckx und P. J. M. Huizing. Patmos-Verlag Düsseldorf 1975. 112 Seiten. DM 11,80.

## Aus Huizings Alternativentwurf zum Eherecht

### ÜBER DIE EHE

*Kanon 2:* Es ist ein *Grundrecht* der Kirchenmitglieder, daß die Kirchengemeinschaft und besonders auch ihre eigenen Ortskirchen der *christlichen Verwirklichung der Ehen* ihre tatkräftige Unterstützung angedeihen lassen.

Diese Unterstützung soll vor allem gegeben werden durch

- entsprechende Aufklärung über die Bedeutung der christlichen Ehe in Jugend-, Jugendlichen- und Erwachsenen Katechese und in der Verkündigung;
- die persönliche Vorbereitung auf die Ehe;
- die ansprechende Feier der Trauung;
- pastorales Geleit der Eheleute und ganz besonders in der tatkräftigen und sachkundigen Hilfe, wenn sich im Eheleben Schwierigkeiten ergeben.

*Erläuterung:* Die kirchliche Bemühung um die Ehe soll sich vor allem auf diese Hilfe und Sorge konzentrieren, viel mehr als auf die kirchliche Rechtssprechung bezüglich der Ehen, die übrigens auch selbst einen viel stärkeren pastoralen Charakter annehmen sollte. Die kanonische Eheordnung wird sich bewußt werden müssen, daß sie in erster Linie ein Dienst an der realen christlichen Verwirklichung der Ehe der Kirchenmitglieder ist und nicht ein – übrigens in der Praxis in verschiedenen Kirchengebieten der Welt äußerst mangelhaftes und oft sogar bedenklich funktionierendes – System von Urteilen über Ungültigkeit und Auflösbarkeit von Ehen...

### ÜBER UNGÜLTIGE UND ZERRÜTTETE EHEN

*Kanon 27:* Katholiken, die wissen oder glauben, daß ihre Ehe ungültig oder zerrüttet ist, haben das *Recht*, den *Beistand der Kirche* anzurufen, um vor Gott, ihrem Gewissen und ihrer Kirche zu *verantwortlichen Entscheidungen* zu kommen.

*Erläuterung:* In diesen und den folgenden Kanones wurde die streng juristische Methode einseitiger Entscheidung durch Richter nach von vornherein genau definierten Kriterien aufgegeben, ohne dabei das Urteil der Kirche preiszugeben.

Auch das kanonische Eherecht zielt, wie jede Rechtsordnung, nicht nur auf den Schutz von Berechtigten gegenüber Dritten und umgekehrt, sondern auch auf den Schutz der Berechtigten gegen sich selbst ab. Das gilt erst recht in jenen Fällen, in denen unbedachtes Handeln sowohl den unmittelbar Betroffenen selbst als auch vielen anderen nicht wieder gutzumachendes Leid zufügen kann.

Andererseits lehrt die Erfahrung, daß dort, wo Menschen nach genau festgelegten Normen urteilen müssen, sie stark dazu neigen, diese Normen zu ihrem eigenen vermeintlichen Vorteil zu manipulieren. Die Ehe ist ein persönliches Band und darin ein geistiges sakramentales Geschehen. Darüber kann ausschließlich in persönlicher Aufrichtigkeit geurteilt werden. Eine Entjuridisierung des Eheprozesses bedeutet daher keinen Mangel an Respekt vor der Ehe, sondern im Gegenteil eine tiefere Achtung. An eine juristische Prozeßführung werden viel zu hohe Forderungen gestellt, wenn darin persönliche Verhältnisse beurteilt werden müssen. Darin liegt auch die Ohnmacht der zivilen Gerichte in solchen Prozessen. In einer Krise – und in solchen Fällen geht es fast immer um ernsthafte Krisen! – wird ein Mensch nicht durch Gerichte geleitet, sondern durch einen pastoral-therapeutischen persönlichen Beistand. Damit braucht man keineswegs in subjektiver Willkür zu landen. Die hier vorgeschlagenen Normen zielen gerade auf eine tiefere Objektivität, in welche die Personalität der Ehe und die persönlichen Beziehungen mit einbezogen werden.

Indem Huizing so für eine – übrigens in der älteren Geschichte des kirchlichen Eherechts vorgezeichnete – lokale Anpassung plädiert, stellt er den *sozialen und pastoralen Gesichtspunkt vor das Prinzip der Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit*, das für die Verfasser des Entwurfs offenbar einen fast absoluten Primat hat, wie es schon bald nach dem Konzil wieder gegen neue Kompetenzen der Bischofskonferenz (in der Regelung von Mischehen!) von gewissen (auch deutschen) Kanonisten ins Feld geführt wurde.

### Zur Realität völliger Ehezerüttung

Wie sehr die Realität Ehe in der jeweiligen Kultur verwurzelt ist, legt übrigens in der gleichen Patmos-Publikation der bekannte Konzilstheologe *Edward Schillebeeckx* dar. Seine dem

Alternativentwurf Huizings vorangestellte Studie trägt die Überschrift: *Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerriüttung.*

Dieser bedeutsame Beitrag zum zentralen Thema der Unauflöslichkeit<sup>9</sup> und zur bisherigen römisch-lateinischen Praxis der Ungültigerklärung zerstörter Ehen geht zunächst von den neutestamentlichen Texten und der Kirchengeschichte aus bis hin zu dem erst 1924 in die kirchliche Rechtsprechung eingeführten *privilegia petrina*, wonach der «Nachfolger Petri» als Stellvertreter Christi in bestimmten Fällen sogar eine kirchlich geschlossene und «vollzogene» Ehe (*matrimonium ratum et consummatum*) scheiden kann. Schillebeeckx weist zuerst auf das Falsche in dieser Auffassung und auf den Anlaß zu Ungerechtigkeiten, ja zu unsinnigen Konsequenzen hin (mit Verweis auf das informative und suggestive Buch von Viktor Steininger, *Auflösbarkeit unauflöslicher Ehen*, Graz-Köln 1968).

<sup>9</sup> Zu diesem zentralen Thema vgl. die ausgezeichnete und immer noch aktuelle Studie von R. Gall, *Fragwürdige Unauflöslichkeit der Ehe?* Zürich 1970. Ferner die Dokumentation von J. David/F. Schmalz: *Wie unauflöslich ist die Ehe?* Aschaffenburg 1969.

## GRUNDTENDENZEN GEGENWÄRTIGER RELIGIONSPHILOSOPHIE (II)

Das religionsphilosophische Denken erhielt nach dem Zweiten Weltkrieg in auffallender Weise starke Impulse von Denkern jüdischer Herkunft. Unabhängig davon, ob sie nun eine gläubige Position vertreten oder ob sie ein atheistisches Verständnis von Welt und Menschsein für sich beanspruchen, es schlägt bei Martin Buber, Ernst Bloch und Max Horkheimer auf jeden Fall das biblische Erbe mit ungewöhnlicher, ja revolutionärer Unterscheidungskraft durch. Religionsphilosophie wird hier nicht als eine philosophische Disziplin neben andern regional begrenzten Philosophien verstanden, sondern sie weitet sich aus zu einem umfassenden geschichtsphilosophischen Denken. Auch darin können wir einen entscheidenden Anstoß aus der Prophetie Israels wahrnehmen, denn sie bezeugt auf der ganzen Linie im Horizont der majestätischen Transzendenz Gottes die Einheit von Schöpfung und Geschichte.

### Vor dem Hintergrund biblisch-prophetischer Überlieferung

Allerdings gilt es festzuhalten, daß auf der Bahn der philosophischen Interpretation der Religion nicht die positive Bestimmung im Vordergrund steht. Das ist allein schon deshalb nicht möglich, weil die Religion und insbesondere die biblische Glaubenserfahrung keine in sich abgeschlossene Größe ist, die in ihrer Positivität unzweideutig vor dem Auge des Betrachters steht. Sie ist in sich selbst bis zur unabwiesbaren Notwendigkeit der Götzenzertrümmerung vor das Gebot gestellt, sich kein Bild von Gott zu machen! Eine solche Religionsphilosophie ist kritisch-hermeneutisch nicht etwa auf der in sich noch einmal fragwürdigen «Basis» einer Philosophie des kritischen Bewußtseins erstellt. Es ist vielmehr die religiöse Erfahrung selbst, die das Unterscheidungsvermögen und den «Kampf des religiösen Elements gegen das von allen Seiten eindringende Nichtreligiöse inspiriert» (Buber). Dazu gehören gerade auch die Versuche, durch religionsphilosophische Entwürfe das Verhältnis des Menschen zu Gott zu objektivieren oder in irgendeiner Form der Herrschaft des bestimmenden Wissens zu unterwerfen. Die «Erhebung» Gottes zur höchsten Idee oder zu einem philosophischen Urprinzip ist dann im Licht dieser religiösen Philosophiekritik ebenso abzulehnen wie die Entwürdigung des philosophischen Fragens zur Dienststellung für die Theologie.

Martin Buber hat in seinen Betrachtungen zur Beziehung von Religion und Philosophie ausdrücklich darauf hingewiesen, daß das religiöse Leben der Person unaustauschbar ist und

kehrt dann aber heraus, daß der Ausgangspunkt für die ursprünglichen Anfragen zur Dispens jeweils «eine Ehe war, die völlig zerrüttet ist, und zwar auf Grund religiöser Entscheidungen». In der Praxis geht es somit um «Christliche Möglichkeiten nach völliger Ehezerriüttung».

Bekanntlich haben auch unsere verschiedenen Synoden im deutschsprachigen Raum darum gerungen, und noch haben ihre Vorstöße keine befriedigende Antwort gefunden. Der Beitrag von Schillebeeckx dürfte die Diskussion in dieser Sache ein wesentliches Stück weiterbringen, und auch die entsprechenden Alternativentwürfe Huizings (vgl. Beispiel im *Kasten*) verdienen Beachtung. Dabei zeigt gerade diese Frage, daß der eigentlichen und tieferen Realität Ehe mit rechtlichen Regelungen, so unentbehrlich sie sind, nicht beizukommen ist. Deshalb müßte – als die eigentliche Konsequenz des Zweiten Vatikanums – jene der Ostkirche vertraute «oikonomia» die Oberhand erhalten, die dem alten lateinischen Grundsatz des Primats der Seelsorge wieder zu seinem Recht verhelfen würde: *Salus animarum suprema lex.* Ludvig Kaufmann

gegen mannigfache Entstellungen verteidigt werden muß. Er schreibt:

«Dieser Kampf, der sich in prophetischem Protest, ketzerischer Auflehnung, reformatorischem Abbau und wiederherstellenwollender Neubegründung vollzieht, ist, wie gesagt, in seiner Einheitlichkeit erkennbar: es ist ein Kampf um die Wahrung der gelebten Konkretheit als des unentwertbaren Ortes der Begegnung zwischen Menschlichem und Göttlichem. Die jeweils gelebte Konkretheit, der (Augenblick) in seiner Unvorhersehbarkeit und Unwiederbringlichkeit, in seiner unableitbaren Einmaligkeit, in seiner Entscheidungsmacht, in seiner geheimen Dialogik von Widerfahrendem und Gewolltem, von Schicksal und Handlung, von Anrede und Antwort ist es, der von den eindringenden außerreligiösen Elementen bedroht und von dem religiösen in seiner ausweglosen Einsamkeit an allen Fronten verteidigt wird.»<sup>13</sup>

In Bubers Analyse der Beziehung von Religion und modernem Denken wird die heutige Krisis der Religion in keiner Weise abgeschwächt. Aber es wird auch der Versuch entschieden abgelehnt, von Philosophie, Psychologie oder Soziologie aus bestimmen zu wollen, ob und unter welchen wissenschaftlich erkennbaren Bedingungen Religion eine Überlebenschance habe. Das Wort des Heiligen ist in seiner geschichtlichen Wirksamkeit nicht von dieser oder jener Gestalt einer zeitgenössischen Philosophie und schon gar nicht von der Gunst der Wissenschaften abhängig. Dies anzunehmen kommt einer bedenklichen Glaubensschwäche gleich, die die dem Menschen und der Schöpfung im Ganzen zugesprochene Hoffnung mit Sicherheit verwechselt. Wie es sich aber wirklich verhält, hat Buber in folgender Weise gesagt:

«Die Propheten Israels haben nie den Gott angesagt, auf den die Sicherheitssucht ihrer Hörer rechnete; sie sind je und je darauf ausgegangen, alle Sicherheit zu zerschlagen und im aufgerissenen Abgrund der letzten Unsicherheit den unerwünschten Gott zu verkünden, der das Wirklichwerden seiner Menschenschöpfe, ihr Menschwerden von ihnen erheischt und alle, die in die Sicherheit ausweichen zu können vermeinen, daß der Tempel Gottes bei ihnen ist, zuschanden macht. Dies ist der Gott der geschichtlichen Forderung, wie ihn die Propheten Israels schauten.»<sup>14</sup>

Die religionsphilosophischen Gedankengänge von Horkheimer und Bloch könnte man als Religionskritik auf dem Hintergrund jüdischen Glaubens bezeichnen. Dies gilt aber in einem eingeschränkten Sinne, denn beide Denker verstehen sich nicht als gläubige Juden. Während Horkheimer, vor allem was seine Spätzeit betrifft, der Gotteserfahrung mit skeptischer Offenheit gegenübersteht, nimmt Bloch von Anfang an konsequent eine atheistische Grundhaltung ein.

<sup>13</sup> Vgl. M. Buber, *Gottesfinsternis* (Betrachtungen zur Beziehung zwischen Religion und Philosophie), Zürich 1953, 43/44.

<sup>14</sup> ebd. 88.

Dies hindert aber beide nicht daran, sich auf biblisches Erbe zu berufen. Horkheimer ist in seiner Anwendung behutsamer, zögernder; er steht nicht im Schein des Exoduslichts wie Bloch, und nichts kann ihn veranlassen, in mächtig ausgreifender philosophischer Systematik ein «Prinzip Hoffnung» als universale Geschichtsdeutung zu entwerfen. Der die Neuzeit beherrschende Gegensatz von Theismus und Atheismus ist für ihn überholt. Diese Unterscheidung ist im Namen der Menschlichkeit des Menschen nicht mehr haltbar. Beide haben die Würde des Menschseins geschändet. So sagt Horkheimer:

«In europäischer Geschichte jedenfalls» ist Schreckliches und Gutes von beiden angerichtet worden, beide haben ihre Gewaltherrn und Märtyrer. Als Hoffnung bleibt die Arbeit daran, daß in der anhebenden Weltperiode der Blöcke verwalteter Massen noch einige Menschen sich finden, die Widerstand leisten wie die Opfer der Geschichte, zu denen der Stifter des Christentums gehört.»<sup>15</sup>

### Horkheimer und das biblische Bilderverbot

Es ist hier daran zu erinnern, daß Horkheimer schon im Jahre 1935, als revolutionär eingestellter Marxist, am «Begriff des Unendlichen als Bewußtsein der Endgültigkeit des irdischen Geschehens» festhielt. Dessen kritische Funktion sollte die Gesellschaft davor bewahren, sich selbst in optimistischer Selbstüberschätzung zu einer neuen Religion aufzuspreizen. Kurz vor seinem Tode knüpft Horkheimer an diese Erkenntnis wieder an, wenn er sich im Jahre 1970 in einem vielbeachteten Interview auf das biblische Bilderverbot beruft.

Darunter fällt nach ihm auch die christlich-dogmatische Lehre von einem allmächtigen und allgütigen Gott, den die ungeheuren Leiden in der Geschichte nicht als glaubwürdig erscheinen lassen.

In diesem Zusammenhang spricht er von der «Verlassenheit des Menschen», eine Erfahrung, die es ohne den Gottesgedanken nicht gäbe. Dieser aber vermittele keine absolute Gewißheit von der Gegenwart Gottes. Die für Horkheimers Denken maßgebende Bedeutung des jüdischen Gebotes, sich kein Bild von Gott zu machen, wird in einer Aussage aufgegriffen, in der sich zeigt, wie es sich als kritische Scheidemarke dem Marxismus und dem Staat Israel gegenüber bewährt. Horkheimer sagt:

«Marx ist meinem Gefühl nach vom Messianismus des Judentums bestimmt worden, während für mich die Hauptsache blieb, daß Gott nicht darstellbar ist, daß aber dieses Nicht-Darstellbare der Gegenstand unserer Sehnsucht ist.

Ich habe deshalb auch gewisse Schwierigkeiten gehabt, wie ich die Gründung des jüdischen Staates in Israel anstatt in einer anderen Region beurteilen soll. In der Bibel heißt es doch, der Messias werde die Gerechten aller Völker nach Zion führen. Ich denke noch immer darüber nach, wie der Staat Israel, den ich bejahe, diese Prophezeiung heute exakt zu deuten hat. Ist Israel das biblische Zion?

So wie die Dinge sind, scheint mir die Lösung darin zu liegen, daß die Verfolgung der Juden – und die gehört zu der Prophezeiung – trotz des Staates Israel weitergeht. Israel ist heute ein bedrängtes Land, wie die Juden immer bedrängt waren. Man hat daher Israel zu bejahen. Für mich ist entscheidend: Israel ist das Asyl für viele Menschen. Aber es scheint mir trotzdem nicht leicht, es heute mit den Voraussagen des Alten Testaments schlicht in Einklang zu bringen.»<sup>16</sup>

### Exodus-Gott und Götzenzertrümmerung bei Bloch

Im Vergleich zu Horkheimer, der der Weisungs- und Erneuerungskraft der Religion in seinen späten Jahren sehr zurückhaltend, ja pessimistisch gegenübersteht, wird die Hoffnungsphilosophie von Ernst Bloch zur Quelle des Lebensmutes. Es ist nicht daran zu zweifeln, daß dieses Denken in seinem

Kern zwar philosophische Religionskritik ist, aber als solche seine tiefsten Antriebe gerade aus der jüdisch-prophetischen Überlieferung empfängt. Es vollzieht sich hier so etwas wie eine Selbstaufhebung der Religion durch das utopische Bewußtsein, das seinen Anhalt im Gott des Exodus, also nicht bei Aischylos und Buddha, Mohammed und Laotse, sondern in der Geschichtserfahrung des Mose findet. Bloch hat durch sieben Jahrzehnte mit mächtiger Stimme sich immer wieder auf die revolutionäre Bedeutung des biblischen Exodusgeschehens berufen. Doch es gilt gerade an dieser Stelle innezuhalten und genauer zu unterscheiden, was der biblischen Offenbarung im Verständnis des Glaubens entspricht, und was, davon abgehoben, zur atheistischen Hoffnungsphilosophie Blochs gehört. Als Mose vom Sinai zu seinem Volk herabgestiegen war, so berichtet die Schrift, sprach Gott zu ihm:

«Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Sklavenhaus Ägypten herausgeführt hat: du sollst keine anderen Götter haben neben mir. Du sollst dir kein Gottesbild anfertigen, noch irgendein Abbild von mir weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf der Erde, noch von dem, was im Wasser unterhalb der Erde ist. Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und ihnen nicht dienen...»

Mit diesem Gebot wurden die Israeliten aufgefordert, dem Götzendienst in jeder Form, sei es innerhalb der Natur, innerhalb des kosmischen Kräftespiels oder auf dem Feld der Geschichte menschlicher Zielsetzungen, bedingungslos abzusagen. Das Pathos der Blochschen Götzenzertrümmerung hat hier seinen biblischen Ursprung. Insbesondere aber ist es für diesen jüdischen Denker im Exodus-Bekenntnis verwurzelt. Die berühmte Stelle der Selbstbezeichnung Jahwes gegenüber Mose «Ich werde sein, der ich sein werde» ist für Bloch das alles überstrahlende Licht seiner Religionskritik. Für ihn wird sie sogar zum Stichwort der Selbstauflösung der Religion, zum Grund für die Absage an die Transzendenz. Nach Bloch ist durch Mose das vorwärtstreibende Bewußtsein der Utopie in die Religion gekommen. Von diesem Gott des Auszuges und der Verheißung des Gelobten Landes heißt es bei Ernst Bloch:

«Der Exodus-Gott ist anders beschaffen, hat bei den Propheten seine Herren- und Opiumfeindschaft bewahrt. Er ist vor allem aber statisch beschaffen, wie alle heidnischen Götter bisher. Denn der Jahwe Mosis gibt von sich, gleich am Anfang, eine Definition, eine immer wieder atemraubende, die jede Statik sinnlos macht: «Gott sprach zu Mose: ich werde sein, der ich sein werde.»<sup>17</sup>

Gott proklamiert sich also hier selbst als der Gott einer neuen Zukunft, die er zunächst für das auserwählte Israel und durch sein angefochtenes Dasein hindurch für die ganze Menschheit offenhält. Bloch hat insbesondere in seinem Hauptwerk «Das Prinzip Hoffnung» mit großem Spürsinn aufgewiesen, wie viel götzenstürzende Macht von der Bibel ausgeht und welches Freiheitspotential sie enthält. Religionskritik auf diesem Hintergrund entlarvt jene Gottesideale, die sich der Mensch auf der Suche nach haltgebenden Prinzipien entweder als im Jenseits fixiertes höchstes Gut oder als dogmatisch abgesicherte Heilsgewißheit selbst entworfen hat, als allzumenschliche Setzungen.<sup>18</sup>

### Auch ohne Jahwe bleiben die Fragen des Rebellen

Diesem Ansatz der Religionsphilosophie von Ernst Bloch könnte man, was seine biblische Rechtfertigungsmöglichkeit betrifft, noch zustimmen. Blochs Interpretation des Exodus-Gottes ist aber dort entschieden zu widersprechen, wo daraus in atheistischer Umkehrung «die wahrhaft totale Erklärung der Welt aus sich selbst» gemäß den Erkenntnisformen eines

<sup>17</sup> Vgl. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, 2. Band, Frankfurt am Main 1959, 1457.

<sup>18</sup> Vgl. E. Bloch, Atheismus im Christentum (Zur Religion des Exodus und des Reichs) Frankfurt am Main 1968; ferner: Experimentum Mundi (Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis), Frankfurt am Main 1975.

<sup>15</sup> Vgl. M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, Frankfurt am Main 1967, 228.

<sup>16</sup> Vgl. M. Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen (Furche-Bücherei, Hamburg), 1971, 47/48.

dialektisch-historischen Materialismus gemacht wird. So wahr es ist, daß nicht Furcht und Angst, sondern Trotz und Hoffnung die prophetische Geschichtserfahrung bestimmen, und so wichtig es ist, gegenüber dem griechischen Schicksalsglauben die persönliche Entscheidungsmacht und die damit gegebene Möglichkeit der Umkehr gemäß der Schrift zu betonen, so lehnt die Prophetie Israels doch unmißverständlich auf der ganzen Linie eine Anthropozentrik ab, die sich ausschließlich auf menschliche Selbstbefreiung stellt. Sie hält an der bleibenden Differenz von Heil und Geschichte fest, nicht weil sie zu wenig mutig wäre, sondern gerade aus der geschöpflichen Erfahrung der Vorläufigkeit und Nichtvollendbarkeit aller Dinge. Davon fühlt sich auch der Atheist Bloch betroffen, wenn er am Schluß seiner Auslegung des Buches Hiob sagt, daß «auch bei Wegfall Jahwes» die Fragen des Rebellen nicht erledigt seien.

In Zuordnung und Abgrenzung zur hier skizzierten Religionsphilosophie von Ernst Bloch ist nun noch kurz festzuhalten, wie jüdisch-christlicher Glaube selbst das Verhältnis von Prophetie und Geschichte sieht.

Die biblische Offenbarung gründet in ihrem Wesen in der Bundespartnerschaft Gottes mit dem Menschen, und die kreatürliche Voraussetzung für diese Begegnung ist die Schöpfung. Was den Menschen hoffen heißt, erfährt er nur innerhalb der geschaffenen Welt und auf den Wegen der Geschichte. Die prophetische Überlieferung ist von dieser weltlich-geschichtlichen Bedingtheit nicht ausgenommen, ja sie bezieht sich sogar in hervorragender Weise auf bestimmte geschichtliche Situationen des Volkes Israel. Sie geißelt ungerechte Verhältnisse, mahnt zur Umkehr, verkündet den Abtrünnigen das Gericht Gottes, tröstet die Entmutigten und richtet die Hoffnungslosen auf, und sie spricht Israel die Gewißheit zu, daß es unvergeßlich in die Hand Jahwes eingeschrieben ist und bleibt. Keine menschliche Macht und keine noch so brutale Absicht vermögen diese Verheißung rückgängig zu machen oder gar auszulöschen!

Für diese Glaubenserfahrung ist die Wiederauferstehung Israels in seinem Land nach dem grauenvollsten Ausrottungsversuch in seiner mehr als 3000jährigen Geschichte unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft eine beispiellose geschichtliche Realität. Erst nach Auschwitz beginnt die christliche Theologie darüber nachzudenken, was es um die bleibende Auserwählung Israels nach der Menschwerdung Gottes ist, und in welchem Ausmaß sich in der nachbiblischen Geschichte des Judentums im Gegenüber zur Kirche die Kontinuität der Heilsgeschichte manifestiert, sich der Bogen des einen Bundes über Judentum und Christentum spannt.

Der Hoffnungsanspruch der Prophetie sprengt jedes theologische System. Er kann weder in einer heilsgeschichtlich-dogmatischen Lehre stillgelegt werden, noch können die Texte, die sich auf eine längst vergangene unverwechselbare geschichtliche Situation beziehen, einfach auf unsere Zeit übertragen werden. Das Wort der Selbstbezeichnung Gottes gegenüber Mose: «Ich werde sein, der ich sein werde», gilt unvermindert. Es bezieht sich nicht, wie Bloch richtig gesehen hat, auf das Ewigsein Gottes im Sinne der Metaphysik, sondern auf die Gegenwart Gottes in der jeweiligen geschichtlichen Stunde. Das prophetische Wort von der Unvergleichbarkeit Gottes ist insofern ein mächtig rufendes Wort der Hoffnung, als es jeden Versuch ausschließt, Jahwes majestätisches Herr-Sein über Schöpfung und Geschichte durch philosophische, moralische, theologische oder kirchlich-institutionelle Gottesbilder zu verstellen, das heißt Sicherheit an die Stelle von Vertrauen, Machtausübung an die Stelle von freier Partnerschaft, Moral an die Stelle von umfassender Lebenshoffnung zu setzen.

Die Unterscheidungskraft der biblischen Prophetie hält die Zukunft dadurch offen, daß sie den Menschen von dem zerstörenden Wahn befreit, als sterbliches Wesen alles selbst voll-

enden zu wollen. Die Hoffnung des Menschen gründet im Glauben in der unwiderruflichen Bundestreue Gottes und umspannt Schöpfung und Geschichte.

Der Mensch, der diesem Wort uneingeschränkt glaubt, vermag in wechselnden geschichtlichen Situationen mit gelassenem Mut zu handeln, ohne selbst als Heilbringer aufzutreten.

### **Die Wiederkehr Hiobs in der Religionsphilosophie der Gegenwart**

Wenn wir die bisherige Erläuterung unseres Themas auf eine es beherrschende Grundstimmung hin befragen, so ist es der kritische Zug des heutigen religionsphilosophischen Denkens, der auffällt. Deshalb ist es nicht überraschend, sondern vielmehr zu erwarten, daß Hiobs Kampf mit und gegen Gott das philosophische Fragen hinsichtlich der Wahrheit der biblischen Religion beeinflusst, und zwar unabhängig davon, ob sich die einzelnen Interpreten zum jüdischen oder christlichen Glauben bekennen oder nicht.

Diese Tatsache weist schon darauf hin, daß im Buche Hiob Menschheitsfragen ausgetragen werden, die nicht verstummen. Für Karl Jaspers ist in seinem Werk «Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung»<sup>19</sup> Hiob der Kronzeuge für den Kampf zwischen Dogmatik und Freiheit, zwischen theologischer Selbstgewißheit und persönlichem Wahrheitswillen, zwischen Theologie und Religion als systematischer Lehre und der konkreten, schmerzlichsten Anfechtungen ausgesetzten persönlichen Glaubenserfahrung. Hiob setzt aller Religionsphilosophie insofern eine unübersteigbare Schranke, als die Frage nach der Zulassung des Bösen und nach dem Grund des menschlichen Leidens den menschlichen Erkenntniswillen scheitern läßt.

Welche Konsequenzen diese Lebenserfahrung für die Kritik der Auslegung des Christentums als «Heilsgeschichte» hat, sucht Gert Günther Grau in seinen religionsphilosophischen Studien zu Kierkegaard und Nietzsche nachzuweisen. Diese umfangreichen Untersuchungen laufen in ihrem Ergebnis darauf hinaus, die, wie der Verfasser sagt, auch «von der christlichen Botschaft undurchbrochene Hiob-Situation des religiösen Denkens»<sup>20</sup> wahrzunehmen. Was ist mit diesem Sachverhalt gemeint, der die Glaubwürdigkeit des Christentums auf eine harte Probe stellt?

Unter der auch nach der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth nicht aufgehobenen Hiobsituation versteht Grau die Destruktion der Lehre des historischen Christentums, daß die Welt durch ihn erlöst worden sei. Im Blick auf Kierkegaard und Nietzsche wird nicht die elementare Erlösungsbedürftigkeit des Menschen geleugnet, sondern nur die dogmatische Behauptung in Frage gestellt, angesichts der nicht erfüllten Naherwartung, insbesondere aber angesichts des fortbestehenden Leidens, der unheimlichen, durch die christliche Erlösungsbotschaft keineswegs aufgehobenen Macht des Bösen in der Menschheitsgeschichte von einer faktisch erlösten Welt zu sprechen.

### **Selbstauflösung des Christentums?**

Wer sich diesem kritischen Einwand des religiösen Denkens freimütig stellt, ohne in eine theologisch-spekulative heilsgeschichtliche Argumentation zu flüchten, die der biblischen Offenbarung selbst gar nicht entspricht, der wird der Hauptthese von Grau, durch Kierkegaard vollziehe sich die «Selbstauflösung des Christentums», zwar nicht zustimmen, er wird aber verstehen, warum für diesen großen religiösen Denker Hiob der Anwalt eines furchtlosen Glaubens ist, der dem Denken

<sup>19</sup> München 1963, Kapitel: Der persönliche Gott unter Anklage, 331–351.

<sup>20</sup> Vgl. G. G. Grau, Die Selbstauflösung des christlichen Glaubens (Eine religionsphilosophische Studie über Kierkegaard), Frankfurt am Main 1963.

die äußersten Fragen zumutet. Heutige Religionsphilosophie hat sich, wie der bisherige Einblick in ihre Tendenzen ergab, so weit nicht vorgewagt. Grau öffnet mit seiner «Wiederholung» Hiobs eine Blickbahn, die der religions-philosophischen Auseinandersetzung mit dem Heilsanspruch des Christentums eine Wende in die existentielle Tiefe des Menschseins geben könnte.

Grau schließt seine Abhandlung über Kierkegaard mit einer denkwürdigen Stelle aus den Hiob-Betrachtungen des großen Dänen ab. Sie erinnert uns an eine in der christlichen Überlieferung so gut wie vergessene Glaubensmöglichkeit. Es ist das angestammte Recht des Menschen, Gott nicht nur zu loben, sondern aus der Tiefe des bedrängten Daseins auch mit ihm zu hadern. Was Kierkegaard im Jahre 1843 als Dreißigjähriger in seiner Schrift «Die Wiederholung» sagte, ist nicht dazu angetan, die Theologen zu beruhigen.

«Traut man sich etwa nicht vor Gott Klage zu erheben? Ist also die Gottesfurcht größer geworden oder etwa die Furcht und die Feigheit? Heutzutage meint man, des Leidens eigentlicher Ausdruck, der Leidenschaft verzweifelte Sprache müsse den Dichtern überlassen bleiben, welche also als Anwälte eines Verunrechteten die Sache des Leidenden vertreten vor dem Richtstuhl des menschlichen Mitleids. Weiter wagt niemand sich vor. Darum zähle du es alles her, unvergeßlicher Hiob! Wiederhole es alles, was du gesagt, du gewaltiger Fürsprecher, welcher vor den Richtstuhl des Allerhöchsten unerschrocken hintritt gleich einem brüllenden Leu! In deiner Rede ist Sinn, in deinem Herzen ist Gottesfurcht, auch wenn du klagest, wenn du für deine Verzweiflung dich wehrst wider deine Freunde, welche Räubern gleich sich erheben, um dich mit ihren Reden zu überfallen, auch wenn du, von deinen Freunden aufgebracht, ihre Weisheit zertrittst, und ihre Verteidigung Gottes des Herrn verachtest, als wäre es eines abgelebten Hofmanns oder eines staatsklugen Regierungsmanns elende Klügelei.»<sup>21</sup>

Graus religionsphilosophische Studie über Nietzsche mit dem Titel «Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit»<sup>22</sup> mündet, wie die Abhandlung über Kierkegaard, in einer Besinnung auf «Die Hiob-Situation des religiösen Denkens.» Zum erstenmal wird hier Nietzsches Antichristentum in den Horizont der Fragen Hiobs gestellt. So gesehen erhält Nietzsches Infragestellung des Christentums eine stellvertretende Funktion für jedes ernste Ringen um die Redlichkeit des christlichen Glaubens. Die nach Nietzsche nicht eingetretene Erlösung des Menschen durch den Stifter des Christentums lastet schwer auf seinem Denken. Grau zeigt in seinen Textanalysen, wie die Herausforderung durch die eschatologische Vertröstung innerhalb der christlichen Verkündigung bei Nietzsche dazu führt, nicht mehr den Menschen, sondern Gott selbst auf die Probe zu stellen, das heißt näherhin, ihn nach seiner eigenen Redlichkeit zu fragen. Dadurch wird das religionsphilosophische Denken um die Dimension der Empörung erweitert.

Der faktische Zustand der Welt, die Einsicht, daß die Menschheit durch die christliche Erlösungsbotschaft nicht wesentlich besser wurde, die Erfahrung, daß es weiterhin Kriege, und zwar immer grausamere gibt und der Mensch sich nach allen Seiten gegen Unterdrückung und Freiheitsberaubung wehren muß, veranlassen Nietzsche zu der Frage: *Wenn Christus wirklich die Absicht hatte, die Welt zu erlösen, sollte es ihm nicht mißlungen sein?*

Grau weist in einer sorgfältigen Analyse nach, daß Nietzsches Kritik des Christentums auf die Erfahrung der Gottverlassenheit seiner Epoche, die kirchlich-autoritäre Heilsverwaltung eingeschlossen, zurückweist. Diese Kritik mußte deshalb so scharf und umfassend ausfallen, weil die christliche Erlösungsbotschaft den höchsten Heilsanspruch unter allen Religionen erhebt, ohne daß er bisher eingelöst worden wäre.

Intellektuelle Redlichkeit gebietet es demzufolge für Nietzsche, vor diesem unerhörten Anspruch einmal zurückzutreten. Diese Aufforderung zur Überprüfung des Glaubens richtet sich vor allem an jene Christen, mit denen sich Nietzsche durch seinen eigenen Wahrheitsdrang verbunden fühlt, wenn er in der «Morgenröte» schreibt:

«Diese ernstesten, tüchtigen, rechtlichen, tief empfindenden Menschen, welche jetzt noch von Herzen Christen sind: sie sind es sich schuldig, einmal auf längere Zeit versuchsweise ohne Christentum zu leben, sie sind es ihrem Glauben schuldig, einmal auf diese Art einen Aufenthalt (in der Wüste) zu nehmen, – nur damit sie sich das Recht erwerben, in der Frage, ob das Christentum nötig sei, mitzuwirken. Einstweilen kleben sie an ihrer Scholle und lästern von da aus die Welt jenseits der Scholle: ja, sie sind böse und erbittert, wenn jemand zu verstehen gibt, daß jenseits der Scholle eben noch die ganze Welt liegt, daß das Christentum alles in allem eben nur ein Winkel ist! Nein, euer Zeugnis wiegt nicht eher etwas, als bis ihr jahrelang ohne Christentum gelebt habt, mit einer ehrlichen Inbrunst danach, es im Gegenteil des Christentums auszuhalten: bis ihr weit, weit von ihm fortgewandert seid. Nicht wenn das Heimweh euch zurücktreibt, sondern das Urteil auf Grund einer strengen Vergleichung, so hat euer Heimkehren etwas zu bedeuten.»<sup>23</sup>

### Philosophisches Denken und religiöse Erfahrung

Für den, der mit der Vielfältigkeit konkreter religiöser Erfahrung vertraut ist, mag die gegenwärtige Religionsphilosophie, die sich fast durchwegs als Religionskritik versteht, unzureichend erscheinen. Eine philosophische Besinnung auf das, was Gesetz, Brauch, Tradition, was die bleibende mythisch-symbolische Dimension von Religion ist, was Feste, heilige Zeiten und Orte sind, was Religion als Gemeinschaft und Gebet bedeutet, das sucht man vergeblich. Ob Religionsphilosophie, so wie wir hier begegnet sind, in ihrer spezifisch abendländischen Prägung überhaupt in der Lage ist, dem Wahrheitsanspruch fernöstlicher Weltreligionen näher zu kommen, diese Frage sei offen gelassen. Die Dürftigkeit solcher Religionsphilosophie darf aber nicht dazu verleiten, ihre kritischen Fragen zu überhören.

Die Glaubwürdigkeit der Religion hängt auch davon ab, ob der religiöse Mensch bereit ist, auf die philosophische Religionskritik zu hören, ohne sich von ihr vorschreiben zu lassen, was Religion und Religiosität in ihrem Wesen zu sein habe. Umgekehrt gilt aber auch, daß das «kritische Bewußtsein» gegenüber der Religion im Gespräch mit der religiösen Philosophie bleiben soll. Sonst könnte es geschehen, daß philosophisches Denken der Anmaßung verfällt, allein von sich her die Maßstäbe für die religiöse Deutung des Menschseins und der Welt im Ganzen setzen zu wollen.

Daß die umstrittene Beziehung von Philosophie und Theologie innerhalb dieses Beitrages immer schon unausgesprochen gegenwärtig war, sei eben noch angemerkt. Mit der Frage ihrer Zuordnung und Abgrenzung voneinander stellt sich heute, bedingt durch die weitreichende Erschütterung der christlichen Überlieferung, schärfer denn je die Frage nach der Sache, der Denken und Glauben verpflichtet sind. Uns scheint, daß Martin Heidegger den zentralen Punkt in dieser Diskussion trifft, wenn er in einem an eine Theologenkonzferenz in den USA gerichteten Brief aus dem Jahre 1964 fordert,

«daß sich die Theologie endlich und entschieden über die Notwendigkeit ihrer Hauptaufgabe klar würde, die Kategorien ihres Denkens und die Art ihrer Sprache nicht durch Anleihen bei der Philosophie und den Wissenschaften aus diesen zu beziehen, sondern sachgerecht aus dem Glauben für diesen zu denken und zu sprechen. Wenn dieser Glaube nach seiner eigenen Überzeugung den Menschen als Menschen in dessen Wesen angeht, dann bedarf das echte theologische Denken und Sprechen auch keiner besonderen Zurüstung, um die Menschen zu treffen und bei ihnen Gehör zu finden.»<sup>24</sup>

<sup>21</sup> Vgl. S. Kierkegaard, Die Wiederholung – Drei erbauliche Reden, in: Ges. Werke, 5. und 6. Abt., Düsseldorf 1967, 69.

<sup>22</sup> Vgl. G. G. Grau, Eine religionsphilosophische Studie über Nietzsche, Frankfurt am Main 1958.

<sup>23</sup> Zit. Bei Grau, Nietzsche-Studie, 134/135.

<sup>24</sup> Vgl. M. Heidegger, Phänomenologie und Theologie, Frankfurt am Main 1970, 37/38.

Wenn es die Stärke der Religionsphilosophie der Gegenwart ausmacht, beharrlich überall dort zu widersprechen, wo der Mensch in der Religion persönlich oder institutionell Sicherheitssysteme errichtet, oder eine verfügbare Heilsgarantie beansprucht, so kommt sie damit, vom biblischen Glauben her gesehen, dem Gebot entgegen, sich kein Bild von Gott zu machen. Ihre Schwäche mag es sein, daß sie derzeit nicht imstande ist, in der Gottebenbildlichkeit des Menschen ein

anderes Grundwort der biblischen Offenbarung in das religionsphilosophische Denken aufzunehmen. Dieses gewaltige Spannungsverhältnis als menschlich unaufhebbares in seiner Bedeutung für das Verständnis der Möglichkeitsbedingung von Religion und für die Herausarbeitung ihrer Größe und Grenze bedenken hieße, der religionsphilosophischen Fragestellung den Ursprung ihrer verborgenen Dramatik bewußter zu machen.

Walter Stolz, Freiburg im Breisgau

## BRANDSTIFTER ODER BRANDLÖSCHER?

Mario Pomilio's neuestes Werk, «Das fünfte Evangelium», stand seit seinem Erscheinen im Februar dieses Jahres in Italien monatelang auf den Bestsellerlisten<sup>1</sup>. Die offiziellen kirchlichen Zeitungen und Zeitschriften Roms, vorab *L'Osservatore Romano* und *La Civiltà Cattolica*, sahen in diesem Roman eine der bedeutendsten literarischen Schöpfungen der zweiten Jahrhunderthälfte. Entweder wurde die darin schwelende Glut übersehen, oder man hoffte, sie in Lorbeeren zu ersticken<sup>2</sup>.

Der Roman wird mit einem Brief eingeleitet, den Peter Bergin, Inhaber eines Lehrstuhls für Geschichte in den USA, an den Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission nach Rom sendet. In diesem Schreiben berichtet Bergin, wie er gegen Kriegsende als amerikanischer Offizier in einem verlassenen Pfarrhaus in Köln einquartiert wird. Dort findet er einige Notizen und Aufzeichnungen des früheren Pfarrers, welche Zitate aus einem «fünften Evangelium» enthalten. Außerdem hat dieser Pfarrer in seiner Wohnung den Entwurf zu einem Drama zurückgelassen: «Der fünfte Evangelist». Als Bergin wenig später nach Verona versetzt wird, stößt er in einer der dortigen Kirchen auf ein Epitaph aus dem Jahre 860, welches einem gewissen Archidiakon Pacificus, dem Übersetzer eines fünften Evangeliums, gewidmet ist: «Quintum illud Evangelium optime recensuit» (S. 39). Dieses «illud» scheint darauf hinzuweisen, daß es sich bei dem fraglichen Evangelium offensichtlich um ein damals allgemein bekanntes Werk gehandelt hat. Die wissenschaftliche Neugierde Bergins ist geweckt; noch weiß er nicht, daß die Entdeckung sein ganzes Leben in Anspruch nehmen wird. Nach Kriegsende kehrt er in die Vereinigten Staaten zurück, doziert Geschichte und unternimmt ausgedehnte Forschungsreisen nach Europa. In den Archiven Deutschlands, Italiens und Frankreichs sucht er nach Spuren, die auf dieses fünfte Evangelium verweisen: Er findet Zitate, einzelne kleine Abschnitte, sammelt Volkslegenden, welche davon berichten. Durch die Veröffentlichung seiner Forschungsergebnisse wird Bergin berühmt. Er erhält einen Lehrstuhl für Geschichte des Christentums. Seine Studenten sind begeistert; einige beteiligen sich an dem Unternehmen. Über zwanzig Jahre sammelt Bergin mit seiner Equipe Material, sichtet alte Texte, stößt in zahlreichen mittelalterlichen Dokumenten auf weitere Zitate, ohne daß es ihm jemals gelingt, eine Handschrift des gesuchten Evangeliums aufzufinden. Was ursprünglich aus rein geschichtlicher Neugierde und philologischem Interesse in Angriff genommen wurde, wird unversehens zu einem religiösen Abenteuer, in dessen Verlauf der Agnostiker Bergin «so etwas wie eine Notwendigkeit Gottes» erfährt (S. 49). Schließlich ist Bergin davon überzeugt, daß sich dieses fünfte Evangelium, falls es je existiert hat und

es noch eine Handschrift davon gibt, in Rom befinden müsse. Aus diesem Grund schickt er das gesammelte Material zusammen mit seinem erläuternden Brief an den Sekretär der Bibelkommission und bittet diesen, ihn bei seinen weiteren Nachforschungen zu unterstützen. «Oder sollte es etwa möglich sein, daß eine derartige relativ vollständige und gut bezeugte Überlieferung sich nur auf eine leere Illusion stützt und ihr bloß eine jahrhundertalte Häresie zugrunde liegt?» (S. 51)

Die auf den Brief folgenden Kapitel des Romans bilden eine Sammlung von Dokumenten aus allen Epochen der Kirchengeschichte, welche das Vorhandensein eines fünften Evangeliums bezeugen.

### Die «Dokumente»

Die von Bergin erstellte Dokumentensammlung wird mit zehn Briefen aus den Jahren 600 bis 1380 eröffnet, welche alle ein *Manuskript von Vivario* (in Kalabrien) erwähnen, das offensichtlich jenes fünfte Evangelium enthält; dann folgt eine *Sternkarte* (Mappa del Cielo), elf Fragmente, welche sinnbildlich von einem fünften Evangelium sprechen («Christus hat keine Hände mehr; er hat nur unsere Hände. ... Christus hat kein Evangelium mehr, das noch gelesen wird, aber was immer wir in Wort und Werk vollbringen, das ist das Evangelium, welches immer neu geschrieben wird» – S. 87f.); eine Reihe von *Legenden*, die, obwohl an den verschiedensten Orten verbreitet, doch manche gemeinsame Züge aufweisen; sechs Briefe aus dem 11. Jahrhundert mit Nachrichten über einen *griechischen Mönch*, der ein «unbekanntes Evangelium» (S. 99) verkündet; verschiedene Jesusworte, welche in den neuestamentlichen Schriften nicht enthalten sind, die aber ihrem Sinn nach keineswegs von diesen abweichen (*Funde, affioramenti*); die Mitschrift des Verhörs eines gewissen Petrus von Narbonne, welcher sich bei seiner Verkündigung auf ein außerkanonisches Evangelium beruft (*Der grüne Zweig*, 13. Jh.) *Das Evangelium der Päpste*, nämlich vier Notizen, welche berichten, daß sich in Rom ein vergessenes (oder geheimgehaltenes) Evangelium befinde, «das der heilige Petrus dorthin gebracht hat» (S. 141); die *Prozessakten des Minoritenbruders Fra Michele*, welcher 1389 in Florenz angeklagt war, ein von der Kirche nicht gebilligtes Evangelium zu verbreiten; *Das Gastmahl von Lyon*, anlässlich dessen eine Geschichte erzählt wird, nach welcher Petrus ein Leben Jesu geschrieben haben soll; *Der Christus von Guardia*, die Lebensgeschichte eines Waldensers aus Guardia Piemontese, aus dem 16. Jahrhundert, die auffällige Parallelen aufweist zum Leben Jesu; *Das Bekenntnis des Petrus von Artois*, das dieser an den Papst sendet, weil er befürchtet, daß seine Schrift «De quinto evangelio» falsch interpretiert wird (16. Jh.); *Leben des Chevaliers Du Breuil*, welchen die Lektüre einiger Verse dieses fünften Evangeliums (sie sind im Text zitiert) den inneren Frieden wiederfinden lassen; *Die Rechtfertigung des Priesters Domenico De Lellis*, eine Autobiografie, in der der Verfasser seine Überzeugung von der Existenz eines fünften Evangeliums begründet und dafür von seinen Oberen verfolgt wird; drei *Briefe von* (Bergins) *Schülern*, in denen seine engsten Mitarbeiter nach Jahren intensiver Forschungsarbeit die Frage aufwerfen, ob das gesuchte Evange-

<sup>1</sup> Mario Pomilio, *Il quinto evangelio*, Milano: Rusconi 1975. – Pomilio wurde 1921 in Orsogna (Chieti, in den Abruzzen) geboren, studierte Literatur in Pisa und lebt heute in Neapel. Bisher veröffentlichte er folgende Romane: *L'ucello nella cupola*, Milano 1954; *Il testimone*, Milano 1956; *La compromissione*, Firenze 1965; *Il cimitero cinese*, Milano 1969.

<sup>2</sup> Vgl. P. Rossano, *Il quinto evangelio*, in: *L'Osservatore Romano*, 19. 4. 1975; F. Castelli, *Mario Pomilio alla ricerca del quinto evangelio*, in: *La Civiltà Cattolica* 126 (1975/II), S. 109-21. Ferner den beachtenswerten Artikel von G. Villani, *La suggestiva vicenda di un «quinto evangelio»*, in: *Catechesi* 44 (1975), S. 71-77.

lium «ein schon existierender Text oder erst noch zu schreiben sei», ob es sich bloß «um eine neue Lesart oder um einen gänzlich neuen Text» handle (S. 305). Dann schließt sich der Rahmen: *Antwort auf eine Antwort* ist jener Brief von Bergins Sekretärin und Mitarbeiterin überschrieben, welche dem Sekretär der Päpstlichen Bibelkommission für sein (in dem Roman wohlweislich nicht abgedrucktes) Schreiben dankt – und ihm gleichzeitig den Tod Bergins mitteilt. Der Roman wird abgeschlossen mit einem Drama, *Der fünfte Evangelist*, das Bergin damals im Kölner Pfarrhaus als Entwurf gefunden hatte und selber zu Ende schrieb. Für Bergins Mitarbeiter, die das Stück nach dessen Tod unter seinen Papieren gefunden haben, besteht kein Zweifel: Dieses Drama spiegelt mehr als alle wissenschaftlichen Veröffentlichungen die Sicherheiten des Forschers wider und die Zweifel, die seine Erkenntnisse immer neu in Frage stellen.

### Auf der Suche nach dem wahren Antlitz Jesu

Die ganze Kirchengeschichte, Heilige und Häretiker, Rebellen, Päpste, Ketzler und Mönche, Schwärmer und Wanderprediger, treten dem Leser aus den «gefundenen», in Wirklichkeit allerdings – das wird am Ende überraschend offenbar – erfundenen Dokumenten entgegen. Die einen suchen die Existenz dieses fünften Evangeliums um jeden Preis zu verheimlichen (der darin enthaltene Sprengstoff ist zu gefährlich für eine Kirche, die vergessen hat, daß Macht Dienst bedeutet), die andern sind besessen von dem Gedanken, daß die Liebe das Gesetz überflüssig macht: «Ihr seid ohne Gesetz, aber ihr seid nicht ohne mich» (S. 128) – so eine der Verheißungen, welches dieses geheimnisvolle Evangelium Jesus in den Mund legt.

Nur seiner Oberflächenstruktur nach ist Pomilios Roman die Suche nach einem verlorenen (oder verheimlichten) Evangelium, von dem die von Bergin aufgefundenen Dokumente bloß einige Fragmente überliefern. Dieses fünfte Evangelium bedeutet nichts anderes als die jeder Epoche gestellte Aufgabe einer adäquaten Interpretation der kanonischen Schriften. Oder hat nicht jede Generation neu um *ih*r Jesusbild (mit allen Folgen, die sich daraus ableiten lassen) zu ringen? Stellt sich nicht immer neu, weil nie definitiv beantwortet, die Frage: Welches ist das wahre Antlitz Jesu? Wir wissen heute, daß die Evangelien keine *rein* historischen Dokumente sind, sondern Bekenntnisschriften, welche bereits den *Glauben* an Jesus als den Christus implizieren. Wenn wir verschiedene Jesusbilder vorfinden, angefangen von den Katakombenmalereien vom Guten Hirten, über den mittelalterlichen All-Herrscher, den Schmerzensmann eines Albrecht Dürer, den innigen Tröster der Nazarenerschule, bis hin zum Superstar oder zum sozialistischen Weltverbesserer unserer Tage, heißt das, daß nur *ein* Jesusbild richtig und alle andern falsch, daß nur *eine* Darstellung biblisch und alle weiteren häretisch sind?

Im Hinblick auf die Leben-Jesu-Forschung der liberalen Theologie hat Albert Schweitzer darauf hingewiesen, daß jede Epoche «ihre Gedanken in Jesus» wiederfand, «und anders konnte sie ihn nicht beleben. Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder, jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit.»<sup>3</sup>

Allerdings ist hier noch zwei anderen Möglichkeiten Rechnung zu tragen: Zunächst einmal darf durchaus nicht zum vornherein ausgeschlossen werden, daß Worte und Taten Jesu, daß seine ganze Person einen «Sinnüberschuß» einschließen, der späteren Zeiten immer wieder offensteht<sup>4</sup>, und zum andern besteht zumindest die Möglichkeit, daß die Institution Kirche, obwohl Trägerin und Vermittlerin der Offenbarung,

von ihrem Auftrag abweicht und, nicht grundsätzlich aber doch teilweise, die Forderung des Evangeliums vergißt, sie gar, im äußersten Grenzfall, verschweigt, so daß es dann jener Propheten und Heiligen bedarf, welche eine radikale Umkehr nicht nur predigen, sondern praktizieren.

Die eigentliche Frage lautet daher nicht: Welches ist das wahre Antlitz Jesu? – das bleibt uns, in Folge der Eigenart der Evangelien als *Glaubenszeugnisse* zwar nicht unkenntlich, aber doch bis zu einem gewissen Grad verschleiert –, sondern: Wie können und sollen die Forderungen Jesu, seine Frohbotschaft vom Reich Gottes, *heute* erfüllt werden?

### Ein neues Evangelium?

Kritik an der Projektion eigener Vorstellungen in die Person Jesu und die evangelische Botschaft; Aufdeckung jener Schichten, welche andern Epochen unzugänglich geblieben sind; Kurskorrektur da, wo die Kirche sich von der Person und Predigt Jesu entfernt hat – diese drei Ziele verfolgt Pomilio mit seinem Roman. Bergins Suche nach dem ergänzenden Text, sein Wunsch, auch jene Worte und Taten Jesu in Erfahrung zu bringen, welche die kanonischen Schriften verschweigen,<sup>5</sup> wird zur Metapher für den Durst nach Wahrheit, die nie ein für allemal besessen, sondern immer neu erworben werden muß. So schreibt Bergin in seinem Brief: «Das fünfte Evangelium, sei es nun Legende oder Wirklichkeit, ist Ausdruck einer Hoffnung; es ist das Wort, das sich erneuert, eine Wahrheit, die sich ausgießt, es versinnbildet die Notwendigkeit, gemäß welcher jede Generation *ih*r Evangelium entdecken – oder erarbeiten – muß; es ist der Geist, den man sucht» (S. 51). Also nicht bloß eine apokryphe Schrift wie zahlreiche andere! Soweit nämlich aus den aufgefundenen Bruchstücken und Versen ersichtlich ist, steht dieses fünfte Evangelium nicht im Widerspruch zu den vier kanonischen; es könnte vielmehr deren Explizierung sein. Deshalb schreibt Domenico De Lellis in seiner «Rechtfertigung»: «Das fünfte Evangelium ist bereits in den vier andern enthalten, man muß es nur zu lesen verstehen» (S. 285). Dieses fünfte Evangelium steht für Christus: «Versuche Christus zu finden, dann hast du das fünfte Evangelium gefunden» (S. 77). Bergin selbst scheint sich zu dieser Überzeugung durchzuringen, denn am Schluß des von ihm verfaßten Dramas «Der fünfte Evangelist» stellt es sich heraus, daß dieser Evangelist Christus ist. Solcher Deutung scheinen die von Bergin und seinen Mitarbeitern gesammelten «Legenden» um das fünfte Evangelium recht zu geben. In einer dieser Legenden heißt es: «Man sagt, jedesmal wenn ein Heiliger geboren wird, wird das Evangelium um einen Vers erweitert» (S. 97), denn «das Evangelium ist eine Botschaft, die sich bewahrheiten muß, nicht ein Ziel, das es anzustreben gilt» (S. 192). «Je nachdem, ob die Nächstenliebe gelebt wird oder nicht, lebt oder stirbt das Evangelium» (S. 215). Ein Evangelium, das wie ein Kunstwerk in einem fest verschlossenen Tresor behütet wird, bleibt verbale Orthodoxie – ohne Konsequenzen.

### Evangelium und Kirche

Weil Domenico De Lellis (so seine «Rechtfertigung», die zu den besten Kapiteln des Romans zählt) «aus der Kirche ein sichtbares Evangelium machen» möchte (S. 272) und weil er behauptet, ein Evangelium, das nicht gelebt würde, «bleibt wertlos» (S. 281), wird er der Häresie verdächtigt. Evangelium, das bedeutet für ihn nicht festen Besitz, sondern unentwegte Suche nach Christus, Aktualisierung seiner Botschaft durch die Glaubensgemeinschaft der Kirche.

Bergins (oder Pomilios) Vertreter der Amtskirche aber lehnen sich gerade dagegen auf, daß *dieses* Evangelium verbreitet

<sup>3</sup> A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1913, S. 4.

<sup>4</sup> Vgl. R. Schnackenburg, *Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche*, in: K. Kertelge (Hg.), *Rückfrage nach Jesus* (Quaestiones disputatae, Bd. 63), Freiburg i. Br. 1974, S. 208.

<sup>5</sup> Vgl. Jo 20, 30.

wird<sup>6</sup>, und befinden sich so in der gleichen Situation wie Dostojewskis Großinquisitor, der den wiederkehrenden Christus gefangennimmt und ihn schließlich wieder wegschickt mit den Worten: «Warum bist du gekommen, um uns zu stören? (...) Geh und komm nicht wieder ... komm nie, nie mehr wieder ... niemals, niemals».<sup>7</sup>

Die von Bergin gesammelten Dokumente bilden nicht bloß die Überlieferungsgeschichte eines fünften Evangeliums, sie sind auch die «Geschichte einer jahrhundertealten Häresie» (S. 321), denn fast immer sind es jene unruhigen Geister, die sich hart an der Grenze zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei bewegen, welche sich auf dieses fünfte Evangelium berufen. Es ergibt sich daher aus der Struktur des Romans selbst, daß aus ihrem Mund ziemlich gewagte Äußerungen laut werden. Die Anklagen gegen den Klerus, der eines der Dokumente dem «griechischen Mönch» zuschreibt, sind nichts anderes als eine Paraphrasierung der jesuanischen Weh-Rufe gegen die Pharisäer: «Ihr habt die Schlüssel zur Wahrheit an euch gerissen; aber es gelingt euch nicht, in die Wahrheit einzudringen, noch anderen den Zugang zu ihr zu erschließen. Ihr habt eure Klöster mit Mönchen überfüllt, aber keine Liebe ausgegossen über unsere Erde. Ihr werdet nicht müde zu verkünden, das Reich sei nicht von dieser Welt, aber euer Mund ist voll von den Worten dieser Welt» (S. 118).

Laut den von Bergin zutage geförderten Prozeßakten über Petrus von Narbonne wurde dieser gefragt, was er von der kirchlichen Autorität halte. «Er wollte die Frage nicht direkt beantworten, sondern erklärte, daß er der Heiligen Kirche nur in dem folgen könne, was sie im Gehorsam des Evangeliums vollbringe» (S. 136). «Daraufhin befragt, ob der gegenwärtige Papst die gleiche Autorität habe wie der heilige Petrus, bejahte er dies im Hinblick auf den Rechtsanspruch darauf und bezweifelte es in bezug auf die Berechtigung; das heißt, daß er die gleiche Autorität nur inne habe, wenn er so heilig lebe wie jener. Dem fügte er hinzu, wenn das aber tatsächlich der Fall wäre, so würde er überhaupt keine Autorität für sich beanspruchen wollen» (S. 136). «Befragt, ob er einem fünften, unbekanntem Evangelium anhandle, antwortete er, einzig und allein die vier Evangelien des Neuen Testaments zu befolgen. Diese jedoch seien, so wie die Christen sie heutzutage lebten, offensichtlich unbekannt» (S. 138f.).

Pomillos Rebellen zeigen, daß «wahre» Liebe zur Kirche oft nichts anderes ist als falsche Einstellung zur Wahrheit. Wenn die Kirche im Lauf ihrer zweitausendjährigen Geschichte immer wieder Ketzer hervorgebracht hat, dann lag das eben nicht nur an den Ketzern; vielmehr brachten diese meist – einseitig – jene Wahrheiten zur Sprache, über welche die kirchlichen Autoritäten, das mißverständliche Wort von der Taubeneinfalt allzu eng interpretierend, sich vorsichtig ausschweigen. Die Geschichte der kirchlichen Erneuerung ist daher *auch* die Geschichte der Ketzerbewegungen. Und die Geschichte der Ketzerei ist *auch* die Geschichte kirchlicher Taubheit gegenüber den Zeichen der Zeit. Jedenfalls kam Jesus, Feuer auf die Erde zu werfen, mit der Absicht, daß es brenne; aber außer den Heiligen waren es zu einem guten Teil immer wieder die Ketzer, die Holz auflegen mußten – und anschließend ins Feuer gestoßen wurden.

Ganz ist das Feuer nie zum Erlöschen gekommen. Bücher wie jenes von Pomilio vermögen durchaus Wind in die Glut zu blasen. Selbst wenn die Flammen nicht sogleich hochschlagen sollten, wäre das kein Grund zur Entmutigung. Der Gedanke an Franziskus (der ja von vielen kirchlichen «Würdenträgern» mit Mißtrauen betrachtet wurde, nicht obwohl, sondern weil

er sich auf das Evangelium berief) vermöchte vielleicht Trost zu spenden: Franziskus hat das Evangelium sogar den Vögeln verkündet, die schon damals geduldiger zuhörten als die Menschen. Trotzdem ist er zum Brandstifter geworden.

Josef Imbach, Rom

## Rahner, Küng und die anonymen Christen

In seinem Buch «Christ sein» (1974) befaßt sich *Hans Küng* mit den wichtigsten Kapiteln gegenwärtiger Theologie, stets geleitet von der Intention, das Christentum für diese Zeit zwar nicht unfehlbar, aber doch mit dem Anspruch auf eine gewisse Verbindlichkeit, die gleichzeitig Abgrenzung gegenüber nichtchristlichen Religionen und Humanismen bedeutet, darzustellen. Denn wenn Christentum nicht etwas anderes ist als das Normale, das Menschliche,<sup>1</sup> wozu dann überhaupt noch Glaube und Kirche, Taufe und Mission usw.? Diese Problematik muß jedem zu denken geben, der die heutige Situation des Christentums aufmerksam beobachtet,<sup>2</sup> mehr noch: der den «Gang» der Theologie der letzten Jahrzehnte verfolgt und mitvollzogen hat. Küng kennt die jüngste theologische Problem- und Motivgeschichte ganz genau und nennt dem Leser eine Menge einschlägiger Bücher.<sup>3</sup>

Nun weiß man, daß die neuere Theologie keinem Geringeren als *Karl Rahner* entscheidende Impulse verdankt, denn Rahner hat nicht nur punktuell dieses und jenes bearbeitet, sondern fundamental und umfassend eine Theologie präsentiert, zu deren Wirkung es gehört, daß die Frage nach dem letzten Warum und Wozu des Christentums in verschärfter Weise in das Blickfeld oder besser: in das Bewußtsein getreten ist.

Diese Grund-Frage – heute vielfach erörtert – mag manchem einen heilsamen Schock versetzt haben; vielleicht wurden auch viele, nicht zuletzt unter denjenigen, die den christlichen Glauben «auszubringen» hinausgezogen waren, verunsichert. Aber es war unvermeidlich, daß in einer «sich wandelnden Welt» schärfer noch als früher gefragt werden mußte, wozu das Christentum überhaupt gut sei, wie man als Christ die Nichtchristen im allgemeinen (die «Heiden») und ihre Religionen im besonderen einzuschätzen habe, worin die geschichtlich-weltliche Berufung des Christentums liege, und nach vielem anderen mehr.

Angesichts solcher, an «Herz und Nieren» gehender Probleme wurden zunächst aus dem Reichtum einer langen theologischen Tradition zahlreiche Motive wieder in Erinnerung gebracht; nach vielen Vorarbeiten respektabler Theologen (deren Namen und deren Konflikte allzu bald in Vergessenheit geraten) kam es schließlich dazu, daß nicht nur aufgrund der Theologie Rahners, nicht nur aufgrund der Theologie Küngs usw., sondern eben auch aufgrund der Verlautbarungen des Zweiten Vatikanums der katholische Christ heute, als wäre dies selbstverständlich, offiziell-dogmatisch die Ansicht zu vertreten hat, daß jeder Mensch, der aufrichtig seinem Gewissen folgt, sei er nun Jude, Buddhist oder auch Atheist, das «Heil» erlangen wird.<sup>4</sup>

Es soll nun hier nicht darauf eingegangen werden, ob und wie diese Auffassung zu einer Theologie der Heilsgeschichte paßt, welches die besonderen Schwierigkeiten sind, die man heute bei dem Wort «Heilsgeschichte» glaubt notieren zu müssen,

<sup>1</sup> Vgl. H. Küng, *Christ sein*. München 1974, 520–594.

<sup>2</sup> Vgl. W. Bühlmann, *Wo der Glaube lebt*. Freiburg 1975 und dazu die Ausführungen von M. von Galli in: *Orientierung* 39 (1975) Nr. 11, S. 122–124.

<sup>3</sup> Vgl. H. Küng, a.a.O. 81–108 und 607–611.

<sup>4</sup> Vgl. K. Rahner, *Die anonymen Christen*, in: *Schriften zur Theologie VI*. Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 545–554, spez. 533f.; s. auch die Kirchenkonstitution «Lumen Gentium», n. 16.

<sup>6</sup> Vgl. bes. die Kapitel: *Der griechische Mönch; Der grüne Zweig; Das Evangelium der Päpste; Die Geschichte des Minoritenbruders Fra Michele; Leben des Chevaliers Du Breuil; Die Rechtfertigung des Priesters Domenico De Lellis.*

<sup>7</sup> F. M. Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, München 1958 (Winkler), S. 351; 354.

worin jenes Heil besteht, das jedem zugänglich ist, was zu der «Apokatastasis pantôn» (endzeitliche «Wiederherstellung») zu sagen ist und wie es sich insbesondere mit «Zukunft» oder «Jenseits» dieses Heils verhält, mit platonisch-neuplatonischer Sehnsucht nach «Rückkehr» und mit jüdisch-christlicher Hoffnung auf einen Neuen Himmel und eine Neue Erde (vgl. Apk 21, 1). Hervorheben möchte ich hier lediglich, daß die modernen Theologen und das Konzil selbst natürlich nie die Absicht hatten, zu bestreiten, daß das Heil, das allen offensteht, letzten Endes doch durch Jesus vermittelt ist, daß es also kein Heil gibt außer Jesus und auch außer der Kirche, wenn und insofern diese weit genug gedacht wird – als «ecclesia ab Abel» (über welchen ekklesiologischen Grundgedanken der Kirchenväter-Theologie Yves Congar einen bemerkenswerten Beitrag geschrieben hat<sup>5</sup> und damit als die Gemeinschaft aller Gerechten, d.h. Gerechtfertigten, deren geschichtlich-öffentliche Gestalt die Kirche als der «Leib Christi» im paulinischen Sinne ist (vgl. 1 Kor 12, 12–27)<sup>6</sup>. Wie dieses alles im einzelnen dogmatisch zu begründen und zu erläutern ist, ob und wie weit es sich um «Ideologie» zum Zwecke des eigenen Herrschens oder Überlebens handeln kann, wie es «hermeneutisch» und unter Verzicht auf «Mythos» heute noch, «in der Sprache der Welt», öffentlich dargelegt (verkündet) werden mag, soll uns hier im Augenblick ebenfalls nicht beschäftigen; vielmehr möchte ich auf einen theologischen Sprachstreit hinweisen, der im Kontext der angezeigten Probleme entstanden ist.

Karl Rahner hat (ich weiß nicht, wann exakt zum erstenmal – das ist auch nicht so wichtig) das Wort «anonym» verwendet, um zum Ausdruck zu bringen, daß jene Nichtchristen, von denen wir dogmatisch anzunehmen gehalten sind, daß die Gnade auch sie umfaßt, auch wenn sie es nicht wissen (wollen) und eine solche Behauptung angesichts der schier unendlichen Negativität in dieser Welt eher als Ärgernis denn als Hilfe erscheinen kann, auf verborgene und diskrete Weise als Christen gelten dürfen. Es wird nützlich sein, hier Rahner selbst mit einer kurzen Erklärung zu zitieren:

«Es ist gar nichts anderes gemeint, als daß ein Mensch nach der Lehre der Kirche selbst die heiligmachende Gnade schon besitzen kann, also gerechtfertigt und geheiligt sein, Kind Gottes, Erbe des Himmels, gnadenhaft sein übernatürliches ewiges Heil positiv hingeordnet sein kann, bevor er ein explizit christliches Glaubensbekenntnis angenommen hat und getauft worden ist. «Anonymes Christentum» sagt zunächst: innere vergöttlichende und vergebende Gnade vor der Taufe.»

«...praktisch hat es natürlich nur einen Sinn, vom anonymen Christentum zu sprechen, wenn man voraussetzt, daß die Rechtfertigungsgnade auch dort gegeben sein kann, wo keine geschichtlich und begrifflich explizite Beziehung zum Christentum und seiner amtlichen Wortoffenbarung gegeben ist, ja dort sogar, wie das Zweite Vatikanum ausdrücklich lehrt, wo in der Dimension der begrifflichen Reflexion und satzhafter Thematik Gott noch nicht gefunden ist und der betreffende Mensch in dieser Dimension meint, ein Atheist zu sein.»<sup>7</sup>

«Anonyme Christen», «anonymes Christentum», «anonyme Christlichkeit» – diese Formulierungen haben große Beachtung gefunden. Sie drücken kurzformelhaft aus, wie christlicherseits Nichtchristen zu verstehen und zu würdigen sind: Sie sind nicht des Teufels, keine «massa damnata», sondern – unter der Bedingung ihrer subjektiven Integrität (was hier primär «existentiell» gemeint ist und weniger moralisch) – in die große Gemeinschaft der Gerechten vor und nach Jesus einbezogen; «Gott» ist also nicht nur bei den Christen, sondern er ist immer schon auch dort, wo das Christentum noch nicht ist, wo also gegenüber allem expliziten Christen- und

Kirchentum für den ersten Blick «Ferne» oder «Fremdheit» besteht<sup>8</sup>, wo jedoch in Gestalt von Integrität und Engagement die Orientierung auf Absolutes hin «namenlos» und «unthematisch» realisiert wird und in eins damit Hoffnung für Jedermann – *tout le monde!* – angezielt ist.<sup>9</sup>

Was also das Wort «anonymer Christ» bedeutet, läßt sich durchaus verstehen und erklären, und was das Wort meint (eben darauf kommt es nach Rahners eigenen Worten an, mehr als auf den Ausdruck selbst<sup>10</sup>), darin stimmen offenbar Rahner, Küng, das Konzil und andere überein. Trotzdem hat Hans Küng die Rede von «anonymen Christen» mehrfach angegriffen, zuletzt in dem Buch «Christ sein». Er sagt in einem Abschnitt, der den bezeichnenden Titel «Verwirrende Konsequenzen» trägt (S. 89–92), es müsse folgerichtigerweise von «anonymen römischen Katholiken» gesprochen werden, und schreibt dann:

«Marschieren die Massen der nichtchristlichen Religionen nicht nur im Kopf des Theologen in die heilige römische Kirche ein? In Wirklichkeit jedenfalls bleiben sie, die Juden, Moslems, Hindus, Buddhisten und alle die anderen, die selber sehr wohl wissen, was sie, völlig (anonym), sind, draußen. Sie wollen auch gar nicht drinnen sein. Und kein methodischer Trick wird sie je zwingen können, gegen ihren Willen und gegen ihr (Votum) Aktiv- oder Passivmitglieder dieser Kirche zu werden, die ja noch immer eine freie Glaubensgemeinschaft sein möchte. Der Wille derer, die draußen sind, ist nicht nach eigenen Interessen zu (interpretieren), sondern schlicht zu respektieren. Und rund um die Welt wird man keinen ernsthaften Juden, Moslem oder Atheisten finden, der die Behauptung, er sei ein (anonymer Christ), nicht als Anmaßung empfindet. Eine solche Vereinnahmung des Gesprächspartners beschließt den Dialog, bevor er überhaupt angefangen hat. Eine Scheinlösung, die nur ein schwacher Trost ist: Kann man einen Verein, der an Mitgliederschwund leidet, dadurch sanieren, daß man auch die Nichtmitglieder zu (verborgenen) Mitgliedern erklärt? Und was würden die Christen sagen, wenn sie von den Buddhisten gnädig als (anonyme Buddhisten) anerkannt würden?»<sup>11</sup>

Küng sieht in dem Wort von den «anonymen Christen» eine «schein-orthodoxe Zerdehnung christlicher Begriffe wie Kirche und Heil» und meint, damit werde, ohne daß man es wolle, «die Kirche der Welt, die Christenheit der Menschheit» gleichgemacht.<sup>12</sup>

Ich möchte nicht verhehlen, daß ich Küngs Einwände und Befürchtungen nicht für überzeugend halte. Rahners Position wird allzu grob vereinfacht, nähere Unterscheidungen und Vorbehalte, wie Rahner sie vielfach anbringt, bleiben unbeachtet; Küng verwendet einen anderen, engeren Begriff von Kirche und Christentum als Rahner. Zweifellos gibt es zahlreiche Möglichkeiten sprachlichen Mißverständnisses zwischen Christen und Nichtchristen, und man sollte sie natürlich möglichst vermeiden. Mit Recht wird sich ein Nichtchrist dagegen wehren, «vereinnahmt» zu werden (dazu noch in die römische Kirche!), und in dieser Intention vorgetragen, wäre der Ausdruck ebenso taktlos wie unwirksam; es soll indes nach Rahner im Küngschen Sinne nichts «vereinnahmt» werden, das Wort «anonymer Christ» soll vielmehr eine kirchlich-interne Belehrung und «Aufklärung» bewirken. Er habe nichts dagegen, sagte Rahner einmal, wenn er von einem Buddhisten als anonymer Buddhist bezeichnet würde. (Man könnte dies meiner Ansicht nach sogar als eine Ehrung auffassen.) Auch wenn z.B. Marxisten von dem bürgerlichen Erbe sprechen oder von solchen, die als Nicht-Marxisten ihnen den Weg (zu) bereiten (scheinen), und hier den Ausdruck «anonyme Marxisten» verwenden würden, so ergäbe das durchaus einen (auch für Nicht-Marxisten) plausiblen Sinn. Das Wort «Vereinnahmung» halte ich für ein polemisches Schlagwort, das notgedrungen Widerstände bzw. aggressive Abwehr hervorruft.

<sup>5</sup> Vgl. Y. Congar, *Ecclesia ab Abel*, in: *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, hrsg. von M. Reding, Düsseldorf 1952, 79–108.

<sup>6</sup> Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf: H. de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln/Köln 1943, 44–73 und 189–267.

<sup>7</sup> K. Rahner, *Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie IX*, A.a.O. 1970, 502 f.

<sup>8</sup> Vgl. R. Friedli, *Fremdheit als Heimat. Auf der Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen*, Freiburg/Schweiz 1974, 120–149 und 201–206.

<sup>9</sup> Vgl. L. Rütli, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, München/Mainz 1972, 136–225.

<sup>10</sup> Vgl. K. Rahner, *Die anonymen Christen*, a.a.O. 554.

<sup>11</sup> H. Küng, a.a.O. 90.

<sup>12</sup> Ebd. 90.

Warum also hier der Streit um die «anonymen Christen»? Ist vielleicht Küngs Kirchenbegriff so römisch-ekkesiozentrisch, daß er die ecclesia ab Abel für eine unrealistische Konstruktion hält? Es fällt mir schwer, dies anzunehmen; auch vermag ich in bezug auf die Heilsmöglichkeit der Nichtchristen einen Dissens zwischen Rahner und Küng nicht zu erkennen und mir auch nicht vorzustellen – es sei denn, beide hätten eine divergierende und nicht miteinander zu vereinbarende Auffassung von «Kirche». Doch dies scheint mir bei zwei Theologen derselben Kirche und von hohem Rang im Grunde unwahrscheinlich zu sein.

Dann geht es also lediglich oder jedenfalls *primär* um die psychologische Eignung jenes Rahnerschen Ausdrucks bzw. um seine Wirkung außerhalb von Kirche und Theologie. Küngs Bedenken mögen in manchen konkreten Situationen nicht unbegründet sein, aber auch Rahner tritt doch für eine diskrete Verwendung jener Bezeichnung «ad extra» (gegenüber sogenannten Außenstehenden) ein.<sup>13</sup> Wenn man schon den Terminus «anonyme Christen» nicht so erklären könnte, daß er von den Nichtchristen nicht nur nicht mißverstanden, sondern in seiner toleranten, Gegensätze überbrückenden und Frieden begünstigenden<sup>14</sup> Bedeutung nicht erkannt werden könnte, wie will man, wie will Küng dann zentrale christliche Grundworte noch verwenden, die gegenüber Nichtchristen weit schockierender und noch weniger «interpretierbar» sein dürften – ich denke z.B. an «Erlösung», «Erwählung», «Offenbarung», «Erbsünde», «Gnade», gar nicht zu reden von «Christsein als radikales Menschsein» (Küng)? In all solchen Worten wird doch unterstellt, daß die Nichtchristen eine defiziente menschliche Existenz führen und daß sie von vielem ausgeschlossen sind, dessen sich Christen «erfreuen». Und «interpretiert» nicht jegliche Theologie (von der Bibel ganz abgesehen) notwendigerweise «den Willen derer, die draußen sind»? Mit dem «schlichten Respektieren» dieses Willens sieht es, wie Küng doch weiß, in der Praxis der Christentums- und Kirchengeschichte ziemlich schlecht aus und kommt man in der Theorie auch nicht weit.

Wenn es aber zuträfe (was hier nicht zu untersuchen ist), daß in Küngs Polemik nicht minder prinzipielle Voraussetzungen (speziell ekkesiologischer Art) eingegangen wären wie in die von Rahner verwendete Terminologie, dann sollte der Streit mit der erforderlichen Hinwendung zu eben diesen Problemen

Die Katholische Hochschulgemeinde München sucht zum 1. Oktober 1975 oder später für die Arbeit an der Technischen Universität München einen hauptamtlichen Mitarbeiter:

entweder einen **Studentenpfarrer**  
oder einen **laisierten Priester**  
oder eine(n) **Religionspädagogen(in)**

mit Interesse bzw. Ausbildung (Zweifach) im naturwissenschaftlichen, mathematischen oder technischen Bereich.

Anfragen und Bewerbungen:

An die Katholische Hochschulgemeinde,  
8000 München 22, Kaufbachstraße 22a,  
z.H. von Lothar Jenders SJ

ausgetragen werden, um die es dann im Ernst geht, und nicht länger der Eindruck eines bloßen Streites um Worte erweckt werden.

Bei einem theologischen Streit um Worte mag man an den alten Nominalismus-Streit denken. Hegel schreibt hierzu mit Berufung auf den Philosophiehistoriker Brucker aus dem 18. Jahrhundert: «Der Streit zwischen Nominalisten und Realisten entbrannte auf das heftigste; und man zeigt noch ein Katheder, das von dem Platze des Opponenten durch eine Bretterwand geschieden war, damit sich die Disputierenden nicht in die Haare gerathen möchten.»<sup>15</sup> Solche Handgreiflichkeiten zwischen Rahner und Küng sind beileibe nicht zu befürchten, aber auch ein Streit um Worte kann verletzen und Wunden hinterlassen. Sinnvoller und interessanter als eine Auseinandersetzung, die meines Erachtens theologisch unergiebig ist und wohl nur jenen nützt, denen die ganze Richtung der neueren Theologie ohnehin nicht zusagt, wäre also eine präzisere Diskussion der möglicherweise zugrundeliegenden Divergenzen. Es war keine schlechte Idee, Karl Rahner zum siebzigsten Geburtstag (1974) eine Festschrift widmen zu wollen, die unter dem Rahmenthema «Die anonymen Christen» stehen sollte. Nun, leider wurde daraus nichts, doch wird immerhin eine *Quaestio disputata* zum Thema in Bälde erscheinen.<sup>16</sup>

Heinz Robert Schlette, Bonn

<sup>13</sup> Vgl. K. Rahner, Die anonymen Christen, a.a.O. 551. Besonders hier finden sich Sätze, die die Bedenken Küngs bereits zerstreuen.

<sup>14</sup> Vgl. meinen Beitrag «Freund-Feind-Denken im Christentum und die anonyme Christlichkeit», der in einem von E. Klinger herausgegebenen Sammelband über die anonymen Christen Anfang 1976 in der Reihe «Questiones disputatae» erscheinen wird.

<sup>15</sup> Vgl. G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. Stuttgart 1959, 189.

<sup>16</sup> Um die Rahner-Festschrift hat es seit Monaten Gerüchte gegeben, mit der «story» ist aber das Publikum bisher nicht bemüht worden. Daß ein (erster) Verlag vor der Aufnahme eines Beitrags von *Heinrich Böll* zurückschreckte (inzwischen in «Publik-Forum» 1975/12 erschienen) stimmt zwar, ist aber nicht einmal die Hälfte der Geschichte. Sie beginnt mit dem von Johann Baptist Metz und Herbert Vorgrimmler erdachten Konzept, für einmal nicht ein Sammelsurium verschiedenster Beiträge zu einer Festgabe zu vereinigen, sondern verschiedene Stellungnahmen zu dem *einen* Thema der «anonymen Christen» (im engeren und weiteren Sinne, wie es hieß) anzufordern, wozu dann eine Art Grundlageninformation eines Rahner-Schülers herumgeschickt wurde. Nicht alle Mitarbeiter waren aber bereit, auf einen Text über Rahner (statt auf die Texte von Rahner) einzugehen (auch Böll tat dies nicht), so daß die Publikation in zwei Teile (je einer nach dem «neuen» und nach dem «alten» Konzept einer Festgabe) auseinandergefallen wäre und einer der später angefragten Verlage das Ganze nicht etwa wegen Böll, sondern eher trotz Böll (und trotz einiger protestantischer Prominenz wie Jüngel und Moltmann) abgelehnt haben soll. Was nun die *Quaestio* betrifft, so wird sie nicht mehr von den ursprünglichen Herausgebern des Festschriftprojekts sondern vom Verfasser des Grundlagenpapiers herausgebracht. Die *Story* ist in erster Linie die eines Verlegers, der nun also das reduzierte Projekt seines eigenen Hauses – zwei Jahre nach dem Geburtstag – in seiner Reihe «Questiones disputatae» herausbringt. Es ist zu wünschen, daß darin der Sachverhalt klargestellt wird.

(Red.)

**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen

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

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

**Bestellungen, Abonnemente:** Administration

**Einzahlungen:** Schweiz: Postscheck 80-27842 – Deutschland: Postscheck Stuttgart 62 90-700 (Orientierung), Zürich – Österreich: Postscheck Wien Nr. 2390-127 (Orientierung) Zürich – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, (Orientierung) C.E. Suisse No 020/081.7360 – Italien: Postcheckkonto: Roma 1/28545 (Orientierung) Zürich

**Abonnementspreise:** Ganzes Jahr: sFr. 27.— / DM 27.— / öS 185.— / Lit. 7300 / FF 50.— / US\$ 12.— / übriges Ausland: sFr. 27.— + Versandkosten.

**Halbjahresabonnement:** sFr. 15.50 / DM 15.50 / öS 100.— / übriges Ausland: sFr. 15.50 + Versandkosten.

**Studentenabonnement:** Schweiz sFr. 18.— / Ausland: DM 18.— / öS 110.— / Lit. 4500 / übrige Länder: sFr. 20.—

**Gönnernabonnement:** sFr./DM 35.— (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.— wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

**Einzelexemplar:** sFr./DM 1.70 / öS 10.—

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich