



THOMAS MORE (geb. 6. oder 7. Februar 1478), zuerst Rechtsanwalt und Richter bzw. Untersheriff, schließlich Lordkanzler des Königreiches bat zwar selbst noch in diesem höchsten Amt vor wichtigen Geschäften den eigenen Vater um seinen Segen, schrieb aber schon während seiner juristischen Karriere dem Schwiegersohn William Roper: «Wie dem auch sei, mein Sohn, dieses eine will ich Dir auf Ehre betuern: Wenn die Parteien Gerechtigkeit von mir verlangen, und es stünde auf der einen Seite mein Vater und auf der anderen der Teufel, und seine Sache wäre gut, dann sollte der Teufel recht bekommen.»

Derselbe More mahnte seinen König, Heinrich VIII., als dieser (in einer gegen Luther gerichteten Schrift) sich noch «dem Römischen Stuhl so verpflichtet» fühlte, daß er «ihm nicht Ehre genug erweisen» könne: «Ich halte es für richtig, die Stelle zu ändern und die päpstliche Autorität weniger stark zu betonen.» Als sich aber der König zum Haupt der englischen Kirche machte, verweigerte More den Supremateid, wie er schon aus Gewissensgründen der Hochzeit mit Anna Boleyn ferngeblieben war.

Selber vor das dem König hörige Gericht gestellt, berief er sich auf eine umfassendere Zuständigkeit: «Ich fühle mich nicht verpflichtet, mein Gewissen nach den Befehlen des königlichen Rates zu richten, da ihm doch die Auffassung der ganzen Christenheit entgegensteht.» Aber von den 9 gemieteten Richtern und 12 Geschworenen nach kaum viertelstündiger Verhandlung zum Tod wegen Hochverrats verurteilt, brach More doch nicht den Stab über sie: «So habe ich die große Hoffnung», schloß er seine Rede, «und werde darum recht von Herzen beten, daß, obwohl ihr, meine Lords, jetzt hier auf Erden meine Richter seid und mich verurteilt, wir dennoch später im Himmel einander alle fröhlich begegnen werden, zu unserer ewigen Erlösung.»

Er sah die zwei Seiten aller Dinge

Wie schon als junger Jurist mit den Augen des Rechts, sah More als reifer Christ mit den Augen des Glaubens «die zwei Seiten aller Dinge», wo andere nur die eine erkannten. Die Rangordnung aber entschied das Gewissen. «Daß er zuerst auf Gott sehen wolle, und nach Gott auf ihn» ließ er sich vom König beim Antritt des Kanzleramts ausdrücklich zugestehen, und so konnte er auch auf dem Schaffott sagen: «Ich sterbe als des Königs treuer Diener, aber zuerst als Diener Gottes.»

Mit *Walter Nigg* kann man deshalb More/Morus den «Heiligen des Gewissens» nennen. Unter diesem Titel hat Nigg auf den 500. Geburtstag hin ein «Essay» geschrieben. Es schließt mit einem Kommentar zum Wort des *Erasmus*, der von der Seele Mores sagte, sie sei «reiner als der reinsten Schnee» gewesen. Für Nigg ist «der heilige Thomas Morus in unserer Gegenwart wichtiger, als er damals war». Er schreibt:

«Wahrscheinlich bezweifeln Skeptiker die Bemerkung «reiner als Schnee» und wollen auch da untersuchen, ob sie ein Haar in der Suppe finden. Aber Thomas Morus besteht die Probe. Wer diesen Mann zum unsichtbaren Begleiter seines Lebens wählt, hat eine gute Wahl getroffen. Dieser vorbildliche Mensch mit seiner reinen Seele lehrt den Christen, allezeit der Stimme des Gewissens zu gehorchen und sich durch nichts daran irremachen zu lassen. Thomas Morus gehört zu den ganz großen Christen des Abendlandes, nur zu vergleichen mit Pascal, Newman, Kierkegaard, mit denen man verbunden bleiben muß, weil sie uns helfen, im Wirrwarr der Welt einen festen Standort einzunehmen. – Uns bedrängt die Frage: Was bedeutet uns Thomas Morus heute? Ist es zufällig, daß auch in Deutschland so viele Kirchen nach seinem Namen benannt worden sind? In einer Zeit des rapiden Wissensschwundes leuchtet er als der Heilige des Gewissens um so heller, besaß er doch das, was uns fehlt. Die Frage «Thomas Morus heute» ist nicht aus der Luft gegriffen. Anna Boleyn brach beim Anblick von Holbeins Gemälde in den erschrockenen Ausruf aus: «O weh, es ist mir doch, als ob der Mensch auf dieser Tafel noch lebte!» Nicht nur das belastete Gewissen dieser Frau ließ sie beim Anblick des Gemäldes zusammenfahren, ihre Äußerung enthält auch eine endgültige Wahrheit. Wir spüren und fühlen es: Thomas Morus lebt, er lebt unsichtbar unter uns, wir können ihn fragen, und er antwortet uns, ja er führt uns dem ewigen Leben entgegen.» L.K.

ESSAY

Probleme mit dem Danken: Ambivalenz einer Umgangsform – Selbst Funktionären läßt sich sinnvoll danken – Doch Gefahr der Degeneration im Tauschverkehr – Dank an das Schicksal: Es hätte noch schlimmer kommen können – «Was Gott tut, das ist wohlgetan»? – Trügerischer Trost der schönen Natur – «Vorhermeneutische» Frömmigkeit und Theologie helfen nicht weiter – Die Verweigerung gegenüber dem Ist-Zustand eröffnet eine transzendente Zukunft – Danken als Sprache des Hoffens. *Heinz Robert Schlette, Bonn*

KIRCHE

Das «Malaise» der Unierten: Orientalischer Bischof beklagt verschärften römischen Zentralismus – Das alte Lied lateinischer Einförmigkeit – Was lehrt die Geschichte des 19. Jahrhunderts (Hajjar)? – Der Fuß des «Pio Nonno» auf dem Nacken von Patriarch Youssef – Verständnis bei Bischof Strossmayer und Max von Sachsen – Unterschiedliche Gunst im Wechsel der Pontifikate – Politische und kirchliche Entwicklung seit dem 2. Weltkrieg – Ökumenische Rolle der Unierten auf dem Konzil – Neuer Konfliktstoff in der orientalischen Diaspora – Wie lange noch diese Demütigungen? *Robert Hotz*

EHE

Personales Eheverständnis und Kirchenrecht: Liebe, Sakrament und Recht – Was Ratzinger kurz nach dem Konzil zur Sakramentalität der Ehe schrieb – Die Praxis der Urgemeinde – Fragwürdige Modifizierungen der Forderungen Jesu durch das kirchliche Recht – Weltliches und kirchliches Eheverständnis gehen heute auseinander – Die Wende zum Menschen und die religiöse Dimension – Anerkennung der Ehezerüttung – Bedingungen für den Abschluß einer zweiten Ehe – Anfrage an Walter Kasper. *Hans Stüsser, Bonn*

KIRCHE/STAAT

Zürcher Volksentscheid und Diskussion in der BRD: Das Volk billigt keinen radikalen Bruch der bisher geübten Kooperation – Diskussion über Verhältnisordnung geht trotzdem weiter – Hilfe zur Kenntnis der Problemlage – Wie verhielten sich die ersten Christen? – Negative und positive Neutralität. *Josef Bruhin, Zürich*

BUCHBESPRECHUNGEN

Hans Krömler (Hrsg.): Horizonte des Lebens: Die Sinnfragen als «Lebensfach» – Erfahrungen von Zeitgenossen – Antworten der Philosophen und Religionen. *Meinrad Perrez, Fribourg*

Nigg/Loose: Thomas Morus: Der Jurist und der Heilige des Gewissens – Der Humanist und der christliche Narr (vgl. *Titelseite*).

Ludwig Kaufmann

PROBLEME MIT DEM DANKEN

Danken – weshalb? Die Frage klingt vermessen. Versetzt sie uns nicht in den Bezirk des Stolzes, der Gefühlskälte, ja der Blasphemie? Doch stellen wir solche Urteile lieber zurück – zumal nicht sicher ist, ob sie am Ende einer aufrichtigen Reflexion nicht umgekehrt werden müssen! Achten wir also zunächst auf die Phänomenologie menschlichen Umgangs miteinander und auf die überkommenen, insbesondere die christlich-theologischen Formen und Interpretationen des Dankens.

Wer nicht dankt, gilt mit Recht als unhöflich, als schlecht erzogen, d. h. er verstößt gegen eine Konvention, deren Sinn sich aus einer Erwartung ergibt, die sie trägt. Diese Erwartung wiederum entstammt dem ziemlich unvermittelten, aber deutlichen Wissen, daß es nicht selbstverständlich ist, wenn Menschen füreinander etwas tun. Zweifellos, wenn Menschen einander etwas tun, das jenseits der Dimension von Gerechtigkeit und Berechnung liegt, vielmehr aus freier, nicht geforderter, letztlich aus unableitbarer Zuwendung hervorgeht (die in der Skala von den einfachsten Formen der Freundlichkeit – in der Straßenbahn, auf den Büros, in den Großmärkten – bis zu den höchsten Erweisen der Liebe sich äußert), dann ist Dank angebracht, dann besteht Grund zu sagen: Ich erkenne das an, was du getan hast, du hättest es nicht zu tun brauchen, ich würdige das, sehe den Gunsterweis darin und spreche dir gegenüber aus, daß ich als «gut» empfunden habe, was du getan hast.

Doch selbst dort, wo nur Gerechtigkeit und Geschäftigkeit das zwischenmenschliche Verhalten dirigieren, wo der andere nicht als er selbst in Erscheinung tritt, sondern nur in seiner «Rolle» oder «Funktion» – man denke an Kellner, Postboten, Tankwart, möglicherweise auch Priester –, pflegt man zu danken. Das muß nicht als Floskel verstanden werden, die nichts bedeutet, denn hier fand ja nicht irgendeine technische Verrichtung statt, vielmehr war es immerhin ein *Mensch*, der etwas getan hat, so daß auch noch in seinem «Funktionieren» ein Moment enthalten ist, das es von der Leistung eines Automaten unterscheidet und um dessentwillen sich zu bedanken durchaus nicht sinnlos ist.

Degeneriert zum Tauschverkehr

Danken gehört – wie Bitten – zu jenen elementaren Artikulationen des Miteinander-Umgehens, die dem menschlichen Leben einen Zug von «Kultur» hinzufügen, von «Form», die mehr als bloß nützlich ist und ohne die alles noch öder und noch kälter wäre, als es ohnehin ist.

Doch bereits auf dieser Ebene zeigt sich recht bald, daß es so etwas gibt wie eine Ambivalenz (ich ziehe dieses Wort hier dem anspruchsvollen und mißverständlichen «Dialektik» vor) des Dankens. Man kann das Danken – wie das Bitten – übertreiben, und dann entsteht eine peinliche, entwürdigende, fast morbide und masochistische Servilität. Wenn daher von einem Danken gesprochen wird, das menschlich ist und zur «Kultur» gehört, dann reden wir nicht von einem gut dressierten Kind, von aufgeklebtem, pseudo-höflichem, nicht selten hinterhältigem Dank-Verbalismus, von Verschleierungsversuchen wahrer Subordinationsbeziehungen durch «höflichen Umgangston» (manche Ämter z. B. pflegen zu bitten und zu danken, doch der Sinn solcher Formulierungen ist in der Regel nicht gehaltvoller als ein Briefschluß mit «Hochachtungsvoll», der bekanntlich die Umschreibung für Nichtachtung geworden ist), von bürgerlichem Bildungsinventar, das kein Fundament in der Sache einer Humanität hat, die konkret werden könnte.

Mit gutem Grund pflegen wir erst recht dann zu danken, wenn sich die freie Zuwendung des anderen uns gegenüber in einer Gabe ausdrückt, deren «Wert» nicht an ihrem Preis zu erkennen ist, sondern in ihrem Zeichen- oder Symbolcharakter liegt.

Gerade hier zeigt sich wiederum die Ambivalenz, oder sagen wir es jetzt schärfer: die Korrumpierung des Dankens: Die Gabe, so meint man, *verpflichtet* zur Gegengabe, und so wird aus dem Dank ein Austausch von – möglichst gleichwertigen – Sachen. Danken degeneriert so zum durchaus bürgerlich-kommerziellen Tauschverkehr, bei dem lediglich das Zahlungsmittel vermieden wird – sofern man nicht, was freilich in der Familie eher möglich ist als unter Freunden, ohnehin zum Hin-und-her-Schieben von Geldbeträgen oder Schecks übergegangen ist. «Dank» ist unter solchen Umständen oft nur noch die Empfangsbestätigung. Daß selbst in dieser schier endlosen Form des Warentransfers das Moment des Dankens nicht völlig abwesend ist, soll nicht geleugnet werden, aber es wird doch deutlich, daß hier ein Verschleiß humaner Ausdrucksfähigkeit stattfindet.

Doch die weit ernsteren Probleme mit dem Danken zeigen sich erst, wenn man Überlegungen anstellt, die jenseits der bisher skizzierten Formen und Gepflogenheiten nach einer vertrauenswürdigen und tragfähigen Begründung des Dankens fragen. In der Lebenssituation, in der man sich befindet, trifft man im allgemeinen sehr wohl größere und kleinere Anlässe, die uns Dankbarkeit empfinden lassen. Sich besinnend, wird (fast) jeder Grund haben zu sagen, daß es noch weit schlimmer hätte kommen können, als es kam, daß ihm manches Gute, Erfreuliche, Schöne widerfahren ist, daß ihm manches glücklich gelang, ja daß manches Schlimme sich bisweilen später als vorteilhaft oder sinnvoll erwiesen hat usw. Hier allerdings wird es nun kritisch: Nicht alle können in gleicher Intensität diese Grundstimmung der Dankbarkeit gegenüber ihrem Lebensschicksal empfinden, manche vielleicht können es überhaupt nicht. Auch hierfür gibt es ernsthafte und nicht gerade wenige Gründe. Sie liegen zumeist nicht in moralisch schlechter Hartherzigkeit, gewissermaßen in verstockter Undankbarkeit, sondern in den Widerfahrnissen des Lebens selbst: Viele haben Pech gehabt, stehen im Dunkeln und keineswegs im Licht, wurden hart getroffen, wurden von der «Natur», vom «Leben», vor allem aber von Menschen, von der «Gesellschaft» erheblich benachteiligt. Wozu sollen sie danken? Haben sie nicht eher die Pflicht und das Recht, zu fordern und zu klagen? Es ist wohl nicht erforderlich, derartige Situationen im Detail auszumalen, um zu begreifen, daß es eine Zumutung wäre, jemandem vom Danken zu reden, der im Elend steckt, der Verzweiflung nahe, ohne Hoffnung auf Besserung seines Loses. Ja, wäre es nicht ein Verrat an der Humanität, hier das Danken zu empfehlen?

Immer, überall und für alles?

An dieser Stelle der Überlegung verschärft sich das Problem abermals, denn nicht zu unterdrücken ist die Frage, an wen sich in der Widersprüchlichkeit der Lebenssituation der Dank überhaupt richten könnte, wenn er sich nicht an Menschen richtet, sich an sie nicht mehr richten kann und will. Wir kommen damit in den Bereich von Religion und Christentum. Die überlieferten Antworten sind bekannt: Gott, so haben wir gelernt, gebührt Dank als dem Schöpfer aller Welt, allen Lebens, aller guten Gaben, ihm gebührt Dank für die Rettung «Israels aus Ägypten», für Jesus, den er gesandt hat, für dessen Tod und Auferstehung, also für die Erlösung der Menschen, für die Errettung vor Sünde, Tod und Teufel.

Dieses Danken steht dominierend und provozierend zugleich in der Mitte des christlichen Lebens. «Eucharistie» nennt man das Mahl der Gemeinde, in dem Gott dem Vater gedankt wird, wie auch Jesus selbst Dank gesagt hat. Es ist «würdig und recht», «immer und überall» dankzusagen. Doch da es, wie gesagt, mit dem Leben der Menschen in dieser Welt nicht zum besten bestellt ist und wir in unserer Zeit mit besonderer Heftigkeit die

Widersprüche und Finsternisse des Daseins erfahren, kann es nicht überraschen, daß das christliche Danken, wie wir es im sogenannten «Hochgebet» der eucharistischen Liturgie, aber immer wieder auch in anderen Texten des öffentlichen und privaten Kultes vorformuliert finden, nicht mehr problemlos mitvollzogen werden kann. Die gewichtigen Einwände, die sich seit Jahrhunderten ganz allgemein gegen den christlichen Glauben richten (und deren Berechtigung nicht pauschal bestritten werden sollte), bringen es mit sich, daß auch das Danken und das Danken-Können für den, der nicht mit geschlossenen Augen durch die Welt geht, sehr viel schwieriger geworden ist. Weshalb? Diese Frage ist nur dann legitim und nicht vermessen, wenn wir sie umfassend und fundamental genug ansetzen und sie nicht bloß in einer individualistisch verengten Betrachtungsweise stellen, die mit dem suggestiven Argument, es habe doch zweifellos jeder irgendeinen Anlaß, Gott dankbar zu sein, die philosophische und theologische Reflexion über Dank und Dankbarkeit nur auf fatale Weise blockiert. Sicherlich hat (fast?) jeder, bald mehr, bald weniger, seine Gründe, dankbar zu sein, aber man versteht die Konflikte moderner Menschen schlecht, wenn man es nicht wagt, die Schwierigkeiten mit dem Danken offen zu nennen und zu besprechen.

«Was Gott tut, das ist wohlgetan»?

Wir erfahren heute mit einem äußerst sensibel reagierenden Leidbewußtsein Negativitäten und Abgründe des Lebens. Klassische und moderne Wirklichungen des Bösen verschlagen uns den Atem. Wie können wir einem «Gott» für dieses und jenes Detail danken, der gegenüber einer solchen Welt, einer solchen Geschichte so lange schweigt, der vielmehr die einen begünstigt und die anderen nicht, der diese vor Unglück und Elend bewahrt, jene verhungern und umkommen läßt – in einer entrückten Souveränität, die schon viele gegen diesen Gott revoltieren ließ? Gewiß, wir sind auch mit dieser Frage wieder einmal nicht die ersten, denn schon Psalmisten und Propheten, Kirchenlehrer und Philosophen haben sie gestellt. Aber dies macht das Problem keineswegs leichter! Die Verquickung des alten, nicht zu bewältigenden Theodizeeproblems mit der Möglichkeit und Fähigkeit, Dank zu sagen, wird um so augenfälliger, je intensiver man über das Wesen und die Herkunft des Bösen nachdenkt; dabei handelt es sich zweifellos nicht allein um eine Anstrengung der Reflexion, sondern – davon untrennbar – stets auch um eine Frage, an der man durchaus persönlich engagiert ist, eine Frage, an der man leidet, wenn man ehrlich ist.

Hier wird bisweilen entgegnet (zumeist, aber nicht nur, von ahnungslosen Gemütern), ob man nicht, vom individuellen Wohlbefinden oder Mißbefinden abgesehen, «Gott» jederzeit zu danken habe und danken könne für die Schönheiten der von ihm geschaffenen *Natur* (die Rose, die Tiefseefische, die Sonnenauf- und -untergänge), Schönheiten, die jedermann bekannt sind. Diese Überlegung trägt jedoch nicht lange; sie ist nämlich in bezug auf die «Welt als Natur» einfach unvollständig, denn es gibt – uns ebenfalls bekannt – jene blindwütige Härte, mit der «die Natur» über menschliches und anderes Leben immer wieder hinwegschreitet, und sie läßt eben die für die Menschen erheblich feindlichere und irritierendere Realität von «Welt als Geschichte» allzu leichtfertig und voreilig außer acht.

Läßt man die quälenden Fragen, vor die uns das Böse in seiner vielfältigen Wirklichkeit stellt, wirklich zu (statt sie zu verdrängen oder durch «Integration» in eine große Einheit des Ganzen zu relativieren), so wird auch eine weitere Frage unausweichlich: Würde man überhaupt «Gott» die Ehre erweisen, wenn man ihm dankte für schlechterdings «alles», dafür also, daß die Welt als Geschichte (und als Natur), die Welt als Ganzes, in der wir zu leben haben, so ist, wie sie ist?

Gewiß, unsere bewußte Existenz als Menschen wird unerträglich, wenn wir «Gott» für all das verantwortlich machen,

was wir selbst anrichten. Auch wenn Menschen von der «Vorsehung» Gottes reden oder gar davon, daß er das Böse um eines vollkommenen Endes willen «zulasse», werden sie doch nicht gemeint haben oder heute noch meinen wollen, daß «Gott» in einer unmittelbaren Weise für alles und jedes zuständig sei. Ich erinnere mich sehr gut daran, wie am 20. Juli 1944 jemand rief: «Die Vorsehung hat ihn beschützt!» Kurzum, so kommen wir nicht weiter.

Werden wir also noch deutlicher: «Was Gott tut, das ist wohlgetan» – was ein solcher Satz sagen will, das läßt sich heute sprachlich so nicht mehr formulieren – geschweige denn singen, «singen» hier nicht in einem musikalisch-ästhetischen Sinne verstanden, sondern im theologisch-existentialen. Texte wie «Dank sei dem Herrn, der mich aus Gnad' in seine Kirch' gerufen hat» übergehe ich mit peinlichem Schweigen. Aber auch moderne, in mancher Hinsicht realistische Fassungen wie «Danke für diesen schönen Morgen», «danke für meine Arbeitsstelle», «danke, daß ich danken kann» kommen letztlich aus dem Dilemma nicht heraus, das mit der Theologie des Dankens verbunden ist und verbunden bleibt.

Um es noch einmal «vorhermeneutisch», d. h. in der bisherigen Vorstellungssprache und ohne eine übersetzende Interpretation, zu sagen: Obwohl es sehr fromm aussieht, in der erwähnten Art gern und häufig zu danken, erweist man «Gott» eine durchaus zweifelhafte Anerkennung, wenn man ihm für das Angenehme und Positive dankt, während man gleichzeitig alles Böse und Schlimme verschweigt und vergißt. Vor mehreren Jahren schreckte eine Boulevardzeitung nicht davor zurück, nach der glücklichen Rettung eingeschlossener Bergarbeiter die Schlagzeile zu drucken: «Gott hat mitgebohrt». Eine derart banale, unmittelbare Dankesfreude mag man bei einer jeden günstigen Fügung empfinden, wir kennen das spontane «Gott sei Dank!», aber – so müssen wir doch fragen – was ist denn mit all dem Nichtgeglückten, dem verbleibenden Elend, was sollen die tun, deren Männer nicht gerettet wurden, deren Kinder unheilbar krank sind, was sagen wir angesichts der Menschen, die in der Sahelzone verdursten, während andere in den Fluten Indiens ertrinken? Sollen etwa die Betroffenen oder «wir» als bloß «Dabeiseiende» oder TV-Zuschauer für so etwas danken?

Man kann sich dem Dilemma wiederum leicht entziehen, indem man den Dank aufs neue «individualisiert», also nur unter der subjektiven Perspektive eines privat und unmittelbar als «positiv» erlebten Geschehens betrachtet. Das fundamentale theologische Problem freilich wird durch diese Ausflucht nicht aus der Welt geschafft.

Durch Hermeneutik glaubwürdiger

Schließlich ist noch eine weitere Überlegung möglich und erforderlich, die die Problematik des Dankens noch einmal verschärft. Im Kontext der uns geläufigen christlichen Glaubensaussagen drängen sich schwere, quälende Fragen auf wie zum Beispiel diese: Kann man «Gott» dafür danken, daß er den Menschen jene Freiheit schenkte, die sie schuldig werden läßt; daß er Jesus dem Tod auslieferte, um diese Schuld zu sühnen; daß er das eschatologische Heil auf einem solchen Weg, um einen solchen «Preis» bewirkt? Ich verzichte darauf, Namen von Menschen zu nennen, die von diesen Fragen heimgesucht wurden. Soviel aber wird gewiß deutlich: Eine schlichte, vorhermeneutische Frömmigkeit und Theologie können hier niemand helfen, im Gegenteil: sie bringen ja diese Zweifel und Konflikte hervor, die die Menschen belasten, sofern sie über ihren Glauben *nachzudenken* beginnen. Dieses Denken zu unterbinden, gehörte indes noch nie zum Programm des Christentums (was immer man hierzu historisch anmerken mag).

Es wäre nun freilich nicht sehr weise, wollte man behaupten, daß das Problem des Dankens für eine hermeneutische Theologie, d. h. für eine theologische Reflexion, die die Vorstellung von

«Gott» und jede «vorstellende» Rede über ihn auf eine Ebene erhebt, auf der sie dem (heutigen) Menschen verständlicher und zugänglicher gemacht werden können¹, einfacher zu lösen sei. Auch wenn man zu verstehen sich bemüht, daß mit der Vorstellung von «Gott» das absolute Geheimnis, ein verborgener Sinn des Ganzen, die unaussprechliche Dimension des Transzendenten, die «Tiefe» der Wirklichkeit gemeint ist, bleiben die Probleme mit dem Danken bestehen: Man kann zwar anerkennen, daß einem viel Gutes gewährt wird (vor allem im Bereich der kleineren Lebensdetails), und dafür dankbar sein in seiner gesamten Existenz, aber die Widersprüche, die uns daran hindern, das Ganze, wie es jetzt ist, dankbar entgegenzunehmen, sind nicht zu beseitigen. Immerhin, die hermeneutische Theologie erledigt das Problem weder durch ein Machtwort noch durch schlichte Naivität, vielmehr ist sie gerade wegen der ihr eigenen Aporetik, die sie offen auszusprechen wagt, vertrauenswürdiger als eine lediglich «vorstellende» und rezitierende «Theologie».

Danken für das erst noch Kommende

Wie immer man es dreht und wendet, Danken fällt angesichts der Gegenwart im ganzen und im Rückblick auf das Vergangene gleichermaßen schwer. Soll es möglich bleiben, muß es also mit «Zukunft» zu tun haben. Nur aus der stets angefochtenen, an ihrer Beweislast schwer tragenden *Hoffnung* auf eine noch-nicht-seiende, nicht-vorstellbare Vollendung ist Danken in christlich-theologischem Verständnis möglich, ja dieses Danken selbst erscheint als eine Möglichkeit der *Sprache des Hoffens*. Das heißt aber auch: Nur solange man auf eine *transzendente* Zukunft zu hoffen vermag, kann man in einem christlichen und generell gesehen in einem «religiös» zu nennenden Sinn danken. Freilich kann derjenige, der nicht auf christliche Weise – oder in der einer anderen «Religion» – zu hoffen imstande ist, in seinen Beziehungen zu den Menschen Anlässe des Dankens erkennen und dankbar sein – wer wollte das bestreiten? Wer nur auf die bessere Zukunft der Geschichte hofft, dessen Dank gilt den Mitarbeitern an dieser Zukunft; dafür jedoch danken, daß so, wie alles war und wie es jetzt ist, es letzten Endes «in Ordnung» und «gut» ist, wird er ehrlicher Weise nicht können. Gerade in dieser Verweigerung kann der Christ ihm solidarisch werden, freilich ohne die Interpretationen und Hintergründe *solcher* Unfähigkeit zum Dank in jeder Hinsicht zu teilen. Fundamentalere also und in diesem Sinne wichtiger als das Danken ist die Hoffnung auf das Neue, das erst noch Kommende; diese Hoffnung ist es, die religionsphilosophisch und theologisch das Danken erst ermöglicht bzw. dem Danken einen möglichen Sinn verleiht – und dennoch nicht all die Probleme des Dankens leugnet, an denen sich niemand in mißverständlicher Demut oder aus Angst vor tabuisierten Fragen und Zweifeln vorbeimogeln sollte.

Heinz Robert Schlette, Bonn

¹ Auf die methodischen und sachlichen Fragen einer theologischen Hermeneutik oder hermeneutischen Theologie kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Es sollte lediglich unterstrichen werden, daß es einer solchen Hermeneutik tatsächlich bedarf. Zwar kann man in jüngster Zeit den Eindruck gewinnen, daß man in gewissen Kreisen von der Aufgabe, um die es hier geht, nicht viel hören möchte, aber das ändert nichts daran, daß die hermeneutische Übertragung begonnen und fortgesetzt werden muß, wenn Christentum und Religion in den geistig-kulturellen Auseinandersetzungen wirklich präsent sein wollen.

Frühere Jahrgänge der ORIENTIERUNG ...

erbittet ein Zentrum für Studenten und Praktikanten der 3. und 4. Welt in Belgien. Man besitzt dort in der Bibliothek die Jahrgänge unserer Zeitschrift erst ab 1971.

Angebote erbeten an:

Christliche Internationale Begegnungsstätte
Burgstr. 42, B-4720 Raeren

Das «Malaise» der Unierten

Nachwort zur «Woche der christlichen Einheit»

«Ich spüre ein Malaise», bekannte mir vor einiger Zeit ein hochgestellter katholisch-uniertes Würdenträger. «Wenn ich meine Kirche betrachte, so muß ich immer wieder feststellen, daß man in Rom die «katholische Kirche» mit der lateinischen Kirche identifiziert. Aber dann ist sie gar nicht mehr die «katholische», das heißt, die allumfassende Kirche.» In geradezu typisch westlicher Manier fragte ich den Orientalen mißtrauisch, ob er denn zur Orthodoxie zurückkehren wolle, und erntete ein mitleidiges Lächeln. «Wozu?», sagte mein Gesprächspartner. «Dort sehe ich mich einer Vielzahl von heterogenen Landeskirchen gegenüber, und das ist doch auch nicht die «katholische Kirche», deren Einheit wir erstreben.»

In diesem Gespräch ist das ganze Dilemma der mit Rom unierten Christen der verschiedenen orientalischen Riten umschrieben. Sie wollen katholisch sein, doch die Union mit Rom hat die Unterschiede in der geschichtlichen Entwicklung, das Problem andersgearteter Mentalität nicht aufzuheben vermocht. Im Gegenteil, die Unterschiede und die gegenseitigen Mißverständnisse wurden nur noch deutlicher sichtbar, wobei sich die unierten Orientalen als zahlenmäßige Minderheiten einer – in einem kirchlichen Machtzentrum konzentrierten – Mehrheit gegenüber sahen, welche ihre lateinische Tradition nur zu oft als Ausdruck des allein seligmachenden Glaubens verstand. Die Folge davon war, daß sie diese Tradition ohne jede Rücksicht den Orientalen aufzuzwingen suchte. Und sobald sich diese zur Wehr setzten, wurden sie sofort der Untreue und schismatischer Tendenzen verdächtigt.

Zentralismus gegen Polyzentrismus

In der Ära des Ökumenismus mag eine solche Darstellung anachronistisch scheinen, so, als handelte es sich um eine Beschreibung längst vergangener Zeiten. Doch man braucht nur den soeben im Benziger-Verlag erschienenen letzten Band (V/II) der *Geschichte der Kirche*¹ aufzuschlagen, um sich in den darin enthaltenen Ausführungen von *Josef Hajjar* über die unierten Kirchen eines Besseren belehren zu lassen. Was da an Fakten aus der jüngeren Kirchengeschichte aufgeführt wird, erzeugt auch beim aufmerksamen westlichen Leser ein «Malaise», um so mehr, als man sich eingestehen muß, daß aller optimistischen Schlußsätze von Hajjars Artikel zum Trotz diese Fakten noch immer nachwirken.

Es ist kein Zufall, daß es ausgerechnet in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer ganzen Reihe von Auseinandersetzungen zwischen Rom und den verschiedenen unierten kirchlichen Gemeinschaften im Balkanraum und im Vorderen Orient kam. Mit dem Zerfall des Osmanischen Reiches begannen sich in diesem Gebiet nämlich nicht nur verschiedene Nationalstaaten, sondern auch nationale kirchliche Einheiten herauszubilden. Und verständlicherweise wurden auch die unierten Gemeinschaften in den politischen Gärungsprozeß hineingezogen. Doch während sich im eigenen Lebensraum der Polyzentrismus und daraus resultierend auch ein Pluralismus entwickelte, verliefen die Tendenzen innerhalb der Westkirche in genau entgegengesetzten Bahnen, standen die Zeichen in Rom auf Zentralisierung und damit verbunden auch auf Latinisierung.

Der Konflikt war unvermeidlich, um so mehr, als man in Rom gerade zur Zeit von Papst Pius IX. für abweichende Auffassungen keinerlei Verständnis aufbrachte und die eigene Meinung – auch unter Ausnutzung politischer Machtkonstellationen – den andern kurzerhand aufzuzwingen suchte. Ausgerechnet in einer

¹ Geschichte der Kirche Bd V/II: Vom Kirchenstaat zur Weltkirche (Die angelsächsische Welt. Lateinamerika. Die Missionen. Die Katholischen Kirchen des orientalischen Ritus). Benziger Verlag Zürich, Einsiedeln, Köln 1977.

Zeit, in welcher die unierten Gemeinschaften anfangen, die liberalen Reformen der osmanischen Regierung zu genießen, wurden die römischen Eingriffe in die innerkirchlichen Angelegenheiten der mit Rom unierten Patriarchate immer schwerwiegender. Der chaldäische Patriarch *Audo*, der es gewagt hatte, unverblümt für die Rechte seiner Kirche und ihrer Traditionen einzutreten, wurde in der Folge suspendiert.

Mit altrömischer Sienergeste

Hajjar erwähnt zwar, daß sich auch der melkitische Patriarch *Gregor Youssef* durch seine von echtem ökumenischem Geist getragenen Interventionen auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1870) die Mißbilligung des Papstes einhandelte, aber es wäre durchaus wert gewesen, auch noch die Art und Weise zu erwähnen, mit welcher Pius IX. seinen Grimm äußerte. Bei der Huldigung setzte der Papst seinen Fuß auf den Nacken des melkitischen Patriarchen und sprach: «Mala testa». Man kann das Ungehörte dieser Demütigung nur voll ermessen, wenn man weiß, daß im Osten jeder Patriarch den andern als im Amte völlig gleichwertig erachtet. Patriarch *Gregor Youssef* reiste ab und unterbrach jeden Kontakt zu Rom bis zum Tode von Pius IX. Aber er brach nicht mit der Kirche, schwieg auch eisern über den Vorfall, um keinen Anlaß zu einem Schisma zu geben, denn die meisten Melkiten hätten sich diese Demütigung ihres kirchlichen Oberhauptes wohl kaum gefallen lassen. Erst auf das Drängen von Papst Leo XIII. hin berichtete *Gregor Youssef* diesem von dem Vorfall. Manche östliche Christen haben sich ihre Union mit Rom tatsächlich etwas kosten lassen!²

Papst Leo XIII., von anderem Geist als sein Vorgänger getragen, trat zwar für die Orientalen ein, vermochte sich jedoch in der Praxis gegen jene Kreise, die weiterhin eine Latinisierungspolitik betrieben, nicht durchzusetzen. Das «Malaise» blieb bestehen, um so mehr, als bereits unter Papst Pius X. wieder eine Reaktion zuungunsten der Orientalen einsetzte.

Allerdings fehlte es innerhalb der lateinischen Kirche nicht an aufgeschlossenen Persönlichkeiten, welche, wie bereits Bischof *Stroßmayer* zur Zeit des Ersten Vaticanums, den Eigenwert ostkirchlicher Traditionen kannten und befürworteten. Als Vertreter dieser Gruppe zitiert Hajjar sehr ausgiebig den Prinzen *Max von Sachsen*, der seit 1907 als Theologe, Historiker und Liturgiker durch seine Vorlesungen über die orientalische Kirchenfrage die Aufmerksamkeit auf sich zog. *Max von Sachsen* meinte, man müsse sich zuerst einmal über den Sinn der Union verständigen. Seit Jahrhunderten habe die römische Kirche dem unierten christlichen Osten nur ihren liturgischen Ritus und einige Disziplinpunkte zugestanden, und auch dies nur «als gewährte Gnade». Nun habe aber die orientalisch Kirche vor der des Westens bestanden, und sie besitze eigene Gesetze, die älter seien als diejenigen Roms. Deshalb dürfe die Unterordnung unter den Bischof von Rom als Primas der Universalkirche keine «Verdemütigung vor der Kirche des Westens» bedeuten. Ganz offen erklärte Prinz *Max*, daß der Westen eine große Verant-

² Um so unwahrscheinlicher und widerlicher – in ökumenischer Sicht geradezu wahnwitzig – erscheint das von «Publik-Forum» (13.1.78) aufgeschnappte römische Gerede von einer noch dieses Jahr «als sicher» zu erwartenden Seligsprechung des «Pio Nono» aus Anlaß seines 100. Todestages am 7. Februar. Nach unseren Recherchen entstammt die Idee, den zur Konzilszeit abgebrochenen Kanonisationsprozeß wiederaufzunehmen, dem Regionalpatriotismus einiger Bischöfe der italienischen «Marken»: Schon aus «technischen Gründen» aber könnte deren Vorhaben, so wurde uns versichert, dieses Jahr nicht mehr zum Ziele führen. Eine für Februar vorgesehene «Jubiläumsansprache» des Papstes sei übrigens auf den März verschoben worden. Daß Paul VI. keine Kenntnis von den Dokumenten der melkitischen Kirche über die heidnische Sienergeste seines Vorgängers hätte, ist ebenso wenig anzunehmen wie seine Absicht, durch dessen Erhebung zur Ehre der Altäre Wasser auf die Mühlen der Gegner des Konzils und der von ihm ratifizierten Religionsfreiheit zu lenken: sicher würden diese nämlich wie die «Messe des hl. Pius V.» dann auch den Syllabus Pius IX. als «kanonisiert» erklären. (Red.)

wortung für die Wunden trage, welche den östlichen Kirchen durch ein unglückliches Schicksal während Jahrhunderten geschlagen wurden, denn er habe den Osten seinen Gegnern überlassen, und wenn es ihm in den Sinn kam, diesen zu befreien, sei das nur geschehen, um ihn selbst wieder zu unterjochen.

Unter Pius X. wurden solche Äußerungen übel vermerkt. Die positiven Auswirkungen dieser selbstkritischen Einsichten wurden erst unter dem Pontifikat von Benedikt XV. spürbar, als sich neuerdings eine Wende zugunsten der Orientalen abzeichnen begann. Aber davon profitierten die unierten Orientalen nur in beschränktem Maße, da der Erste Weltkrieg auch die kirchenpolitische Landschaft völlig veränderte. Die östlichen Kirchen wurden durch die Massaker und Vertreibungen im Gefolge des Krieges schwer getroffen und manche unierten Gemeinschaften bis zur Bedeutungslosigkeit reduziert.

Bedaauerlicherweise versäumt es Hajjar, auf die Zerstückelung der griechisch-unierten Kirche im ehemals österreichisch-ungarischen Raum und die sich daraus ergebenden Probleme näher einzugehen. Ganz allgemein finden bei ihm die Unierten im slawischen Raum zu wenig Beachtung. Am Rande sei auch noch bemerkt, daß beinahe jeder der aufgeführten slawischen Namen orthographische Fehler aufweist und teils bis zur Unkenntlichkeit verballhornt ist, so, wenn vom russischen Diplomaten *Tuteff* die Rede ist, der eigentlich *Tjuttschew* hieß.

Fundamentale Zweideutigkeit des «Uniatismus»

Immerhin läßt sich aus Hajjars Erläuterungen ablesen, daß das Spannungsverhältnis zwischen der lateinischen Kirche und den unierten Orientalen auch zwischen den beiden Weltkriegen andauerte. Nicht umsonst warnte der große französische Apostel der Union, Dom *Lambert Beauduin*, 1929 vor der römischen Zentralisierung: «Schwächung an der Peripherie und krankhafte Anschwellung im Zentrum: dies ist das unvermeidliche Ergebnis der römischen Zentralisation.» Zwar lobt Hajjar zu Recht, daß von 1914–1939 zwei große Päpste aufeinander folgten, deren Unternehmungen dem katholischen Orient noch über das Zweite Vatikanische Konzil hinaus tiefe Prägung gegeben haben, aber er muß zugleich eingestehen, daß noch kurz vor dem Zweiten Weltkrieg sowohl auf der Seite der Orthodoxen wie auch bei den römischen Katholiken noch immer eine «fundamentale Zweideutigkeit hinsichtlich des Inhalts der Bestimmung und der besonderen Rolle des «Uniatismus»» bestanden.

Nach Ansicht Hajjars hat sich dies durch den Zweiten Weltkrieg und die sich daraus ergebenden Folgen grundlegend geändert. Auf die Unterdrückung und Auflösung der griechisch-unierten Kirchen im kommunistischen Raum geht der Autor nur sehr summarisch ein, um möglichst bald beim Zweiten Vatikanischen Konzil und dem ökumenischen Aufbruch der sechziger Jahre zu landen. Doch damit ist Hajjar den eigentlichen Problemen ausgewichen. Denn gerade die neue Ostpolitik des Hl. Stuhls ließ – zumindest für den slawischen Raum – die ganze ungelöste Problematik der unierten Kirchen erneut aufbrechen. Um es einmal ganz unverblümt zu sagen. Manche dieser unierten Gemeinschaften, die gerade für ihre Treue zu Rom besonderen Verfolgungen ausgesetzt waren, stehen dem neuen ökumenischen Aufbruch als Hindernis im Wege.

Die kommunistischen Regimes im Osten hatten bekanntlich nach dem Zweiten Weltkrieg die unierten Ukrainer, Slowaken, Rumänen und Bulgaren mit brutalsten Zwangsmaßnahmen den jeweiligen orthodoxen Landeskirchen einzugliedern versucht, was ihnen bis zum heutigen Tage nicht ganz gelungen ist, wie gerade die Ereignisse vom Jahre 1968 in der Slowakei deutlich belegen. Kaum lockerten sich die Daumenschrauben des Regimes, und schon trachteten die unierten Katholiken ihre unterdrückte Kirche wieder neu zu konstituieren. (Auch dieses Faktum wird von Hajjar einfach übergangen). Viele unierte Christen haben sich mit der Zwangsrückgliederung in die Orthodoxie niemals abfinden können und empfinden deshalb auch jede Form der Ökumene mit den orthodoxen Kirchen in Osteuropa als Verrat an ihrer eigenen Glaubensfreiheit. So belastet die ungelöste Frage der unierten Gemeinschaften noch immer das Verhältnis des Vatikans zu den orthodoxen Kirchen im osteuropäischen Raum.

Hoffnungen – mit Skepsis betrachtet

Es wäre aber falsch, in den Unierten nur einen Hemmschuh der Ökumene zu sehen. Gerade unierte Orientalen haben bei der ökumenischen Neuorientierung der katholischen Kirche entscheidende Akzente gesetzt und als Brücke zu den getrennten östlichen Kirchen gewirkt. Das Zweite Vatikanische Konzil setzte zweifellos einen entscheidenden Markstein bei dieser Entwicklung. Bedeutsam war bei diesem Konzil vor allem, daß auf ihm, im Gegensatz zum Ersten Vaticanum, die unierten Kirchenmänner nicht bloß angehört, sondern auch in ihren Anliegen ernst genommen wurden, so daß manche ihrer Anregungen zu einem pluriformeren Kirchenverständnis in die offiziellen Konzilstexte eingingen und vielleicht für eine weitere Zukunft fruchtbar zu werden vermögen.

Bei aller Begeisterung über diese Tatsache hätte es von Hajjar nicht verschwiegen werden dürfen, daß die gleichen östlichen Hierarchen, denen man gelegentlich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil applaudierte, sich nach wie vor für ihre altangestammten Rechte und Traditionen gegen Eingriffe vatikanischer Ämterstellen wehren müssen. Durch die politischen Verhältnisse sind viele unierte Katholiken zur Auswanderung in westliche Länder gezwungen worden, wo sie alsbald eigene Gemeinden aufbauten. Doch damit stellt sich auch dem Vatikan das gleiche Problem, das im westlichen Ausland die orthodoxen Kirchen so unheilvoll entzweit. Es geht um die Frage der Jurisdiktion. Werden die kirchlichen Rechte vom Ritus bestimmt oder vom jeweiligen Wohnort? Haben die Patriarchen der Heimatgebiete die Vollmacht zur Leitung dieser Auslandsgemeinden oder die Ortsbischofe? Dürfen die östlichen Gemeinden im westlichen

Ausland verheiratete Priester einsetzen, oder haben sie sich nach der lateinischen Tradition zu richten?

Hier gibt es Konfliktstoff von gefährlicher Brisanz, der auch regelmäßig zu ständig neuen Querelen zwischen dem Vatikan und den unierten Kirchen Anlaß gibt. Sehr oft ist Ökumene nach außen leichter zu üben als nach innen, wo früher oder später konkrete Verzichtleistungen auf angestammte Vorrechte und liebgewordene Vorstellungen – von beiden Seiten – zu leisten sind. Man darf sich auch nicht der Hoffnung hingeben, daß sich eines Tages, bei wiederhergestellter christlicher Einheit, die Probleme der unierten Kirchen von selber lösen werden. Ganz abgesehen davon, daß dieser Tag noch immer in weiter Ferne zu liegen scheint, handelt es sich sehr oft um Fragen, die auch innerhalb einer geeinten Christenheit praktisch gelöst werden müßten. In mancher Hinsicht sind die unierten Katholiken aus der Perspektive der getrennten orthodoxen und orientalischen Kirchen auch so etwas wie ein Prüfstein, an dem sie die Ökumene von morgen messen.

Das «Malaise», das sich derzeit bei den unierten Katholiken an verschiedenen Orten äußert, sollte deshalb tunlich ernstgenommen werden. Es könnte sich sonst unter Umständen zu einem «Malaise» der ökumenischen Bewegung ausweiten. Um nochmals auf die bei Hajjar zitierten Aussagen des Prinzen Max von Sachsen zurückzukommen: Die Einheit ist das Werk der Wahrheit und der Liebe. Die orientalistische Wissenschaft genügt dazu nicht. Über die klassischen Schemen und das Bücherwissen hinaus muß man in die orientalische Seele eindringen und sich vom guten Glauben der orientalischen Beweisführung überzeugen.

Robert Hotz

Personales Eheverständnis und Kirchenrecht

Überlegungen für eine Reform der Reform

Die Diskussion um die Ehe, um das Sakrament der Ehe, findet kein Ende. Die Diskussion ist berechtigt, denn im Unterschied zu manch anderem Problem braucht die Kirche sich hierbei im Grund weder lehr- noch hirtenamtlich als ein für allemal fixiert zu betrachten. Es gibt die Aussage Jesu im Neuen Testament. Aber schon im Neuen Testament selbst, also am Beginn der Tradition in der Urkirche, werden diese Aussagen verschieden interpretiert, und auch heute ist die Praxis in den Kirchen sehr unterschiedlich. Vor allen Dingen ein Problem hat der Kirche von Anfang an Schwierigkeiten bereitet: Wie verhält sich die Gemeinschaft der Kirche gegenüber den Mitgliedern, die das Gebot Christi, daß die Ehe unauflöslich sei, in ihrem Leben nicht realisieren konnten?

Die Frage ist noch nicht beantwortet, im Gegenteil, sie hat sich in den letzten Jahren eher verstärkt, dadurch nämlich, daß die Ehe nicht mehr so sehr unter sozialen, sondern mehr unter personalen Gesichtspunkten gesehen wird. Dadurch eröffnen sich für das Verständnis der Ehe als Sakrament gänzlich neue Möglichkeiten – wie die einen meinen, andere wiederum sehen mehr die Gefahren (Privatisierung) des modernen Eheverständnisses.

Durch die Verschärfung der Fragestellung wurde gleichzeitig bewußt, wie sehr die eigentliche Bedeutung des Ehesakramentes unter einem Wust von kirchenrechtlichen Bestimmungen vergraben wurde.

Ein Neuanfang ist also dringend geboten. Das 2. Vatikanische Konzil hat auch hierzu den entscheidenden Anstoß gegeben, indem es die Ehe als «innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe» (Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes» 48) bezeichnet hat. In der ersten Zeit nach dem 2. Vatikanischen Konzil gab es daher eine ganze Reihe von Veröffentlichungen der verschiedenen theologischen Disziplinen, die sich mit der Ehe beschäftigten. Es hat sich gezeigt, daß es für die Dogmatik, die Pastoral- und Moraltheologie leicht war, die neuen Tendenzen im

Lichte der Botschaft Christi zu verarbeiten. Auch im Kirchenrecht gibt es hoffnungsvolle Ansätze. Aber hier waren und sind bisher die beharrenden Kräfte stärker. Da jedoch die Praxis nirgendwo so stark von der Praxis der Rechtsprechung abhängig ist wie bei dem Sakrament der Ehe (manche sprechen von der letzten Bastion des Kirchenrechts überhaupt), bleiben alle theologischen Reflexionen fruchtlos, wenn sie nicht Eingang in das geltende Recht finden.

Die jüngste Publikation zum Thema Ehe stammt von *Walter Kasper* (*Zur Theologie der Ehe*, Matthias-Grünwald-Verlag Mainz, 1977, 95 S., 12.80 DM). Er vertritt darin einen «gemäßigt-konservativen» Standpunkt, d.h. er hält einerseits daran fest, daß kirchlicherweise keine Zweitehe eingegangen werden darf, insofern die erste Ehe noch besteht (wenn auch nur auf dem Papier), andererseits aber möchte er die nach staatlichem Recht Geschiedenen, die wieder geheiratet haben und deshalb die Eucharistie nicht empfangen dürfen, doch unter bestimmten Bedingungen zu den Sakramenten (mit Ausnahme des Ehesakramentes) zulassen.

Wir rollen im folgenden die Diskussion noch einmal in groben Zügen auf und stellen besonders die Argumente dar, die von den Befürwortern der Möglichkeit einer kirchlichen Zweiteheschließung vorgebracht werden.

Die Fragwürdigkeit des Ehesakramentes

Kurz nach dem Konzil legte *Joseph Ratzinger* einen Entwurf vor, um zu zeigen, daß auch heute noch sinnvoll vom «Sakrament» der Ehe gesprochen werden kann.¹ Er gibt das Dilemma, in dem wir auch heute noch stehen, klar an: Der Satz, daß die Ehe ein Sakrament sei, «besagt ... wenig, ja er ist in jeder Hin-

¹ Joseph Ratzinger, *Zur Theologie der Ehe*, in: H. Greeven u. a., *Theologie der Ehe*, Göttingen 1969, 81–115.

sicht fragwürdig» (82), denn wenn man die geläufige Katechismusdefinition voraussetzt, so kann weder die innere Gnade noch das äußere Zeichen angegeben werden, noch kann bewiesen werden, daß das Sakrament von Jesus eingesetzt worden ist.

Ratzinger meint deshalb, so könne man heute nicht mehr argumentieren; wenn unter Sakramentalität der Ehe noch etwas Sinnvolles verstanden werden soll, dann müsse man diesen Sinn aus dem Neuen Testament ableiten. Der neutestamentliche Befund ist heute klar und deutlich. Jesus läßt sich auf die kasuistischen Spitzfindigkeiten der jüdischen Gesetze und Gesetzgeber nicht ein und setzt an dessen Stelle den unbedingten Anspruch Gottes. Das Wort Jesu wird so «zwar der unbedingte Richtpunkt jeder christlichen Ehe, aber doch nicht selbst wieder Gesetz im engeren Sinn des Wortes» (112).

Ratzingers Antwort auf die Frage, was Sakramentalität der Ehe heute bedeuten kann, lautet dann folgendermaßen:

«Sakramentalität der Ehe besagt, daß die in der Ehe konkretisierte Schöpfungsordnung des Zueinander von Mann und Frau nicht neutral und bloß weltlich neben dem Bundesgeheimnis Jesu Christi steht, sondern selbst aufgenommen ist in die Bundesordnung des Bundesvolkes Gottes, so daß sich in ihr die Einheit von Schöpfung und Bund ratifiziert und die Bundestreue Gottes aus dem Glauben heraus in ihr als Bundestreue der Menschen dargestellt und besiegelt wird» (91f.).

Ratzinger leitet also die Sakramentalität der Ehe nicht von einem Wort oder einer Tat Jesu ab, sondern von der Tatsache überhaupt, daß sich Gott dem Menschen zugewandt hat. Der Bund Gottes mit dem Menschen findet so in der Ehe sein sichtbares Zeichen. Damit wird aber die Ehe selbst nicht divinisiert, sie ist und bleibt in der Geschichte.² Wie aber der einzelne Mensch durch die Taufe mit der «Geschichte» Gottes verbunden wird, so ist auch die Ehe als Ehe auf Gott hingebunden. «Je mehr es ihm (dem Glaubenden, v. Verf.) gelingt, die Ehe aus dem Glauben zu leben und zu gestalten, desto mehr ist sie «Sakrament»» (Ratzinger 92). Der Ehe«stand» ist also eine eminent prozeßhafte Wirklichkeit, sowohl von der menschlichen als auch von der religiösen Dimension her gesehen.

Dem gegenüber zeigt schon der Begriff, daß es sich bei der «Unauflöslichkeit der Ehe» um eine statische Wirklichkeit handelt bzw. daß sie weitgehend so verstanden wird. Und doch werden wir in der Realität immer wieder damit konfrontiert, daß Ehen scheitern. Ist die Unauflöslichkeit dann auch gescheitert?

Die Praxis der Urgemeinde

Ein Blick auf das Neue Testament zeigt, daß schon die Urgemeinde mit diesem Problem gerungen hat (vgl. zum Folgenden die klaren Darstellungen in: Eheverständnis und Ehescheidung, Empfehlungen des Interkonfessionellen Arbeitskreises für Ehe- und Familienfragen, Mainz-München 1971):

1 Kor 7: Die Gemeinde in Korinth stand offensichtlich vor der Frage, wie sie es zu bewerten hatte, wenn ein Ehepartner sich zum Christentum bekehrt hatte, der andere sich ihm aber nicht anschließen wollte. Offensichtlich kam es dann nicht selten zu schweren Belastungen der Ehe. Wenn es sogar so weit kam, daß die Ehe zerrüttet wurde, konnte oder mußte auch dann noch an der Unauflöslichkeit der Ehe festgehalten werden? Paulus sieht, daß das Prinzip nicht von der Wirklichkeit getrennt werden darf, und er zieht die Konsequenzen daraus, daß die ethische Forderung Jesu nicht erfüllt werden konnte, wenn er sagt: «Wenn aber der Ungläubige sich trennen will, so soll er es tun. Der Bruder oder die Schwester ist in einem solchen Fall nicht wie ein Sklave gebunden; zu einem Leben in Frieden hat euch Gott berufen» (1 Kor 7, 15).

Die Forderung Jesu hatte für alle gegolten.³ Paulus, mit dem Problem der Praxis konfrontiert, erkennt aber, daß die Forde-

² Das betont auch W. Kasper, wenn er sagt, daß es die Ehe «nur in geschichtlichen Verwirklichungsformen (gibt), ja es ist die Natur der Ehe, geschichtlich zu sein» (15).

³ Man darf hier noch nicht von der späteren Unterscheidung zwischen Naturrehe, halbchristlicher Ehe, christlicher Ehe, sakramentaler Ehe, vollzogener oder nicht vollzogener Ehe usw. pp. ausgehen. Diese Unterscheidungen kommen erst sehr viel später.

rung Jesu nicht so über dem Menschen steht, daß er durch ein «neues» Gesetz verklärt wird. Paulus kommt bei der Abwägung «Leben in einer zerrütteten Ehe» oder «Leben in Frieden» zu dem Ergebnis, daß einem Leben in Frieden der Vorzug zu geben ist, daß also eine Scheidung und Wiederverheiratung bei einer solchen Indikation für den Christen möglich ist, und zwar für den Mann als auch für die Frau.

Mt 5, 32; 19, 9: Bei Matthäus liegt die Situation anders; er wendet sich auch nicht wie Paulus an Heidenchristen, sondern an Judenchristen. Bei seiner Bearbeitung des Markusevangeliums war es ihm scheinbar nicht möglich, die Forderung Jesu wörtlich zu übernehmen. Er schiebt deshalb die Worte «obwohl sie die Ehe nicht gebrochen hat» ein, so daß das Jesus-Wort dann so lautet: «Wer seine Frau entläßt, obwohl sie die Ehe nicht gebrochen hat, und eine andere heiratet, begeht Ehebruch» (Mt 5, 32; 19, 9).

Die Entstehung und die Bedeutung dieser sog. Porneia-Klausel hat den Exegeten viel Kopfzerbrechen bereitet, und es gibt die unterschiedlichsten Meinungen. Wie dem aber auch sei, Tatsache bleibt: Wenn man die ethische Forderung Jesu in das praktische Leben der Gemeinde übertrug und so zum Gesetz machte, kam man nicht umhin, Ausnahmeregelungen zu schaffen. Die Forderung Jesu wird nicht verleugnet, sie wird aber, wenn sie als Rechtssatz verstanden wird, auf die jeweilige Situation hin modifiziert.⁴

Heutige Fragestellung

Doch kehren wir in die Gegenwart zurück. Wenn man sich das kirchliche Recht ansieht, dann sieht man, daß sich die Probleme gar nicht so grundlegend von denen der Urgemeinde unterscheiden. Auch das kirchliche Recht hat die Forderung Jesu bestimmten Modifizierungen unterworfen:

► Eine Ehe kann z. B. dann gelöst werden, wenn sie nicht vollzogen wurde, d. h. wenn nach dem Eheabschluß noch kein Geschlechtsverkehr stattgefunden hat (vohelicher Geschlechtsverkehr steht außerhalb des Gesichtskreises des CIC, würde aber auch nicht gelten).

► Eine Ehe zwischen einem Nichtchristen und einem Christen oder zwischen zwei Nichtchristen kann geschieden werden, wenn der Gläubige oder gläubig Gewordene nicht mehr in Frieden mit seinem Partner leben kann, die Ehe also zerrüttet ist (vgl. Paulus).

► Auch wenn eine Ehe gültig geschlossen und vollzogen wurde, ist so etwas wie eine «Scheidung» möglich, nämlich die Trennung von Tisch und Bett, wie es genannt wird. Eine Zweitehe ist aber in jedem Fall ausgeschlossen.

Uns erscheinen solche Bestimmungen heute äußerst fragwürdig. Die Unterscheidung zwischen geschlossener und vollzogener Ehe mag sicher einmal wichtig gewesen sein, aber geht sie nicht am modernen Eheverständnis total vorbei? Bei solchen Rechtsfiktionen wird doch der Geschlechtsakt rein mechanistisch verstanden. Oder wenn man bei religiösen Gründen das Prinzip der Zerrüttung anerkennt, warum erkennt man es nicht auch in anderen Fällen an? Oder: Wo liegt der Unterschied, wenn ich sage «Trennung von Tisch und Bett» oder «Scheidung»?

Scheidung bei Zerrüttung

All diesen Fragen hat sich in – wie wir meinen – überzeugender Art Edward Schillebeeckx angenommen.⁵ Auch Schillebeeckx betont, daß die Ehe ein geschichtliches Phänomen ist, das nicht ein für alle Mal gültig definiert werden kann, sondern den jewei-

⁴ «So bezeugt das gesamte Neue Testament die unbedingte Geltung des Wortes Jesu. Das Neue Testament bezeugt aber auch, daß die Kirche dieses Wort nicht gesetzlich, sondern geistlich zu verstehen und zu verwirklichen hat» (Kasper 63).

⁵ Edward Schillebeeckx, Die christliche Ehe und die menschliche Realität völliger Ehezerüttung, in: P. J. M. Huizing, Für eine neue kirchliche Eheordnung, Düsseldorf 1975, 41–73 (vgl. Orientierung 39 [1975] 167f.).

ligen sozialen, psychologischen, kulturellen und ökonomischen Faktoren unterworfen ist. So sind auch die Bedingungen dafür, wann eine Ehe unauflöslich ist (insofern man ein solches Prinzip kennt) variabel. Wenn man z. B. den Vollzug der Ehe zum Maßstab nimmt, so galt bei den Juden die Ehe dann als vollzogen, wenn ein Kind geboren war. Blieb eine Ehe 10 Jahre kinderlos, dann konnte sie geschieden werden. Dies ist nur dann zu verstehen, wenn die Ehe als soziales Institut verstanden wird, dann nämlich bedeutet Kinderlosigkeit völliges Scheitern, völlige Zerrüttung der Ehe.

Es läßt sich also bei Paulus und Matthäus als auch bei den Juden feststellen, daß bei Zerrüttung einer Ehe (aus den verschiedensten Gründen) eine Scheidung und Wiederverheiratung möglich ist. Die heutige Praxis der Ehegerichte spricht ebenfalls dafür, daß das Zerrüttungsprinzip längst Eingang in die kirchliche Rechtsprechung gefunden hat. Denn *in praxi* geht es doch so, daß ein Ehepartner, der zivil geschieden ist und wieder kirchlich anerkannt heiraten möchte, sich an das kirchliche Ehegericht wendet. Da ist die Zerrüttung der ersten Ehe also schon vorausgesetzt. Weil dieses Prinzip im Codex Iuris Canonici aber nicht verankert ist, geht man auf die Suche nach etwaigen formalen Fehlern bei der Eheschließung oder eventuellen Ehehindernissen, die übersehen wurden, oder man untersucht, was meistens am aussichtsreichsten erscheint, ob der ausreichende Ehewille vorhanden war.

Auf diese Weise lassen sich oft Gründe finden, die es juristisch rechtfertigen, eine Ehe für ungültig zu erklären, obgleich diese Gründe mit den wirklichen Gründen für das Scheitern der Ehe nichts oder nur sehr wenig zu tun haben. Daß die kirchliche Ehegerichtspraxis vielen Menschen hilft, ist unbestritten, im Grunde aber ist sie «ungesund, unfair und legalistisch» (Schillebeeckx 49) und keineswegs ein Zeichen für ein gesundes Rechtsempfinden, sondern eher ein Zeichen für die großen Interpretationskünste der Kanonisten.

Das neue Eheverständnis und die Folgen

Die Schwierigkeiten, die die Kirche heute mit der Institution Ehe hat, sind im letzten darin begründet, daß das weltliche und kirchliche Eheverständnis an entscheidenden Punkten auseinandergehen. Das kirchliche Eherecht sieht die Ehe noch ganz als soziale Institution (vgl. 1. Ehezweck: Nachkommenschaft, deshalb auch die große Bedeutung des 1. Geschlechtsakts, der ja auf Zeugung ausgerichtet sein sollte!); nach weltlichem Verständnis dagegen ist die Ehe überwiegend eine personale Institution.⁶

Deshalb ist zu fordern: Das Eherecht muß an die neue, schon seit 200 Jahren sich anbahnende Entwicklung, angepaßt werden, denn die personale Auffassung ist eine Weiterentwicklung der sozialen in Richtung auf ein Mehr an Humanität. Schillebeeckx formuliert die Folgen, die sich aus einem solchen Eheverständnis ergeben würden, folgendermaßen:

«Wird die Ehe als eine gänzliche, gegenseitige und permanente Hinwendung zueinander in Liebe und Sorge gesehen, dann ist ihre Unauflöslichkeit keine aus der Ehe als Institut notwendig folgende Eigenschaft, sondern ein zu realisierender innerer Auftrag» (Schillebeeckx 51).

Mit der Kopernikanischen Wende zum Menschen wird auch die Verantwortung für die Ehe letztlich dem einzelnen zugelasst. Das heißt nicht, daß die Gesellschaft oder gesellschaftliche Gruppen (z. B. die Kirchen) keine Unterstützung und Förderung anbieten können und sie solche Funktionen durchaus berechtigt sind wahrzunehmen. Die letzte Entscheidung und Realisierung aber liegt beim einzelnen. Die soziale Dimension der

Ehe hat sich also grundlegend gewandelt. Soll die personale Seite der Ehe aber nicht privatistisch pervertiert werden, so muß die Gesellschaft noch eine weitere Funktion übernehmen: Die Gesellschaft hat das Recht und die Pflicht, den personalen Ehebund anzuerkennen. «Rechtsordnung schützt auf diese Weise auch den inneren Auftrag zum Unauflöslichmachen der interpersonalen Beziehung» (Schillebeeckx 54).

Die religiöse Dimension

Für den Christen erfahren die allgemeinen humanen Kriterien der Ehe durch seine religiöse Überzeugung eine neue Radikalisierung. Damit wird die Ehe in einem neuen Licht gesehen. Es ist ja gerade das einmalige am Sakrament Ehe, daß die weltliche Institution Ehe zum Sakrament erhoben wurde. Alle anderen Sakramente mußten neu geschaffen werden, einzig das Sakrament der Ehe war schon latent vorhanden, da die Schöpfungswirklichkeit auch Heilswirklichkeit ist. Für den Gläubigen heißt das: «Die Sakramentalität ist die aus dem Glaubensleben vollzogene Tiefe und Echtheit dieser menschlichen Eheliebe selbst» (Schillebeeckx 55). Ganz ähnlich formuliert es auch Ratzinger: «Sakrament ist nicht etwas über, neben oder an der Ehe, sondern gerade die Ehe selbst, und als solche ist sie für den, der sie im Glauben lebt, das Sakrament» (Ratzinger 92).⁷ Von hierher gesehen erscheint nun auch die Tatsache, daß sich die Brautleute das Sakrament der Ehe nach katholischer Auffassung selbst spenden, in einem neuen und helleren Licht. Die Spendung des Sakraments wird dadurch nämlich gerade nicht auf diesen einmaligen, zeitlich und räumlich fixierbaren Akt beschränkt, sondern es wird der Öffentlichkeit kundgetan, daß dieses Paar seine bisherige und zukünftige Geschichte unter die erlösende Liebe Gottes gestellt weiß. Damit wird die immer schon zuvorkommende Gnade Gottes in Rechnung gestellt und der Mensch in seiner Verantwortung und Freiheit betont. Für die Unauflöslichkeit der Ehe heißt das dann: «Die menschliche Ehe ist deshalb unauflöslich, nicht weil sie ein Sakrament ... ist, sondern sie ist ein Sakrament, weil und insoweit sie den Willen in sich trägt, sich in unverbrüchlicher Bundestreue zueinander zu entwickeln» (Schillebeeckx 55f.). Damit ist die religiöse, personale und dynamische Dimension der Ehe zu einer Einheit verschmolzen.

Anerkennung der Ehezerüttung

Nach genuin christlicher Überzeugung und Anthropologie ist es in die Freiheit und Verantwortung des Menschen selbst gestellt, sein Leben zu gewinnen oder zu verlieren. Das gilt auch und in besonderem Maße für die Institution Ehe, in der die Partner die Verantwortung nicht nur für sich selbst, sondern auch für den anderen übernommen haben.

Der Wandel im Eheverständnis, also das personale Eheverständnis bringt es mit sich, daß auftretende Schwierigkeiten der Partner untereinander wesentlich heftigere Auswirkungen haben als in früheren Zeiten, als die Familie noch stärker in die Großfamilie integriert war. Die Kirche darf vor der veränderten Situation nicht die Augen schließen und alles beim alten lassen und sagen, nicht unser, sondern euer Eheverständnis ist falsch. Der Hinweis auf das Neue Testament kann nur in eingeschränktem Sinne helfen. Denn sicher hat Jesus seine Worte in eine andere Ehewirklichkeit hineingesprochen, als wir sie heute bei uns vorfinden, ganz abgesehen von der eschatologischen Ausrichtung seiner Predigt. Man muß also immer wieder fragen, welche Bedeutung haben die Worte Jesu heute in unserer Situation. Wenn die Apostel bei ihrem Eheverständnis Ausnahmeregelungen zulassen konnten, wenn eine Ehe zerrüttet war, wie

⁶ W. Kasper fordert diese Sicht auch für die Kirche und ihr Recht: Es darf «aber nicht mehr von der Erzeugung der Nachkommenschaft, sondern der gegenseitigen Liebe und Treue als Integrationspunkt» ausgegangen werden (23).

⁷ «Unter getauften Christen ist die Schöpfungswirklichkeit Ehe unmittelbar und zugleich ein Sakrament Christi» (42), meint Kasper dazu. Frage: Ist sie das automatisch? Wäre es nicht besser zu sagen, «gläubige» statt «getaufte» Christen?

könnten dann diese Ausnahmen von der Regel heute bei uns, unserem Eheverständnis gemäß, aussehen?

Reform des Kirchenrechts?

Das 2. Vatikanische Konzil hatte beschlossen, daß das Kirchliche Gesetzbuch (CIC) reformiert werden sollte. Dazu nahm schon bald eine «Kodexreformkommission» ihre Arbeit auf. Im Jahre 1975 legte diese Kommission einen Reformentwurf für das kirchliche Eherecht vor.

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* (GS) hatte die Ehe als «innige Gemeinschaft des Lebens und der Liebe» umschrieben, die «ihrer Eigenart nach auf die Erzeugung und Erziehung von Nachkommenschaft ausgerichtet» ist (GS 48, 50). Damit war die Haltung des CIC, der als Hauptzweck der Ehe die Zeugung von Nachkommenschaft und erst an zweiter Stelle die Ehegatten selbst angab, überwunden. Die Reformkommission konnte an diesem zentralen Konzilstext nicht vorbeigehen und formuliert deshalb den neuen Ehebegriff von dieser personalen Auffassung her. Nun ist es aber nicht damit getan, daß die Definitionen geändert werden. Leider enden damit die Neuerungen auch schon⁸; denn vor den Folgen, d. h. das ganze Eherecht an einem personalen, dynamischen Eheverständnis zu orientieren, davor scheuten die «Reformer» zurück. Weiterhin wird daran festgehalten, daß die gültig geschlossene und vollzogene Ehe (wobei es nicht auf die Liebe ankommt!) absolut unauflöslich ist. Auch die oben schon dargestellten Ausnahmeregelungen für nichtvollzogene Ehen und Ehen mit oder zwischen Ungetauften bleiben in Kraft. Wenn dieser «Reform»entwurf also nicht noch einmal reformiert wird, so wird die christliche Ehe weiterhin juristisch mit Maßstäben gemessen, die seit geraumer Zeit ihre Geltung verloren haben (vgl. hierzu und zum Alternativentwurf von P. J. M. Huizing: *Orientierung* 39 (1975 163–168). Zusammenfassend läßt sich also thesehaft sagen:

► Das weltliche und kirchliche Verständnis von Ehe klappt an entscheidenden Punkten immer noch auseinander.

► Die theologische Diskussion verläuft zweispurig: Auf der einen Seite steht die Dogmatik, Pastoral- und Moraltheologie, die den konkreten Menschen im Auge hat und ihm unter allen Umständen helfen will. Auf der anderen Seite steht das Kirchenrecht, das den «neuen» Strömungen hilflos gegenübersteht, weil die alten Kategorien jeglichen Bezug zur Wirklichkeit verloren haben.

► Eine befriedigende Lösung wird nur dann gefunden werden können, wenn einmal der Mensch in seiner konkreten Situation und zum anderen Jesu Wort in seiner bestimmten Intention bedacht werden.

Deshalb muß gefordert werden:

► daß auch kirchenrechtlich Kategorien bereitgestellt werden, die anerkennen, daß eine Ehe faktisch gescheitert ist;

► daß aus dem Scheitern der ersten Ehe kein Hindernis entsteht zum Abschluß einer zweiten Ehe;

► daß bei Abschluß einer zweiten Ehe sichergestellt wird, daß den Verpflichtungen, die aus der ersten Ehe erwachsen sind, nachgekommen wird (insoweit dies nicht durch staatliche Gesetze schon geregelt ist);

► daß auch bei Abschluß einer zweiten Ehe die Ehepartner das Recht auf eine – besonders gestaltete – kirchliche Trauung haben.

Anfrage an Walter Kasper

Wie oben schon erwähnt, stammt der jüngste Beitrag zu diesem Thema von *Walter Kasper*. Auch er arbeitet die Probleme scharf heraus, möchte aber in der Lösung doch nicht so weit

⁸ Von technischen Änderungen und von der Einarbeitung neuer Gesetze (Bsp. Mischehenrecht) kann hier abgesehen werden.

30 Jahre Israel
1948-1978



O Jerusalem!

Vier wissenschaftliche Studienreisen unter dem Patronat von Prof. Yaacov Shimoni, Botschafter des Staates Israel und Teddy Kollek, Oberbürgermeister von Jerusalem, in Zusammenarbeit mit dem Offiziellen Israelischen Verkehrsbüro und EL AL, Israel Airlines.

Die Reisen werden geführt von **Dr. Hans Kühner** dem Autor des kulturgeschichtlichen »Bestsellers«: *Israel – ein Reiseführer durch 3000 Jahre* (Walter-Verlag).

Sowohl vom Programm wie auch von der Führung her bieten die Reisen Aussergewöhnliches.

Abflüge:
2. und 9. März, 26. Oktober
und 2. November 1978

Ebenfalls mit Dr. Hans Kühner veranstalten wir vom 16. bis 30. September eine einmalige, wissenschaftliche

Sinai-Expedition

unter dem Motto: »Der Sinai – zwischen Götterwelt und Politik«. Es handelt sich dabei um eine echte Wüstensafari, welche unter der bewährten Leitung von Frau Prof. Ora Lipschitz steht.

Prospekte durch:
Orbis-Reisen St.Gallen
Bahnhofplatz 1,
Telefon 071 22 21 33.

gehen. Vom theologischen Gesichtspunkt her, meint er, müsse die Kirche am Wort Jesu, d. h. an der Unauflöslichkeit der Ehe, festhalten (75f.). Von einem zweiten, anthropologischen Gesichtspunkt her, der zwar nicht im Widerspruch steht zum theologischen, wohl aber in einem unaufhebbaren Spannungsverhältnis, sei die Kirche dazu verpflichtet, dem Menschen zu helfen. Dabei hält er eine bloße Ausweitung der «Ehenichtigkeitserklärungen» für «unehrlich» (77). Kasper möchte daran festhalten, daß auch bei der Zerrüttung der ersten Ehe diese Ehe bei Abschluß einer Zweitehe (standesamtlich) weiterhin exi-

stiert, «einer Ruine vergleichbar» (79). Theologisch kann man das vielleicht so sagen; stellt sich dann aber nicht die Theologie über den Menschen? So fragen wir uns.

Die wiederverheirateten Geschiedenen sollen aber nicht von den Sakramenten ausgeschlossen werden, und zwar unter 3 Bedingungen: «1. wenn begangene Schuld bereut und nach Kräften gutgemacht, 2. wenn alles Menschenmögliche getan wurde, um zu einer Versöhnung mit dem ersten Partner zu kommen, und 3. wenn die zweite Ehe zu einer sittlichen Verbindung geworden ist, die nicht ohne neues Unrecht wieder gelöst werden kann» (82). Wenn diese drei Bedingungen erfüllt sind, hält W. Kasper eine Zulassung zu den Sakramenten (mit Ausnahme des Ehesakraments) für theologisch verantwortbar.

Nun stellt sich aber doch die Frage, warum soll das Ehesakrament ausgeschlossen bleiben? Und als Anfrage an Walter Kasper: Ließen sich diese drei Bedingungen nicht auch als Voraussetzungen für den Abschluß einer kirchlich anerkannten Zweitehe ansehen? Wenn ja, dann würde die erste Bedingung das Schuldigwerden des Menschen hervorheben, die zweite die faktische Zerrüttung der ersten Ehe anerkennen, und die dritte Bedingung würde zeigen, daß die verzeihende Liebe Gottes auch demjenigen zuteil wird, der mit seiner ersten Ehe gescheitert ist.

Es ist sicher richtig, die Erfahrungen, die mit einer gescheiterten Ehe gemacht wurden, werden nicht ausgelöscht. Sie werden mit in die zweite Ehe eingebracht. Diese zweite Ehe ist in menschlicher wie religiöser Hinsicht ein Neuanfang, ein Wiederbeginn, von dem die Gemeinschaft der Kirche sich nicht selbst ausschließen sollte.

Hans Stüsser, Bonn

Kirche und Staat auf Distanz

Zum Erstaunen vieler entschied sich am vergangenen 4. Dezember in der Schweiz der volkreichste und mehrheitlich protestantische Kanton Zürich mit einer Dreiviertelmehrheit der Stimmenten überaus klar für die Beibehaltung der bisherigen staatskirchenrechtlichen Ordnung. Die Volksinitiative für Trennung von Staat und Kirche hatte keine Chance. Gewiß wurde von allen Seiten zugestanden, daß das gegenwärtige System in manchen Punkten verbesserungsbedürftig ist – beim steten Wandel der Verhältnisse durchaus normal. Die Mehrheit wollte aber die Kirchen weiterhin öffentlich-rechtlich anerkannt wissen und keinen radikalen Bruch der bisher geübten Kooperation von Staat und Kirchen herbeiführen. Nach diesem Urnengang dürfte das Schicksal einer analogen gesamtschweizerischen Initiative bereits besiegelt sein.

Damit verstummt aber die Diskussion um die Verhältnisordnung Staat – Kirche weder in der Schweiz noch in Deutschland, wo nach dem Gefecht um das FDP-Kirchenpapier eher Windstille herrscht. Das Verhältnis der beiden gesellschaftlichen Gebilde muß den sich dauernd wandelnden Voraussetzungen in Gesellschaft, Staat und Kirchen stets neu angepaßt werden. Dazu ist – das hat die Zürcher Abstimmung deutlich gezeigt – ein radikaler Bruch mit der Vergangenheit kein geeignetes Mittel. Vielmehr müssen im komplexen Beziehungsgeflecht von Kirche und Staat die reformbedürftigen Bereiche herausgegriffen und neu geordnet werden. Voraussetzung dafür ist eine gute Kenntnis der Problemlage in Geschichte und Gegenwart, im In- und Ausland. Dazu leistet ein neuer Sammelband «Kirche und Staat auf Distanz»¹ ausgezeichnete Dienste.

Zweihundzwanzig Fachleute (Historiker, Juristen, Theologen, Politiker) schrieben auch für den Nichtspezialisten gut verstehbare Übersichten über die ge-

schichtliche Entwicklung, die gegenwärtige Lage in der BRD, DDR, der Schweiz und Frankreich sowie über einige wichtige Fragen der Gegenwart. Wohl der besonderen Aktualität wegen wurde die Debatte um die Grundwerte in Staat und Gesellschaft eigens berücksichtigt. Die Vorträge von Bundeskanzler Schmidt (leicht gekürzt) und Oppositionsführer Kohl (überarbeitet und ergänzt) vor der katholischen Akademie in Hamburg im Mai/Juni 1976 finden sich samt einem Beitrag der Bundestagsvizepräsidentin Liselotte Funcke «Freie Kirche im freien Staat» am Schluß des Buches. Daß die Hamburger Rede von Innenminister Maihofer keine Aufnahme fand, fällt dabei nicht sonderlich ins Gewicht.

Wie verhielten sich die ersten Christen?

Wer aktiv in der Auseinandersetzung um Kirche und Staat gestanden hat, weiß den ersten Beitrag des Saarbrücker Exegeten Josef Blank «Kirche und Staat im Urchristentum» besonders zu schätzen. Wie oft beruft man sich nicht von allen Seiten auf die ideale Urzeit, ohne sich je hinlänglich mit den exegetischen Fragen des Kirche–Staat–Verhältnisses im Neuen Testament und dem tatsächlichen Verhalten der ersten Christen dem römischen Kaiserreich gegenüber auseinandergesetzt zu haben. Welche theologischen und praktischen Grundeinstellungen das Urchristentum bestimmten und für die spätere Ausbildung der Zuordnung von Kirche und Staat bedeutsam wurden, zeigt Blank hervorragend. Wilhelm Gessel bringt aufgrund neuester Forschungsergebnisse eine überzeugende Interpretation der «konstantinischen Wende», deren besseres Verständnis in der nicht selten emotional geladenen Auseinandersetzung um Kirche und Staat so not tut. Nicht voll zu befriedigen vermögen die Beiträge von Carlo Servatius und Manfred Jacobs zum Mittelalter bzw. zum Kirche–Staat–Verständnis Luthers. Die Fülle und Komplexität des Stoffes ist offenbar auf beschränktem Raum nur schwer zu bewältigen. Da die moderne Trennungproblematik ihre Wurzeln in der Aufklärung hat, ist man dankbar, daß der Artikel über die Zeit der Aufklärung von Karl Otmar von Aretin, Historiker an der Technischen Hochschule Darmstadt, den Erwartungen voll entspricht.

Negative und positive Neutralität

Unter den Länderberichten sind die Beiträge über Frankreich und Deutschland (BRD) hervorzuheben. Am Beispiel Frankreichs zeigt der Straßburger Kirchenrechtler René Metz, was Trennung von Kirche und Staat bedeutet und was nicht und wie groß die Spannweite zwischen negativer und positiver Neutralität des Staates sein kann. Wer für die Trennung von Kirche und Staat eintritt, sollte diese sechs Seiten lesen. David Seeber, Chefredakteur der Herder-Korrespondenz, klöpft in seinem Beitrag «Katholische Kirche und Staat in der Bundesrepublik» die schwachen Stellen in diesem Verhältnis ab und weist auf noch nicht erfüllte Postulate des Konzils hin, m. a. W. er zeigt, wo Reformen ansetzen müßten. Allzu summarisch und einheitlich ist der Lagebericht über die Schweiz ausgefallen. Ganz offensichtlich genügte der Raum von acht Seiten nicht, um den verschiedenen Entwicklungen im Bund und in den 25 Kantonen gerecht zu werden.

Vor dem Hintergrund des Zürcher Abstimmungskampfes halte ich unter den mehr systematischen Arbeiten diejenige von Prof. von Campenhausen für die wichtigste, weil sie logisch klar und für jedermann nachvollziehbar die Verbindungslinien und Trennstriche zwischen Religionsfreiheit, staatlicher Neutralität und Trennungssystem zieht. Im Gegensatz zum Münsteraner Kirchenrechtler Horst Herrmann, dessen Beitrag der Undifferenziertheit der Schweizer Trennungsinizianten Konkurrenz macht, eröffnet sein Tübinger Kollege, Johannes Neumann, für die Zukunft wichtige Perspektiven.

Georg Denzler, Professor für Kirchengeschichte in Bamberg, ist für die Herausgabe dieses Sammelbandes zu danken. Politiker und aktive Bürger finden hier jenes Rüstzeug, das sie befähigt, das Verhältnis von Kirche und Staat verantwortlich mitzuge-

¹ Georg Denzler (Hrsg.): Kirche und Staat auf Distanz. Historische und aktuelle Perspektiven. Kösel-Verlag, München, 263 S., DM 28,-.

stalten. Nur wenn es gelingt, die in jeder Zeit notwendigen Reformen zu verwirklichen, «werden Staat und Kirche zwar in einer neuen, freundschaftlichen Distanz zueinanderstehen, aber, wie es bei einer guten Freundschaft ist, bei aller Distanz einander nicht entraten können» (Neumann 192).

Josef Bruhin, Zürich

Zur Frage nach dem Sinn des Lebens

Was ist an der Sinnfrage spezifisch für unsere Zeit? Nicht diese selbst, vielmehr die Verunsicherung gegenüber allen rezeptartigen Antworten auf diese Frage. Die lange praktizierte, nicht auf eigener Erfahrung beruhende, entfremdende Überstülpung einer Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Daseins – die Kollektivantworten auf jene Frage, die sich bei jedem Menschen in je einziger Art stellt – ist in eine, von der menschlichen Selbstentfaltung her gesehene fällige Krise geraten. Sie stiftet existentielle Unsicherheit analog zur Krise des Jugendlichen, der sich gegen die Introjektion blinder Normen seiner Über-Ich-Instanzen zur Wehr setzt.

Die Sinnfrage als «Lebensfach»

In der schulischen Erziehung wurde bis heute wenig Hilfe angeboten zur Bewältigung dieser – vom individualisierenden und emanzipativen Aspekt her gesehen – fruchtbaren Krise. Deshalb sei hier im Sinne einer Nachlese auf ein Buch eingegangen, in dem die Grundfrage des Menschen nach seinem Lebenssinn als *erzieherisches «Lebensfach»* erstmals umfassender gefordert und die metaphysische Orientierungslosigkeit der Gegenwart als Impetus für die *«Sinnerziehung»* ernst genommen wird. Der in vieler Hinsicht ungewöhnliche Band trägt den Titel *«Horizonte des Lebens»* und wurde vor gut einem Jahr von *Hans Krömler* vorgelegt.¹

«Was nicht menschlich ist, kann nicht christlich sein»

Es ist das Verdienst des Autors und seiner Mitarbeiter, das Problem als christlich engagierte Wissenschaftler, Lehrer und Erzieher von einem allgemeinen menschlichen Standpunkt her aufgegriffen zu haben. Das Krömlersche Wort «Was nicht menschlich ist, kann nicht christlich sein» durchwirkt die Konzeption des Bandes und läßt ein tiefes, ehrfurchtvolles Vertrauen in die Erfahrungen einzelner Menschen – seien es Schüler, Dichter oder Wissenschaftler – erkennen. Die Verzweiflung an der Sinnfrage wird ebenso ernst genommen wie der Versuch einer christlichen Antwort. Diese Haltung bewahrt den Band vor der Gefahr, Antwortstereotypen zu erzeugen und zu kolportieren, deren Ablehnung ja gerade ein Merkmal oder einen Grund der heutigen Sinnkrise darstellt.

Das Buch ist in zwei Hauptteile gegliedert: Im *Teil A «Erfahrungen»* werden 200 Texte von heute lebenden Menschen – vor allem von Jugendlichen – von Dichtern, Schriftstellern und Wissenschaftlern vorgestellt, in denen sich die Autoren mit dem Thema der Sinnfrage persönlich auseinandersetzen. Es sind dies Dokumente der Verzweiflung, der fruchtbaren Krise, der Daseinserhellung, der weisen Einsicht wie der ergebenen Hinnahme. Sie sind als Arbeitstexte ausgewählt, und ihre inhaltliche Vielfalt zielt die pädagogische Wirkung zur *persönlichen* Auseinandersetzung an. Eine Vielfalt von Modellen der *Auseinandersetzung* und nicht so sehr von Modellen der Antwort.

Horizonte der Sinnfrage

Im *Teil B «Horizonte der Sinnfrage»* folgen sieben Abhandlungen zum Sinnproblem.

Hans Krömler thematisiert an Hand der vorausgehenden Texte verschiedene Betrachtungsmodi des Sinnproblems: Sinnerfahrung als Weg-Erfahrung, als permanente Erfahrung, als Leistung und Geschenk und schließlich als Erfahrung der Begrenzung (als Bedingung der Möglichkeit für die Grenzüberschreitung). Im letzten Absatz wird die «Sinnfrage als «Lebensfach»» dargestellt. Hier liegt das zentrale Anliegen und das innovative Moment des Bandes. Es werden konkrete didaktische Vorschläge, die seiner eigenen erzieherischen Erfahrung entstammen, unterbreitet, und der Autor fordert die Leser auf, ihre eigenen diesbezüglichen Ideen und Erfahrungen mitzuteilen.

Julius Rechsteiner prüft das pädagogische Handeln unter dem Aspekt der Sinnfrage. Pädagogik wird als «Probe für Sinnentwürfe» diskutiert – ein Gedanke, der bereits durch Schleiermacher formuliert worden war und bei Hans Albert als ein «Brückenprinzip» zur Normenkritik wiederzufinden ist: das Kriterium der Realisierbarkeit ethischer Normen («Sollen setzt Können voraus»). Die pädagogische Hilfe zur Sinnorientierung wird thematisiert unter dem Gesichtspunkt des «Erlebens des Zusammenhangs». Der Erzieher kann dem Kind die Erfahrung der Zugehörigkeit, der Zweckhaftigkeit und auch des

eigenen Vermögens, Sinn und Zusammenhang zu stiften, zuteil werden lassen. Der partnerschaftliche Erziehungsstil wird als günstigste Bedingung für diese Zielsetzung betrachtet. Abschließend werden eine Reihe bedeutsamer erzieherischer Qualifikationen beschrieben, die für die diesbezügliche pädagogische Wirksamkeit unverzichtbar sind.

Alfons Lenherr befragt das Medium Film auf seinen Beitrag zur Sinnfrage. In anschaulicher Weise verdeutlicht er, daß der Film seit seiner Entstehung den Zuschauer in einer besonderen Weise zur Auseinandersetzung mit der Frage nach der Bedeutung der menschlichen Existenz angeregt hat. Die «Teilnahme in Distanz» stimuliert den Zuschauer zur Konfrontation und ermöglicht ihm gleichzeitig die persönliche Stellungnahme. Am Beispiel von sieben verschiedenen Filmschöpfern werden Typen der filmischen Deutung der menschlichen Existenz analysiert.

Die Sinnfrage in der Philosophie

Kaspar Hürliemann untersucht die Sinnfrage in der Philosophie. Vom Gedanken ausgehend, daß die Sinnfrage in die Philosophie und die Philosophie in die Sinnfrage mündet, wird zunächst die Semantik des Sinnbegriffs betrachtet. Dieser Abschnitt wäre m. E. nützlich zu erweitern durch die Diskussion der kritischen Analyse des Sinnbegriffs, wie sie in den 30er Jahren durch Vertreter des «Wiener Kreises» geliefert wurde: Die These der metaphysischen Sinnfrage als sinnlose Frage. Ein klarer und knapper Abriss über die Idee der Vollendung bei Aristoteles und die Sinnfindung in der Stoa führt beispielhaft in die Bearbeitung des Problems in der antiken Philosophie ein. Als Vertreter dieses Jahrhunderts werden Albert Camus' und Paul Tillichs Haltung zur Sinnfrage dargestellt: Zwei Denker, die in einem gewissen Sinne von ähnlichen Ausgangserfahrungen ausgegangen und zu ganz gegensätzlichen Ergebnissen gelangt sind.

Giancarlo Collet versucht unter dem Titel «Die Vermenschlichung des Menschen» wesentliche Elemente des Marxschen Menschenverständnisses zusammenzutragen. Die beiden Abschnitte «Der entfremdete Mensch» und «Der schöpferische Mensch» vermitteln eine gut verständliche Einführung in die Marxsche Interpretation von der geschichtlichen Bestimmung des Menschen: Sinn als Aufhebung der Entfremdung, der Macht von Menschen über Menschen. Zwei geschickt ausgewählte Texte von Kolakowski und Gardavsky beschließen die Abhandlung.

In einem kurzen Abriss skizziert *Otto Bischofberger* die Antworten von drei Weltreligionen (Hinduismus, Buddhismus und Islam) auf die Sinnfrage. Der Band wird durch den Beitrag «Die Sinnggebung Gottes» von *Josef Amstutz* abgeschlossen. Die Grundlage der Gedankenführung bildet die Interpretation von Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Idee der «utopischen Praxis», der «Utopie der Liebe», wird als dialektischer Widerpart zur Erfahrung der Sinnwidrigkeit herausgearbeitet.

Teil A des Buches eignet sich als Arbeits- und Lesebuch für den Religions-, Gemeinschaftskunde- und Deutschunterricht der oberen Klassen höherer Schulen. Der Gesamtband ist Lehrern, Jugendseelsorgern, Pfarrern, Psychotherapeuten, Erwachsenenbildnern und Sozialarbeitern zu empfehlen. Er verdient nicht nur eine breite Leserschaft, sondern es bleibt auch zu hoffen, daß er impulsgebend für die Diskussion zur Sinnerziehung wird.

Meinrad Perez, Fribourg

Ökumenische Beihefte zur Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie. Soeben erschienen:

Pietro Selvatico

Glaubensgewißheit

Eine Untersuchung zur Theologie von Gerhard Ebeling

Wie kann man im Glauben zur Gewißheit gelangen? Diese Frage zu klären, ist eine der dringlichsten Aufgaben der Theologie, insbesondere was das Verhältnis von historischer Vergewisserung und Glaubensgewißheit betrifft. G. Ebelings Beitrag dazu gehört zu seinen bedeutsamsten Leistungen. Nach einer problemgeschichtlichen Skizze der neuzeitlichen Fragestellungen zeichnet P. Selvatico die Entwicklung und systematische Entfaltung von Ebelings Position, behandelt kontrastierende Auffassungen und sucht nach weiterführenden Perspektiven.

183 Seiten Fr. 32.–

Universitätsverlag CH-1700 Freiburg/Schweiz

¹ Krömler Hans (Hrsg.): Horizonte des Lebens. Zur Frage nach dem Sinn des Lebens. Benziger/Vandenhoeck, Zürich 1976, 294 Seiten, Fr. 19.40.

Der christliche Narr

Zur Titelseite

Berühmter denn als Jurist, als welcher er in seiner Heimat groß geschrieben wurde, ist Thomas More auf dem Kontinent und in der Nachwelt als Humanist geworden. Dazu trug wesentlich die sechsunddreißigjährige Freundschaft mit *Erasmus* bei. Dieser widmete ihm sein berühmtes *Encomion Moriae/Lob der Narrheit*, das, obwohl lateinisch geschrieben, vom griechischen Wort *Moria* ausgeht und es spielerisch mit dem Familiennamen *Mores* in Beziehung bringt. More hatte keinerlei Schwierigkeit, mit der Narretei – Erasmus betonte zwar zunächst die «Unähnlichkeit» – in Beziehung gebracht zu werden. Schon als Sprecher im Unterhaus von Kardinal Wolsey als «närrisch» beschimpft, weil er dessen übermäßig hohen Besteuerungsantrag zu bekämpfen wagte, parierte er blitzschnell: «Gottseidank, daß seine königliche Majestät wenigstens einen Narren in seinem Rat hat.»

Diese und andere Episoden hat der früheste Biograph, *Thomas Stapleton*, festgehalten. Es war eine ausgezeichnete Idee, im neuen Herder-Band «*Thomas Morus*»¹ den Bildteil (48 Farbtafeln von *H.N. Loose*) mit Texten aus dieser bereits 1588 erschienenen Biographie sowie mit Briefausschnitten zu durchsetzen. Die Bilder, Fotos von noch erhaltenen Gebäuden und Porträts von More, seiner Familie und seinen Zeitgenossen, sprechen eine eindringliche Sprache: Man vergleiche die Kanzlerbilder mit dem Porträt des Gefangenen im Tower! Der Text von *Walter Nigg* versteht es zwar ebenfalls, die Zeit und Umwelt dieser «*vita*» nahezubringen, scheut sich aber nicht vor temperamentvollen Seitenblicken auf die Gegenwart. Heinrich VIII. wird mit Hitler und Stalin verglichen, und heutige Diktaturstaaten müssen ebenso herhalten wie das derzeitige Verhältnis zwischen den Generationen. Mit deutlichen Farbunterschieden hebt *Nigg* More von seinem Freund *Erasmus* ab, für den er aber bei seinen evangelischen Glaubensgenossen doch um Anerkennung wirbt, wie er andererseits ganz unbefangen vom «schwachen Punkt» der Reformation spricht. *Mores* Mischung von Ernst und Spaß findet besondere Beachtung, doch hütet sich *Nigg* vor Nachahmungsgelüsten. Der geistliche Weg steht für ihn im Vordergrund, angefangen von den Eindrücken des

¹ Thomas Morus. Der Heilige des Gewissens. Bildbiographie, hrsg. vom Herder-Verlag 1978. 120 Seiten (Format 21 x 23 cm), geb. DM 29.50.



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (Feldkirch), Clemens Locher (Frankfurt), Raymund Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (01) 2010760
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842
Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postscheckkonto Nr. 29 290004
Abonnementspreise 1977:
Schweiz: Fr. 29.- / Halbjahr Fr. 16.- / Studenten Fr. 20.-
Deutschland: DM 31.- / Halbjahr DM 16.- / Studenten DM 22.-
Österreich: öS 210.- / Halbjahr öS 120.- / Studenten öS 140.-
Übrige Länder: sFr. 29.- plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr./DM 35.- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)
Einzelexemplar: Fr./DM 1.70 / öS 12.- plus Porto

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich

THOMAS MORE

Wenn er Witze riß,
machte er ein ernstes Gesicht,
doch als er davon sprach,
daß er eines Tages
wegen politischer Diversion
abgesetzt und enteignet werden könnte,
blickten seine Augen
zum Befremden der Familie
ganz fröhlich.

Seine Töchter ließ er,
was damals unerhört,
wissenschaftlich ausbilden
– man denke! wo doch die Frauen ...

Seine Frau
paßte gar nicht zu ihm,
Erasmus hielt sie
für eine Xanthippe.
Trotz allem: die Ehe
war glücklich.

Er hatte Spaß
an den Affen, Vögeln, Füchsen, Bibern, Wiesel
in seinem Privat zoo.

Daß sein Schwiegersohn Roper
(zeitweilig, aber immerhin)
Lutheraner war,
raubte ihm nicht seine Seelenruhe.

Amtliches pflegte er
nie dilatorisch zu behandeln,
im Gegenteil:
Kein Lordkanzler
arbeitete je so schnell. Den Armen
verhalf er zu ihrem Recht.

Hätte er nicht
für die Autorität
des Papstes den Kopf hingehalten,
so wäre die Kirche
nie auf die Idee gekommen,
ihn heiligzusprechen.

Kris Tanzberg

Aus dem soeben erschienenen Gedichtband: Kris Tanzberg, *Freie Künste* (Hamburger Lyriktexte 20), Herbert Reich Verlag, Hamburg 1978.

jungen More bei den Londoner Kartäusern bis zu deren beispielhaftem Gang zum Schafott, dessen Zeuge More vom Kerker aus war.

Von *Mores* Schriften ist von da aus der «*Trost im Leiden*» wichtiger als «*Utopia*», die *Nigg* aber weder als bloßen Spaß noch mit dem tierischen Ernst des «von Wissenschaft triefenden» Marxisten Karl Kautsky als Vorwegnahme des Kommunismus gelten läßt. «*Utopia*» ist für *Nigg* eher eine verhüllte Predigt als ein Credo, und die Ironie macht aus dem Denkmodell ein «wirksames Pamphlet», im Genus dem «*Lob der Narrheit*» des *Erasmus* verwandt, bei dem nota bene «die tiefere Interpretation der christlichen Narrheit» nicht übersehen werden sollte. Auf sie kommt *Nigg* am Schluß der «*vita*» zu sprechen, da er More zitiert, wie er aus dem Gefängnis schrieb: «Ich vermute, Mylord rechnet mich unter die Narren, und darunter rechne ich mich auch, wie mein Name auf griechisch sagt.» Jetzt geht es nicht mehr um die «Spaßvögel und Flausenmacher» der *Utopia*, obwohl More noch auf dem Schafott den Humor nicht verliert. Realistisch wie er war, hatte er von den Scherzen und Tänzen bei Hof, zumal von den Tänzen der Anna Boleyn frühzeitig erkannt, was sie bewirkten: «daß man mit unseren Köpfen umgeht wie mit Fußbällen». Treffsicher weiß *Nigg* Assoziationen zur Enthauptung Johannes' des Täufers zu knüpfen und für seinen «Heiligen des Gewissens» zugleich das Wort des Apostels Paulus von den «Narren um Christi willen» ins Spiel zu bringen.

Ludwig Kaufmann