

schluß zur Gestaltung des Daseins herleitet, ist die „Verantwortlichkeit“. Gegenüber seinen Mitmenschen wird sich der Skeptiker so verhalten, „daß er die selbstverantwortliche Gestaltung des Daseins, die für ihn selber verbindlich ist, auch ihnen gegenüber zur Geltung zu bringen und sie im Geiste des selbstverantwortlichen Skeptizismus zu ihrer eigenen Selbstverantwortlichkeit aufzurufen trachtet“ (199). Der Skeptiker wird Institutionen nur soweit anerkennen können, als sie die Selbstverantwortlichkeit ermöglichen; er wird „unbeirrt darauf dringen, daß die Macht sich im Hinblick auf ihre Funktion in Frage stelle und begrenze“, anstatt sich absolut zu setzen (201). Er wird also eher zu den Kritikern als zu den Verfechtern der Institutionen gehören. Es muß immer geprüft werden, ob die Macht um ihrer selbst willen ausgeübt wird, oder ob sie dem Wohl der Gemeinschaft dient und ein geordnetes Miteinander ermöglicht (ebd.).

Die Haltungen auf dem Grund der Offenheit sind Wahrhaftigkeit, Sachlichkeit, Geltenlassen und Toleranz, Mitleid. Die Haltungen auf dem Grund der Abschiedlichkeit sind Entsagung, Selbstbescheidung, Demut und Selbstaufgabe, Selbstbeherrschung und Besonnenheit („Der skeptische Ethiker ist der Mensch der bedächtigen Rede und der langsamen Tat, ohne Hast und Übereilung“, 211), Tapferkeit und Freimut, Großmut und Güte, Gelassenheit und Geduld. Die Tapferkeit ist auch der Mut, für Mitmenschen „einzutreten, wo ihnen Unrecht geschieht“, und „ihnen entgegentreten, wo sie im Begriff sind, Unrecht zu begehen“ (212); so wird sie zum Freimut: „daß man seine Einsichten in Wort und Tat offen kundtut, auf die Gefahr hin, damit der Verfemung durch die öffentliche Meinung anheimzufallen“ (212). Die Haltungen auf dem Grund der Verantwortlichkeit sind Solidarität, Gerechtigkeit und Treue. „Zur Treue zu sich selbst gehört, daß man seine Einsichten und Willenseinstellungen nicht ohne zwingenden Grund ändert, mögen sie auch für den Skeptiker immer fraglich bleiben“ (219).

So ergibt sich also tatsächlich die Möglichkeit einer Skeptischen Ethik. Die Konsequenz eines als radikales Fragen verstandenen Skeptizismus muß nicht der Verzicht auf ethische Anweisungen sein. Dieser Skeptizismus W.s hat nichts mit der allgemein verbreiteten Karikatur von Skeptizismus zu tun, die man in der „*philosophia perennis*“ als denkmöglich zu widerlegen pflegt. Vielmehr handelt es sich um die dem Geschöpf gemäße Anerkennung der eigenen Fraglichkeit, die es nicht erlaubt, sich selbst gewissermaßen auf einen absoluten, göttlichen Standpunkt zu stellen. Dem Skeptizismus W.s entspricht in der traditionellen Philosophie vielleicht am meisten die genuine Analogielehre in ihrer „Schwebel“. Das Buch ist in gleicher Weise bewundernswert durch seine verständliche Sprache, seine sachliche Argumentation und seinen redlichen Denkstil. Zur vollen Entfaltung einer Skeptischen Ethik würde vielleicht noch eine Kriegerlogik für die einzelnen Handlungen gehören, wie sie heute z. B. unter den Stichworten „Güterabwägung“ oder – als Alternative dazu – „Nicht-Kontraproduktivität“ diskutiert wird. W.s Arbeit bietet umgekehrt die dazugehörige „Metaethik“. Besondere Beachtung verdienen seine Analysen von Freiheit und Gewissen.

P. Knauer, S. J.

Klinger, Elmar (Hrsg.), *Christentum innerhalb und außerhalb der Kirche* (Quaest. Disp., 73). Mit Beiträgen von H. Fries u. a. 8° (294 S.) Freiburg-Basel-Wien 1976, Herder.

Es handelt sich um eine sog. „mißlungene“ Festschrift zu Karl Rahners 70. Geburtstag (vgl. dazu: Karl-Heinz Weger SJ, Das „anonyme“ Christentum in der heutigen Theologie, in: *StdZ* 5/1976, 319–332, bes. 319 ff.).

Alle Beiträge geben zu, daß außerhalb der Kirche (und des Christentums) die Heilmöglichkeit nicht auszuschließen ist. Dennoch ist nicht zu verkennen, daß einige Autoren gegen den theologischen Ansatz Karl Rahners, besonders gegen seine These des „anonymen Christentums“, äußerste Bedenken hegen. Bei Eberhard Jüngel (122–138, vgl. 122 ff.) sind Bedenken und Abneigung gegen den Begriff „anonymes Christentum“ am klarsten festzustellen. Jüngel hat da eine Reihe katholischer Theologen mit sich: Hans Urs von Balthasar, Hans Küng, Walter Kasper und Joseph Ratzinger stimmen wohl mit seiner Kritik überein, haben sich jedoch in diesem Band nicht geäußert.) Auch Heinrich Ott (86–99, vgl. 87 f.) und Wilhelm Thüsing (100–121, vgl. 100, Anm. 1), die sich durchaus positiv zum Heilsuniversalismus stellen, sprechen vom „anonymen Christentum“ als einem mißverständlichen Bel-

griff. *Elmar Klinger* (9–24, vgl. 19–24) und *Heinrich Fries* (25–41, vgl. 40 f.) versuchen zu zeigen, daß mit dem umstrittenen Begriff nicht unbedingt eine Nivellierung (Univozität) zwischen Christentum und nichtchristlicher Welt eingeleitet wird (vgl. Klinger 20) und daß dieser Begriff das ausdrückliche Christentum nicht zwecklos macht (vgl. Fries 40). Klinger meint, Theologen, die mit solchen Einwänden kämen, besäßen „keinen ausreichenden... Begriff der Welterperspektive von Christentum“ (20) (hier spricht er ausdrücklich gegen von Balthasar) oder sie würden sich „die Frage nach der Konstitution und Konstituierung von Christentum erst gar nicht“ stellen (ebd.) (hier richtet sich Klinger ausdrücklich gegen Küng).

Einige Beiträge des Bandes leiten aus der Lehre vom „anonymen Christen“ (bzw. „any. Christlichkeit“, „any. Christentum“) einige Schlußfolgerungen für die Sozialethik ab. *Johannes Heinrichs* (42–64, vgl. 48–54) und *Heinz Robert Schlette* (65–85, vgl. 78–84) bemühen sich zu zeigen, daß die „Lehre vom anonymen Christen... wesentlicher Bestandteil einer nicht-ideologischen Auffassung vom christlichen und kirchlichen Bekenntnis (ist), weil sie den Maßstab der Liebe als den der einzig nicht-ideologischen Theorie-Praxis-Einheit gelten läßt und weil sie jede tiefe, leidensbereite, selbstlose Liebe als Einheit von Gottes- und Nächstenliebe und darin als Liebe zum menschgewordenen Gott selbst versteht“ (Heinrichs 58). Nach Schlette betrifft „die dogmatisch-theologische Konzipierung einer anonymen Christlichkeit primär die Problematik der Heilsmöglichkeit der Nichtchristen“; dennoch „hat sie als eine in dieser Beziehung optimistische These per implicationem weitreichende Auswirkungen auf die theologische Interpretation und die Praxis des Zusammenlebens der Menschen überhaupt, d. h. sie hat Folgen in politischer, soziokultureller und sozialpsychologischer Hinsicht“ (82 f.). Mit diesen beiden Autoren stimmen überein *Heinrich Ott* (s. o.), *Friedrich Wilhelm Kantzenbach* (162–176), *Dietrich Wiederkehr* (212–231) und *Karl Gerhard Steck* (232–246): Im Rahmen des Christentums selbst sind einige Probleme nur zu lösen, indem im handelnden Menschen eine Einheit angenommen wird, etwas, „was nicht er selber ist, ein ermächtigender Grund“, und dieser Mensch als „nicht in sich selber“, sondern „in Christus“ ruhend und handelnd betrachtet wird (Ott 98); eine Einheit, welche die „produktive Kraft des autonomen Selbstbewußtseins“ anerkennt (Kantzenbach 176) und welche „die schöpferische Kraft des einzelnen Menschen und der Gemeinschaft nicht auf(hebt), um für die Gegenwart und die Zukunft eine neue und adäquatere Ausprägung ihres Glaubens zu suchen und zu gestalten“ (Wiederkehr 224); eine Einheit auch, welche es erlaubt, „von der Kategorie des Anonymen Gebrauch“ zu machen „sowohl für die Deutung der Religionen und ihres gegenseitigen Verhältnisses wie für die Analyse der interkonfessionellen Probleme“ und für das theologische Verständnis von „Säkularismus“ (Steck 245).

*Milan Machovec* (139–144) betont, von „anonymem Christentum“ könnten „wir sinnvoll nur in solchen Fällen sprechen, wo bestimmte quasi christliche Eigenschaften, praktische Handlungen und emotionelle Neigungen zu finden sind, ohne daß sich deren Träger als zugehörig zum Christentum empfinden“ (139). Eng verstanden könnte man auch von anonymem Christentum dort sprechen, wo eine „Bezogenheit auf Jesus“ besteht, „ohne daß sich solche Menschen als zugehörig zum Christentum als Glaube, zur Kirche und zur geistigen Tradition der Christus-Frömmigkeit verstehen... (Gandhi?)“ (ebd.). Drittens könnte man zum anonymen Christentum „solche Menschen rechnen, die sich aus diesen oder jenen Gründen äußerlich nicht zum Christentum bekennen, obwohl sie im Herzen ‚eigentlich‘ bewußte Christen sind...“ (139 f.). Lehrreich ist, was Machovec über den geschichtlichen Sinn und die gesellschaftliche Relevanz der These in bezug auf klassische und neuere marxistische Ziele und Pläne sagt (vgl. 140 f.) sowie über die Herausforderung, die diese These für andere Ideologien, vor allem für den Marxismus, bedeutet, wie auch über „die geschichtlich-philosophische Rolle aller möglichen ‚anonymen‘ Erscheinungen (eine Metaphysik der Verborgenheit)“ (140–144): Der Marxist fühlt sich durch eine solche These gewissermaßen verstanden und zur Zusammenarbeit ermuntert; er kann sich fragen, ob es nicht Menschen gibt, die „sich aus diesen oder jenen Gründen nicht zu Marx bekennen, aber in ihren praktischen Lebenshaltungen mehr oder weniger dazu beitragen oder sogar das verkörpern, was analog den Kern der Marxschen ‚Botschaft‘ bildet“ (141); er begreift, daß „echte Existenz... nur eine tätige Existenz (ist). So beginnt es letztlich uninteressant zu sein, wozu man sich ‚meldet‘, aber grundlegend bleibt nur, ... ob man tätig ist und wie man tätig

ist. Die Tätigen – Transzendenz-Suchenden aller Art – stellen einen krassen Gegenpol zu den normalen ‚Anhängern‘ aller Art dar“ (144). Machovec schließt mit einer harten Feststellung gegenüber allen Institutionen; er meint zwar den institutionalisierten Marxismus im Osten, man kann aber dasselbe über das institutionalisierte Christentum und jede andere Institution religiöser oder profaner Art denken: „Sobald in den herrschenden Institutionen die ‚bloßen‘ Anhänger das Übergewicht haben, müssen anonyme Phänomene entstehen“ (ebd.). In diese Richtung bewegen sich auch die Aufsätze von *Dietmar Mieth* (190–211), *Elisabeth von Lieth* (247–263) und *Andras Szenmay* (264–274).

*Jörg Splett* (145–161) und *Georg Muschalek* (177–189) versuchen, den Problemkomplex des anonymen Christentums philosophisch bzw. ekklesiologisch zu übersetzen. „Wenn wir nach den Aufgaben einer neu erfahrenen Kirchlichkeit fragen“, so geht es grundsätzlich „um die in den letzten Jahren vielfach behandelte Frage nach dem Heiligen“ (Muschalek 183). Dieses Heilige läßt sich aber nicht auf den sakralen Bereich beschränken! Das Heilige ist auch ein anonymes Geschehen im profanen Bereich (vgl. 183 ff.). Dort gibt es das anonyme „Verlangen nach dem Heiligen, das (als das Heilige) ganz anders als die Welt ist“ (186). Dieses Heilige konkretisiert sich in der Erfahrung von Schuld und durch den Ruf nach Vergebung, der zu hoffen wagt (vgl. Splett 159 ff.). *Albert Raffelt* (275–294) hat Literaturhinweise und eine Liste von Veröffentlichungen über die Theologie Karl Rahners zusammengestellt.

Kehren wir zurück zu den Bedenken gegen die These des anonymen Christentums. Fast alle christlichen Theologen geben heute zu, daß außerhalb der Kirche und des Christentums aus christlicher Perspektive die Heilmöglichkeit nicht auszuschließen ist. Nicht alle christlichen Theologen sind aber bereit, die nicht zu christlichen Kirchen gehörenden Menschen vor Gott, wie ihn Jesus Christus geoffenbart hat, „gleichberechtigt“ zu sehen. Wenn auch einige nichtchristliche Gestalten (Gandhi?) als von Gott begnadet betrachtet werden, so doch keineswegs die Religionen und ihre Umwelt, in denen solche Menschen aufgewachsen sind. So gesehen gibt es keine Gemeinsamkeit zwischen Christen und Nichtchristen noch zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen. Denn falls es sie gibt: Wozu noch Christentum, Kirche, Taufe usw.?! So fragt sich *Heinrich Schlier* (vgl. Das bleiben-de Katholische, Münster 1970, bes. 10 f.). Andere Theologen wie *Hans Urs von Balthasar* fragen sich: „Nach welchen Maßstäben mißt ein Mensch, der wesentlich ein Sünder ist, die Liebe?“ (Cordula oder der Ernstfall, Einsiedeln 1966, 103 f., zit. nach Klinger 21 f.). Hier wird offenbar vorausgesetzt, daß dieser Sünder nur der Nichtchrist ist, weil er nicht wie der Christ den Namen „Christus“ ausspricht. *Joseph Ratzinger* fragt sich sogar, ob nicht die nichtchristlichen Religionen bloß ein Reflex des gesellschaftlichen „Über-Ich“ sind, Systeme also, die ihre Anhänger versklaven (vgl. Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969, 355 ff.). Hier wird davon ausgegangen, daß nur im Christentum das göttliche Heil zur Überwindung institutionalisierter Herrschaft verhilft. Bedenken gegenüber einer Gleichberechtigung nichtchristlicher Religionen werden zudem manchmal so verklausuliert geäußert, daß man nicht genau sagen kann, ob dadurch die Nichtchristen zu guter Letzt als minderwertige Menschen betrachtet werden oder nicht. Im Grunde verschleiern die Bedenken gegen den Begriff des anonymen Christentums aber wohl etwas Grundsätzliches: Nachdem die Christen sich konfessionell in manchen Fragen geeinigt haben, ist in den christlichen Theologien der Gedanke einer besonderen göttlichen Erwählung des Christen im Gegensatz zu anderen Menschen (Prädestinatianismus) noch kaum überwunden. Demnach würde der Gott Jesu Christi nicht für alle das Heil wirken. Symptomatisch ist, daß kaum einer der Gegner des Begriffes „anonymes Christentum“ sich die Mühe gemacht hat, vom Heilsuniversalismus aus einen besseren Begriff für die Sache anzubieten. – *Wilhelm Thüsing* bemerkt, der Mensch Jesus sei nicht expliziter Christ, sondern Jude gewesen (101), und Johannes Heinrichs betont, daß in der Mitte des Christentums als sein „wesentlicher Inhalt eine Person steht, somit kein objektivierbares Etwas, sondern nicht-fixierbare Freiheit“ (49). Solche treffenden Beobachtungen und Einsichten werden hoffentlich das noch versteckte partikularistische Bewußtsein in der christlichen Theologie überwinden helfen. Eberhard Jüngel (122) beruft sich zur biblischen Legitimation seiner Kritik am Begriff des anonymen Christentums auf Röm 10, 9 f. Hier wäre aber den Fachexegeten die Frage zu stellen: Kann man wirklich

eine partikularistische Auffassung der göttlichen Erwählung vertreten, nachdem man den Römerbrief unbefangen gelesen hat? Dort ist doch zu lesen, auch jene, die Jesus Christus abgelehnt hätten, seien nicht von der Gnade Gottes verlassen, denn „Gott hat alle im Unglauben verschlossen, um sich aller zu erbarmen“ (Röm 11, 32). Sind also nach diesem Brief nur die Nichtchristen die Ungläubigen, oder sind nicht auch die Christen vor Gott Ungläubige? Spricht dieser Brief nicht von einer grundsätzlichen Gleichheit aller Menschen im Unglauben und von der Barmherzigkeit Gottes gegenüber allen?

F. J. Couto

Sebott, Reinhold, *Religionsfreiheit und Verhältnis von Kirche und Staat*. Der Beitrag John Courtney Murrays zu einer modernen Frage (Analecta Gregoriana Vol. 206 B 40). Gr. 8° (XXI u. 260 S.) Roma 1977, Università Gregoriana Editrice.

Zu den Themen, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil am heftigsten umstritten waren, ehe sie nach bewegtem Reifungsprozeß einer überzeugenden Lösung zugeführt werden konnten, gehört das Recht der menschlichen Person auf religiöse Freiheit. „Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang . . . wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, . . . innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln.“ Daß sich die Kirchenversammlung zu dieser Erklärung, die einen echten Fortschritt in der kirchlichen Lehre über das Verhältnis Kirche-Staat darstellt, durchringen konnte, ist nicht zuletzt ein Verdienst des Amerikaners John Courtney Murray, der zusammen mit E. De Smedt, P. Pavan und J. Hamer zur engeren Kommission für die Redaktion der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit gehörte und neben dem Italiener Pavan zweifellos den größten Einfluß auf dieses bedeutsame Dokument des Zweiten Vatikanums ausgeübt hat. Aus diesem Grunde ist es verdienstvoll und lohnend zugleich, den Beitrag des nordamerikanischen Theologen für die Formulierung der Konzilserklärung einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen und zur Darstellung zu bringen. Die vorliegende Monographie entledigt sich dieser Aufgabe in zwei Schritten.

Ein erster Teil (1-138) zeigt die Ansätze und Entwicklungslinien im Denken Murrays auf, indem ein „Längsschnitt“ durch sein Werk geboten wird. Die Frage nach der Religionsfreiheit stellt sich für Murray ursprünglich im Zusammenhang mit der Frage nach einer gemeinsamen Basis für die Zusammenarbeit unter Christen verschiedener Konfessionen, sodann mit der Suche nach einer Organisation zur Sicherung des Weltfriedens und schließlich auch mit der Frage nach der Stellung der Laien in der Kirche. Obgleich er in der Problematik um die Religionsfreiheit von Anfang an einen ethischen, theologischen und politischen Aspekt zu unterscheiden weiß, reicht sein erster Versuch nicht über die ethische Ebene hinaus, da er hier bereits scheitert. Er spricht dem irrigen Gewissen jedes Recht gegenüber dem Staat ab und glaubt zugleich der staatlichen Autorität die Verantwortung für die wahre Religion zuerkennen zu müssen. Ausgangspunkt neuer Denkbemühungen ist das System der Religionsfreiheit, wie es sich in der Verfassung der Vereinigten Staaten von Amerika findet. Von dieser politischen Seite des Problems aus kommt Murray zu der Überzeugung, daß der Staat kein Recht hat, sich in die religiösen Angelegenheiten seiner Bürger einzumischen, daß andererseits aber auch die Kirche nicht den Staat für die Durchsetzung ihrer Interessen einschalten kann. Zur Stützung seiner These, die nicht unwidersprochen bleibt, greift er auf die Geschichte zurück; er prüft die Lehre Robert Bellarmins (1542-1621) und die des Johannes von Paris (um 1300) und setzt sich mit dem Vorwurf auseinander, seine Konzeption stehe im Widerspruch zur Lehre Papst Leos XIII., der im Zusammenhang mit dem Liberalismus ein für allemal die Religionsfreiheit verurteilt habe. So unzureichend diese Bemühungen auch scheinen, im Gesamtprozeß der Lehrentwicklung erweisen sie sich dennoch als nützlich. Es ist gerade der politische Aspekt, den Murray während des Zweiten Vatikanums in die Arbeit an der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit einbringt. Umgekehrt ist die Mitarbeit an dem Konzilsdokument für ihn der Anstoß, die Überlegungen auf der ethischen Ebene wieder aufzunehmen und voranzutreiben. In seiner Argumentation beruft er sich dabei zwar zu Unrecht auf die Autoritäten