



**D**AS HIER ist kein besonders typisches Publikum, sagte der *campesino*. Er sagte es vor 45 Vertretern von sechs Diözesen auf der Bischofskonferenz der Nordsierra von Peru. Er sagte es, nachdem sie ihm eine Stunde lang zugehört und ihm viele Fragen gestellt hatten. Er sagte es, schlagfertig wie er war, zu seiner Verteidigung; denn einige hatten bemerkt, daß er vielleicht manche Lehrwahrheiten vergessen habe: «Ich muß auf meine Zuhörer eingehen, deshalb fallen meine Erklärungen jeden Sonntag anders aus.»

Der Campesino, 32 Jahre alt, Vater von 5 Kindern, ist gewohnt zu Campesinos zu sprechen. Die verstehen ihn, wenn er ihnen das Bild von einem Maisfeld zeigt: Auf der einen Seite gut gepflegt, sauber und gut gewachsen, auf der andern Seite voller Gras und halb verkommen. Sie verstehen das Bild und seine Erklärung: Wie auch ein Kind Pflege braucht, damit es wachsen kann, und welche Verantwortung vor allem die Eltern trifft. Der Campesino ist gewohnt, in solchen Bildern zu sprechen, aber diesmal hatte er Priester als Zuhörer, die anders sprechen, und deren Erklärungen nur zu oft an den Menschen vorbeigehen. Er sprach zu ihnen nicht in Bildern, er erzählte aus seinem Leben. Dies ist ein Teil der Ansprache, die er vor der Bischofskonferenz hielt:

## Zunächst war ich ungläubig

«Tomás heiße ich. Zunächst war ich ungläubig. Aber nachdem ich meine Finger in die Wunden der Ungerechtigkeiten gelegt hatte, die wir Campesinos erleiden, ließ es mich nicht mehr los.

Als Kind wuchs ich in der Jalca, in der Hochsteppe auf, abgeschieden von der Umwelt. Die Großmutter erzählte mir vieles. In den wenigen Wochen, in denen ich nur die weit entfernte Schule besuchen konnte, lernte ich die Buchstaben kennen. Dann bekam ich einen kleinen Katechismus in die Hand. Mit dem Wenigen, das ich konnte, buchstabierte ich da: «Die Kirche lehrt.» Daraufhin wagte ich mich einmal in die Kirche von Bambamarca, in der Meinung, dort Lehre zu finden. Aber der Priester war weit weg und ich verstand nichts von dem, was er vor sich hinsagte. Ich schaute von einer Wand zur andern. Niemand sprach mit mir.

Später dachte ich, wie ich es bei vielen Männern sah, daß vielleicht im Trinken die Wahrheit zu finden sei. Aber einmal war ich so betrunken, daß ich danach acht Tage lang krank war. So schien mir dies auch nicht das Rechte.

Danach hörte ich, daß neue *padrecitos* (Priester) nach Bambamarca gekommen seien. Ich hätte sie gerne kennengelernt,

aber niemand lud mich zu den Versammlungen ein. Endlich raffte ich mich auf, in der nächsten Ortschaft eine dieser Zusammenkünfte zu besuchen. Mir gefiel, wie verständlich man da redete und aus der Bibel Worte fand, die auf unser Leben paßten. Ich kaufte mir dann auch eine Bibel und las abends oft darin. Auch diskutierte ich gern mit allen, die ich unterwegs traf.

Heute (sechs Jahre später) bereite ich jeden Sonntag in Bambamarca die Eltern auf die Taufe ihrer Kinder (durchschnittlich 30 Taufen jeden Sonntag) vor. Auch leite ich andere Mitbrüder an, daß sie die Scheu verlieren und ebenfalls an die Campesinos weitergeben, was wir entdeckt haben.»

Das Leben des Campesinos, der vor zehn Jahren vergebens in der Kirche Lehre gesucht hatte, wurde der Bischofskonferenz zur Lehre: sie nahm Tomás und seine Gefährten als Gesprächspartner an. In den Schlußfolgerungen wurde gefordert, der Campesino müsse Träger seiner Evangelisierung sein. Wir Ausländer aber – wir machten vier Fünftel der anwesenden Priester aus – spürten, daß wir möglichst schnell den Platz zu räumen haben.

*Rudi Eichenlaub, Cuzajamarca*

### Zeugnis

**Ein Bauer vor Bischöfen:** Neuartige Stimme aus Peru – Verkündigung auf Grund eigener Erfahrung.  
*Rudi Eichenlaub, Peru*

### Kirchenrecht

**Neue Bestimmungen im Weherecht:** Niedere Weihen werden abgeschafft – Neuregelung des Diakonates – Keine zweite Ehe für Diakone nach dem Tod der ersten Frau – Zölibatsversprechen wird zur Zölibatsweihe erhöht – Zerbrochenes Porzellan – Lösen rechtliche Anordnungen das anstehende Sachproblem?

*Knut Wolf, München*

### Synode 72

**Leben in der Mischehe:** Das klassische Mischehenland Schweiz – Die Kirche muß mit der Mischehe leben – Die Synode hat Weichen zu stellen – Pro und kontra «Ökumenische Trauung» – Die katholische Trauungsvorschrift und die «Flut» ungültiger Ehen – Eindringliche Zahlen – Es war nicht immer so – Das «natürliche Recht» auf Ehe und freie Partnerwahl – Bloße Dispenspraxis befriedigt nicht – Anerkennung der Ziviltrauung?

*Albert Ebinger*

**Eine infame Synodenvorlage?:** Massive Geschosse gegen die Vorbereitungskommission «Ehe und Familie» – Vorschläge betreffs der wiederverheirateten Geschiedenen – Durch das Dogma als «Essig» entlarvt? – Nuancierte Lehre des Konzils von Trient – Dogma, veränderlich oder unveränderlich? – Göttliche Wahrheit als Leben und Geschichte – Widersprüche zwischen dogmatischen Formulierungen – Zunächst bekämpft, dann als einzig möglich gehalten – Bergpredigt unterschiedlich interpretiert – Gewaltlosigkeit verspiritualisiert – Unauflöslichkeit der Ehe verrechtlicht – Wahrheit dank des Zusammenhanges – Was kann uns die Ostkirche lehren? – Neue Möglichkeiten.

*Raymund Schwager*

### Musik

**Gabriel Marcel und Ernst Bloch:** Musik im Werk zweier Philosophen – Ihr Vorrang vor dem Denken – Das Lied lüftet den Schleier des Seins – Dem quellenden Existenzkern am nächsten – Musik, sozial bedingt und trotzdem Überschluß über jede Ideologie – Unterschiedliches Verständnis – Marcel, unanfechtbares Zeichen des Jenseits – Bloch, Vorschein des möglichen Vollkommenen – Bei beiden in der Dimension der Hoffnung – Ort des bereits anwesenden Friedens – Wovon spricht Musik, wenn nicht von der Heimat? – Der Todesraum und die Musik – Es wird nicht alles vergehen – Das langsame Wunder. *Heino Sonnemans, Aachen*

# Neue römische Bestimmungen im Weiherecht

Papst Paul VI. hat durch zwei Motuproprien vom 15. August 1972, die einen Monat später im «Osservatore Romano»<sup>1</sup> veröffentlicht wurden, das Weiherecht in großen Teilen neu geordnet. Einige dieser Bestimmungen erregten sogar in der Tagespresse ein gewisses Aufsehen. An dieser Stelle soll darauf aus kirchenrechtlicher Sicht eingegangen werden, weil beide Motuproprien, besonders aber jenes über den Diakonatsweiherecht, die derzeitige kirchenrechtliche Denkweise in der römischen Kurie deutlich macht.

Das Motuproprio «*Ministeria quaedam*» dient der Neuordnung der ersten Tonsur, der niederen Weihen und der Subdiakonatsweihe in der Lateinischen Kirche. Der Papst nimmt dabei Anregungen des Zweiten Vatikanischen Konzils<sup>2</sup> auf. Erste Tonsur, die sogenannten niederen Weihen und die Subdiakonatsweihe werden abgeschafft bzw. in die neuen, enger begrenzten «Dienstämter» (*ministeria*) des Lektors und des Akolythen übergeführt. Auf besonderen Wunsch, der vor der Durchführung dem Apostolischen Stuhl zur Genehmigung vorgebracht werden muß, können allerdings regional beispielsweise die Ämter des Ostiarers und des Exorzisten oder auch das Amt des Katecheten als «Dienstämter» beibehalten bzw. neu eingeführt werden. Beide neuen Ämter werden nicht durch eine Weihe, sondern durch den Rechtsakt der Einsetzung (nicht «*ordinatio*», sondern «*institutio*») übertragen.

Da die neuen Ämter nicht nur Durchgangsstufen auf dem Weg zum Diakonats- und Presbyterat sein sollen, sie also Laien offenstehen, wurde logischerweise die Aufnahme in den Klerikerstand mit der Diakonatsweihe verbunden.

Wie die alten Bezeichnungen sagen, ist der Lektor für die Funktionen beim Wortgottesdienst bestimmt, der Akolyth hingegen soll Priester und Diakon beim Altardienst unterstützen und übernimmt damit faktisch die Funktionen des Subdiakons. Deshalb kann auf besonderen Wunsch seitens einer Bischofskonferenz der Inhaber des Akolythenamtes auch Subdiakon genannt werden (n. IV des Motuproprios).

Näherhin wird für die beiden Ämter bestimmt, daß der Lektor das Evangelium nicht verlesen, der Akolyth das Allerheiligste Altarssakrament zwar aussetzen, aber nicht damit den Segen erteilen darf. Beide Ämter können nur von Männern übernommen werden und geben keinen Anspruch auf Unterhalt. Es wird in Aussicht gestellt, daß der Ritus der Einsetzung in beide Ämter in Kürze erscheinen wird.

Das Motuproprio «*Ad pascendum*» dürfte größere Bedeutung als das eben vorgestellte Motuproprio «*Ministeria quaedam*» besitzen. In diesem werden neben der Neuordnung des Diakonates auch entscheidende Hinweise auf die Einstellung zum Zölibat seitens des Papstes und der römischen Kurie gegeben.

Die jetzt getroffene neue Ordnung gründet gleichfalls auf Anregungen, die das letzte Konzil<sup>3</sup> gegeben hatte. Ferner war das Motuproprio «*Sacrum Diaconatus Ordinem*» vom 18. Juni 1967 zu beachten, das den ständigen Diakonatsweiherecht in der Lateinischen Kirche wieder begründet hat.

Das nun veröffentlichte Motuproprio will die näheren Einzelheiten für die Übernahme des Diakonates regeln. Wie bereits erwähnt, erfolgt von nun an die Aufnahme in den Klerikerstand durch die Diakonatsweihe. Damit ist die Inkardination in eine bestimmte Diözese verbunden; das bedeutet u. a. allge-

meinrechtlich, daß damit die Unterhaltungspflicht des Bistums gegenüber dem Kleriker begründet wird.

Nach der neuen Regelung ist mit der Diakonatsweihe ein eigener Ritus verbunden, bei dem der Kandidat das Zölibatsversprechen leistet. Während dieses Versprechen bisher unmittelbar vor der Subdiakonatsweihe (meistens am Vorabend der Weihe) nicht-öffentlich abgelegt wurde, soll dies von nun an in Form einer eigenen Weihe erfolgen. Das Motuproprio spricht von «*consecratio propria sacri caelibatus*»<sup>4</sup> und von einem «*specialis ritus*».<sup>5</sup> Ferner ist dieses Versprechen in der Form eines eigenen Ritus öffentlich zu leisten. Es wird weiterhin in Anlehnung an frühkirchliche Bestimmungen, die sich in Teilen der Ostkirchen bis heute erhalten haben, festgelegt, daß ein verheirateter, also ständiger Diakon «*unfähig*» (*inhabilis*)<sup>6</sup> ist, nach dem Tod seiner Frau eine neue Ehe einzugehen. In diesem Zusammenhang wird schließlich gefordert, daß der Kandidat vor der Weihe seinem Bischof bzw. Ordensobern eine eigenhändig verfaßte und unterzeichnete Erklärung zu überreichen hat, in der bezeugt werden muß, daß die Weihe freiwillig empfangen wird. Nach den neuen Bestimmungen kann die Diakonatsweihe erst nach Vollendung des 21. Lebensjahres empfangen werden, bei Kandidaten, die die Priesterweihe empfangen wollen, erst nach Abschluß eines theologischen Studiums (n. I, b und n. VII, a). Die Verpflichtung zum Stundengebet erwächst mit dem Empfang der Diakonatsweihe bei Kandidaten, die zu Priestern geweiht werden wollen. Für die ständigen Diakone wird die Verrichtung eines Teiles des Stundengebets als angemessen bezeichnet (n. VIII).

## Lösen Rechtsverordnungen Probleme?

Vor einer Würdigung beider Motuproprien ist zunächst einmal festzuhalten, daß in beiden ausdrücklich erwähnt wird, vor ihrem Erlaß seien die Bischofskonferenzen konsultiert worden. Hinter vorgehaltener Hand – wie üblich – kann man jedoch nunmehr hören, daß zumindest bei der Bischofskonferenz der Bundesrepublik die neuen Anordnungen auf Überraschung und Unwillen gestoßen sind. Angeblich soll auch ein Protest in Rom erfolgt sein.

Hier ist nun nicht der Ort für Proteste, wohl aber für Feststellungen, die gegenüber beiden Motuproprien, vorrangig zu «*Ad pascendum*», zu machen sind. Die Neuordnung des Weiherechtes ist seit längerem überfällig. Zu Recht erinnern beide Motuproprien an das letzte Konzil. Die sogenannten niederen Weihen, deren Übertragungsriten wohl seit geraumer Zeit bei Betroffenen und Zuschauern nur noch ein verlegenes Lächeln ob ihrer Überholtheit hervorgehört haben, sind abgeschafft worden. Sicher, auch hierbei tut man sich in Rom mit der Tradition schwer. Bischofskonferenzen, die dies wünschen, können die alten Riten weiterhin für ihre Region beibehalten. Insgesamt beurteilt, ist die Neuregelung jedoch vernünftig und dürfte den Vorstellungen der Liturgiker entsprechen. Diese Durchforstung sollte deshalb im großen ganzen Zustimmung finden.

Anders verhält es sich ohne Zweifel bei einigen Neuregelungen im Motuproprio über den Diakonatsweiherecht. Zunächst einmal wird man es in weiten Teilen der Kirche mit absolutem Unverständnis aufnehmen, daß ein ständiger Diakon nach dem Tod der Frau nicht wieder heiraten darf. Sicher, es gibt da altehrwürdige Bestimmungen in der Kirche. Aber sie stammen eben aus grauen Vorzeiten, in denen die Ehe und geschlechtliche Vorgänge gänzlich anderen Bewertungen unterworfen waren als heutzutage. Im Jahre 1972 erneuert, muß eine solche Bestimmung als hart und unmenschlich erscheinen. Ein junger Familienvater, dem die Frau und Mutter seiner Kinder stirbt,

<sup>1</sup> «L'Osservatore Romano», 213/1972 (15. September 1972), S. 1–2.

<sup>2</sup> Verweis auf die Konstitution über die Heilige Liturgie n. 62.

<sup>3</sup> Es wird an Art. 29 der Dogmatischen Konstitution «*Lumen gentium*» erinnert.

<sup>4</sup> *Ad pascendum*, nn. VI und X.

<sup>5</sup> Ebd. n. VI.

<sup>6</sup> A. a. O.

kommt in eine Lage, die unter den sozialen Gegebenheiten unserer heutigen Welt mehr als nur Heroismus fordert. Der ständige Diakonats, wiederingeführt im Jahre 1967, vermochte bis heute – jedenfalls in Europa – keine Attraktion zu entfalten. Sie dürfte durch die neue Bestimmung sicher nicht erhöht worden sein. Es kommen einem unwillkürlich die Worte des Herrn bei Mt 23, 4 in den Sinn.

Von spürbarerem Gewicht für einen Personenkreis, der trotz sinkender Zahlen der Berufungen zum Priesteramt von bedeutender Größe ist, dürften die neuen Regelungen bezüglich des Zölibatsversprechens sein.

Durch die neuen Bestimmungen erfährt das Zölibatsversprechen – und damit der Zölibat – im Rechtsbereich der Kirche eine Aufwertung, die im Gegensatz zu seiner tatsächlichen Einschätzung in weiten Kreisen der heutigen Kirche zu stehen scheint. Durch einfache Rechtsverordnung, die weder historisch noch theologisch gewachsen ist, soll das Zölibatsversprechen aller jener, die die Priesterweihe empfangen wollen, auf eine höhere Ebene, ähnlich der des Gelübdes, hinaufgeschraubt werden. Ja, mehr als das: Nach den römischen Vorstellungen soll es eine Zölibatsweihe geben. Als Kanonist fragt man sich, was das alles ohne die eben erwähnten inhaltlichen Begründungen soll. Besorgt stellt man fest, daß auf dem Weg von Rechtsverordnungen, die nach dem Stand der Dinge in beachtenswerten Teilen der heutigen Kirche keine äußere, ganz zu schweigen: innere Annahme erfahren werden, Vorstellungen einer Minderheit durchgedrückt werden sollen. Ähnlich wie bei anderen Anordnungen Roms aus den letzten Jahren – man denke nur an das Fiasko, das die Enzyklika «*Humanae vitae*» erfahren hat – werden diese Bestimmungen mit Sicherheit zu einer weiteren Minderung des Ansehens römischer Anordnungen führen. Jedem Einsichtigen ist doch

klar, daß äußerst umstrittene theologische Auffassungen nicht per legem durchzusetzen sind.

Daß in Rom in der Auseinandersetzung um den Zölibat in die Offensive gegangen wird – allerdings selten mit theologischen Argumenten, sondern eher mit Verordnungen – ist auch daran sichtbar, daß selbst Weihelikandidaten, die das Zölibatsversprechen in der bisherigen Form abgelegt haben, dieses «nach dem besonderen neuen Ritus, der der Diakonatsweihe vorausgeht, noch einmal feierlich vollziehen»<sup>7</sup> müssen.

Nicht nur die Liturgiker, sondern auch die Kirchenrechtler werden mit gewisser Spannung den in Aussicht gestellten Ritus für die dem Zölibat eigene Weihe erwarten. Die bisherigen Vorgänge um die Neuordnung des Weiherechts wird man als einen Anschlag gegen das Rechtsempfinden vieler, die ihre Kirche lieben, empfinden. Hierbei ist zunächst an viele unserer Bischöfe und Kirchenrechtler zu denken. Es ist damit zu rechnen, daß eine solche Art und Weise, das ohne Zweifel schätzenswerte Gut der priesterlichen Ehelosigkeit zu sichern, das Gegenteil dessen erreicht. Unnötig wurde Porzellan zer schlagen, das nicht mehr zu kitten sein wird. Die wenigen jungen Männer, die heute noch an den Weihealtar treten wollen, stehen vor einer schweren Entscheidung. Und die Kirchenrechtler? Sie haben sich zumindest außerhalb der römischen Schule seit langem gegen die Auffassung gewehrt, das Zölibatsversprechen sei ein Gelübde. Hat man das alles, nämlich die Argumente gegen eine solche Theorie, vergessen?

*Knut Walf, München*

DER AUTOR ist Universitätsdozent für Kirchenrecht und stellvertretender Leiter der Theologischen Fortbildung in Bayern.

<sup>7</sup> «*L'Osservatore Romano*» (deutsche Ausgabe) vom 22. September 1972, S. 8.

## DIE MISCHEHE AUF DER SYNODE 72

Zwei Brennpunkte der Diskussion

Die Schweizer Kirchen können heute über das brennende Problem «Ehe und Familie» in unseren Verhältnissen gar nicht mehr ernsthaft reden, wenn sie nicht zugleich die Mischehenfrage in ihre Überlegungen miteinbeziehen. Im schweizerischen Durchschnitt schließt heute jeder vierte Katholik, der heiratet, eine Mischehe, in den Städten gar jeder dritte. Nach der letzten Volkszählung lebten Ende 1970 rund 350 000 christliche Ehepartner in einer Mischehe. Wenn auf jede Ehe durchschnittlich zwei Kinder kommen, so sind rund 700 000 Christen vom Mischehenproblem direkt betroffen. Der heutige Trend verzeichnet noch eine Zunahme der Mischehenhäufigkeit. Diese Zunahme ist nicht – wie man früher gerne annahm oder vorgab – eine Folge des erkaltenden Glaubens oder der religiösen Gleichgültigkeit. Selbst in Rom hat sich in dieser Hinsicht eine Neuorientierung angebahnt. Das Motuproprio Pauls VI. «*Matrimonia mixta*» (Mischehen) von 1970 sieht die große Zahl der Mischehen nicht in der religiösen Gleichgültigkeit der Menschen von heute begründet, sondern im «intensiveren Kontakt» der Menschen verschiedenen Glaubens und verschiedener Bekenntnisse untereinander, im «wachsenden kulturellen und gesellschaftlichen Austausch» und in der Mobilität der Bevölkerung durch die moderne «Industrialisierung».

In einem Land wie die Schweiz, wo nach der jüngsten Volkszählung 1970 49,4% katholisch, 47,8% protestantisch und je 0,3% christkatholisch bzw. israelitisch sind, werden die Kirchen noch zunehmend mit der Mischehe leben müssen.<sup>1</sup> Die

<sup>1</sup> Meinungsumfragen bekannter demoskopischer Institute haben bei Jugendlichen und bei Erwachsenen ergeben, daß z.B. in Deutschland mit ganz ähnlicher konfessioneller Lage wie die Schweiz zwei Drittel der Ka-

Synode 72 stellt sich dem Problem. Es wird von ihr nicht wenig abhängen, ob wir für unsere besondere schweizerische Situation die Weichen richtig stellen für eine gerechte und wirksame Ordnung und Pastoral der Mischehe.

Die von der interdiözesanen Sachkommission 5 erarbeitete Synodenvorlage «*Leben in der Mischehe*» behandelt die anstehenden Fragen in zwei Themenkreisen: «Die christliche Mischehen-Gemeinschaft» und die «Kirchliche Mischehen-Seelsorge». Mancher Vorschlag, der vielleicht noch vor zehn Jahren «revolutionär» getönt hätte, hört sich heute schon wie eine Selbstverständlichkeit an. Das Konzil trägt doch schon seine Früchte! Wie die in den Bistümern angelaufene Diskussion vermuten läßt, gibt es jedoch einige Brennpunkte, an denen sich die Gemüter der Synodalen und mit ihnen die Köpfe der Mitdenkenden und Mitbetroffenen erhitzen können. Auf zwei Schwerpunkte soll hiemit etwas näher eingegangen werden.

### I. Die «Ökumenische Trauung»

Die Mischehen-Vorlage sagt:

*«Bei der Schließung einer Mischehe soll als sprechendes Zeichen der schon bestehenden Glaubensgemeinschaft eine ökumenisch gestaltete Trauung dienen: sei es eine katholische oder evangelische Trauung unter Beteiligung (Assistenz) des Pfarrers der andern Konfession, sei es eine sogenannte (Ökumenische Trauung) (im engeren Sinn), in der die*

tholiken und Protestanten heute einer Mischehe grundsätzlich unbedenklich gegenüberstehen (J. G. Gerhartz, Mischehen ohne kirchliche Trauung? in: «*Stimmen der Zeit*» 181 [1968], 73–87).

beiden Amtsträger der bekenntnisverschiedenen Brautleute nach einer von den entsprechenden Kirchen vereinbarten Trauliturgie partnerschaftlich zusammenwirken.»

Bedenken gegen diesen Vorschlag kommen von zwei einander ganz entgegengesetzten Seiten. Die einen stammen hauptsächlich von «amtlichen Büros». Sie möchten den Ausdruck «Ökumenische Trauung» aus dem kirchlichen Vokabular überhaupt streichen. Es gebe «nur entweder eine katholische oder eine evangelische Trauung», selbst bei Beteiligung (Assistenz) des Pfarrers der andern Konfession. Auch könne man sich unter «Ökumenischer Trauung» nichts «Klares» vorstellen. Eine andere Meinung kommt aus ökumenischen Gruppen. Sie sind der Ansicht, daß es richtig ökumenisch wäre, wenn ohne jede Diskriminierung einer Kirche, daher ohne jede Dispens von der katholischen Formpflicht, auch eine evangelische Mischehen-Trauung als gültige Eheschließung betrachtet würde. Mehr praktische Bedenken werden in Seelsorgerkreisen laut: Wie werden wir beim zunehmenden Pfarrermangel die Bitten nach «Ökumenischer Trauung» erfüllen können?

Bei Licht gesehen dürfte keiner dieser Einwände «durchschlagen», am wenigsten der erste. Der Begriff «Ökumenische Trauung» dürfte durch die Massenmedien bereits ins allgemeine Bewußtsein gedrungen sein. Man stellt sich eine Trauung vor, in der die beiden Pfarrer des bekenntnisverschiedenen Brautpaares in sichtbarer Weise zusammenwirken. Der Begriff steht aber auch bereits in einem offiziellen Dokument, nämlich in den «Richtlinien für das gemeinsame Beten und Handeln der Kirchen in der Schweiz», die 1970 von den drei Landeskirchen – katholischerseits vom Churer Bischof Vonderach im Namen der Schweizer Bischofskonferenz – unterzeichnet wurden. Sachlich muß man sich doch fragen: Gibt es in der besonderen Situation eines Mischehepaares nicht eine gemeinsame christliche Trauung? Bei einer Mischehe geht es um zwei bekenntnisverschiedene Partner. Schon aus diesem Grund, wenn der eine bewußt katholisch und der andere bewußt protestantisch ist, kann es weder eine schlechthin katholische noch eine schlechthin protestantische Trauung dieses Paares geben. Nach dem Verständnis der westlichen Kirche besteht die Eheschließung wesentlich in dem gegenseitigen Jawort. Dieses gegenseitige Ja eines bekenntnisverschiedenen Paares ist weder eine eindeutig katholische noch eine eindeutig protestantische Handlung, sondern der Bund zweier Christen, die in ihrem Christusglauben ihre Gemeinsamkeit finden, auch wenn sie in gewissen Fragen des kirchlichen Bekenntnisses auseinandergehen. Warum soll die kirchliche Segnung dieses Bundes eines Mischehepaares und die Fürbitten der (gemischten) Hochzeitsgemeinde für dieses Brautpaar nicht auch sinnvollerweise in einer ökumenischen Gottesdienstfeier geschehen?

Gewiß wiederholt und unterstreicht die Sachkommission, um der Ökumene willen den Wunsch, der schon 1967 in der Gemeinsamen Erklärung zur Mischehenfrage von den drei Landeskirchen ausgesprochen wurde: «Wir betrachten es als gemeinsame Aufgabe, die gegenseitige Anerkennung aller in unseren Kirchen geschlossenen Ehen, auch der bekenntnisverschiedenen, anzustreben» (IV, 2). Die Schweizerische Bischofskonferenz hat in ihren aufgeschlossenen Richtlinien zu «Matrimonia mixta» erneut erklärt, daß sie sich in Rom «dafür einsetzen wird, daß in Zukunft alle bekenntnisverschiedenen Ehen als gültig anerkannt werden». Bei Mischehen eines Katholiken mit einem orthodoxen Christen anerkennt Rom bereits die orthodoxe Trauung als gültige Eheschließungsform. Warum soll in unseren Verhältnissen nicht analogerweise das Gleiche für katholisch-evangelische Mischehen gelten? Muß es den evangelischen Ehepartner und auch den evangelischen Amtsträger und seine Kirche nicht «stoßen», ja beleidigen, wenn trotz des Einverständnisses und des Willens eines Mischehepaares die protestantische Trauhandlung als «nich-

tig» angesehen wird? Aber mit der «Ökumenischen Trauung» wird ein anderes Ziel verfolgt. In der Übergangszeit, da die Konfessionen nach dem langen Kalten Krieg erst zu einem brüderlichen Miteinander «erzogen» werden müssen, wird mit der «Ökumenischen Trauung» ein öffentliches «Zeichen» gesetzt, durch das die Kirchen stärker als mit Worten nicht nur etwas von ihrer inneren Einheit sichtbar machen, sondern auch dem bekenntnisverschiedenen Ehepaar und nicht zuletzt seinen Angehörigen das Bewußtsein geben, daß ihre Kirchen diese Mischehe bejahen und Gottes Segen auf sie herabrufen.

Dazu kommt noch ein anderer Grund. Wenn es schon ausdrücklicher Wunsch der Schweizerischen Bischofskonferenz («zusammen mit dem Papst») ist, «daß der seelsorgerliche Dienst an den bekenntnisverschiedenen Braut- und Ehepaaren von beiden Kirchen gemeinsam geleistet wird»,<sup>2</sup> dann dürfte gerade die Stunde der Trauung dieses Gemeinsame dokumentieren. Die kurze Erfahrung mit «Ökumenischen Trauungen» zeigt, daß die Seelsorger beider Kirchen dadurch viel leichter den gemeinsamen Kontakt mit den Mischehepaaren finden und auch bewahren. Eine «Ökumenische Trauung» ist alles andere als eine verlorene Stunde. Sie wird viel Mühe und Sorge in der delikaten Mischehen-Betreuung ersparen können. Selbstverständlich wird die «Ökumenische Trauung» nicht als eiserne Regel, die keine Ausnahmen kennt, verstanden. Sie ist im jetzigen ökumenischen «Lernprozeß» der Konfessionen ein wichtiges Mittel, hängt aber selbstverständlich ab von Zeit und Umständen und auch vom vorhandenen «Personal».

## II. Anerkennung der Ziviltrauung

Die interdiözesane Vorlage befürwortet eine Empfehlung der Synode an die Schweizer Bischöfe, «dahin zu wirken, daß Rom auch ... die bloß standesamtliche Eheschließung mit katholischem Partner als gültig anerkennt, sofern kein kirchliches Ehehindernis vorliegt, beide Ehepartner nicht von einem noch lebenden Ehegatten ohne Zustimmung der Kirche geschieden sind und sich die Treue versprechen, «bis der Tod sie scheidet»» (2. 1. 4). Eine ähnliche Empfehlung enthält auch die Vorlage «Ehe im Werden und in der Krise» der Sachkommission 6 (1.2.3.3).

Diese Empfehlung, die über die heutige unbefriedigende Dispenstraxis hinausführen möchte, ist erst in der letzten Redaktion des Textes aufgrund des Vernehmlassungsverfahrens ausdrücklich formuliert worden. Sie ist sozusagen eine notwendige Konsequenz, wenn das Dekret über den Ökumenismus und die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils ernstgenommen werden. Darnach hat die katholische Kirche in ihrer Rechtsordnung nicht nur die Rechte und Pflichten der Glieder der eigenen Kirche zu schützen und zu achten, sondern auch die fundamentalen Rechte der Christen anderer Gemeinschaften und aller Menschen zu gewährleisten. Zu diesen fundamentalen Rechten gehört das «natürliche Recht des Menschen auf Ehe» und auf freie Partnerwahl. Ein solches Recht ist in «Matrimonia mixta» in einer Deutlichkeit anerkannt, wie es noch in keinem amtlichen römischen Dokument zur Mischehenfrage bisher ausgesprochen war.<sup>3</sup>

Die statistischen Tatsachen der jüngsten Zeit beweisen, daß in der bisherigen kirchlichen Gesetzgebung, vor allem seit 1918, etwas nicht in Ordnung war, aber mit der bloßen Dispenstraxis von heute auch nicht in Ordnung gebracht werden kann.

<sup>2</sup> Richtlinien der Schweizerischen Bischofskonferenz zum Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. «Matrimonia mixta», II, 6; Motuproprio «Matrimonia mixta» (= MM), Nr. 14.

<sup>3</sup> MM, Einleitung.

Zahl der von Katholiken eingegangenen Mischehen:

Jahr	beim Zivilstandsamt eingetragene Mischehen		katholisch geschlossene Ehen		nicht in der katholischen Kirche geschlossene Ehen	
	absolute Zahlen	%	absolute Zahlen	%	absolute Zahlen	%
1950	7 405	100	3 137	42	4 268	58
1951	7 877	100	3 283	42	4 594	58
1952	7 728	100	3 203	41	4 525	59
1953	7 965	100	3 230	41	4 735	59
1954	8 223	100	3 335	41	4 888	59
1955	8 662	100	3 606	42	5 056	58
1956	8 810	100	3 538	40	5 272	60
1957	8 863	100	3 781	43	5 082	57
1958	8 560	100	3 816	45	4 744	55
1959	8 522	100	3 738	44	4 784	56
1960	8 932	100	3 965	44	4 967	56
1950/60	91 547	100	38 632	42	52 915	58

Aus diesem Überblick von einem Jahrzehnt ergibt sich, daß gegen 60% (1950-1960 = 58%) der Katholiken, die eine Mischehe eingingen, außerhalb ihrer Kirche heirateten und nach katholischem Kirchenrecht ungültig verheiratet waren.<sup>4</sup>

In *Deutschland* ist die Situation fast gleich:

Standesamtlich eingegangene Mischehen im Jahre 1962	rund	123 000
kirchlich getraute Mischehen	rund	53 500
Differenz		69 500

Rund 56% der Mischehen mit katholischem Partner, also mehr als die Hälfte, wurden nicht katholisch getraut und darum als kirchlich ungültige Ehen betrachtet.<sup>5</sup> Diese unhaltbare Situation hat ihre Ursache in der jüngeren Entwicklung des kirchlichen Ehegesetzes, das zunehmend rigoroser, zentralistischer und unökumenischer wurde.

Bis zum Jahre 1563 kannten die lateinische Kirche und bis 1949 (!) die mit Rom unierten Ostkirchen keine rechtliche Formvorschrift für eine gültige Eheschließung. Der berühmte Brief von Papst Nikolaus I. an die Bulgaren, 866, verteidigte die Gültigkeit der ohne priesterlichen Segen geschlossenen Ehe. Ausreichend und notwendig für einen gültigen Abschluß ist nach ihm die nach außen erkennbare Ehwillenserklärung der Ehepartner. Das ist die Ansicht der lateinischen Kirche während des gesamten Mittelalters. Sie verlangte zwar die Eheschließung in einer öffentlichen, von Sitte und Gesetz geordneten Form, kannte aber keine allgemein-rechtliche Formvorschrift zur Gültigkeit.

Einen Wendepunkt brachte das Konzil von Trient. Wie schon Martin Luther dreißig Jahre zuvor im Kampf gegen «heimliche Verlöbnisse» eine öffentliche Eheschließung verlangte, und zwar zur Gültigkeit der Ehe<sup>6</sup> – die Gemeinde muß nachweisbar wissen, ob Hans und Grete verheiratet sind –, so legte auch das Konzil von Trient 1563 aus Gründen der Ordnung und Sitte und gar nicht aus konfessionellen Gründen eine für die Gültigkeit des Eheabschlusses notwendige Eheschließungsform fest.

Die tridentinische Formvorschrift bestimmte, daß künftig alle Getauften ihre Ehwillenserklärung vor dem Pfarrer und zwei oder drei Zeugen ab-

<sup>4</sup> J. Candolfi, Mischehen in der Schweiz, in: «Orientierung», 15. April 1963, S. 73-75. Ebenso in: «Choisir», Nr. 40, Februar 1963, 16-18.

<sup>5</sup> «Stimmen der Zeit» 181 (1968), 77.

<sup>6</sup> «Weil die Ehe ein öffentlicher Stand ist, der öffentlich vor der Gemeinde soll angenommen und bekannt werden, ist's billig, daß er auch öffentlicher Weise gestiftet und angefangen werde mit Zeugen, die solches beweisen können, weil Gott spricht: «Alle Sachen sollen bestehen in zwei oder dreier Munde» (Von Ehesachen, 1530).

legen mußten. Befreit davon waren jedoch all jene, die an einem Ort ihren Wohnsitz hatten, wo das Dekret nicht öffentlich verkündet worden war, was begreiflicherweise in den protestantischen Gebieten und in England der Fall war. Nach Ansicht mancher Kirchenrechtler waren an das Gesetz auch jene Eheschließungen nicht gebunden, bei denen wenigstens *einer* der beiden Ehepartner vom Gesetz frei war. Dies traf besonders häufig bei Mischehen zu, was mit den Jahren zur Folge hatte, daß die gewünschte Sicherheit hinsichtlich des Bestehens der Ehe und ihrer Gültigkeit nicht erreicht wurde. Im Gegenteil.

Um aber möglichst gültige Ehen zu schaffen, erließ Rom verschiedene Sonderbestimmungen. In der sogenannten «*Declaratio Benedictina*» traf Benedikt XIV. 1741 eine Sonderregelung für die niederländischen Generalstaaten. Die Ehe eines Katholiken mit einem nichtkatholischen Christen war gültig, auch wenn sie ohne Einhaltung der katholischen Formpflicht eingegangen war, sofern kein anderer Nichtigkeitsgrund vorlag. Diese Vergünstigung wurde in der Folgezeit auf andere konfessionell gemischte Gebiete der alten und neuen Welt ausgedehnt. Im 19. Jahrhundert ergingen ähnliche Sonderbestimmungen für einzelne deutsche und schweizerische Bistümer wie Köln, Münster, Basel, St. Gallen usw. Die vielen Ausnahmen und Sonderregelungen brachten selbst wieder eine große Rechtsunsicherheit wie auch Rechtsverschiedenheit mit sich, was sich mit der einsetzenden «*Menschenwanderung*» infolge der Industrialisierung mit jedem Jahr verstärkte. Man mußte wieder mehr vereinheitlichen. Die Konstitution «*Provida*» Pius' X. brachte 1906 ein einheitliches Recht für ganz Deutschland. Bei Mischehen wurde die tridentinische Trauungsform nur zur Erlaubtheit, nicht mehr zur Gültigkeit des Eheabschlusses gefordert. Auf Wunsch der ungarischen Bischöfe wurde die Konstitution im Jahre 1909 auf das konfessionell stark gemischte Ungarn ausgedehnt.

Für die *übrigen Gebiete der lateinischen Kirche* schrieb Rom im Dekret «*Ne temere*» 1908 die Einhaltung der tridentinischen Trauungsform vor. Diese Verschärfung löste nicht überall Freude aus.

Das Bistum St. Gallen z. B. stellte in Rom das Gesuch, «nicht kirchlich geschlossene Ehen für unsere Diözese auch fürderhin als gültig zu betrachten». Das Gesuch wurde vom Apostolischen Stuhl ablehnend beschieden, was die St. Galler Diözesanleitung zur Äußerung veranlaßte: «Es wird großen Seeleneifers, großer Wachsamkeit und Klugheit bedürfen, um die heilsamen Folgen dieses Entscheides zu erzielen und gegenteilige zu verhüten.»

Der neue «*Codex juris canonici*» von 1918, der im Zeichen eines absoluten Zentralismus stand, widerrief sämtliche Vergünstigungen und schuf jenes einheitliche Mischehenrecht, an dessen unheilvollen Folgen die konfessionell gemischten Gebiete bis heute leiden und von denen sie sich nach fünfzigjähriger Erfahrung im Namen der Ökumene und der Religionsfreiheit wieder befreien möchten. Es schuf nämlich mehr ungültige als gültige Ehen und wurde den Gewissen der Mischehenpartner nach heutiger Auffassung nicht gerecht.

An die katholische Trauungsform war jeder Gläubige gebunden, der in der katholischen Kirche getauft worden war, unabhängig davon, ob er sich nachträglich in irgendeiner Form von ihr trennte oder nicht (Canon 1099 § 1 und 1070). Immerhin wurde für Kinder aus Mischehen, die selber wieder eine Mischehe eingingen, ein Sonderparagraf geschaffen. Canon 1099 § 2 Absatz 2 befreite nämlich die Kinder aus Mischehen, die zwar in der katholischen Kirche getauft, aber im nichtkatholischen Glauben oder ohne Konfession und Religion aufgewachsen waren und mit einem Nichtkatholiken die Ehe schlossen, von der katholischen Trauungsform. Hier hatte das Kirchenrecht noch nicht alle Psychologie verdrängt. Aber selbst diese letzte Ritze wurde auf Drängen der katholischen Ehegerichte «aus Gründen der Rechtssicherheit» (!) noch geschlossen. Mit Dekret vom 1. August 1949, dem Festtag von Petri Kettenfeier, wurde § 2 Absatz 2 aufgehoben. Ab 1949

wurden alle in der katholischen Kirche Getauften ausnahmslos an die kanonische Eheschließungsform gebunden. Ausschlaggebend für die Rechtsordnung war nicht die wirkliche Gläubigkeit und Kirchlichkeit der Ehegatten, sondern nur die *amtliche* Zugehörigkeit zur Kirche, noch genauer gesagt, das bloße Faktum der «katholischen» Taufe.

Diese Gesetzgebung mußte eine «Flut» von – kirchlich gesehen – ungültigen Ehen bringen, wurde aber auch für viele Außenstehende zu einem eigentlichen Skandal. Menschen, die persönlich kaum oder überhaupt keinen Kontakt mit der katholischen Kirche hatten und deshalb ihre Ehe in der Kirche des Ehepartners oder nur auf dem Zivilstandsamt eingingen, die jedoch einem andern Menschen ein aufrichtiges Jawort zur unverbrüchlichen Ehe gaben, ein treues Eheleben führten, Kinder zeugten und auferzogen (und vielleicht gut auferzogen), diese Menschen wurden wegen eines kirchenrechtlichen Formfehlers als «frei» und «ledig» betrachtet und konnten schon morgen mit höchstem kirchlichen Segen eine neue Ehe eingehen.

Heute spürt man auch in der katholischen Kirche – und viele Seelsorger haben es schon lange gespürt –: Hier geht es um «Menschenrechte», die durch kein Kirchenrecht aufgehoben werden können. Hier geht es um Gewissensentscheide, die auch das Glaubensrecht respektieren muß. Die neue Mischehengesetzgebung hat wohl für alle, die in der katholischen Kirche getauft wurden und nicht formell ausgetreten sind, die Formpflicht beibehalten, ist aber bei Mischehen bereit, von der katholischen Trauung zu *dispensieren*, «wenn der Einhaltung der kanonischen Form erhebliche Schwierigkeiten entgegenstehen».<sup>7</sup> Ist diese Dispens erteilt, so kann die Ehe in jeglicher, das heißt in der standesamtlichen oder in einer nichtkatholisch-kirchlichen Form gültig geschlossen werden. Einzige *Gültigkeitsbedingung* des Eheabschlusses ist die Einhaltung irgend einer *öffentlichen* Trauungsform.

Auf dem Weg über das rechtliche Mittel der Dispens ist somit Raum für eine freiheitlichere, den Umständen angepaßtere Lösung geschaffen worden. *Dennoch bleibt diese Regelung auf die*

<sup>7</sup> MM Nr. 9.

## EINE INFAME SYNODENVORLAGE?

Bei der ersten Arbeitssitzung der schweizerischen Synoden wird mindestens ein heißes Eisen zur Sprache kommen: das kirchliche Verhalten gegenüber wiederverheirateten Geschiedenen. Um welchen strittigen Punkt es dabei geht, kann folgende geharnischte Reaktion deutlich zeigen:

«Wer in ungültiger Ehe lebt und weiter leben will, unter Beanspruchung ehelicher Rechte, ist ein öffentlicher Sünder und lebt im Zustand der schweren Sündhaftigkeit. Das macht sakramentenunwürdig, und wer ihnen, solange sie in diesem Zustand verharren wollen, Beichte erlaubt und Kommunion spendet, wirkt an Sakrilegien mit.»<sup>1</sup>

Da die Synodenvorlage gerade das intendiert, was hier als Sakrileg bezeichnet wird, fällt auch das Urteil entsprechend aus:

Wie in anderen Belangen ist dieser Entwurf auch hier infam, wird aber als haltbarer Ausgangspunkt, wie wenn seine Lehre unangefochten katholisch möglich und denkbar wäre, zur *Stützung einer infamen Hetze* gegen die Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe mißbraucht. Das ganze diesbezügliche Palaver des Entwurfs ist nichtswürdig und hätte nie das Tageslicht erblicken dürfen, geschweige denn als Unterlage gegen die Unauflöslichkeit der Ehe und als Begründung für die Sakramentenpendung an wiederverheiratete Geschiedene. Es ist absolut Essig mit «den sehr weitgehenden und äußerst gewissenhaft aufgestellten Kriterien» für die Gültigkeit von Ehescheidung und kirchlicher Wiederverheiratung ungültig Geschiedener. Es ist absolut Essig mit dem *Vorschlag einer Pastoralkommission*, die «jenen, die eine Scheidung oder Wiederverheiratung

<sup>1</sup> Das Neue Volk, 20. September 1972, S. 9.

*Dauer unbefriedigend und ist nur ein halber Schritt.* Will man nicht neuerdings eine unverantwortlich hohe Zahl von ungültigen Ehen hinnehmen, muß in zahllosen Fällen dispensiert werden. Ein Gesetz aber, das von Dispensen lebt, ist noch nie ein gutes Gesetz gewesen. Mehr noch: Wie will man im Ernst die vielen Getauften, die mit der kirchlichen Gemeinschaft kaum inneren Kontakt hatten, auf ein Dispensgesuch verpflichten, um das «*natürliche Recht*» auf Ehe wahrnehmen zu können? Bei Mischehen zumal liegt die Entscheidung bei zwei bekenntnisverschiedenen Menschen. Ein Partner der andern Konfession entscheidet mit. Vielleicht empfindet dieser es als Anmaßung oder Verdemütigung, für die Eingehung einer gültigen Ehe Dispens von der katholischen Kirche zu erbitten. Auf der Bischofssynode in Rom 1967 votierten daher 33 Bischöfe für die Aufhebung der katholischen Formpflicht bei Mischehen, und zwar hauptsächlich aus dem einen Grund, um der Ungültigkeit vieler Mischehen vorzubeugen. Für konfessionell stark gemischte Länder wie die Schweiz wird dies aus Gründen der Ökumene und der Religionsfreiheit der einzige realistische Weg sein.<sup>8</sup> Das Apostolische Schreiben «*Matrimonia mixta*» anerkennt ausdrücklich, daß die «Mischehengesetzgebung nicht einheitlich sein kann, sondern den verschiedenen Verhältnissen angepaßt sein muß.»<sup>9</sup> Aufgabe und Pflicht einer Bistumssynode ist es, die Erfordernisse und Notwendigkeiten ihrer Region festzustellen und sie dann an zuständiger Stelle auch vernehmbar auszusprechen. *A. Ebner*

<sup>8</sup> Die prinzipielle Anerkennung der evangelischen Trauung als gültige Eheschließung genügt nicht. Nach evangelischem Verständnis ist die kirchliche Trauung nur die *Segnung* der bereits auf dem Standesamt geschlossenen Ehe, wenigstens in den Ländern mit vorausgehender obligatorischer Ziviltrauung.

<sup>9</sup> Der entsprechende Schritt sollte der römischen Zentrale nicht allzu schwer fallen, wenn sie das Wort Pauls VI. an den Kongreß der italienischen Kanonisten-Vereinigung ernst nimmt: Das Fundament der kirchlichen Rechtsordnung, die sich infolge des Konzils in vielem ändern müsse, sei mehr die christliche Liebe als die alten juridischen Vorstellungen. – Zum Ganzen siehe: J. G. Gerhartz, Die rechtliche Ordnung der Mischehen, Paulinus-Verlag, Trier 1971.

planen oder bereits geschieden und wiederverheiratet sind, zu einer vor Gott (!) und der Gemeinschaft der Gläubigen verantwortbaren (!) persönlichen Gewissensentscheidung» verhilft. Welche Souffleure haben diese häretischen Suggestionen verfaßt?<sup>2</sup>

Man ist versucht, an solcher Polemik mit einem leichten Achselzucken vorbeizugehen. Doch dies wäre zu einfach. Die beißenen Worte wurden wohl nicht nur durch irgendwelche Gefühle ausgelöst. Hinter ihnen steht ein Anliegen, das viele Katholiken mit Recht beschäftigt. Der Stein des Anstoßes liegt in der Überzeugung:

«Vertrag ist hier (bei der Ehe) Dogma und Sakrament, und Dogma ist hier Vertrag und damit Recht. Dogma ist aber auch Moral.»<sup>3</sup>

Dieser Satz erinnert an eine mathematische Gleichung und ist insofern wasserklar. Weit weniger eindeutig ist allerdings die Sache, auf die er sich bezieht. Das hier beschworene Dogma lautet nämlich:

«Wenn einer sagt, die Kirche irre, wenn sie gelehrt hat und lehrt, gemäß evangelischer und apostolischer Lehre könne das Eheband wegen Ehebruchs des einen der beiden Ehegatten nicht aufgelöst werden und beide oder auch der unschuldige Teil, der nicht Ehebruch begangen hat, könne zu Lebzeiten des andern keine neue Ehe eingehen und es breche die Ehe, wer nach der Entlassung der Ehebrecherin (oder des Ehebrechers) eine andere (oder einen andern) heiratet: anathema sit.»<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Ebenda, S. 9.

<sup>3</sup> Ebenda, S. 8.

<sup>4</sup> Denzinger, Nr. 1807/977.

Diesen sehr gewundenen und komplizierten Satz hat das Konzil von Trient gewählt, weil es vor einem schwierigen Problem stand. Wie aus seinen Akten eindeutig hervorgeht, wollte es einerseits die Lehre Luthers zurückweisen, andererseits aber die Praxis der Ostkirche, die sich in diesem Punkt von der römischen Kirche beträchtlich unterschied, nicht verurteilen. Für das richtige Verständnis des Konziltextes ist dieser Umstand sehr bedeutungsvoll. Wenn nämlich die römische Kirche im 16. Jahrhundert die abweichende östliche Praxis nicht verurteilen wollte, dann kann man auch heute nicht behaupten, daß alle Vorschläge, die von der westlichen Regelung abweichen, durch das Dogma automatisch verurteilt seien. Hier gilt es, genau zuzusehen, um nicht dort mit schwarzen und weißen Farben zu pinseln, wo man zu unterscheiden hat. Ein solches Vorgehen setzt aber voraus, daß zunächst das Dogma einigermaßen richtig eingeordnet wird.

### «Unveränderliche Wahrheit»

Beim kirchlichen Dogma beruft man sich gern auf die «unveränderlichen», geoffenbarten Wahrheiten. Man erweckt den Eindruck, als ob dies selbstverständlich sei. Trotzdem ist das Wort «unveränderlich» in bezug auf die Wahrheit alles andere als eindeutig. In der spontanen Erfahrung erscheint etwa ein Stein, der während Jahren und Jahrzehnten keinem Wechsel unterworfen ist, als unveränderlich. Es klänge aber schon seltsam, wenn man das gleiche von einer Pflanze oder einem Tier sagen würde. Lebendiges wächst und verändert sich und bleibt gerade dadurch mit sich identisch. Hört dieser Prozeß auf, dann ist dies der Tod.

Die göttliche Wahrheit hat sich nun nicht als Stein und auch nicht als toter Buchstabe geoffenbart. Das Wort ist Fleisch geworden. Die Wahrheit wurde Mensch und sie offenbarte sich als neues Leben. Fleisch, Leben und Mensch sind jedoch veränderlich. Die göttliche Wahrheit hat also eine veränderliche Gestalt angenommen. Sie erschien in Jesus von Nazareth, in seinem Sterben und in seiner Auferstehung. Sie unterwarf sich dem Gesetz dieses Lebens und ist folglich nicht in gleicher Weise den Menschen gegenwärtig wie etwa die rein äußerliche und formale Wahrheit, daß zwei mal zwei vier sind. Die Wahrheit erwies sich als Leben. Sie zeigte sich damit in einer Gestalt, die selbst einen so radikalen Bruch wie den Tod einschließt. Die Offenbarung selbst war eine ganze Geschichte, und was diese Geschichte zusammenhielt waren nicht einige unveränderliche Sätze, sondern die unverbrüchliche Treue Gottes.

Die Kirche lebt nun, wenn sie ihrem Ursprung verbunden bleibt, ganz aus dieser Wahrheit, die Jesus gebracht hat. Sie und ihre ganze Tradition können deshalb keinem andern Gesetz unterworfen sein. In ihr gibt es letztlich weder eine steinerne Unveränderlichkeit noch eine rein harmonische und geradlinige Entfaltung, wie wenn ein Dogma sich bruchlos aus dem andern ergeben würde. Das Lebensgesetz der Kirche ist das Gesetz vom Weizenkorn. Wie Jesus sterben mußte, damit die göttliche Wahrheit voll sichtbar werden konnte, so muß auch in ihr immer wieder manches untergehen, damit eine neue Klarheit durchbrechen kann.

Diese Einsicht ist noch sehr vage. Sie genügt nicht, um unterscheiden zu können, wo etwas zu sterben hat und wo eine neue Klarheit am Anbrechen ist. Sie dürfte aber doch den Schein einer trügerischen Unveränderlichkeit zum Verblässen bringen. Einige Beispiele können zudem näher zeigen, wie die äußere Gestalt der Wahrheit der Veränderung unterworfen ist.

### Beispiele des Wandels

Das Konzil von Florenz (1439–1445) hat unter anderem gelehrt:

«Die Heilige römische Kirche glaubt fest, bekennt und verkündigt, daß niemand außerhalb der katholischen Kirche – und zwar weder Heiden noch Juden, weder Häretiker noch Schismatiker – des ewigen Lebens teilhaftig wird, sondern daß sie alle, sofern sie sich nicht vor dem Tod der Kirche anschließen, ins ewige Feuer geworfen werden, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist.»<sup>5</sup>

Das Zweite Vatikanische Konzil hat zur gleichen Frage hingegen folgendes gesagt:

«Wer das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, unter dem Einfluß der Gnade seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, aber, dies nicht ohne die Hilfe der göttlichen Gnade, das rechte Leben zu erlangen suchen.»<sup>6</sup>

Gemäß dem Konzil von Florenz würden also selbst alle Protestanten automatisch in die Hölle wandern, nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils können jedoch sogar Atheisten gerettet werden. Dem Worte nach liegt hier ein Wandel, ja ein Gegensatz vor.

Beim Bußsakrament läßt sich ein ähnlicher Vorgang feststellen. Während Jahrhunderten kannte die alte Kirche nur die öffentliche Buße. Der Sünder hatte durch die ihm auferlegten Bußwerke die Gnade Gottes zu erleben. Erst danach wurde er mit der Kirche wieder versöhnt, und dies konnte nur einmal im Leben geschehen. Doch diese Praxis bereitete Schwierigkeiten. Die Kirche hielt trotzdem lange an ihr fest. So bezeichnete bereits das dritte Konzil von Toledo (589) es als eine äußerst abscheuliche Anmaßung, daß Gläubige, sooft sie gesündigt haben, von den Priestern verlangen, mit der Kirche wieder versöhnt zu werden. Es befiehlt dagegen, daß man an der überlieferten Bußpraxis festhalte. Wer während der Zeit der Buße oder danach erneut in seine früheren Laster zurückfalle, solle mit aller Schärfe verurteilt werden.<sup>7</sup> – Das zweite Regionalkonzil von Châlon (813) bedauerte zweihundert Jahre später, daß die alte Bußordnung an den meisten Orten in Vergessenheit geraten sei. Durch den Kaiser müsse man darum erreichen, daß jeder, der öffentlich gesündigt habe, gemäß den alten Canones öffentlich Buße tue.<sup>8</sup> Betreffs der andern Sünden hält es fest:

«Gewisse sagen, man müsse seine Sünden nur Gott bekennen, andere halten dafür, sie seien auch den Priestern zu eröffnen; beides geschieht tatsächlich nicht ohne große Frucht in der Kirche ... Das Bekenntnis gegenüber Gott tilgt nämlich die Sünden. Durch die Hinwendung zum Priester wird einer aber belehrt, wie er sich von seinen Sünden zu reinigen hat.»<sup>9</sup>

Das Konzil anerkannte also das Bekenntnis gegenüber Gott als möglichen Weg der Sündenvergebung. Gleichzeitig lobt es das Bekenntnis gegenüber dem Priester, und zwar nicht wegen der Absolution, sondern wegen der Ratschläge und Hilfen, die dieser geben kann. – In Italien war um die gleiche Zeit nur die öffentliche Buße bekannt. Die Bischofssynode von Pavia (850) ordnete an, daß überall Priester darüber wachen, mit welchem Eifer die Büßer ihre Werke verrichten, um die Bußzeit entsprechend zu verlängern oder zu verkürzen. Die abschließende Wiederversöhnung mit der Kirche dürfe aber – außer bei Todesgefahr – nur durch den Bischof erfolgen.<sup>10</sup>

Eine entscheidende Änderung trat erst im 10. und 11. Jahrhundert ein. Erst in dieser Epoche setzte sich die Ohrenbeichte mit unmittelbar anschließender Absolution durch. Einige Jahrhunderte später war dann die alte Bußordnung ganz vergessen. Das Konzil von Trient konnte deshalb anordnen:

<sup>5</sup> Denzinger, Nr. 1351/714.

<sup>6</sup> Lumen Gentium, Nr. 16.

<sup>7</sup> Mansi, Band 9, S. 995, c. XI, XII.

<sup>8</sup> Mansi, Band 14, S. 98, c. XXXV.

<sup>9</sup> Mansi, Band 14, S. 100, c. XXXIII.

<sup>10</sup> Mansi, Band 14, S. 932, c. VII.

«Wer die göttliche Einsetzung des Bußsakramentes oder seine Heilnotwendigkeit leugnet oder wer sagt, die geheime Ohrenbeichte vor einem Priester, die in der katholischen Kirche von Anfang an beobachtet wurde und wird, sei fern von der Einsetzung und vom Auftrag Christi und ein bloßes Menschenwerk: anathema sit.»<sup>11</sup>

In einem ausdrücklich dogmatischen Text wird also von der Ohrenbeichte erklärt, sie sei von Anfang an praktiziert worden, obwohl sie in dieser Form während fast tausend Jahren nicht existiert hat und sogar ausdrücklich abgelehnt wurde.

Ähnliche Beispiele ließen sich in reicher Zahl anführen. Man braucht nur an Themen zu denken wie: Religionsfreiheit, Zinsverbot, Los der ungetauften Kinder, Anspruch des Papsttums über die politische Herrschaft, unbefleckte Empfängnis Mariens, Dogmenentwicklung, Ergebnisse der kritischen Exegese usw. Wenn man in all diesen Fragen theologische und kirchliche Texte aus den verschiedensten Jahrhunderten zusammenhangslos aufpickt, dann steht man vor einem Sammelsurium von widersprüchlichen Äußerungen. Ob eines solchen Befundes kann man am normativen Wert der kirchlichen Tradition irre werden oder umgekehrt sich an einige Texte klammern und vor den andern die Augen schließen. Man kann aber auch – und dies erscheint uns als der richtige Weg – durch die äußeren Widersprüche dazu geführt werden, zur tieferen Wahrheit vorzustoßen. Diese ist nicht einfach ein nebelhafter Hintergrund, sondern das, was sich durch die *Gesamtheit* der biblischen und kirchlichen Texte zu erkennen gibt.

Sogar bei der Heiligen Schrift stehen wir ja vor einem ähnlichen Problem. Auch sie enthält manche gegensätzlichen Aussagen. Nicht der einzelne Vers, ja nicht einmal das einzelne biblische Buch sind deshalb als irrtumslos zu bezeichnen. Als letzte Norm kann nur die Heilige Schrift als ganze gelten und ihre einzelnen Teile insofern, als sie durch andere Aussagen ergänzt und korrigiert werden.<sup>12</sup> Bei der Aneignung dieser normativen Wahrheit können – gemäß den Voraussetzungen der einzelnen Epochen – bald die einen und bald die andern Aspekte in den Vordergrund treten. Dabei fließen immer zweideutige Vorstellungen mit hinein. Diese müssen später wieder ausgeschieden werden. Darum ist die Gestalt der Wahrheit dem Vergehen und Neu-Erstehen unterworfen.

### Die Unauflöslichkeit der Ehe in ihrem umfassenden Hintergrund

Wer Formeln herausdestilliert, geht an der lebendigen Offenbarungswirklichkeit vorbei. Wo rechtliche Überlegungen – wie etwa in der römischen Eheordnung – dominieren, liegt diese Gefahr immer nahe. Etwas vom christlichen Gesamtzusammenhang bezüglich der Ehe kommt hingegen in der Praxis der Ostkirche deutlicher zum Ausdruck. Dort wird einerseits das biblische Wort von der Einheit von Mann und Frau voll und ganz ernst genommen. Daraus wird aber kein isoliertes Gesetz gemacht. Man weiß gleichzeitig ebenso um die Barmherzigkeit und Menschenfreundlichkeit Gottes. Aus diesem Empfinden heraus kann die Ostkirche bei aller Treue zum Gebot der Unauflöslichkeit gleichzeitig den unschuldigerweise Geschiedenen eine Wiederverheiratung gestatten. Da die römische Kirche diese östliche Praxis nicht verurteilt hat, hielt sie sich indirekt für ähnliche Überlegungen offen. Heute kann man allerdings nicht einfach bei der Ostkirche eine Patentlösung suchen. Besonders durch die Erkenntnisse der Psychologie ist man sich bewußt geworden, daß es in den allermeisten Fällen sehr schwierig ist, bei gescheiterten Ehen sauber zwischen einem schuldigen und einem unschuldigen Teil zu unterscheiden. Neue Überlegungen müssen hier einsetzen.

<sup>11</sup> Denziger, Nr. 916/1706.

<sup>12</sup> Vgl. dazu die sehr sorgfältigen Ausführungen von N. Lohfink, *Das Siegeslied am Schilfmeer*, Frankfurt a. M. 1965<sup>2</sup>, S. 44–80.

Bei solchen Gedankengängen mag es allerdings manchem noch nicht ganz wohl sein. Wird da nicht doch unter der Hand die biblische Lehre ausgehöhlt? Die Evangelien überliefern doch als Wort Jesu so eindeutige Aussagen wie:

«Deshalb wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen und seinem Weibe anhangen und die beiden werden ein Fleisch sein. Also sind sie nicht mehr zwei, sondern ein Fleisch. Was nun Gott zu einem Paar verbunden hat, das darf ein Mensch nicht scheiden» (Mk 10, 7–9).

Oder:

«Jeder, der seine Frau entläßt und eine andere heiratet, bricht die Ehe, und wer eine von ihrem Mann Entlassene heiratet, bricht die Ehe» (Lk 16, 18).

Solange man seine Aufmerksamkeit ausschließlich auf solche Sätze konzentriert, mag es scheinen, die schweizerische Synodenvorlage hülle mit ihren Vorschlägen klare biblische Worte in einen verhängnisvollen Dunst. Dieser Eindruck ändert sich aber, sobald man andere ebenso eindeutige Worte ernsthaft betrachtet. So steht etwa in der Bergpredigt:

«Wer dir auf die rechte Wange schlägt, dem halte auch die andere hin. Und wer dich vor Gericht bringen und dir den Rock nehmen will, dem laß auch den Mantel. Und wer dich nötigt, eine Meile weit mit ihm zu gehen, mit dem gehe zwei» (Mt 5, 39–41).

Würde man diese Aufforderung und manch andere ähnliche Texte als juridisches Gesetz verstehen, dann wäre den Christen nicht nur die Beteiligung an jedem Krieg, sondern sogar jede Anrufung eines Gerichtes strengstens untersagt. Das christliche Leben stände unter einem drakonischen Gesetz der Gewaltlosigkeit.

In der Bergpredigt steht ferner:

«Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt worden ist: Du sollst keinen Meineid schwören, sondern du sollst dem Herrn deine Schwüre halten. Ich aber sage euch: Ihr sollt überhaupt nicht schwören, auch nicht beim Himmel; denn, er ist der Thron Gottes, noch bei der Erde; denn, sie ist der Schemel seiner Füße, noch bei Jerusalem; denn, es ist die Stadt des großen Königs. Auch bei deinem Haupte sollst du nicht schwören; denn du kannst kein einziges Haar weiß oder schwarz machen. Eure Rede sei vielmehr ja, ja, nein, nein; was darüber ist, ist vom Bösen» (Mt 5, 33–37).

Trotz dieser überdeutlichen Worte hat die Kirche aber Eide nicht nur zugelassen, sie hat in manchen Fällen ihre Priester sogar darauf verpflichtet, Eide zu schwören. Handelt sie dabei gegen das Evangelium? Dies dürfte kaum generell zu behaupten sein. Bereits die ersten Gläubigen haben vielmehr die Erfahrung gemacht, daß auch nach der Auferstehung Jesu das Reich Gottes noch nicht in Fülle gekommen war. Unter den Menschen und selbst in ihnen wirkten Kräfte weiter, die auch der echte Glaube nicht ein für allemal überwinden konnte. Die radikalen Worte Jesu konnten nicht als rigoristisches Gesetz, sondern sie mußten als Aufruf im Sinne der nahen Gottesherrschaft verstanden werden.

Wurden aber nicht die Worte Jesu über die Ehe als solch rigoristisches Gesetz verstanden? Es ist tatsächlich unbestreitbar, daß – aus Gründen, die hier nicht untersucht werden können – diese Worte Jesu viel wörtlicher und rigoroser genommen wurden als viele andere. Es gibt aber ebenso Anzeichen, daß in der frühen Kirche auch diese Worte nicht als starre äußere Regelung verstanden wurden. So bringt das Matthäusevangelium zweimal die Einschränkung «außer bei Unzucht» (Mt 5, 32; 19, 9). Nach Ansicht der meisten Exegeten stammt dieser Einschub nicht von Jesus selbst, sondern gibt die Praxis der judenchristlichen Gemeinden wieder.<sup>13</sup> Nach jüdischem Recht mußte ja ein Mann seine ehebrecherische Frau verstoßen.

<sup>13</sup> Rudolf Pesch, *Freie Treue*, Freiburg i. Br. 1971, S. 49–56; P. Hoffman, *Jesu Worte von der Ehescheidung und seine Auslegung in der neutestamentlichen Überlieferung*, Concilium 6 (1970), S. 328–329; vgl. J. Moingt, *Ehescheidung «auf Grund von Unzucht»*, in: *Wie unauflöslich ist die Ehe?*, hrsg. von J. David/F. Schmalz, Aschaffenburg 1969, S. 178 bis 222.

Diese Regelung schien den zu Jesus bekehrten Juden im Sinne ihres Meisters zu liegen, selbst wenn sie gegen sein äußeres Wort verstieß.

Desgleichen kannte Paulus eine Einschränkung. Er hat Christen, die einen ungläubigen Gatten hatten, der mit ihnen nicht friedlich zusammenleben wollte, gestattet, sich zu trennen und erneut zu heiraten (1 Kor 7, 15).<sup>14</sup> Man hat diesbezüglich meist vom Paulinischen Privileg gesprochen. Dieses «Privileg» ist aber nur möglich, wenn das Verbot der Scheidung kein absolutes ist, sondern wenn es durch ein anderes Gut überboten werden kann. Auch Paulus dürfte also die Worte des Herrn nicht als Weg zu neuer Knechtschaft, sondern als Ruf zum Glauben verstanden haben.

Diese urkirchliche Tradition hat sich in der Ostkirche bis heute erhalten. Aber auch der westlichen Kirche, in der rein rechtliche Überlegungen mit der Zeit immer mehr dominierten, waren entsprechende Überlegungen nicht ganz fremd. Es gibt zum mindesten überraschende Äußerungen, die die üblichen Regelungen durchbrechen.

So hat Bonifazius, der Apostel von Deutschland, Papst Gregor II. angefragt, ob ein Mann noch gebunden sei, wenn seine Frau wegen einer unheilbaren Krankheit mit ihm nicht mehr verkehren könne. Die Antwort war:

«Es wäre gut, wenn er bei ihr bleiben und sich enthalten würde. Da dies aber Sache von Heroen ist, soll jener, der sich nicht enthalten kann, besser wieder heiraten. Er soll aber für die erste Frau sorgen, da sie ja durch eine Krankheit geschlagen und nicht durch eine abscheuliche Schuld ausgeschlossen wurde.»<sup>15</sup>

In einem ähnlichen Sinn antwortete Papst Stephan II. auf Fragen, die an ihn gestellt wurden.<sup>16</sup> Desgleichen kannten die

<sup>14</sup> Es steht zwar nicht ganz unumstritten fest, was Paulus mit dem Freisein des christlichen Partners gemeint hat. In der ganzen christlichen Tradition wurde das Wort aber als Erlaubnis für eine neue Ehe interpretiert.

<sup>15</sup> Mansi, Band 12, S. 245, Antwort II.

<sup>16</sup> Mansi, Band 12, S. 559, Antwort III.

Bischofssynoden von Verberie (756) und Compiègne (757) einige Fälle, in denen eine Scheidung und Wiederverheiratung anerkannt wurde. So unter anderem:

Wenn einer durch Not gezwungen in ein anderes Herzogtum oder in eine andere Provinz flieht oder wenn er seinem Herrn folgt, dem er Treue halten muß, und wenn seine Frau – obwohl sie könnte – ihm wegen der Liebe zu den Eltern oder zu ihren Gütern nicht folgen will, soll sie, solange ihr Mann, dem sie nicht gefolgt ist, lebt, unverheiratet bleiben. Jener Mann aber, der durch Not gezwungen an einen andern Ort geflohen ist, darf, wenn er sich nicht enthalten kann, nach Bußübungen eine andere heiraten.<sup>17</sup>

Solche Regelungen wurden später zwar widerrufen. Sie zeigen aber doch deutlich, welche Überlegungen damals am Werk waren. Vom neunten Jahrhundert an begann man auch, das Paulinische Privileg immer weiter auszudehnen. Man kam mit der Zeit dazu, alle Ehen – außer der sakramental geschlossenen und vollzogenen – für auflösbar zu halten. Dabei hatte Jesus sein Verbot nicht mit dem Sakrament begründet, sondern mit der Schöpfungsordnung, indem er darauf hinwies, daß Gott Mann und Frau von Anfang an so geschaffen habe.

Diese kurze Übersicht genügt nicht, um die heute anstehenden Fragen zu lösen. Sie dürfte aber klar zeigen, daß weder vom Dogma noch von der Heiligen Schrift her solche Grenzen gesetzt sind, die jede weitere Überlegung zum vorneherein ausschließen. Gewiß gehört die unverbrüchliche Treue zum Wesen der christlichen Botschaft. Darum kann die Kirche auch nie im eigentlichen Sinne die Scheidung «erlauben». Eine Scheidung ist immer ein Vergehen gegen die Treue. Die Frage ist aber, ob die Kirche anerkennen kann, daß nach begangenen Fehlern ein Neuanfang mit einem andern Partner gemacht wird. Dazu ist eine umfassende Sicht der christlichen Botschaft nötig. Saure Fixierungen auf Einzelsätze helfen nicht weiter.

*Raymund Schwager*

<sup>17</sup> Migne, Patrologiae, series latina, t. 96, S. 1507, c. 9. Weitere Beispiele: c. 5–12, S. 1514, c. 11, 13, 16.

## DIE MUSIK IM WERK VON GABRIEL MARCEL UND ERNST BLOCH

Wenn wir von der Bedeutung der Musik im Werk von G. Marcel und E. Bloch sprechen, müssen wir sogleich genauer werden: Es soll zunächst die Rede davon sein, welche Aussagen beide Philosophen zur Musik machen, wobei es sich um philosophische Variationen zum Thema Musik handelt.

Hoffnung, verstanden als Prinzip bei Bloch und als Mysterium bei Marcel, muß als bewegende Mitte des Philosophierens beider so verschiedener Denker angesehen werden. Während die Menschen unterwegs sind in einer «zerbrochenen Welt», in einem «Laboratorium possibilis Salutis», nicht ziellos, sondern hinwandern zur Heimat, immer als viatores, kommt ihnen in der Musik tröstende Verheißung des Zieles als Heimat entgegen. Beiden Philosophen gilt die Musik nicht nur als mögliche Vermittlung dieses Zieles, sondern als deren Möglichkeit schlechthin.

### Musik als Medium der Verheißung

G. Marcel hat sehr oft betont, daß sein philosophisches Werk sich von seinem Theater nicht trennen lasse.<sup>1</sup> Immer wieder greift er auf Aussagen in seinen Dramen zurück, weil «die dramatische Vision vorausschaut und in einer blitzartigen Verkürzung die späteren Schritte des diskursiven Denkens vorwegnimmt»,<sup>2</sup> welche Vorwegnahme nicht unbedingt deutlich erkennbar sein muß. Die Form des Dramas ist existentiell schlechthin, «weil hier das Wesen als Subjekt behandelt wird,

gegebenenfalls als das Subjekt, das über sich selbst entscheidet».<sup>3</sup> Das Denken des existentiellen Philosophen tritt im Drama ins Hier und Jetzt und wird nicht nur für die anderen deutlich, sondern auch für ihn selbst.<sup>4</sup> Der Vorrang im Gesamtwerk liegt für Marcel stärker beim Theater als bei der Philosophie,<sup>5</sup> und er erkennt sich am Ende seines Lebens dort selbst am besten wieder.<sup>6</sup> Der Zugang zum Geheimnis des Lebens und des Seins erschließt sich unmittelbar im Drama, in der Dichtung, als durch das diskursive Denken der Philosophie. Und was auf der Ebene des reinen Denkens eine bestimmte Form annimmt, wurde häufig schon im Theater vorweggenommen. Freilich darf bei dieser Sicht von Marcells Seite nicht übersehen werden, daß die Wege zur Erkenntnis (der Zugang zum Sein) und die Mittelbarkeit dieser Erkenntnis zwei verschiedene Dinge sind, und ein Vorrang des Modus der Mitteilung nicht a priori und in jedem Fall für jedes Subjekt feststeht.

Unbeschadet des Vorranges des Theaterschaffens vor dem philosophischen Werk spricht Marcel vom «Vorrang der Musik, der in einem gewissen Sinn die gesamte Entwicklung» seines Denkens bestimmte.<sup>7</sup> Über die Philosophie und das Theater hinaus gibt es also noch einen anderen, besonderen Zugang zum Sein: «Wirksamer als jede logische Argumentation hilft uns ein Lied den Schleier vom Geheimnis des Seins zu heben.»<sup>8</sup> Seit seiner frühesten Kindheit haben die dramatische Kunst und die Musik (die Marcel begeistert liebt

und der er eine Zeitlang sein Leben widmen wollte) ihn angezogen.<sup>9</sup> Aber die Ausdrucksmittel des Dramatikers sind «unvergleichlich weniger rein und viel brüchiger als diejenigen, die dem Musiker geschenkt sind».<sup>10</sup> Deshalb haben ihn die großen Musiker vielleicht entscheidender und tiefer beeinflusst, als es je ein Dichter vermochte.<sup>11</sup> Es ist fast allein die Musik, die für Marcel «das unanfechtbare Zeugnis einer zweiten Wirklichkeit bedeutet hat, in der mir alles, was auf der Ebene des Sichtbaren verstreut und unvollendet bleibt, seine Vollendung zu finden schien».<sup>12</sup>

Die erste Wirklichkeit, die der Zerstreuung, des Exils und der Gefangenschaft, ist wahr, aber nur vermöge einer vorübergehenden Wahrheit, welche der einen, echten Wirklichkeit, der zweiten, von der Marcel sprach, nichts anhaben kann.<sup>13</sup>

Allerdings müßte man auch noch von jenen Verbindungen sprechen, die zwischen beiden bestehen, zu klären versuchen, wie weit die Anwesenheit des Heils schon im Exil möglich und wirklich ist. Musik kündigt von Heil und Seligkeit und verheißt sie zugleich. Man könnte sagen, daß die Zuversicht der Hoffnung uns durch die Musik zuteil werden kann.<sup>14</sup>

### Musik mehr als Ideologie

Auch für E. Bloch ist Musik als Dimension der Hoffnung – bei aller Differenz zu Marcel – und als Dimension der verheißenen Erfüllung zentral wichtig, ja vielleicht wichtiger als für Marcel, der das Ich der Hoffnung und des Gebetes vereint, in der Hoffnung zur Transzendenz voranschreitet, während Bloch nur ein Transcendene ohne Transzendenz kennt. Solches Überschreiten geschieht in Kunst und Religion.<sup>15</sup> Sie enthalten Vorschein des Ultimum, der Vollendung des Heils.<sup>16</sup> In der Musik jedoch tritt das Sprengende, das aller großen Kunst innewohnt,<sup>17</sup> besonders hervor.<sup>18</sup> «Die Tiefe der ästhetischen Vollendung bringt selber das Unvollendete in Gang»,<sup>19</sup> Kunst ist ein «Ruf nach Vollendung»,<sup>20</sup> über dessen Realisierung nach Bloch allerdings die Gesellschaft entscheidet.<sup>21</sup> Als Kunst präsentiert sie das Resultat in der Weise des welthaft vollendeten Vor-Scheins; sie ist ein Laboratorium und ebenso ein Fest ausgeführter Möglichkeiten; das Wesen, welches die Kunst im Abstand zeigt, soll Erscheinung werden im Umgang des Lebens.<sup>22</sup> Kunst vermittelt Ahnung künftiger Freiheit,<sup>23</sup> das heißt dessen, was mit Vollendung, Identität, Heimat gemeint ist.

Musik nimmt eine besondere Stellung ein, weil sie im offenen Raum geschieht,<sup>24</sup> darin dem Zukünftigen verbunden, weil sie sich «am intensivsten auf den quellenden Existenzkern (Augenblick) des Sendenden bezieht und am expansivsten auf dessen Horizont – *cantus essentialis fontis vocat*».<sup>25</sup> Musik ist auf das latente Subjekt bezogen; die in ihr gemeinte und gesuchte Sprache liegt «über die vorhandenen Bezeichnungen, auch über die darin bezeichneten Gewordenheiten viel weiter als jede andere Kunst hinaus».<sup>26</sup>

Was ist aber mit diesen Gewordenheiten gemeint? Die in aller großen Kunst schon anwesende Wahrheit, der Vor-Schein des höchsten Gutes, dessen Raum die Musik ist?<sup>27</sup> Oder meint Bloch etwa mit Gewordenheiten, daß sich in der Musik «die Konsumentenschicht und ihr Auftrag, ... die Gefühls- und Zielwelt der jeweils herrschenden Klasse» expressiv mache?<sup>28</sup> Keine Kunst ist nach Bloch so sozial bedingt wie die Musik, keine wieder hat so viel Überschuß über die jeweilige Ideologie und ihre Zeit.<sup>29</sup> Dieser Überschuß ist der des Hoffnungs-materials.<sup>30</sup>

Der Begriff Hoffnungs-material (ein schreckliches Wort) legt den Verdacht nahe, als ob Bloch der Meinung sei, daß man bei Musik einfachhin trennen könne zwischen Zeitgeist und jenem wahren Geist, den er im Überschuß zu finden glaubt. *Tb. W. Adorno* meint: «Musik wird auch gesellschaftlich um so wahrer und substantieller, je weiter sie vom offiziellen Zeitgeist sich

entfernt; der von Beethovens Epoche repräsentierte sich eher in Rossini als in ihm. Gesellschaftlich ist die Objektivität der Sache selbst, nicht ihre Affinität zu den Wünschen der jeweils etablierten Gesellschaft, darin sind Kunst und Erkenntnis einig.»<sup>31</sup> Der volle musikalische Gehalt ist frei «von jener reaktionären Kulturideologie, die sich, wie bereits *Nietzsche* rügte, nicht damit abfinden will, daß die Wahrheit – die Kunst ist ihre Erscheinung – ein Gewordenes sei».<sup>32</sup> «Die Reduktion großer, gelungener Musik auf Gesellschaft ist so fragwürdig wie die eines jeglichen Wahren.»<sup>33</sup>

Für Bloch geschieht die höchste und zugleich tiefste musikalische Einweihung in die Wahrheit der Utopie im *Fidelio*,<sup>34</sup> dessen Trompetensignal er zu rühmen nicht müde wird:<sup>35</sup> «Wie nirgends sonst wird aber Musik hier Morgenrot, kriegsgerisch-religiös, dessen Tag so hörbar wird, als wäre er schon mehr als bloße Hoffnung.»<sup>36</sup> Bloch teilt nicht die Ansicht, daß in der Hoffnung eben mehr als bloße Hoffnung, nämlich Zuversicht anwesend ist und mit ihr alles Erhoffte uns in der Verheißung schon entgegenkommt. – Ob man seine Bewunderung Beethovens derjenigen des Eustache aus Marcells «*Le Dard*» vergleichen kann, möchten wir nicht unterstellen, wohl aber vor einer möglichen Ideologisierung der musikalischen Inhalte warnen.<sup>37</sup>

Musik ist utopische Kunst, Raum der Hoffnung und des seligen Morgen. Sie ist an einigen höchsten Orten eine «sich nähernd schon gebildet habende Sprache letzter Art; sie kann noch niemand verstehen; obwohl es vorkommt, zu ahnen, was sie bedeutet. Keiner aber hat Mozart, Beethoven, Bach so, wie sie wirklich rufen, nennen, lehren, schon gehört; das wird erst viel später eintreten, in der vollsten Nachreife dieser und aller großen Werke».<sup>38</sup>

Hatte Marcel von der Musik als von einem unanfechtbaren Zeugnis einer zweiten, vollkommenen Wirklichkeit gesprochen, so Bloch vom Vor-Schein des höchsten Gutes. Allerdings ist dieser Vor-Schein anfechtbar: «Musik zeigt hier (im 2. Satz des Deutschen Requiems von Brahms) an: es gibt ein Reis, nicht mehr, aber auch nicht weniger, das zur ewigen Freude blühen könnte und das in der Finsternis fortbesteht, gar sie in sich bindet. Das bedeutet aber gegenüber härtester Nicht-Utopie keinerlei Gewisses, doch ein Vermögen, sie auf ihrem eigenen Boden zu verneinen.»<sup>39</sup> Während Marcel die Verheißung der Musik als Widerschein eines Jenseits, das heißt des Vollkommenen, versteht, schwächt Bloch ab: Vorschein eines möglichen Vollkommenen. Wenn man mit der Unge-wißheit wirklich rechnet, dann könnte es also sein, daß dieser Vorschein sich als trügerischer Schein enthüllt. Das heißt nicht, er enthielte als solcher Unwahrheit, sondern würde bedeuten, daß es von uns abhinge, ob der Schein der Kunst das Scheinen des Vollkommenen enthalte oder ein trügerischer sei; m. a. W.: Über die Realisierung des Rufes nach Vollendung, über die Wahrheit der Kunst entscheidet letztlich die Gesellschaft.<sup>40</sup> Und hier genau muß widersprochen werden, weil die Reduktion der Wahrheit auf die Gesellschaft niemals – selbst im System Blochs – jenen Überschuß an Ideologie zuließe, von dem die Hoffnung lebt. Musik wäre sonst nicht der Utopie, sondern der Anamnese verwandt. Es erübrigte sich, davon zu sprechen, daß niemand die Musik schon so gehört habe, wie sie wirklich töne. Das hinge dann nämlich nicht mit dem Sein der Musik zusammen, sondern nur mit unseren ausgeführten Möglichkeiten. Dagegen meinen wir, es sei ganz und gar die Anwesenheit des Ewigen, einer andern Wirklichkeit, die uns das Recht gibt, von Verheißung und Hoffnung in der Musik zu sprechen. Nur dann können sich in der Musik Hoffnung und Erfüllung, Noch-Nicht und Sein treffen oder Vor-Schein als Seligkeit.

### Die Verheißung der Musik

Am Ende seiner Rede zur Verleihung des Friedenspreises 1964 in der Frankfurter Paulskirche wollte Marcel «von der wahren

Dimension sprechen, in der der Friede wahrhaft weilt: Es ist die Musik, die mir den Zugang zu dieser Dimension seit dem frühesten Kindesalter eröffnet hat».41 Die wahre Dimension ist jene zweite Wirklichkeit, von der schon oben die Rede war. Musik darf aber nicht nur als Zugang oder Medium verstanden, sondern auch als Ort muß sie beachtet werden, wo dieser Friede schon anweset. Friede weilt nicht nur in jener andern Dimension, vielmehr macht die Musik diese zweite Wirklichkeit schon gegenwärtig, da sie an ihr teilhat. «Der Friede ist zweifellos eine eschatologische Vorstellung, und dennoch muß jeder von uns ... so dafür arbeiten, als wenn der Friede morgen zu erreichen wäre, als wenn er im Rahmen der irdischen Welt errichtet werden könnte.»42

Marcel verleiht seiner tiefen Resignation Ausdruck. Die Welt ist friedlos – und sie kann den wahren Frieden niemals selbst erringen. Aber er läßt sich nicht verführen, daraus den Schluß zu ziehen, untätig zu bleiben. Vielmehr muß am Frieden gearbeitet werden. Jedoch teilt er keinen Optimismus hinsichtlich der erreichbaren Wirklichkeit. Er weiß, daß Friede weder aufgezungen noch erworben werden kann, sondern uns als Geschenk zukommt.43 Es sind besonders die späten Werke Beethovens, seine Musik, die «jenseits der unlösbarsten Spannungen zum Frieden gelangt. Dies ist der Friede einer endlich brüderlichen Welt».44 Als der brüderlichen, intersubjektiven Wirklichkeit zugleich sinnlicher wie übersinnlicher Ausdruck erscheint die Musik.45 Marcel schloß seine Rede in Frankfurt mit einem Gebet: «Ich hoffe auf Dich, der Du der lebendige Friede bist, für uns, die wir noch im Kampfe liegen mit uns selbst und gegeneinander, damit es uns eines Tages gewährt werde, in Dich einzugehen und an Deiner Fülle teilzuhaben.»46 Friede, als eschatologisches Gut, schließt für Marcel Transzendenz und Ewigkeit ein – darauf richtet sich unser Hoffen: «Einen Frieden zu finden, der das Begreifen übersteigt, und dessen Vorzeichen nichts anderes ist als die Hoffnung.»47

Musik als prognostisches Zeichen ewiger Güter, einmal umschrieben mit dem Begriff Friede, der Identität mit sich selbst und Koinonia mit den andern umschließt sowie eine Teilhabe am lebendigen Frieden, dem Du par excellence, setzt die Bejahung dieser Dimension voraus und eröffnet sie zugleich. Dieses Paradox erweist den wesentlich geschenkhaften Charakter der Hoffnung, womit alles Schöne uns tröstet. Es gibt Möglichkeiten, jemandem zu erklären, dieses oder jenes Werk sei ein Kunstwerk, aber es gibt keinerlei Handhabe, ihn weiterzuführen als bis an eine Schwelle, von wo er abgeholt werden muß, um die Erfahrung der Verheißung in der Musik zu machen. Dazu gehört das Zusammenwirken unseres Bemühens und eines Bereiches, wo die Werte Gnaden sind. Auf den Einwand sogenannter objektiver Standpunkte, denen zufolge solche Erfahrungen rein subjektive Gefühle beinhalten, muß man wohl erwidern, daß statistische Universalität etwas anderes ist als allgemeine Gültigkeit, m.a.W.: Über Kunst und Wahrheit kann man nicht abstimmen, ihre Gültigkeit liegt jenseits einer allgemeinen Zustimmung.

Marcel hatte gemeint, in seinen Dramen nehme er oft vorweg, was auf der Ebene des reinen Denkens erst später seine Form gefunden habe. Das läßt sich auch hinsichtlich unseres Themas zeigen, wie nämlich Musik Verheißung einer Vollendung ist, die da ist und doch erst später aufleuchtet. Das «Quartett in Fis» ist «zeitlich das erste Stück, wo die entscheidende Rolle, die die Musik immer für mich gespielt hat, ganz durchgezeichnet ist».48 Dort sagt Doris: «... wovon spricht Musik, wenn nicht von der Heimat?»49 In Salzburg sprach Marcel 1965 zur Eröffnung der Festspiele von der Musik als der Heimat der Seele.50 Die heutige Welt stehe im Zeichen der Heimatlosigkeit,51 des Exils der Verbannung. «Um so selbstverständlicher keimt aber in einer derartigen Welt die Sehnsucht nach einer verlorenen Heimat auf und vielleicht das Bewußtsein, diese Heimat erst in einer Dimension wiederzufinden, auf welche der Begriff des Raumes, zumindest jenes landläufigen Raumes,

den ein Geometer abschreiten kann, keine Anwendung mehr hat.»52 Ob man sagen kann, Musik lasse eine «verlorene» Heimat ahnen, oder ob es nicht besser wäre, davon zu sprechen, wie Bloch es tut, daß Heimat etwas sei, in dem noch niemand je gewesen ist, möchten wir nicht weiter erörtern. Jedenfalls neigen wir da eher Bloch zu, insofern Heimat als unverfügbare Zukunft immer im Vor-uns liegt, zumal als selige. Wie Friede als eschatologisches Gut anweset, aber nicht vollendet ist und unser Begreifen als vollendeter erst recht übersteigt, so könnte Heimat ebenso den «Ort» bezeichnen, wo dieser Friede herrscht, wo der Raum einer brüderlichen Welt sein kann. Daß Marcel eine transzendente Heimat meint, erklärte er deutlich: Musik als Heimat der Seele bezeichne er «nur als tröstlichen Widerschein jener anderen, jenseitigen Heimat ..., nach der unsere Augen mit um so innigerer Sehnsucht blicken, als eine universelle Verschwörung unsere irdische Heimat zu entseelen bemüht ist».53

### Musik, Tod und Auferstehung

Last not least kann Musik durch Anwesenheit des Ewigen und Transzendenten die aktive Überwindung des Todes sein oder – um es mit Bloch zu sagen – die Utopie des Non omnis confundar verkünden. Auch das findet sich im «Quartett in Fis» bei Marcel: «Ist sie (die Musik) nicht das ewige Leben all dessen, was wir für tot halten – was aber nie stirbt?»54

Hier liegt einer der Berührungspunkte mit Bloch. Für ihn beginnt überall dort, wo der Mensch, wo das Sein seinem Kern nahekommt, Dauer, Novum ohne Vergänglichkeit.55 So muß sich gerade Musik mit der härtesten Nicht-Utopie, dem Tod, messen, ist sie doch am intensivsten auf diesen Kern bezogen. «Todesraum grenzt vermittelt an Musik ... Aber ungefühlig, mit Position, geht Musik wirklich dem Tod entgegen, intendiert – dem Inhalt dieses Bibelwortes gemäß –, ihn in den Sieg verschlungen zu haben.»56 Konsequenter innerhalb der Ontologie des Noch-Nicht-Seins und seiner Theorie vom exterritorialen Existenzkern, der nicht vergehen kann, weil er selber noch nicht geworden ist, sagt Bloch von der Musik, daß ihre «verwehenden Klangbildungen die Lebendigkeiten eines Endes enthalten», die nicht möglich wären, wenn am Ende nichts anderes möglich wäre als Vergehen und Tod.57 Freiheit von Tod und Schicksal äußert sich im «Noch-nirgendwo-Medium des Tons».58 «Ebensodan weist alle Musik auf ein Kernhaftes, das, weil es noch nicht geblüht hat, auch nicht vergehen mag; sie weist auf ein Non omnis confundar.»59 Das gilt besonders für die «langsamen Wunder der Musik», die hinsichtlich ihres Gegenstandes auch die tiefsten sind: «sie ziehen und zielen über die Zeit, folglich übers Vergehen hinaus».60

Bloch betont jedoch, daß diese Überschreitungen keinerlei Gewisses der härtesten Nicht-Utopie gegenüber bedeuteten, doch ein Vermögen, sie auf ihrem eigenen Boden zu verneinen.61 Diese Möglichkeit scheint jedoch auf tönernen Füßen zu stehen, jedenfalls solange man wie Bloch argumentiert. Bloch sprach von Lebendigkeiten des Endes in diesen Klangbildungen, die nicht sein könnten, wenn es am Ende nur Tod gäbe. Wie aber können sie sein, wenn es doch keinerlei Gewisses diesem Ende gegenüber gibt? Der Vorschein der Musik löst sich dann in einen illusionären und trügerischen Schein auf. Eine Hoffnung, die stirbt, kann keine Hoffnung sein, es sei denn, sie wird auferstehen.

Musik spricht für Bloch von Inhalten, die wir aus der Bibel kennen. Wir finden das «Siehe ich mache alles neu», das Verschlungensein des Todes im Sieg, das Non omnis confundar. So zielt Musik auf Dauer, ihr Schatz ist intensive Essenz,62 sie kreist um die Geheimnislandschaft des höchsten Gutes.63 Welchen Wert nun hätte die ganze Argumentation, wenn für Bloch die Musik nicht sagte, es gibt einen solchen Sieg über den Tod? Er arbeitet mit diesem Verständnis, aber versucht es

zugleich zurückzunehmen, indem er eine Ungewißheit behauptet, obwohl solche Klangbilder nicht sein könnten, wenn es am Ende nur Vergehen gäbe. Im Grunde versteht Bloch Musik einmal als Vorschein des Vollkommenen, dann aber baut er dieses Vollkommene in die Ontologie des Noch-Nicht-Seins ein, ohne das erste Verständnis zu modifizieren. Deswegen kann Bloch die Frage nicht beantworten, woher denn der Überschub an Ideologie kommen soll, inwiefern Musik nicht nur Vorschein des Seins wie Heimat ist, sondern auch aktiver Sieg über den Tod, warum Musik so rufen und klingen kann, wie bisher keiner sie gehört hat.

Vielleicht können einige Beispiele zum besseren Verständnis beitragen. Bloch greift gern zu Beethovens Eroica, wo er zum Beispiel im Trauermarsch durch den moll-dur-Wechsel, der schlechthin paradox sei, ein letztes Überholendes findet.<sup>64</sup> Wenn sich in diesem Paradox das den Tod Überholende erschöpfen sollte, ist es sehr wenig. Mit dem moll-dur-Gegensatz arbeitet er auch bei der Erläuterung des Deutschen Requiems von Brahms. Dort geschehe, neben Fidelio, die höchste und tiefste musikalische Einweihung in die Wahrheit der Utopie:<sup>65</sup> Tod, verschlungen in den Sieg.<sup>66</sup> Der zweite Satz vertont den Text: «Die Erlösten des Herrn werden wiederkommen und gen Zion; Freude, Freude, Freude, ewige Freude wird über ihrem Haupte sein.» Die Musik aber geht im Fortissimo hin zu g-moll. «Deshalb, weil Brahms noch erschwerender mit der Freude umgeht als Kant mit dem Pathos (und aus den gleichen unkatholischen Gründen), weil der Himmel hier das Salz in sich hat, das ihn nicht konventionell und dumm macht.»<sup>67</sup> Als weiteres Beispiel verwendet Bloch den moll-dur-Wechsel zur Interpretation des «Et expecto resurrectionem mortuorum» aus der h-moll-Messe von Bach.

Sicherlich ist hier nicht der Ort, Musiktheorien aufzustellen. Aber die Reduktion der Überwindung des Todes in der Musik auf einen paradox klingenden Wechsel im Trauermarsch oder in der h-moll-Messe, sowie das Finden des Vorscheins ewiger Freude durch ein moll, das das Wort Freude begleitet, erscheint schon musikalisch sehr fragwürdig. Wenn Brahms an besagter Stelle eine moll-Tonart verwendet, so darf keineswegs vergessen werden, daß der zweite Satz nicht nur, und zwar am Ende, von Freude spricht, sondern am Beginn vom Vergehen allen Fleisches, und zwar in moll.

Wenn und insofern Bloch daran festhält, daß Musik Vorschein bedeutet, so nur, weil er hofft, daß der Tod nicht das letzte Wort behält. Wir möchten annehmen, daß Musik somit

ein Zeichen ist, das auf eine ganz andere Vollendung hinweist, eben Vor-Schein ist, und deshalb unsere Hoffnung wecken kann, deshalb auch unbegreiflichen Trost spenden kann. Insofern sich Vorschein einer gelungenen Welt, einer Welt als Heimat zeigt, muß man auch zugeben, daß diese Welt noch nirgends vorhanden ist als vollendete. Wenn man jedoch den Vorschein auf Welt und Mensch beschränkt, schließt man die Türen zu, die die Hoffnung öffnen wollte, und der Vorschein erlischt. Das höchste Gut ist ja nicht so Endziel der Welt, das die Religionen als Da-sein gesetzt hätten, daß sie nicht auch in sich selber einen Sinn bewahrte.<sup>68</sup> Vielmehr hat die Musik Abbild- und Vorscheincharakter zugleich. Sie enthält die Wahrheit des Gewordenseins und verweist in einem auf das Werden des Vollkommenen, das heißt abbildhaft verweist sie auf das Vollkommene, als Vorschein auf das zu Vollendende, wobei der Verheißungscharakter des Vorscheins im Vollkommenen gründet und deswegen dem zu Vollendenden das Ende als seliges verspricht.

Musik als Raum der Utopie, als Dimension der Hoffnung verweist als Vor-Schein auf das Vollkommene, auf Frieden, Seligkeit, Verklärung, verborgene Anwesenheit einer ewigen Heimat; Musik ist Widerschein des Ewigen, das in ihr anweist, aber sie kann uns davon nicht mehr geben als einen Vorgesmack auf eine ganz andere Erfüllung, die nicht fern, sondern gegenwärtig ist. Als Geschenk verweist die Musik auf eine uns geschenkt werdende Erfüllung; die Unverfügbarkeit der Musik deutet hin auf die Unverfügbarkeit der Zukunft; als Musik verheißt sie uns diese Zukunft als selige.

Heino Sonnemanns, Aachen

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> G. Marcel, Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt 1961 (= GU), 15; vgl. ders., Philosophie der Hoffnung (Auszüge aus Homo viator und Sein und Haben), München 1957, mit besonderem Vorwort Marcells, 8; ders., Die Menschenwürde und ihr existentieller Grund, Frankfurt 1965 (= MW), 7 f.; ders., Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit, Frankfurt 1964 (= WG), 36; GU 9, MW 68, 134, 9, WG 17, 19 u. ö. - <sup>2</sup> MW 68 - <sup>3</sup> MW 9 - <sup>4</sup> Ebd. - <sup>5</sup> WG 19 - <sup>6</sup> WG 39 - <sup>7</sup> MW 67 - <sup>8</sup> G. Marcel, Das Geheimnis des Seins, Wien 1952 (= GS) mit besonderem Vorwort Marcells, 7 - <sup>9</sup> MW 36 - <sup>10</sup> WG 37 - <sup>11</sup> G. Marcel, Die Musik als Heimat der Seele, Salzburg 1965 (= Musik), 24 - <sup>12</sup> MW 36 - <sup>13</sup> G. Marcel, Homo viator. Philosophie der Hoffnung, Düsseldorf 1949, 86: «... daß dies alles nur wahr ist, vermöge einer vorübergehenden Wahrheit, und daß die unaufhörlichen Veränderungen ... über die eine echte Wirklichkeit nichts vermögen. Und diese Zuversicht - eben sie ist die Hoffnung.» Vgl. GS 474 - <sup>14</sup> Vgl. MW 41 - <sup>15</sup> E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1959 (= PH), vgl. 255 - <sup>16</sup> Vgl. PH 249 - <sup>17</sup> PH 255 - <sup>18</sup> Vgl. PH 248 - <sup>19</sup> PH 254 - <sup>20</sup> PH 249 - <sup>21</sup> Ebd. - <sup>22</sup> Ebd. - <sup>23</sup> PH 250 - <sup>24</sup> Vgl. PH 248, 1257 - <sup>25</sup> PH 1258 - <sup>26</sup> PH 1269 - <sup>27</sup> Vgl. PH 1269, 1289 - <sup>28</sup> PH 1249 - <sup>29</sup> Ebd. - <sup>30</sup> Ebd. - <sup>31</sup> Th. W. Adorno, Einleitung in die Musiksoziologie, Frankfurt 1962, 222 - <sup>32</sup> A. a. O. 206 - <sup>33</sup> Th. W. Adorno, Klangfiguren. Musikalische Schriften I, Berlin-Frankfurt 1959, 28 - <sup>34</sup> PH 1293 - <sup>35</sup> Vgl. PH 1296, 1293, 186 - <sup>36</sup> PH 1296 f. - <sup>37</sup> G. Marcel (Le Dard, Paris 1936), Der Stachel, Schauspiele II, Nürnberg 1964, 189 - <sup>38</sup> PH 1257 - <sup>39</sup> PH 1294 (Zusatz in Klammern vom Verfasser) - <sup>40</sup> Vgl. PH 249 - <sup>41</sup> G. Marcel, Friede, 49 - <sup>42</sup> Ebd. - <sup>43</sup> Ebd. - <sup>44</sup> Vgl. MW 68 - <sup>45</sup> G. Marcel, Friede, 50 - <sup>46</sup> G. Marcel, Dialog und Erfahrung. Vorträge in Deutsch, hrsg. von W. Ruf, Frankfurt 1969, 133 - <sup>47</sup> WG 17 - <sup>48</sup> G. Marcel, Das Quartett in Fis. Schauspiele I, Nürnberg 1962, 381 - <sup>49</sup> G. Marcel, Heimat, 12, 22 f. - <sup>50</sup> A. a. O. 12 - <sup>51</sup> A. a. O. 13 - <sup>52</sup> A. a. O. 23 - <sup>53</sup> G. Marcel, Das Quartett in Fis, a. a. O. 377 (Zusatz in Klammern vom Verfasser) - <sup>54</sup> PH 1391 - <sup>55</sup> PH 1290 - <sup>56</sup> PH 1294 - <sup>57</sup> Ebd. - <sup>58</sup> Ebd. - <sup>59</sup> PH 1289 - <sup>60</sup> PH 1294 - <sup>61</sup> PH 1289 - <sup>62</sup> PH 1294 - <sup>63</sup> PH 1294 - <sup>64</sup> PH 1389 - <sup>65</sup> PH 1293 - <sup>66</sup> Vgl. PH 1293 f. - <sup>67</sup> PH 1294; ob diese Gründe unkatholisch sind, kann man wohl bezweifeln. Eben Bruckner beginnt in seinem Te Deum das Solo-Quartett «In te, Domine speravi» in c-dur, während die Wiederholung in e-moll steht. Dadurch wird die Freude nicht ausgelöscht, sondern gewinnt an Sicherheit! Vgl. L. Nowak, Te Deum laudamus, Wien 1947, 70. - Es ließe sich sicher noch manches an Blochs Beispielen aus der Musik kritisieren. Wir möchten nur auf Textauswahlen hinweisen, die verkürzen, wie zum Beispiel beim zweiten Satz des Requiems von Brahms; so auch das sicher damit nicht vergleichbare «Dies irae». Dennoch steht in diesem «Kirchentext von Tod und Verdammnis» (PH 1292): mihi quoque spem dedisti! - <sup>68</sup> Vgl. PH 1564 f.

**Herausgeber:** Institut für weltanschauliche Fragen  
**Redaktion:** Mario von Galli, Ladislaus Boros, Jakob David, Albert Ebnetter, Robert Hotz, Ludwig Kaufmann, Josef Renggli, Raymund Schwager, Karl Weber

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

**Bestellungen,** Abonnemente: Administration

**Einzahlungen:** Schweiz: Postcheck 80-27842 - Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 62590 (Orientierung), Zürich - Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Scheckkonto Nr. 133.629 (Vermerk 0001/268499 (Orientierung)) - Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065, (Orientierung) C. E. Suisse No 020/081.7360 - Italien: Postscheckkonto: Roma 1/28545 (Orientierung) Zürich

**Abonnementspreise:** Ganzes Jahr: Fr. 22.- / Ausland: sFr. 25.- / DM 22.- / ÖS 145.- / FF 33.- / Lit. 3700.- / US \$ 7.-

**Halbjahresabonnement:** Fr. 12.50 / Ausland: sFr. 14.- / DM 12.50 / ÖS 75.-

**Studenten-Abonnement:** Schweiz Fr. 13.50 / Ausland: sFr. 15.- / DM 13.50 / ÖS 80.- / Lit. 2100.-

**Gönnerabonnements:** sFr./DM 30.- (Der Mehrbetrag von sFr./DM 8.- wird dem Fonds für Abonnemente in Länder mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

**Einzel exemplar:** sFr./DM 1.50 / ÖS 9.-