

seine Umkehr“. Dort hat es seinen legitimen Ort, und in diesem Kontext gewinnt es seine „begrenzte“ Bedeutung. Der Akzent liegt dort, wo er hingehört, bei der *Umkehr*. Auf die Darstellung des Sakraments der Buße folgt ein Kapitel über Gutmachen und Neu-Anfangen. Als „Möglichkeiten, von Gott Vergebung zu erlangen“, werden genannt (175f.): die tägliche Bitte um Vergebung (und das Versprechen, selber zu vergeben), die Reue, die Bußfeiern, die Feier der Eucharistie, die brüderliche Liebe (von deren verzeihender Kraft der Katechismus „Botschaft des Glaubens“ nichts weiß!). Daran anschließend hat der Satz seine Bedeutung: „Wer sich durch schwere Schuld von Gott getrennt ... hat, muß das Bußsakrament empfangen.“ Der Hinweis auf das „mindestens einmal jährlich“ des IV. Laterankonzils unterbleibt. Hingegen heißt es (180): „Man kann jedoch nicht vorschreiben, wie oft ein Christ zur Beichte gehen soll.“ Die Darstellung der Bestandteile des Sakraments, die in „Botschaft des Glaubens“ wichtig genommen wird, ist hier äußerst knapp. Dagegen findet es breitere Beachtung, daß wir nicht bei einem Beichten „wie die kleinen Kinder“ stehenbleiben sollen, daß wir unsere Gewissenserforschung nicht „nach einem Schema“ betreiben; daß unsere „Reue aus Liebe zu Gott“ erfolgt und daß „aufrichtiges Bekenntnis und Wiedergutmachung des angerichteten Unheils“ zusammengehören. „Der Versuch, das Böse wiedergutzumachen, ist das erste, was zu Reue und Vergebung gehört.“ (All das scheint „Botschaft des Glaubens“ vergessen zu haben).

Im Holländischen Katechismus findet man zunächst eine ausführliche Darstellung dessen, was man sich unter einer „ernsten Sünde“ zu denken hat (502 ff.). „Wenn man aus einer Kleinigkeit eine ernste Sünde macht, macht man auch aus einer ernsten Sünde eine Kleinigkeit“ (503). Die Lehre von der Vergebung hebt stark ab auf den angerichteten Schaden. Eine Überschrift der holländischen Ausgabe lautet: „Zur Vergebung gehört, daß wir gegen den Schaden kämpfen, den unsre Sünden anrichten.“ Der Kampf gegen solchen Schaden „eint und ist dadurch vergebend“. „Kirche ist Vergebung“ (holl. Ausgabe: 534; 536). Zur Beichthäufigkeit wird ausgeführt (510), man solle niemanden zu häufiger Beichte zwingen: es gibt „noch andere Weisen

der Vergebung in der Kirche“. Hier werden auch Vorteile der gemeinsamen Bußfeier ins Auge gefaßt: sie befreit von Enge und ermöglicht auch jene Schuld anzusprechen „die im Beichtstuhl nicht so gut auszudrücken ist“, unser Versagen gegenüber „dem Elend der Welt“ (511). Die „Beichte soll keine Routine werden“ (513).

## Ein überflüssiges Buch?

Am Ende einer Forschungstagung von Religionspädagogen sprach einer davon, daß er im 9. Schuljahr einer Realschule, die zumeist von Schülern aus Dörfern besucht wird, die die Bischofsstadt umgeben, „kein Bein mehr auf die Erde bekomme“. Von Gott wollten die Schüler nichts hören, und ein Hineinreden in ihre Ethik, zum Beispiel in ihre geschlechtlichen Relationen, verbäten sie sich mit Formulierungen wie: „Was geht denn Sie das an? Das machen wir, wie wir es für richtig halten.“ – Ein anderer Religionslehrer, einer der besten für die praktische Ausbildung von Studenten an unserer Universität, weist bei der Diskussion religionspädagogischer Probleme darauf hin, das Problem seiner Kollegen im Religionsunterricht sei zumeist nur, wie sie in der nächsten Stunde über die Runden kommen.

Angesichts einer solchen Lage ist der Katechismus „Botschaft des Glaubens“ nach Anlage und Durchführung für schulischen RU ein überflüssiges Buch. Zustimmung hat er schon gefunden und wird er weiter finden, wo Meinungsvielfalt, kritische Anfrage an die Glaubensformel und Problemoffenheit als Verunsicherung empfunden werden. Hier wird „Botschaft des Glaubens“ bestätigen und bekräftigen, allerdings mit der Nebenwirkung mangelnder Dialogfähigkeit mit den Distanzierten, vor allem mit der Jugend. Wer die achtzig Prozent nicht mehr regelmäßig oder gar nicht mehr „Praktizierender“ nicht abschreibt, wer RU und Katechese für solche Menschen ins Auge faßt, wird das zum Teil zu starre, zum Teil zu problemlos-schlichte Denken und Sprechen dieses Buchs nicht mitvollziehen und nachsprechen wollen.

Günter Stachel/Jochen Hilberath

## Zeitbericht

# Ein Grundgesetz der Restauration ?

## Zum Entwurf einer „Lex fundamentalis“ der Kirche

*Bei der Revision des kanonischen Rechts kommt dem Projekt einer „Lex fundamentalis“, eines kirchlichen Grundgesetzes, eine Schlüsselstellung zu. Dieses Projekt hat bereits eine lange Geschichte, deren Anfänge in die*

*Schlußphase des Zweiten Vatikanums zurückreichen. Das Projekt ist auf starken Widerstand von Theologen und Kanonisten gestoßen, und es hat – im Grundsätzlichen ebenso wie in der Konkretisierung in den bisherigen Entwürfen –*

bei der Mehrheit des Weltepiskopats eine teils kritische, teils direkt negative Aufnahme gefunden. Zeichen für die Schwierigkeiten ist allein schon die Zahl der Entwürfe: derjenige, der Ende 1977 den Kardinälen der Kommission für die Kodexreform vorgelegt wurde (vgl. den Wortlaut in HK, Dezember 1978, 623 ff.), ist bereits der sechste, und es ist keineswegs sicher, daß es der letzte ist (obwohl nicht geplant war, den Text den Bischöfen nochmals zur Begutachtung zuzuleiten).

Die Lex fundamentalis (LEF) hat einen langen und beschwerlichen Weg hinter sich. Die Stationen dieses Weges in Gestalt der bisherigen Entwürfe nachzuzeichnen oder die theologischen und kirchenrechtlichen Debatten wiederzugeben, die sie ausgelöst haben, ist weder meine Absicht, noch wäre es nützlich. Ich konzentriere mich auf den letzten Entwurf, um ihn auf dem Hintergrund der Beobachtungen und Fragen zu prüfen, die ich in einem früheren Artikel bezüglich der Ziele der Kodexreform formuliert habe (vgl. HK, Dezember 1978, 617 ff.).

### Beschreibung der Rechtsstruktur statt theologischer Synthese

Zunächst muß man freilich ein grundsätzliches Ergebnis des Vergleiches der verschiedenen Fassungen festhalten. Im Lauf der Arbeit der Kommission hat sich ein *grundlegender Wandel* vollzogen. Am Anfang hatte der Papst die LEF als Ergebnis einer „mystisch-ethischen Innenschau“ der Kirche und als Antwort auf das Erfordernis der Kirche in Aussicht genommen, sich eine „Definition“ in einer Lex fundamentalis zu geben, „die ihre tiefere Begründung noch mehr in der Theologie als im Recht findet“ (Communicationes II, 1970, S. 26). In diesem Sinn nahm sich die Kommission vor, ein „authentisches Bild der Kirche zu geben“, „ein Bild, wie es von der Lehre der Kirche festgelegt ist“. Jetzt dagegen scheint das Vorhaben aufgegeben zu sein, ein Bild der Kirche oder auch nur eine „theologische Synthese“ über sie zu geben, und zwar mit der Begründung, das Bild der Kirche sei vor allem „eine theologische Angelegenheit, die das Lehramt angeht“ (Communicationes VIII, 1976, S. 82). Statt dessen ist der Zweck der LEF jetzt, die „grundlegende rechtliche Struktur der universalen Kirche“ zu beschreiben, die „normative, grundlegende oder konstitutive Struktur der Kirche“ festzulegen (ebd. S. 84).

Der Arbeit liegt das Modell der weltlichen Verfassungen zugrunde, auch wenn Prälat G. Onclin (der Vizesekretär der Kommission) behauptet, zwischen dem weltlichen und dem kirchlichen Recht bestehe lediglich eine Analogie (vgl. Communicationes III, 1971, S. 181). Das galt für die ersten Entwürfe, die versuchten, eine theologisch-kirchenrechtliche Synthese des „Geheimnisses der Kirche“ zu geben, es gilt jetzt erst recht, wo sich die LEF darstellt als ein „Gesetz rechtlich-verfassungsmäßiger Natur, in dem die grundlegenden bzw. konstitutiven rechtlichen Normen der universalen katholischen Kirche unter ihrem

technischen Aspekt angemessen formuliert sind“ (Communicationes IX, 1977, S. 77).

Die Änderung der Aufgabenstellung für die LEF kann denen recht geben, die den Anspruch, das Geheimnis der Kirche in ein Gesetz zu übersetzen, für undurchführbar oder sogar für illegitim erklärten; aber sie stellt vor ein anderes Problem: wenn man den Gedanken einer großen theologisch-kirchenrechtlichen Synthese, die ihre ekklesiologische Verankerung in den Dokumenten des Zweiten Vatikanums gefunden hätte, aufgegeben hat, ist man dann nicht gezwungen – auch wegen der Faszination durch weltliche Verfassungen – zu einer Ekklesiologie der „societas perfecta“ zurückzukehren? Diese Frage beruht nicht auf einer Voreingenommenheit. Kan. 53 § 2 bringt die Idee von der Kirche als einer nicht nur vom Staat „unabhängigen und autonomen“ Größe, sondern auch als dem Staat gleichgestellte „oberste Gesellschaft“ wieder mit allen Ehren in Umlauf. Die Begründung dafür liefert die Enzyklika „Immortale Dei“ von Leo XIII. und die Ansprache Pius' XII. vom 6. Dezember 1953, während bekanntlich das Zweite Vatikanum in allen seinen Dokumenten diese Perspektive der Ekklesiologie gemieden hat. Die Prüfung der verschiedenen Teile des Entwurfs wird vielleicht eine Klärung des Problems ermöglichen.

### Nicht Volk Gottes, sondern „Societas perfecta“

Den Kan. 1 und 2 über die strukturelle Einheit und Vielfalt der Kirche kommt wegen ihrer Rolle als Einleitungsbestimmungen eine grundlegende Funktion für die gesamte „Ökonomie“ der LEF zu. Sie bilden den allgemeinen Rahmen und stellen das Kriterium dar, nach dem die Gewichtung aller Normen bestimmt ist.

Kan. 1 stellt gegenüber den bisherigen Fassungen eine Neuheit von einigem Belang dar: es sind *alle* „theologischen“ Aussagen über die Kirche als „Volk Gottes“ vollständig eliminiert worden. Es ist nur die Rede von der *Einzigkeit der Kirche* (§ 1) und von der *Unterscheidung zwischen Klerus und Laien* (§ 2). Das einzige Element der Einigung, das § 1 erwähnt, ist die apostolische Autorität; völlig außerhalb des Gesichtskreises ist die Existenz anderer christlicher Gemeinschaften. Der Ausschluß der nicht-katholischen Gemeinschaften aus dem Horizont der LEF war in der Kommission diskutiert worden. Die Frage lautete: „Muß man nicht die Beziehungen zu den getrennten christlichen Gemeinschaften festlegen?“ In der Diskussion antwortete Kardinal Pericle Felici einem Konsultor, der die LEF im Blick auf eine künftige Einheit der Kirchen für schädlich hielt: „Wir glauben an die eine Kirche Christi, die als einzige wahre Religion in der einen katholischen und apostolischen Kirche verwirklicht ist (subsistit); für sie ist die LEF zu erstellen“ (Communicationes V, 1973, S. 206–8). Das wirft ein klärendes Licht auf die Intention des § 1.

In § 2 wird die Unterscheidung zwischen Klerus und Laien

– ausgedrückt in der Terminologie der „potestas“ und unter Ausklammerung des Reichtums und der traditionellen Bedeutung der Ämterstruktur der Kirche – mit dem Anschein ausgestattet, die Unterscheidung zu sein, mit der die Struktur der Kirche adäquat definiert werden kann. Die in der Kommission bestehende Überzeugung, daß der Gedanke des Volkes Gottes kirchenrechtlich nicht relevant ist, die grundsätzliche Ausklammerung der anderen christlichen Gemeinschaften und das Fehlen einer Artikulation der Beziehungen innerhalb der Kirche über Begriffe der Über- und Unterordnung zwischen Klerus und Laien hinaus, das alles sind Voraussetzungen, die den folgenden normativen Gehalt der LEF entscheidend konditionieren.

Eine zweite Neuheit ist in Kan. 2 § 3 enthalten: es geht um die Bedeutung, die den *Ritus-Kirchen*, wie sie vor allem im Osten existieren, zuerkannt wird. Für sie wird die Konstituierung in Kirchenprovinzen oder Patriarchaten vorgesehen. Dies ist die Folge der Aufnahme von Experten des orientalischen Kirchenrechts in die Kommission. Sie haben aber den gesamten Kanon kritisiert (vgl. *Communications VIII*, 1976, 81 ff.), allerdings ohne Ergebnis. Diese Konsultoren bezogen ihre Kritik auch auf die Kan. 29, 31 und 32 (Vollmacht des Papstes und seine Beziehung zu den Bischöfen), wobei sie sich auf „Lumen Gentium“ (Nr. 23), auf die Konzilerklärung über die Ostkirchen (Nr. 2–4, 7–11) und auf das Ökumenismusdekret (Nr. 14, 16) sowie auf Kanon 6 des Konzils von Nicaea, Kanon 3 des 1. Konzils von Konstantinopel, Kanon 5 des 4. Laterankonzils sowie auf den Paragraphen 9 des „*Decretum pro graecis*“ des Konzils von Florenz beriefen. Darauf wird zurückzukommen sein, wenn es um die Struktur von Kapitel II, Art. 1 (über den Papst und das Bischofskollegium) geht.

Von den Kan. 3–8, die sich mit den Beziehungen zwischen der Kirche und den Menschen befassen, sind die Kan. 6 und 7 die aufschlußreichsten. In Kan. 6 gibt es gegenüber dem Text von „Lumen Gentium“ (Nr. 14) eine aufsehenerregende Auslassung, es wird nämlich der Einschub „spiritum Christi habentes“ (in bezug auf die Gläubigen) ausgelassen. Der Kanon nimmt darüber hinaus sogar den Ansatz des auf dem Konzil abgelehnten Vorbereitungsschemas „De ecclesia“ wieder auf, insofern in Sachen der vollen Zugehörigkeit zur Kirche außer dem Besitz des Heiligen Geistes auch der Gedanke von der „*integra ordinatio*“ und der Totalität der Heilmittel ausgelassen werden. Durch sie war eine gewisse „Elastizität“ in der Zugehörigkeit zur Kirche ermöglicht worden, indem man über die bloß „gesellschaftliche“ Bestimmung der Mitgliedschaft hinauskam.

Im Kan. 7 wird das Verhältnis zwischen der Kirche und den Nichtkatholiken gegenüber „Lumen Gentium“ (Nr. 13) und vor allem im Vergleich zum Ökumenismusdekret abgeschwächt: es kehrt das „sie gehören *in bestimmtem Sinne* zum Volke Gottes“ wieder, das zusammengehört mit dem „*aliqua saltem communio*“ aus dem Vorbereitungsschema „De ecclesia“. Insbesondere aber ist

es bezeichnend, daß in Kan. 7 die Nichtkatholiken, wie auch immer ihre geistliche und theologische Stellung bestimmt sein mag, auf eine Ebene mit den Nichtchristen gestellt werden. Naturgemäß werden auch die Katechumenen ans Ende gestellt. Sie können alle geistlichen Bindungen haben, weil sie aber die „gesellschaftlichen“ nicht haben, werden sie im gleichen Zusammenhang wie die Nichtchristen behandelt (vgl. dagegen „Lumen Gentium“ (Nr. 14–16). Das bedeutet, daß die „*communio spiritualis*“ für die Rechtsordnung irrelevant ist.

Diese „Korrekturen“ am Konzil lassen sich durch die Absicht erklären, die Zugehörigkeit zur Kirche rein juristisch zu formulieren (wobei das nichtjuristische Element Heiliger Geist entfällt), sowie durch die Intention, die nichtkatholischen Gemeinschaften unberücksichtigt zu lassen. Es läßt sich die Frage nicht vermeiden: entspricht die LEF, so wie sie formuliert ist, ihrem Auftrag, die Lehre des Konzils in Rechtsnormen zu übersetzen, wenn sie die Erklärungen des Konzils aus ihrem Bezugssystem herausnimmt und sie in einen anderen Rahmen, nämlich den „gesellschaftlichen“, zwingt? Die Kan. 6 und 7 kodifizieren, daß kirchliche Gemeinschaft und kirchenrechtliche Struktur zwei voneinander unabhängige und miteinander nicht kommunizierende Ebenen darstellen; die „*communio spiritualis*“ ist eines, die „*societas iuridica*“ ein anderes. Dies ist das Fundamentalprinzip einer kanonischen Verfassung nach dem Muster der „*societas perfecta*“, in dem die kirchenrechtliche Bedeutungslosigkeit der „geistlichen Gemeinschaft“ ihren Ausdruck findet in einer Beschreibung der Strukturen der Kirche lediglich in einer Terminologie von Gesellschaft und Autorität.

## Grundrechte der Gläubigen?

Auf diesem Gebiet könnte die juristische Orientierung des neuen Entwurfs positive Resultate haben. Man würde sich beispielsweise die Proklamation von zwei Prinzipien erwarten – die beide verschwiegen werden. Das *erste* ist die *christliche Freiheit*, in deren Dienst auch die Gesetze stehen müssen. Man könnte an einen etwa folgendermaßen lautenden Kanon denken: „Die Freiheit der Christgläubigen, zu der Christus sie befreit hat, wird von der Kirche in höchstem Maße gefördert und geschützt. Da der Heilige Geist als das neue Gesetz in ihnen wohnt, ist es Zweck der kirchlichen Rechtsvorschriften, diesem Gesetz zu dienen, indem sie festlegen und bekräftigen, was es erfordert.“ Ein solches Prinzip an der Spitze der Aufzählung der Rechte der Gläubigen würde dieser ein Fundament und ein Kriterium liefern und sie vom Anschein des bloß Empirischen und der Angleichung an die staatlichen Gesetze befreien.

An *zweiter* Stelle könnte etwa in folgender Formel das *Subsidiaritätsprinzip* festgehalten werden: „Die in der Kirche bestehenden Ämter sind gehalten, bei ihrer Zusammenarbeit zum Wohl der Kirche so vorzugehen, daß

die höhere Instanz für die niedrigere nur dann handelt, wenn diese das in Betracht kommende Ziel nicht verfolgen kann.“ Eine solche Erklärung, die die richtig verstandenen Primatsrechte des Papstes in keiner Weise schmälern würde, könnte das Gleichgewicht in den Beziehungen der Kirchen verbessern; darüber hinaus wäre es Zeichen einer Wende des Kirchenrechts, weil es ein objektives Kriterium für die Regelung des Verhältnisses der Ämter zueinander angeben und damit ermöglichen würde, daß jedes *seine* Aufgabe in der ihm eigenen Weise erfüllt. Die Bekräftigung des Subsidiaritätsprinzips erweist sich als um so notwendiger, wenn man sich den Inhalt von Kan. 24 vergegenwärtigt, der die Aufzählung der Rechte der Gläubigen beschließt. Als Kriterium für die Ausübung dieser Rechte wird dort zwar festgehalten, die Gläubigen müßten den „Grundsatz der persönlichen und sozialen Verantwortlichkeit beachten“, also das Gemeinwohl und die Rechte anderer berücksichtigen (was außer jeder Diskussion ist); bezüglich der Autorität wird aber nur gesagt, es komme ihr zu, die Ausübung dieser Rechte zu begrenzen, von der Pflicht, sie zu respektieren und zu begünstigen, ist nicht die Rede. Der Kanon ist mehr auf ein „Zur-Ordnung-Rufen“ als auf Vertrauen gestimmt.

Der eigentlich heikle Punkt ist die *Teilhabe der Gläubigen an der Sendung der Kirche* bzw. ihre Beziehung zu den Amtsträgern. Das Problem wird in den Kan. 9–12, 15–16, aber auch in anderen Partien der LEF (Kan. 28; 56,2; 80) behandelt, die man deshalb im Zusammenhang sehen muß.

Die Kan. 9–11 und 15–16 sprechen dem Handeln der Gläubigen einen Freiraum zu; die Beziehung zur Hierarchie wird in der Form beschrieben, daß „Vorbehalte“ zugestanden werden, ohne daß etwas über die wechselseitige Zusammenarbeit gesagt wird. Das Verhältnis zwischen Laien und Hierarchie ist statt dessen im Kanon 12 § 1 ausdrücklich unter dem Stichwort Gehorsam gesehen: die Tatsache, daß ein bestimmter Raum des Handelns ausschließlich der Hierarchie vorbehalten bleibt, wirkt sich hier so aus, daß die Beziehung der Laien zur Hierarchie als Untertanenverhältnis definiert wird. Ihnen werden lediglich Möglichkeiten des Handelns *in bezug* auf das selbständige Handeln der Hierarchen zugestanden: jene, im Prozeß der Willensbildung der Hierarchen zu intervenieren, indem sie die eigenen Bedürfnisse kundtun (Kan. 12,2), und jene, ihre Ansichten privat oder – unter bestimmten Bedingungen – auch öffentlich zu äußern (12,3).

Die Veränderungen, die diese Kanones im Vergleich zu früheren Fassungen gefunden haben, bestätigen den Eindruck, der sich bei der Lektüre der jetzigen ergibt. Alle Abänderungen tendieren in eine Richtung: die Formulierungen herauszunehmen, die eine Wechselbeziehung zwischen Gläubigen und Hierarchen ausdrücken, und statt dessen die Trennung zwischen dem Handeln der Gläubigen und demjenigen der Amtsträger sowie „Vorbehalte“ zugunsten der letzteren zu statuieren.

## Trennung zwischen Hierarchen und Laien

Der Vergleich der Kanones (und ihrer Varianten) scheint ganz eindeutig eine *dichotomische Anlage* zu ergeben: auf der einen Seite steht das Handeln der Laien, das in Kan. 15–16 geregelt wird, ohne daß es mit dem Handeln der Hierarchie koordiniert würde (die „geziemende Verbindung mit den Hirten“ wurde gestrichen!), statt Einvernehmen und Zusammenarbeit wird der Aspekt des „Vorbehalts“ seitens der Hierarchie betont; auf der anderen Seite steht das Handeln der Hierarchie, das in vielen anderen Kanones beschrieben und geregelt wird und gegenüber dem die Stellung der Laien lediglich der Gehorsam ist (Kan. 12,1); darüber hinaus ist nur die Möglichkeit gegeben, Informationen und Ansichten zu äußern (Kan. 12,2–3) bzw. auf der Basis der Delegation durch die Hierarchie zu einigen kirchlichen Aufgaben berufen zu werden.

Von einer *Konsultation der Laien*, die institutionelle Formen hätte finden und eine ständige Beteiligung an den Entscheidungsprozessen der Hierarchie hätte anbahnen können, wird nicht mehr gesprochen (in Kan. 30,3 des zweiten Entwurfes war das noch geschehen). Der Anteil der Laien an den Aufgaben der Kirche (wie er in den Kan. 28 und 56,2–3 festgehalten ist) wird reduziert entweder auf ein Handeln ohne Verbindung mit der Hierarchie – außer derjenigen der Gehorsamspflicht (oder des in Kan. 24,2 formulierten Vorbehalts) – oder auf die Eignung, zu Funktionen herangezogen zu werden, die eigentlich der Hierarchie zukommen (vgl. Kan. 56,2 und 80). Mit anderen Worten: kraft der Taufe und der Firmung, d.h. kraft des Christseins, wird nur eine schlichte „Eignung“ der Laien, nicht aber ihr *Recht*, in der Kirche Verantwortung mitzutragen, anerkannt. Die Trennung der jeweiligen Handlungsräume zielt nicht so sehr auf die Garantie eines Freiraums für die Laien in den ihnen eigenen Angelegenheiten (im Gegenteil: dem bauen Kan. 12,1 und 24,2 hinreichend vor), sondern vielmehr darauf, den Gedanken einer institutionalisierten Teilhabe der Laien an der Leitung der Kirche (wie er manchen Synoden zugrunde lag) auszuschließen.

Meines Erachtens ist dies eines der schwerwiegendsten Probleme im gegenwärtigen Entwurf, ein Problem, das sich auch in der Regelung der Ausübung der Ämter niederschlägt (Kan. 53–82). Wäre es nicht ganz dem Geist des Konzils gemäß, wenn dort in einer Grundsatzbestimmung etwa folgendes gesagt würde: „Alle Christgläubigen haben, da sie auf ihre Weise zur Auferbauung des Leibes Christi berufen sind, das Recht und die Pflicht, in der Entscheidung und Regelung der Angelegenheiten der Kirche gemäß der Rechtsnorm teilzunehmen, unbeschadet der heiligen Vollmacht der Hirten“?

Ein mit der Teilhabe der Gläubigen an der Leitung der Kirche zusammenhängendes Problem ist das *Recht auf Information*. Die LEF ignoriert es logischerweise, obwohl „Communio et progressio“ erklärt (Nr. 119), wenn man die öffentliche Meinung in der Kirche als wesentlich er-

achte, müsse man den einzelnen Gläubigen das Recht zugestehen, „alle Informationen zu erhalten, die für die Wahrnehmung ihrer Verantwortung innerhalb des kirchlichen Lebens unerlässlich sind“. Wäre es nicht eine heilsame und dem Geist des Konzils entsprechende Erneuerung, wenn man unter den Kanones über die Rechte der Gläubigen einen etwa folgenden Inhalts finden würde: „Zur Erfüllung ihrer Aufgaben in der Kirche ist es für die Gläubigen notwendig und demgemäß auch Rechtens, daß sie richtig und rechtzeitig über die kirchlichen Angelegenheiten unterrichtet werden“?

Die Verschiedenheit der Gläubigen wird in den Kan. 25–28 mit der Verschiedenheit der *Stände* begründet. Es gibt aber auch eine Verschiedenheit, die in unterschiedlichen *Charismen* gründet. Die in Frage kommenden Kanones reduzieren die Struktur der Kirche auf die juristische Dimension – auch das religiöse Leben wird unter seinem Aspekt als durch Gelübde oder ähnliche Bindungen qualifizierter „Stand“ gesehen – ohne jegliche Berücksichtigung der charismatischen Struktur. Es ist gewiß nicht leicht, in einem Gesetz die Realität charismatischer Lebendigkeit in der Kirche auszudrücken, daß sie aber ganz ausfällt, fördert unausweichlich den Eindruck einer einseitigen Vorherrschaft der institutionellen über die geistliche Dimension bei der Regelung des Rechtslebens der Kirche. Man hätte zumindest das Verhältnis zwischen Charisma und Autorität in Betracht ziehen können, indem man beispielsweise in die Form eines Kanons gebracht hätte, was in „Lumen Gentium“ über die Unterscheidung und Regelung der Charismen als Aufgabe der Hirten gesagt ist, sowie über ihre Pflicht, den Geist nicht auszulöschen (Nr. 12), oder – in derselben Konstitution – über die Pflicht der Hirten, die Ämter und Charismen der Laien anzuerkennen.

## Liquidierung der bischöflichen Kollegialität

An einem springenden Punkt der LEF befinden wir uns bei den Kan. 29–39. Sie behandeln die Rechte des Papstes und des Bischofskollegiums in ihrem wechselseitigen Verhältnis.

Während es in Kan. 29 § 1 heißt, Christus habe gewollt, „daß die Apostel Hirten seiner Kirche seien, ihnen stellte er Petrus voran“, drehen die beiden folgenden Paragraphen die Reihenfolge bezeichnenderweise um: sie sprechen zuerst vom Papst und dann von den übrigen Bischöfen. Das geschieht nicht zufällig. Als die Umkehrung der Reihenfolge verlangt wurde, erklärte man, es sei notwendig, den Papst den Bischöfen voranzustellen „wegen der Würde und der persönlichen Vollmacht des Papstes, die er immer frei ausüben kann“ (Communicationes VIII, 1976, S. 88).

In Konsequenz dieser *Vorordnung der persönlichen Vollmacht des Papstes* regelt die LEF die Ausübung dieser Vollmacht in der Art der „nota explicativa praevia“ (der

„erläuternden Vorbemerkung“ zum theologischen Verbindlichkeitsgrad der Lehre von der Kollegialität im dritten Kapitel der Kirchenkonstitution des Konzils). Es geht um nichts anderes als um die Frage der *persönlichen* oder der *kollegialen* Ausübung der päpstlichen Vollmacht. Man vergleiche Kan. 31 § 2 mit N. 3 der „nota praevia“: in letzterer heißt es, der Papst bestimme, ob er die ihm anvertraute „Sorge für die ganze Herde Christi“ kollegial oder persönlich ausüben wolle, nichts anderes ist in Kan. 31 § 2 gesagt. Nach der LEF gibt es kein „Recht der Bischöfe mit und unter dem Papst“ bei der Regierung der Gesamtkirche, das vom Papst gewürdigt werden muß; es gibt gegenüber dem Recht des Papstes nur ein „Recht der Bischöfe als einzelner“ zur Regierung ihrer Kirche und nur dieses muß in der Ausübung der päpstlichen Autorität respektiert und geschützt werden.

Im Fall der persönlichen Ausübung der päpstlichen Vollmacht schließt die LEF eine gewisse Mitwirkung der Bischöfe nicht aus (Kan. 32 § 1). Aber in welchen Formen? Die neue Fassung des Kan. 32 zeigt im Vergleich mit Kan. 36 § 2 des zweiten Entwurfs eine *Reduktion des Gewichts der Bischofssynode*. Entgegen den Ansichten mancher Konsultoren blieb sie im Text, aber ohne daß ihre theologische Bedeutung oder ihre Funktion im Sinn der bischöflichen Kollegialität zum Tragen käme. Es findet sich weder ein Hinweis auf die Vertretung des Weltepiscopepats durch die Synode (den es in der vorherigen Fassung noch gab) noch ein Hinweis auf die Sorge aller Bischöfe für die Gesamtkirche (als deren Ausdruck die Synode bisher galt), und schließlich gibt es keinerlei Beschreibung der Aufgaben der Bischofssynode, abgesehen von der ganz allgemeinen als einer „Hilfeleistung“ für den Papst.

Auch bei der kollegialen Ausübung der höchsten Vollmacht in der Kirche (beschrieben in Kan. 35–39) tritt der Einfluß der „nota praevia“ in den Vordergrund. Die Bischöfe haben nur teil an der Sorge für alle Kirchen (vgl. Kan. 34 § 2). Es ist bemerkenswert, daß dieser Ausdruck im Konzilsdekret über das Hirtenamt der Bischöfe (N. 5) benutzt wurde, um die Mithilfe der Bischofssynode bei der Leitungsaufgabe des Papstes zu qualifizieren. In Kan. 32 § 1 der LEF, in dem es um die Bischofssynode geht, wurde der Ausdruck weggelassen.

Aber noch bezeichnender für die Grundlinie der LEF ist die *Ausklammerung jedes Gedankens an eine „Rezeption“ von gemeinschaftlichen Initiativen des Episcopates seitens des Papstes*. In den Spuren des Zweiten Vatikanums sah die Fassung von 1971 in Kan. 41,1 und 42,1–2 vor, daß das Bischofskollegium, sei es versammelt oder nicht, seine Autorität auch ohne Initiative und Mitwirkung des Papstes ausüben könne, wenn dieser auch dann die bischöflichen Entscheidungen erst zu bestätigen oder frei anzunehmen hätte. In der Neufassung der Kan. 35, 36 und 39 ist über die „libera receptio“ hinaus die „indictio“ seitens des Papstes gefordert.

Das Ziel dieses Teils der LEF scheint klar zu sein. Es ist die *praktische Liquidierung der bischöflichen Kollegiali-*

tät, diese verstanden als Möglichkeit einer wie auch immer gearteten Initiative des Episkopats, für die zwar die nachträgliche, nicht aber die vorgängige Ergänzung durch den Papst notwendig ist. Die Gesamtheit der Bischöfe hat keinerlei Recht zur Initiative, alles geht von Rom aus in den Formen und auf die Art und Weise, die Rom unanfechtbar festlegt. So theoretisch der Gedanke einer kollegialen Handlung, bei der der Papst die rezeptive und nicht die auslösende Funktion hätte, auch sein mag, daß sogar diese theoretische Möglichkeit ausgeschlossen und das kollegiale Handeln als eine der Formen der Ausübung der Hirten Sorge des *Papstes* dargestellt wird, das zeigt unmißverständlich, welches Ziel die LEF verfolgt.

### Untergeordnete Rolle der Gemeinschaft

Zwei Kanones (55–56) leiten den Teil über die *Ämter der Kirche* ein. Der erste von ihnen handelt von den Ämtern in sich; während in seinem ersten Paragraphen die Ordnung in drei Ämter festgelegt wird, bestimmt der zweite die Einheit dieser drei Ämter, indem er zunächst auf die Einheit ihres Zieles verweist. Darüber hinaus wird aber erklärt, daß bei der Ausübung der drei Ämter nicht nur ihre innere Zuordnung, sondern auch ihre Richtigkeit und Rechtmäßigkeit vom Leitungsamt garantiert werden, das somit zum beherrschenden Amt im Leben der Kirche wird. Damit erfolgt die konsequente Anwendung des in Kan. 1 formulierten Prinzips.

Kan. 56 spricht von der *Stufung der Teilhabe an den Ämtern*: zuoberst die geweihten Amtsträger, zuunterst die Laien, die von der Hierarchie mit der Ausübung kirchlicher Aufgaben beauftragt werden können. Es ist aufschlußreich, daß die Ausstattung mit Vollmacht über das Volk Gottes, die die Stellung der geweihten Amtsträger charakterisiert, in § 1 als „wirklicher Dienst“ bezeichnet wird. Der Sinn dieses Ausdrucks wurde von der Kommission offengelegt: „wirklicher Dienst ist nur die rechte Ausübung der Vollmacht“ (Communicationes V, 1973, 209). Es kann nicht verwundern, daß das hierarchische Amt – wenn erst einmal der Gedanke des in einer Vielfalt von Dienstämtern (unter ihnen auch das der Hierarchie) gegliederten Volkes Gottes aufgegeben ist – schließlich mit der Vollmacht (*potestas*) zusammenfällt. Es ist nicht mehr ein Amt unter Ämtern, sondern *das* Amt.

Im Anschluß daran folgen drei Gruppen von Kanones über das Lehramt (57–65), über das Amt der Heiligung (66–70) und über das Hirtenamt (71–82). Die Kan. 58–61 wenden das in Kan. 56 § 1 Gesagte auf das *Lehramt* an, indem sie die Weisen seiner Ausübung zunächst in ihrer höchsten und universalen Form und dann in ihren untergeordneten und partikularen Formen beschreiben. Man darf sich nicht wundern, kein Wort über den „sensus fidelium“ und auch keines über Formen der Rezeption und Konsultation zu finden: die Hierarchie siedelt isoliert. Die Kan. 62–64 betreffen – in Ausführung der Prinzipien von Kan. 56 § 2–3 – die Verkündigung des Evangeliums, die

zur Sendung der Kirche gehört, aber nicht notwendigerweise mit der Leitungsvollmacht verknüpft ist. Deshalb zieht Kan. 64 die Laien in Betracht; ihnen wird ein Anteil an der Evangelisierung zuerkannt, aber unter Trennung zwischen „privater“ und „öffentlicher“ (im Namen der Kirche erfolgender) Verkündigung. Die Privatisierung einer auf der Gabe des Glaubens und des Heiligen Geistes basierenden Verkündigung, die dergestalt Platz greift, ist die Konsequenz, die sich aus der Trennung der Handlungsfelder von Gläubigen und Hirten sowie aus der Hegemonie des Leitungsamtes über die anderen Ämter (vgl. Kan. 55,2) ergibt.

Der Ausfall einer wie immer gearteten Rolle der Gemeinschaft, der schon in den Bestimmungen über das *Lehramt* auffällt, wirkt in den Kanones über das *Heiligungsamt* geradezu pervers. Natürlich darf man sich keinen wörtlichen Hinweis auf das Priestertum der Gläubigen erhoffen, obwohl man ihn logischerweise z.B. in Kan. 67 erwarten müßte. Noch mehr aber macht die Reduktion der Sakramente zu „Mitteln“ (Kan. 66; 68,1; 69,1) betroffen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Gedanken gebracht, daß das „Zweitsubjekt“ der Liturgie – das erste ist Christus – die christliche Gemeinschaft ist und daß die Sakramente Handlungen dieser Gemeinschaft sind, in denen Aszendenz (der Kult) und Deszendenz (die Gnade) zusammenwirken. Die LEF dagegen fällt in die Vorstellung des *Codex iuris canonici* (vgl. Kan. 731) zurück, für die die Sakramente die der Autorität zur Verfügung stehenden Mittel zur Verfolgung des Zweckes der Gemeinschaft sind. Es liegt auf der Hand, daß man sich damit genau in der Perspektive der „societas perfecta“ befindet, innerhalb deren nur die die „Mittel“ verwaltenden Amtsinhaber in Betracht kommen können, während die Laien – oder allgemeiner diejenigen, die nicht Inhaber von Amtsvollmacht sind – Objekte des Handelns der Hierarchen sind. Das ist völlig eindeutig in Kan. 66, wo es heißt, die Kirche spende den Menschen die ihr anvertrauten Mittel. Die Sakramente sind objektive Wirklichkeiten und – abgelöst von der Gemeinschaft (man beachte die Definition in Kan. 68) – Vermittlungsgestalten zwischen Kirche und Gläubigen.

### Mißtrauen gegen Bischöfe, Mißtrauen gegen Laien

Die Kanones über das *Leitungsamt* sind besonders aufschlußreich für die Absichten der LEF in zwei Richtungen: 1. die Rolle der Bischöfe Rom gegenüber, 2. die Teilnahme der Laien an der Leitung der Kirche. Kan. 71 nimmt zunächst in § 1 den Gedanken aus Kan. 55 auf, daß das Leitungsamt eine doppelte Funktion hat: in bezug auf die Gläubigen *und* in bezug auf die rechtmäßige Ausübung der anderen Ämter. In § 4 wird die Zuteilung des Amtes an die Glieder der Kirche geregelt; die einen sind von Gott damit ausgestattet und haben die entsprechende Vollmacht, die anderen nicht; sie können nur Anteil an der Ausübung dieser Vollmacht auf dem Weg über ein auf

kirchlichem Recht beruhendes Zugeständnis erhalten. Diese Unterscheidung prägt die folgenden Kanones, die nach dem gewohnten Schema vom universalen und höheren (Kan. 72–75) zum partikularen und untergeordneten (Kan. 76–80) kommen.

In der ersten Gruppe verdient Kan. 73 § 3 Aufmerksamkeit. In der zweiten Fassung der LEF sah der dem jetzigen Kan. 73 entsprechende Kan. 77 in positiver Form die Möglichkeit einer Entwicklung in der faktischen Gesetzgebung vor (man denke an eine Entwicklung der Bischofssynode oder der Bischofskonferenzen). In der Kommission formulierte man statt dessen den Paragraphen negativ, mit dem Ziel, die Autonomie des Papstes vor möglichen bischöflichen Ansprüchen auf Partizipation auf Grund eigenen Rechts zu schützen (vgl. *Communicationes IX*, 1977, S. 282). Es liegt nahe, diese Umkehrung mit der Schwächung des Gewichts der Bischofssynode (vgl. Kan. 32) in Verbindung zu sehen.

In der zweiten Gruppe (Kan. 76–80) ist zunächst Kan. 76 eine Anmerkung wert. Dort wird zwar aus dem Konzilsdekret über die Bischöfe (Nr. 8) die Vollmacht des Bischofs über seine Teilkirche übernommen, dem Papst aber wird nicht nur – wie im Dekret – das Recht des *Vorbehalts*, sondern auch das der „*Regelung*“ (moderatio) bezüglich der Leitung der Diözesen zuerkannt. Dieses Recht steht heute praktisch nicht in Frage, um so bezeichnender ist, daß es ausdrücklich angesprochen wird.

Kan. 77 dagegen ist in seinem § 1 von einer einzigen Sorge bestimmt: die Laien von der Teilnahme an der gesetzgebenden Vollmacht auszuschließen. Die Frage wurde in der Kommission diskutiert. Dabei standen alle Interventionen im Zeichen der Besorgnis, das ausschließliche Recht des Bischofs zur Gesetzgebung könne begrenzt werden durch die in mehreren Ländern aufgekommene neue Form von *Synoden*, in denen Laien sowohl beratendes wie beschließendes Stimmrecht hatten, während den Bischöfen nur die „*Letztentscheidung*“ vorbehalten war. Der Text von Kan. 77 § 1 ist deshalb eindeutig von der Absicht geleitet, ausdrücklich jede weitere Entwicklung im Sinn der Erfahrungen mit „gemischten“ – d. h. aus Bischöfen, Priestern und Laien zusammengesetzten – Synoden zu blockieren (vgl. *Communicationes IX*, 1977, S. 285–287). Konsequenterweise beschränkt deshalb Kan. 80, der die Teilnahme der Laien am Leitungsamt regelt, diese Teilnahme auf Aufgaben, mit denen die Laien von der Hierarchie betraut werden; und es wird nur ganz allgemein gesagt, daß Laien berufen werden können, „die Bischöfe bei der Leitung des Volkes zu unterstützen“. Anders als bei den anderen beiden Ämtern ist also beim Leitungsamt keine den Laien ursprünglich zukommende Form der Teilnahme an der Sendung der Kirche vorgesehen.

Hinter dem Kan. 78 steht das Mißtrauen gegenüber den Bischofskonferenzen, daß sie eine über die ihnen jetzt gesetzten Möglichkeiten hinausgehende Rolle beanspruchen könnten. Das zeigte die Diskussion in der Kommission, in der sich die Verteidigung der Autorität der Einzelbi-

schöfe gegen die Autorität der Bischofskonferenzen verband mit dem Gedanken, die letzteren hätten ihre Autorität einzig und allein vom Papst (vgl. *Communicationes IX*, 1977, S. 290–92).

Zusammenfassend läßt sich sagen: diese Kanones sind geprägt von *Mißtrauen gegenüber der Einmischung der Laien* und darüber hinaus vom Willen, ihnen jedes ursprüngliche Recht auf Teilnahme an der Leitung der Kirche abzuspochen, sowie vom *Mißtrauen gegenüber gemeinsamen Initiativen des Episkopats* und – vielleicht – auch vom Willen, die Einrichtungen niederzuhalten, die den Episkopaten eine gewisse Eigenständigkeit gegenüber Rom sichern könnten.

### Auf Distanz zum Konzil

Neu gegenüber den bisherigen Fassungen der LEF sind die *Schlußbestimmungen*. Indem sie den absoluten Vorrang der LEF erklären, werfen sie grundsätzliche Fragen auf, die den Bischöfen nie zur Prüfung vorgelegt wurden. Der LEF wird in aller Form die Funktion der „norma normans“ zugesprochen, der jede Entscheidung, auch der alten und neueren ökumenischen Konzilien, und jede Tradition und Gewohnheit unterzuordnen ist. Noch nie war eine Setzung der Kirche mit einem solchen Anspruch verbunden. Auch die Lehramtsentscheidungen haben sich eingefügt in die vorausgehende Tradition, in deren Rahmen sie interpretiert sein wollen. Die LEF dagegen soll die höchste Instanz für die Interpretation dessen werden, was vor ihr in der Kirche festgelegt worden ist und was nach ihr festgelegt werden wird. Ein solcher Anspruch muß zumindest Ratlosigkeit hervorrufen. Ist die offensichtliche Imitation von weltlichen Verfassungsmodellen hier nicht viel zu weit getrieben und der Sinn für Tradition, der die Gesetzgebung der römischen Kanonistik immer geleitet hat, auf den Kopf gestellt?

Ebenso wie es nicht Absicht dieses Artikels war, die Geschichte der LEF oder die Frage nach der Legitimität eines solchen kirchlichen Grundgesetzes neu aufzurollen, kann es nicht seine Absicht sein, eine umfassende Wertung des letzten Entwurfs zu geben. Eine solche Beurteilung würde die Berücksichtigung einer ganzen Reihe von anderen Elementen des Entwurfs – sicherlich auch positiverer als die hier untersuchten – verlangen und sie würde die Untersuchung eines viel breiteren Spektrums von Motivationen und Reflexionen voraussetzen.

Möglich ist jetzt aber eine positive Antwort auf die eingangs gestellte Frage, ob man in der LEF nicht in die Vorstellung der Kirche als einer „*societas inaequalis et perfecta*“ zurückfällt. Das Entschwinden der dem Zweiten Vatikanum eigenen Perspektive der „*communio*“ zugunsten der „*societas*“ wurde auch in der Kommission registriert. „Das Verständnis der Kirche als ‚*communio*‘ läßt sich schwer juristisch fassen“, bemerkte ein Konsultor (vgl. *Communicationes V*, 1973, 207). Die Schwierigkeit

ist nicht dadurch behoben, daß man die Absicht äußert, man wolle lehrhafte Erklärungen unterlassen und nur die rechtliche Grundstruktur der Kirche darstellen (vgl. *Communicationes* VI, 1974, S. 62). Von welcher Instanz aus kann man die Ekklesiologie vom Recht trennen? Von welchem Kriterium her kann man beispielsweise festlegen, daß „Volk Gottes“ eine rein theologische Kategorie ohne kirchenrechtliche Relevanz ist, wogegen „Kirche“ eine juristische Kategorie sein soll? Wird nicht in Wirklichkeit eine Ekklesiologie durch eine andere ersetzt, wie man sie in einer früheren Phase der LEF ausdrücklich als Basis voranstellen wollte? Wird nicht an die Stelle der „Communio“-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums die „Societas“-Ekklesiologie gesetzt, die der Tradition der Kanistik und des öffentlichen Rechts im 19. und 20. Jahrhundert teuer war (und ist)?

Die Gefahr ist dann noch entscheidend vergrößert, wenn die Redaktoren der LEF sich weder vom *Buchstaben* der Konzilstexte gebunden fühlen (in dem Sinn, daß sie die Text nicht nur in die Sprache des Rechts übersetzen, son-

dern daß sie auch eine Auswahl daraus treffen) noch von den Orientierungen, die das Konzil in bestimmten Fragen gegeben hat. Der jetzige Entwurf liefert den Beweis für eine solche „Freiheit“ der Redaktoren dem Konzil gegenüber an vielen Stellen, und nicht an den unbedeutendsten. Kardinal Felici hat unumwunden das Kriterium für eine solche Distanz zum Konzil angesprochen. Als er einen Wandel in der Terminologie gegenüber einem Konzilstext rechtfertigte (und man weiß ja gut, daß terminologische Änderungen nicht bloß terminologisch sind; jeder einzelne Begriff hat eine Gesamtkonzeption hinter sich), erklärte er, die in der betreffenden Sache vom Konzil verwendete Ausdrucksweise sei – besonders angesichts des Stils der Kurie – nicht klar genug. „Solche Qualifikationen wurden auf Grund besonderer Gegebenheiten verwendet, sie müssen aber nicht unbedingt in die LEF übernommen werden“ (*Communicationes* IX, 1977, S. 87). Der Schritt von der Terminologie zur Ideologie ist klein und nicht zu vermeiden. Der Leser mag beurteilen, ob im neuesten Entwurf der *Lex fundamentalis* dieser Schritt getan ist oder nicht.

Alberto Abelli

## Problembereich

# Gott und das Böse

## Aktuelle theologische Erwägungen zu einer zeitlosen religiösen Frage

*Für den Glauben an Gott gibt es – über alle philosophischen Einwände und existentiellen Zweifel hinaus – keine größere Herausforderung als die Existenz des Bösen, des Leids, der Sünde. Theologisch diskutiert wurde dieses in der ganzen jüdisch-christlichen Glaubensgeschichte anwesende Thema in den letzten Jahren (vor dem Hintergrund aktueller Vorgänge) in erster Linie unter dem verengten Blickwinkel der Fragestellung, ob die Annahme einer personifizierten Macht des Bösen für das christliche Bekenntnis konstitutiv ist (vgl. HK, Juli 1978, 364ff.). Einer der Protagonisten dieser Diskussion, der Tübinger Alttestamentler Prof. Herbert Haag, hat in erweiterter Perspektive zum theologischen Verständnis des Bösen in diesem Herbst ein umfangreiches Werk vorgelegt (Vor dem Bösen ratlos? Piper Verlag, München 1978). Aus diesem Anlaß greifen wir mit dem folgenden Beitrag das Thema in seiner grundlegenden Bedeutung für Glaube und Theologie auf. – Prof. Johannes B. Brantschen lehrt systematische Theologie an der Universität Fribourg.*

Gott und das Böse gleichzeitig zu denken ist von jeher die *crux* aller Theologie. Trotz aller Antworten, die im

Laufe der Geschichte von Philosophen und Theologen gegeben wurden, springt diese unheimliche Frage jeden Gläubigen immer wieder mit ungebrochener Wucht an und bringt jede Theologengeneration neu vor die Aporie, die der Philosoph Epikur schon 300 Jahre vor Christus so formuliert hat: „Entweder *will* Gott das Böse nicht verhindern, dann ist er nicht allgütig. Oder er *kann* es nicht verhindern, dann ist er nicht allmächtig. Oder er kann und will nicht, dann ist er schwach und neidisch zugleich. Oder er kann und will – und dies allein ist Gott angemessen –, woher kommt dann aber das Böse, und warum hebt er es nicht auf?“

Kein Zweifel: der Skandal des Bösen ist zum „Felsen“ des Atheismus geworden (Georg Büchner); weniger bewußt ist man sich aber der Tatsache, daß auch die skandalösen Antworten mancher Theologen in Tradition und Gegenwart das ihrige zum heutigen Unglauben beigetragen haben. Wer in dieser beklemmenden Frage zu laut wird, dem ist das Wort Jahwes entgegenzuhalten: „Mein Zorn ist entbrannt gegen dich (Eliphaz) und deine zwei Freunde; denn ihr habt nichts Rechtes über mich geredet wie mein Knecht Ijob“ (Ijob 42,7).