



Der Stein vom Grab ist weggewälzt

Unser Leser Norbert Scholl aus Wilhelmsfeld lässt uns teilhaben an einer guten Erfahrung, die er mit der diesjährigen Osterfeier im ökumenischen Umfeld gemacht hat. Könnte man es als „Hilfe zur Selbsthilfe“ sehen?

In den Nachrichten aus Jerusalem konnte man hören, wie die Konfessionen „vor Ort“ Ostern feiern: Die erste Prozession einer Konfession zieht ein.

Dann wird von dieser Konfession alles weggeräumt und die zweite Konfession zieht auf, ohne jeden Bezug zur vorherigen und „feiert Ostern“. In hohen Kirchenkreisen wird über den richtigen Ostertermin gestritten. Sollen wir nicht doch an einem gemeinsamen Tag?

Nein, so weit sind „wir“ noch nicht.

Und was erlebt unser Leser?

Ein strahlender Ostermorgen irgendwo in der Diözese Freiburg. Es ist sieben Uhr, die Sonne lugt schüchtern durch das frische Grün der Bäume. Mitglieder der evangelischen und katholischen Gemeinde mit ihren Pfarrern haben sich auf dem Friedhof versammelt. Sie gedenken der Toten. Dann ruft der evangelische Pfarrer dreimal: „Christus ist erstanden!“ Und die Gemeinde antwortet: „Er ist wahrhaft auferstanden.“ Das Osterfeuer wird entzündet. Und an ihm die kleinen Osterkerzen, die jedes Gemeindeglied in der Hand trägt. „Christ ist erstanden von der Marter alle. Des soll'n wir alle froh sein...“, singen die Christen.

Dann ziehen alle in die katholische Kirche zum ökumenischen Auferstehungsgottesdienst. Unter dem dreimaligen Ruf „Lumen Christi“, auf den die Gemeinde mit „Deo gratias“ antwortet, ziehen die beiden Pfarrer in das noch halbdunkle Gotteshaus ein. Das „Exsultet“ erklingt. „Dies ist der Tag der Auferstehung, lasst uns vor Freude strahlen!“ Das Evangelium wird vorgetragen – von Maria von Magdala, die den Herrn festhalten wollte, der es der Auferstandene aber untersagte: „Halte mich nicht fest ... geh zu den Brüdern und

Schwestern!“ Beide Pfarrer bekennen sich dazu: „... den Herrn nicht eigennützig festhalten zu wollen.“ Die Gemeinde erneuert ihr Taufversprechen mit dem Glaubensbekenntnis, das die Christen seit der Zeit der alten Kirchen verbindet: „... und die eine, heilige, allgemeine und apostolische Kirche.“ Das Hochgebet wird gesprochen – die Worte über das Brot vom evangelischen, die Worte über den Kelch vom katholischen Pfarrer. Und alle singen: „Komm, o Herr, bleib bei uns, ... Heil der Welt!“ Das Gebet des Herrn, Friedensgruß und freudiges Händeschütteln. Dann empfängt die Gemeinde das „Brot des Lebens“ und trinkt aus dem „Kelch des Heils, für alle vergossen.“ Ostersegen, Schlusslied „O du fröhliche, selige, gnadenbringende Osterzeit, ... Kraft ist gegeben, lasst uns in ihm leben!“

Ein gemeinsames, liebevoll hergerichteter Frühstück verbindet danach im katholischen Gemeindesaal noch einmal die ganze christliche Gemeinde.

Wahrhaft, ein erhebender, froh und hoffnungsvoll stimmender Ostergottesdienst, „ein Fest der Auferstehung ... Sperren werden übersprungen, und ein Geist ist da.“ Dankbar und voll Freude im Herzen tragen wir das Osterlicht nach Hause.

Karl-Heinz Ohlig

Monotheismus – Polytheismus – Trinität

(Vortrag Uni Münster, Ev. Fak.)

Das Thema ist so umfassend und facettenreich, dass es in so kurzer Zeit nur selektiv und fragmentarisch verhandelt werden kann. 2.000 Jahre Christentumsgeschichte haben eine unübersehbare Fülle an theologischer Literatur, liturgischen Texten, Liedern und Frömmigkeitsformen hervorgebracht, die um das Thema Monotheismus – Trinität kreisen. Ich werde mich also auf

eine für alle weiteren Diskussionen grundlegende Problematik beschränken, nämlich die historische bzw. kultur- und theologisch-geschichtliche Frage, wie und warum und in welchen Etappen aus dem vom Judentum ins Christentum übernommenen unitarischen Monotheismus eine trinitarische Konzeption entstehen konnte. Nur die Kenntnis dieser Anfänge lässt Antworten auf unser Thema zu, die mehr als theologische Spekulation sind. Trotz dieser Einschränkung kann ich die einzelnen Schritte und Zäsuren nur thesenartig – und damit angreifbar – vortragen.

1. Die Vorstellung von Gott, verkürzt gesagt, als einer quasi geschichtlich handelnden Person, also der Monotheismus, ist originär nur in der jüdischen Religion seit der Exilszeit aus dem Kontext der vorherigen Jahwe-Religion entstanden. Diesem Gott wurden die beiden fundamentalen Aktivitätsbereiche, die für uns wichtig sind, zugeeignet: zum einen seine Herrschaft über die Geschichte bzw. sein Heilswirken an seinem Volk und an allen Völkern und zum anderen die Erschaffung der Welt.

2. Jesus ist in diesem Monotheismus aufgewachsen und hat ihn nach allem, was wir wissen, nie verlassen oder korrigiert. Von diesem Gott, Jahwe, sah er sich gesandt und mit ihm in einem tiefen Vertrauen verbunden. So verstanden es auch seine Jüngerkreise. Bei Jesus selbst finden sich keinerlei Anhaltspunkte für die spätere Ausbildung einer Trinitätslehre: Die Hoheitstitel Jesu sind spätere Gemeindebildungen – ausgenommen vielleicht, das ist umstritten, der Menschensohntitel – und ihm später in den Evangelien in den Mund gelegt worden. Obwohl der Geist Gottes im Alten Testament und in Qumran eine große Rolle spielt, kommt er in der Predigt Jesu nicht vor (vielleicht außer Mk 3,28-30: die Sünde „gegen den heiligen Geist“).

3. Die synoptischen Evangelien kennen viele Hoheitstitel Jesu: er ist Davidsson, Messias (Christus), Gottessohn, Kyrios, Menschensohn usw. Diese sind allerdings heilsgeschichtlich und nicht natural verstanden und nicht mit der Vorstellung einer Präexistenz in der göttlichen Sphäre verbunden. So gilt auch für die Synoptiker, und damit für eine Hauptströmung des Christentums bis in die 90er Jahre des ersten Jahrhunderts, dass sie einen eindeuti-

gen Monotheismus vertreten und Jesu Rolle heilsgeschichtlich verstehen. Abgesehen vom Philipperhymnus findet sich nur in Spätschriften des Neuen Testaments, vor allem in den johanneischen Schriften und in den Deuteropaulinen, das Bekenntnis zu einer Präexistenz Jesu im Bereich des Göttlichen, ganz eindeutig im Johannesprolog. Trinitarische Ansätze gibt es im Neuen Testament allerdings nicht. Auch die gelegentlichen triadischen Formeln oder die Erzählung des Markus (Parr) über die Taufe Jesu sind nicht in diesem Sinn aufzufassen, sondern spiegeln die zentralen Elemente der Taufkatechese oder dienen lediglich der feierlichen Bekräftigung. Wohl aber ist in den Spätschriften der Weg eröffnet zur späteren Entstehung einer Binitätslehre.

4. Auch die weitere Entwicklung ist nicht einheitlich: in der judenchristlich geprägten Literatur der sogn. Apostolischen Väter bleibt Jesus der „geliebte und gelobte Knecht Gottes“ (so z.B. in Martyrium des Polykarp 14,1; ähnlich Did 10,2; 1 Klem 59,2), anders allerdings in den Ignatiusbriefen, die neuerdings aber wohl mit Recht in das späte 2. Jahrhundert datiert werden. Ähnliches gilt sicher für die syrische Theologie im Perserreich, die erst im Jahre 410 auf einer Synode in Seleukia-Ktesiphon das Symbol von Nizäa akzeptierte. Eine Gruppe von, wenn man sie so nennen will, „Altgläubigen“ aber blieb bei der ursprünglichen Theologie. Aus ihr ist die koranische Bewegung entstanden. Mit Macht aber wird sowohl das Gottsein des Logos oder des Sohnes vertreten und zu einer Binitätslehre entfaltet, in der der Geist nur gelegentlich und nebenbei genannt wird, durch die Apologeten des 2. Jahrhunderts, vor allem durch Justin (gest. um 165), den „Philosophen und Martyrer“.

5. Diese Geschichte führt zu einer Beobachtung: eine göttliche Präexistenz und Eigentümlichkeit Jesu und bini- oder trinitarische Vorstellungen werden ausgebildet und vertreten, wenn der Einfluss hellenistischen Denkens in den Gemeinden prägend wird. Auf dieser Beobachtung gründet auch die im Folgenden vorgetragene These: *Bini- bzw. trinitarische Vorstellungen haben ihre Wurzel in der Begegnung des jüdischen Monotheismus und der hellenistischen Gottesvorstellung.*

Zur Erläuterung: Der jüdische und jesuanische Jahwe ist der Gott der Geschichte, die er handelnd bestimmt. Er hat ihren Anfang mit der Erschaffung der Welt begründet, leitet sie weiterhin, und am Ende richtet er sie. Dagegen orientiert sich die hellenistische Gottesvorstellung nicht an der Geschichte. Sie wird gewonnen aus der Reflexion der Welt in ihrem Sein, in ihren pluralen Formen und Veränderungsprozessen; sie ist kosmozentrisch. Abgesehen von den Polytheisten, die damals in der Volksfrömmigkeit weiterlebten, suchte die Spiritualität der Gebildeten, schon in der klassischen griechischen Antike und erst recht in den hellenistischen Philosophischen Schulen der Kaiserzeit, den *einen* Grund der Welt und ihrer bunten Phänomene. Der *eine* Grund der Welt soll das Sein der Welt erklären (nebenbei: so wie die heutige Suche nach der Weltformel, allerdings auf einer naturwissenschaftlichen Materialbasis). Der *eine* Grund wird gesehen als das *immanente* Prinzip von allem, was ist. Der Kosmos ist somit göttlich oder Leib Gottes. Weil aber der Grund von allem *einer* ist, ist er zwar in allen mannigfaltigen Dingen anwesend, aber nicht mit ihnen identisch: er transzendiert alle Pluralität, ist ganz *einer* und von keiner Veränderung und Pluralität berührt, ansonsten wäre seine schlechthinnige Einheit bzw. Göttlichkeit verletzt.

Dieser Gott ist nicht personal, sondern ein sachhaftes Prinzip. Er ist nicht handlungsfähig, weil er sich dadurch verändern würde. Wie aber kann er dann alle Weltwirklichkeit begründen? Nicht durch einen Willensentschluss und sein Handeln, sondern dadurch, dass alles Sein aus ihm hervorgeht, in passiver Emanation.

Hierbei nahm man verschiedene Übergänge an, die die Verbindung von dem Einen zur pluralen Welt vermitteln und plausibel machen können. Am rationalsten ist dieser Prozess formuliert im Neuplatonismus seit dem 3. Jahrhundert. Plotin (gest. 270), der eigentliche Begründer des Neuplatonismus, nimmt an, dass aus dem *Einen* (τὸ ἓν) eine zweite göttliche Hypostase, der *Geist* (ho nous) hervorgeht, der dem Einen nahe steht, aber von minderer Göttlichkeit ist und in sich die Vielfalt aller Ideen, die in der Welt verwirklicht sind, enthält. Da er aber dem Einen noch sehr ähnlich ist,

kann er nicht selbst die Vielfalt begründen und sich somit verändern. Dazu bedarf es einer weiteren, geringeren Emanation. Eine dritte Hypostase, die *Weltseele* (hā psychā) verbindet die Ideen mit der Materie und konstituiert somit die gesamte Weltwirklichkeit.

Schon vor dem Neuplatonismus wurden – weniger philosophisch reflektiert – ähnliche Gedanken in den verschiedensten Richtungen der Gnosis, die ungefähr zeitgleich mit dem Christentum entstanden ist, vertreten. In der Gnosis war das Problem der Vermittlung zwischen dem einen, nicht handlungsfähigen Gott und der pluralen Welt sogar noch verschärft, weil sie in dualistischer Weise die materielle Welt für schlecht und böse hält, weswegen auch die Erschaffung der Welt als ein böser Irrtum aufgefasst wurde. Die Gnosis nimmt ebenfalls eine Reihe von Hypostasen minderer Göttlichkeit an – die Zahlen variieren je nach Richtung –, die aus der obersten Gottheit emaniert sind und zusammen das Reich der „Fülle“, des *Plérōma*, konstituieren. Eine dieser minderen Hypostasen wandte sich dann von ihrem Ursprung ab und der Materie zu, und schuf die plurale Welt, in der sie Geistiges und die böse Materie vermischte; der Demiurg, der Welterschöpfer, ist also böse. In den Formen der christlichen Gnosis übernimmt eine weitere Hypostase aus dem Bereich des Pleroma die Befreiung des Menschen aus seiner bösen Lage, indem sie in Jesus inkarnierte und die Menschen die wahren Zusammenhänge lehrt. Solche Vorstellungen mögen uns heute absonderlich vorkommen. Aber damals waren sie für viele Gebildete die einzig mögliche rationale Erklärung, wie die Welt zustande gekommen sein kann.

Was geschieht nun bei dem Versuch, innerhalb des Judentums und des Christentums, dort, wo das hellenistische Denken wirkmächtig wurde, beide Gottesverständnisse miteinander zu verbinden? *Ganz eindeutig bleibt die Grundlage der jüdisch-christliche Monotheismus.* Juden und Christen blieben Juden und Christen. Gott ist der personale Gott, der handlungsfähig ist und zu dem man beten kann. Aber weil er zugleich auf hellenistische Weise als höchstes, einfaches, unveränderliches Sein verstanden wird, ist es schwierig, ihm unmittelbar die Weltschöpfung und das Han-

deln in der Geschichte zuzuschreiben. Gerade das aber gehört zu den Essentials des Monotheismus. Als Lösung bot sich an – und sie wurde ergriffen –, die Erschaffung der Welt und das Geschichtshandeln minderen göttlichen Hypostasen zu übertragen, die zwar zur Welt Gottes gehören, aber handlungsfähig sind. Auf diese griechische Weise konnte so der Monotheismus gerettet und gedacht werden: Gott blieb, ohne seine Einfachheit aufzugeben, der Weltschöpfer.

6. Hierfür sollen zwei Beispiele kurz genannt werden. Das erste betrifft die bini- und trinitarischen Überlegungen im Frühjudentum, in dem die Begegnung von jüdischer und hellenistischer Konzeption schon in vorchristlicher Zeit aufgezeigt werden kann. Als Frühjudentum bezeichnet man die Entwicklung etwa ab 150 v. Chr. bis in die christliche Zeit. Hier gab es zwei Stränge, einmal das Frühjudentum in Palästina, das von der Apokalyptik geprägt war und weniger mit unserer Frage zu tun hatte. Daneben gab es das Frühjudentum in der jüdischen Diaspora, vor allem in Ägypten und hier fokussiert in Alexandrien.

Hier lassen sich drei Arten von Überlieferungen feststellen, in denen es darum geht, den ererbten jüdischen Monotheismus mit griechischen Vorstellungen zu verbinden, die die Juden in der Diaspora mittlerweile internalisiert hatten. Sie blieben Juden und hielten an Jahwe fest, zugleich aber waren sie so stark hellenisiert, das sie auch auf hellenistische Weise von Gott dachten. Sie brauchten für ihre Frömmigkeit beide Vorstellungsreihen.

Die drei Bewegungen (ganz kurz) betreffen 1. die jüngere Weisheitstradition, 2. die frühjüdische Engellehre, 3. die philosophische Spekulation bzw. die Logoslehre.

Ad 1: Schon seit der Mitte des dritten Jahrhunderts v. Chr. wird die Weisheit zunehmend hypostasiert und übernimmt göttliche Funktionen. In der jüngeren Weisheitsliteratur wirkt sie, unter und neben Gott, bei der Weltschöpfung und in der Heilsgeschichte mit. In Jesus Sirach wird sie sogar als immanentes Prinzip des Kosmos und im Weisheitsbuch nach Art eines „unbewegten Bewegers“ gesehen (Weish. 7,24.27). So gibt es neben Gott schlechthin die göttliche Weisheit.

Ad 2: Im Monotheismus ist Gott, der einzige Adressat, den Menschen recht fern. So gibt es immer Versuche, diese Ferne durch nähere Instanzen, Engel oder große und verehrungswürdige Gestalten, an die man sich wenden kann, abzumildern. Im Judentum seit dem Exil bildete sich eine umfangreiche Engellehre: Gott ist immer von seinem Hofstaat von Engeln umgeben. Im Frühjudentum konnten zwei dieser Engel, gelegentlich Michael und Gabriel genannt, eine große Bedeutung gewinnen. Sie sind „zwei große, furchtbare Geheimnisse vor Gottes Angesicht“ (Apk des Mose 34) und handeln für Gott: Sie sind die „zwei Hände Gottes“ (was später Irenäus von Lyon für Sohn und Geist aufgreift). Diese trinitarische Engellehre findet sich im Christentum noch bei Klemens und Origenes von Alexandrien.

Ad 3: Für Philon von Alexandrien, einen Zeitgenossen Jesu, gibt es neben und unter Gott „das Wort“, den *Logos*, der auch in der damaligen Stoa immanentes Weltprinzip ist. Er schreibt: „Gott selbst hält es für unter seiner Würde, zur Sinnlichkeit zu kommen“ (Über die Träume I 61-70). Diese Aufgabe, vor allem die Weltschöpfung, übernimmt „im Anfang“ (Gen 1,1) der göttliche Logos, der immanentes Prinzip der Welt wurde.

Dass dies nicht eine private Auffassung des Philon war, zeigt der Johannesprolog, der einen vorchristlichen Hymnus einer jüdisch-hellenistischen Gemeinde über Gott und seinen Logos übernimmt und durch Vers 14 („das Wort ist Fleisch geworden“) christianisiert.

Zwei dieser Entwicklungen sind binitarisch: Weisheit oder Logos übernehmen die Erschaffung der Welt und das Geschichtshandeln Gottes, eine, die Engellehre, ist trinitarisch, weil sie für Erschaffung und Geschichtshandeln, also die beiden Tätigkeitsbereiche Gottes, je einen separaten Engel annimmt. Auf diese Weise konnten hellenisierte Juden ihren jüdischen Glauben mit ihrem hellenistischen Denken verbinden, sie brauchten beides für ihr Gottdenken.

7. Diese jüdische Theologiegeschichte fand keine Fortsetzung, weil die Juden spätestens nach den Bar-Kochba-Aufständen ihre Heimat verlassen mussten. In der Zerstreuung nun war es nötig, sich auf die ei-

gene Identität zu besinnen. Sie orientierten sich jetzt, in einer Art von Repalästinisierung, vor allem an der hebräischen Bibel.

Umso mehr wurde das junge Christentum mit dem genannten Problem konfrontiert: Wie kann man zugleich den für das Christentum konstitutiven Monotheismus vertreten, ohne das hellenistische – das hieß damals: das vernünftige – Denken verlassen zu müssen? Soll man sich Gott bei der Erschaffung der Welt auf naive Weise nach Art eines Töpfers oder Bauern vorstellen? Für die aus dem Hellenismus stammenden Christen wurde die Entwicklung einer Bini- oder Trinitätslehre unausweichlich, noch verstärkt durch einen Gesichtspunkt, der im Frühjudentum keine Rolle gespielt hatte: durch die zunehmend profilierte Ausbildung einer Zwei-Naturen-Christologie, die zumindest eine weitere göttliche Hypostase notwendig machte.

Diese Aufgabe griffen die damaligen Apologeten auf. Sie bezogen sich vor allem auf Philon und den Johannesprolog und verwandten die gleichen Argumente für die Notwendigkeit weiterer Hypostasen unter „Gott schlechthin“. Wegen der parallel laufenden christologischen Entwicklung zur Zwei-Naturen-Christologie verwundert es nicht, dass noch lange Zeit eine Binitätslehre im Vordergrund stand.

Als Beispiel soll Justin dienen. Für ihn ist der Logos Gott, so dass bei Gott „eine Mehrzahl“ ist (Dial 129,9), nämlich noch ein „zweiter Gott“ (deúteros theós, Dial 56, 85; 129,4); „der Erzeugte ist der Zahl nach ein anderer als der Erzeuger“ (Dial 129,2); dass hier das polytheistische Umfeld die Scheu vor der Mehrzahl abschwächte, ist anzunehmen. Dieser Logos trat „im Anfang“ (= Gen 1,1), also zu Beginn der Schöpfung, aus Gott hervor, schuf die Welt und inkarnierte in Jesus. Der Geist wird nur beiläufig genannt.

8. Diese Konzeption wurde von den großen Theologen um die Wende zum 2. Jahrhundert systematisch vertieft und der Hl. Geist ein wenig mehr einbezogen. Zu nennen sind im Westen Irenäus von Lyon (gest. um 202) und Tertullian (gest. nach 220), im Osten Klemens von Alexandrien (gest. um 215). Bei allen Unterschieden im Einzelnen vertreten sie die gleiche Gotteslehre wie die Apologeten und formulieren sie begrifflich präziser: Von Ewigkeit her ist Gott

gänzlich einer und allein; er wird, wie man sagt, monarchianisch interpretiert. Aber seit dem „Anfang“, also seit Beginn der Zeit und der Weltschöpfung, traten Sohn und Geist aus Gott hervor und wirkten in Schöpfung und Inkarnation als „Hände“ oder „Werkzeuge“ Gottes. „Nach seinem Sein ... ist ein (einziger) Gott zu erkennen“, schreibt Irenäus, „nach der Heilsordnung unserer Erlösung ist er aber sowohl Sohn als auch Vater“ (Epid. 47). Noch präziser formuliert Tertullian, für den die Trinität sogar eine nur vorübergehende Sache ist, die am Ende wieder in Gott aufgehoben wird. Gott bleibt also von Ewigkeit her unitarisch monotheistisch gedacht. Aber für die Heilsgeschichte, seit dem „Anfang“, ist die Trinität notwendig, damit Gott durch Sohn und Geist als seine Werkzeuge handeln kann. Die Trinität ist eine Sache der Ökonomie, des Handelns Gottes nach außen in der Zeit.

9. Dies änderte sich erst grundsätzlich – und damit fängt die eigentliche Geschichte der späteren Trinitätslehre an – durch Origenes von Alexandrien (gest. 253/254). Er hat als erster die Trinität als ein ewiges, Gott immer immanentes Phänomen aufgefasst: Sohn und Geist sind von Ewigkeit her Gott innewohnend.

Sein Ausgangspunkt ist ein Defizit der vorherigen Trinitätslehre: Wenn man für Sohn und Geist einen Anfang, also eine zeitliche Existenz annimmt, wieso kann man sie dann noch als göttlich im vollen Wortsinne verstehen? Das gleiche Defizit hat später Arius noch einmal ins Feld geführt, allerdings mit der umgekehrten Schlussfolgerung: der Logos ist also nicht Gott, sondern Ktisma, Kreatur. Origenes dagegen postuliert: „Wie kann man ferner meinen und glauben, dass Gott Vater jemals nur den kleinsten Augenblick ohne die Zeugung dieser Weisheit existiert habe ... Daher wissen wir, dass Gott beständig Vater seines eingeborenen Sohnes ist, der zwar aus ihm geboren ist ..., doch ohne jeden Anfang“ (De princ. I 2,2). Die Zeugung ist „ewig und immerwährend“ (ebd. I 2,4).

Damit entfiel natürlich die ökonomische Funktion, die die Trinitätslehre bisher hatte. Dem entgeht Origenes durch ein mythisches System: er verlegt die Erschaffung der Welt und des Menschen sowie die Erlösung durch Jesus Christus in die Ewigkeit

Gottes hinein, in die vorweltliche Präexistenz, und ein Zweites: zwar sind Sohn und Geist immer und ewig Gott, aber – subordinatianisch – mit einer geringeren Seinsfülle als „der Gott schlechthin“, der Vater: „die Macht des Vaters ist größer als die des Sohnes ..., größer die des Sohnes als die des heiligen Geistes“ (De princ. I 3,5). Diese Vorstellung ähnelt der seines Zeitgenossen Plotin.

10. Von jetzt an verbreitet sich das neue Verständnis der Trinität als ewige innergöttliche Sache. Das von Origenes vertretene Wirken von Sohn und Geist in der Präexistenz aber wurde abgelehnt. Und vor allem: Das Konzil von Nizäa definierte in seinem Glaubensbekenntnis im Jahre 325, dass der Sohn *gleichen Wesens* (homousios) mit dem Vater sei. Von jetzt an durfte ein innergöttlicher Subordinatianismus nicht mehr vertreten werden. Vater und Sohn sind gleichen Ranges, Gott von Ewigkeit her.

11. Dadurch aber entbrannte ein neuer Streit: Wie steht es mit dem Heiligen Geist, der in Nizäa zwar genannt, von dem aber nichts ausgesagt wurde? In diesen Auseinandersetzungen konnte sich die Theologie des Bischofs Basilius von Cäsarea (gest. 379) und der beiden anderen Kappadokier durchsetzen: Er leitete vor allem aus der Nebeneinanderreihung des Geistes im Taufbefehl am Schluss des Matthäusevangeliums ab, dass neben Vater und gleichwesentlichem Sohn kein Geschöpf genannt sein könne; auch der Heilige Geist ist in vollem Umfang Gott. Dies wurde dann in dem Glaubensbekenntnis, das dem Ersten Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 zugeschrieben wird (das Nizeno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis), dogmatisch festgeschrieben. Von nun an ist die immanente Trinitätslehre gesamtkirchlich verpflichtend. Und die Gründe, aus denen heraus ursprünglich eine Trinitätslehre gebildet wurde, spielen jetzt keine Rolle mehr.

12. (ganz kurz) Weil Einheit und Dreiheit in der bisherigen Diskussion mit unterschiedlichen und verwechselbaren Begriffen umschrieben wurden, hat Basilius eine terminologische Klarstellung vorgenommen: Wenn wir von der schlechthinigen Einheit Gottes sprechen, reden wir über sein *Wesen* (Usía), wenn wir Vater, Sohn

und Geist in ihrer Besonderheit meinen, sollen wir von *Hypostasen* reden. Die Formel: *Ein Wesen, drei Hypostasen* beendete im Osten die Diskussionen – bis heute.

13. Diese Formel wurde auch im Westen übernommen, aber die Lateiner hatten Probleme mit diesen Begriffen. *Hypostase* wurde im Lateinischen mit *substantia* übersetzt. Aber darf man von drei Substanzen in Gott sprechen? Augustinus lehnte das ab und schlug vor, statt dessen von drei Personen – auch diesen Begriff liebte er nicht, hatte aber keinen anderen – zu reden. So setzte sich in der lateinischen Kirche die Formel durch: *ein Gott bzw. ein Wesen und drei Personen*. Dies wirft wieder neue Probleme auf, die aber hier übergangen werden sollen.

14. Als Resümee lässt sich festhalten: Die Geschichte der Entstehung des Trinitätsglaubens und seine Motivationen sind kultur- und theologiegeschichtlich gut zu verstehen, ebenso die weitere Geschichte. Es wird deutlich, dass unter den Bedingungen hellenistischen Denkens der Monotheismus Jesu anders nicht hätte aufrechterhalten werden können. Der Trinitätsglaube ist der hellenistische Versuch, den Monotheismus rational vertreten zu können. Später haben sich einzelne Elemente gewissermaßen verselbständigt, die Ursprünge wurden aus dem Blick verloren. Es entstand eine immanente Trinitätsauffassung.

Theo Mechtenberg

Ein Plädoyer für Barmherzigkeit

Mit Papst Franziskus steht an der Spitze der Kirche ein Mann, der Barmherzigkeit nicht nur lehrt, sondern vorlebt. Als Bischof und Kardinal hat er die Elendsviertel von Buenos Aires regelmäßig besucht, den Kontakt zu den Armen gepflegt und ihnen seelsorgliche wie soziale Hilfe zuteil werden lassen. Kein Wunder, dass er in seiner ar-

gentinischen Heimat bei den Ärmsten der Armen höchstes Ansehen genießt.

Es waren keine flüchtigen Eindrücke, die Kardinal Bergoglio bei seinen Besuchen in den Elendsvierteln seiner Diözese gewonnen hatte. Die Begegnung mit den vom gesellschaftlichen Leben weitgehend ausgeschlossenen Ärmsten der Armen bestimmte fortan sein Leben; sie hat ihn evangelisiert. So wünscht er sich – wie Papst Franziskus in „*Evangeli gaudium*“ schreibt – „eine arme Kirche für die Armen“, erkennt er in ihrem „Leiden den leidenden Christus“, sieht er die Notwendigkeit, „dass wir alle uns von ihnen evangelisieren lassen“. Wir seien „aufgerufen, Christus in ihnen zu entdecken, uns zu Wortführern ihrer Interessen zu machen, aber auch ihre Freunde zu sein, sie anzuhören, sie zu verstehen und die geheimnisvolle Weisheit anzunehmen, die uns Gott durch sie mitteilen will.“ (EG 198)

Aus dieser Position betrachtet Papst Franziskus das globale Wirtschafts- und Finanzsystem, durch das „große Massen der Bevölkerung ausgeschlossen und an den Rand gedrängt“ werden; und sein Urteil fällt hart aus: „Diese Wirtschaft tötet“. (EG 53) Seine Kritik blieb nicht ohne Widerspruch. So wertet beispielsweise Rainer Hank in seinem in der „Frankfurter Allgemeinen Sonntagszeitung“ vom 1. Dezember 2013 erschienenen Beitrag „Die Kirche verachtet die Reichen“ das Apostolische Schreiben als Beweis für ein die gesamte Kirchengeschichte prägendes Ressentiment gegen Reichtum und Reiche. Er kommt zu dem Schluss: „Weil Papst Franziskus die theologisch begründeten Ressentiments des Christentums gegenüber den Reichen teilt, hat er den Armen nur Barmherzigkeit und Almosen anzubieten. Es ist das Konzept der Mutter Teresa von Kalkutta. Dass es zur Überwindung der Armut Marktwirtschaft und Kapitalismus braucht, kann dieser Papst nicht sehen.“

Mit dieser harschen Zurückweisung wird Hank allerdings „*Evangeli gaudium*“ nicht gerecht. In diesem Apostolischen Schreiben findet sich *expressis verbis* keine Verurteilung des Kapitalismus. Papst Franziskus sagt nicht Nein zum Markt, nicht Nein zur Wirtschaft als solcher, sondern er wendet sich gegen „die absolute Autonomie der Märkte“ (EG 56) sowie gegen eine „Wirt-

schaft der Ausgrenzung“ (EG 53). In eben dieser Ausgrenzung der „an den Rand gedrängt(en) Massen“ sieht er eine sozialen Sprengstoff, „der früher oder später die Explosion verursacht“, deren eigentlicher Grund darin zu suchen ist, dass wegen einer massenhaften Ausschließung der Armen, das „wirtschaftliche System an der Wurzel ungerecht ist.“ (EG 59) Nicht die Wirtschaft als solche, sondern **d i e s e** Wirtschaft tötet.¹ Abgesehen von dieser Fehldeutung der wirtschaftspolitischen Aussagen in „*Evangeli gaudium*“ unterstellt Rainer Hank der Kirche mit dem Begriffspaar „Barmherzigkeit und Almosen“ eine höchst altertümliche Vorstellung von Barmherzigkeit, die durch die „Wachstums-erfolge der kapitalistischen Wirtschaft“ überholt sei. Aber können wir jemals auf Barmherzigkeit verzichten? Durch welches gesellschaftspolitische System könnte sie überflüssig werden? Und welche Konsequenzen zieht es nach sich, wenn Gering-schätzung oder gar Verlust von Barmherzigkeit Schule machen? Ein neuerliches Nachdenken über Barmherzigkeit scheint angesagt.

Die gesellschaftliche Relevanz der Barmherzigkeit

Barmherzigkeit bedeutet mehr als nur das gelegentliche Almosen, das wir einem Bettler im Vorbeigehen in den Schoß werfen. Barmherzigkeit ist von gesellschaftlicher Bedeutung und für eine humane Gesellschaft unverzichtbar. Dass sich dies so verhält, hat seinen Grund in der Solidargemeinschaft, in der jeder für die Befindlichkeit des anderen mitverantwortlich ist. Diese wechselseitige Verantwortung impliziert die ethische Verpflichtung zur Unterstützung jener, die der Hilfe bedürfen. Und dabei zählt einzig und allein der Mensch in seinem personalen Wert, gänzlich unabhängig von der Leistung, die er für die Gesellschaft erbringt oder auch nicht erbringt. Diese verdient zwar Wertschätzung, bestimmt aber in keiner Weise den Wert des Menschen als solchen, sei er jung oder alt, krank oder gesund, arm oder reich. Damit ist Solidarität in ihrem ursprünglichen

¹ Vgl. auch die Replik zu dem Beitrag von Rainer Hank von Rainer Kardinal Marx „Wider die Dämonen des Kapitalismus“ in: Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 15.12.2013, S. 28.

Sinn nicht auf die eigene gesellschaftliche Gruppe, wie etwa Gewerkschaften oder Arbeitgeberverbände, beschränkt, um deren Interessen durchzusetzen, sondern sie ist primär auf die schwachen Glieder der Gesellschaft ausgerichtet. Solidarität erweist sich somit als das Fundament einer jeden humanen Gesellschaft. Würde man sie aufkündigen und die Schwachen ihrem Schicksal überlassen oder sich im schlimmsten Fall ihrer entledigen, wäre das Resultat eine inhumane Gesellschaft.

Welche Bedeutung hat Barmherzigkeit in diesem Kontext? Bedarf eine gut funktionierende Solidargemeinschaft ihrer überhaupt? Ist sie nicht vielmehr durch die gesellschaftlichen Institutionen zur Bekämpfung von Armut und Krankheit, durch ein gut funktionierendes Sozialsystem, das Hilfsbedürftige nicht ihrem Schicksal überlässt, bedeutungslos geworden? Ist Barmherzigkeit lediglich dort gefragt, wo die Solidarität einer Gesellschaft brüchig wird und sich inhumane Tendenzen zeigen?

Die Armen habt ihr immer bei euch (Mk 14,7)

Papst Franziskus erklärt in „Evangelii gaudium“ unter Berufung auf Thomas von Aquin die Barmherzigkeit zu einer durch nichts ersetzbaren Primärtugend (EG 37; 164). Gilt dies auch für ein bestens funktionierendes Sozialsystem? Ein weites Netz von Arbeitsagenturen und Sozialämtern, von ambulanter Kranken- und Altenpflege, von kirchlichen Diensten und Hilfswerken sowie ein vielgliedriges Gesundheitssystem tragen schließlich Sorge um jene, die von einem unglücklichen Schicksal betroffen werden. Man kann darin durchaus eine institutionalisierte Barmherzigkeit sehen, ermöglicht durch die Solidarität der Steuerzahler, und dies unabhängig davon, ob jemand der Armut und den Armen gleichgültig gegenüber steht oder nicht. Andererseits aber mehren sich die Klagen, dass in unseren Sozialsystemen aufgrund zunehmender Ökonomisierung der konkrete Mensch mit seinen Leiden aus dem Blick gerät; dass es in diesen Institutionen an Barmherzigkeit mangelt, die – wie das Wort sagt – das Erbarmen mit dem Notleidenden zu einer Herzenssache macht. So stehen unsere Sozialsysteme nicht nur für den Versuch, das menschliche Elend zu über-

winden oder wenigstens zu lindern, sie machen vor allem das Ausmaß des Elends offenbar. Was ein bestens funktionierendes Sozialsystem von sich aus eben nicht zu leisten vermag, ist die barmherzige Zuwendung, die der Leidende so nötig braucht. Doch Barmherzigkeit ist mehr als ein Lückenbüßer. Die sozialen Institutionen, über die eine Solidargemeinschaft verfügt, sind unlöslich an Barmherzigkeit gebunden. Sie sind jener gesellschaftliche Bereich, der ohne die Barmherzigkeit derer, die in ihm tätig sind, seines Sinnes beraubt und inhuman würde. Die Humanität von Sozialeinrichtungen verlangt eine Wertebindung, die letztlich nur durch eine von Barmherzigkeit bestimmte Solidargemeinschaft ermöglicht wird. Statt Barmherzigkeit als etwas zu betrachten, das durch den Wohlfahrtsstaat überflüssig geworden sei, bedarf es vielmehr in der Breite der Gesellschaft der Einübung von Barmherzigkeit, einer Empathie für den anderen in seiner materiellen, geistigen und seelischen Notsituation. Barmherzigkeit ist eine anspruchsvolle Tugend, verlangt sie doch die Fähigkeit, sich in die Lage des anderen zu versetzen, um ihm das zuteil werden zu lassen, dessen er in seiner Not bedarf. Leicht ist das nicht, denn einem solchen Handeln steht die eigene Bequemlichkeit im Wege sowie die Versuchung, sich durch die verschiedensten Ausflüchte ihrem Anspruch zu verweigern.

Barmherzigkeit im Verständnis von Johannes Paul II.

Gottes liebevoll helfendes und verzeihendes Erbarmen und die daraus resultierende menschliche Verpflichtung zu einem barmherzigen Handeln gehören zur Kernbotschaft beider Testamente und kirchlicher Lehrverkündigung. Um näher zu begründen, was auf dieser Grundlage unter Barmherzigkeit zu verstehen ist, sei im Folgenden auf Aussagen von Johannes Paul II. zurückgegriffen, der ihr mit „Dives in misericordia“ eine eigene Enzyklika gewidmet hat und der am Sonntag der göttlichen Barmherzigkeit, den er 2000 eingeführt hat, gemeinsam mit Johannes XXIII. heiliggesprochen wurde.

Bereits als junger Priester hat der spätere Papst in den Jahren des Stalinismus mit seinem Drama „Der Bruder unseres Got-

tes“² einer auf bloße Mildtätigkeit reduzierten Barmherzigkeit eine Absage erteilt. Und in Auseinandersetzung mit dem revolutionären Marxismus-Leninismus seiner Zeit teilt er zwar die Überzeugung von der Berechtigung des „großen Zorns“ angesichts himmelschreiender sozialer Ungerechtigkeit, doch greife die Revolution letztendlich zu ihrer Überwindung zu kurz. Mit ihren Resultaten würde sie an ihrem Anspruch scheitern, was wir im Übrigen aus der Geschichte schmerzlich erfahren mussten.

„Denn das Elend des Menschen ist größer als all das, zu dem sich der Mensch kraft seines Zorns erheben kann.“ Um sich zu den größten Gütern zu erheben, sei „BARMHERZIGKEIT nötig.“ (100f). Eben jene Barmherzigkeit, die von den Revolutionären negiert und bekämpft wird.

Viele Jahre später hat Johannes Paul II. zu Beginn seines Pontifikats die bereits in seinem frühen Drama entwickelten Gedanken erneut aufgegriffen. In enger Verknüpfung von Anthropozentrik und Theozentrik entfaltet er in „Redemptor hominis“ sein Grundverständnis menschlicher Existenz. Um es weiter zu vertiefen, widmet er sich mit seiner zweiten Enzyklika „Dives in misericordia“ dem inneren Zusammenhang von göttlicher Barmherzigkeit und menschlichem Erbarmen. Auf der Grundlage des Alten und Neuen Testaments entwirft er das Bild eines die Gerechtigkeit überbietenden barmherzigen Gottes, der in Jesus menschliche Gestalt angenommen hat, um durch seine Verkörperung göttlicher Barmherzigkeit diese offenbar zu machen und als mitmenschliches Erbarmen einzufordern.

Doch die Barmherzigkeit finde in der heutigen Welt keine besondere Aufmerksamkeit. Angesichts der modernen Errungenschaften mit ihren sozialen Sicherheitssystemen zeige sich eine deutliche Abkehr vom barmherzigen Gott, und als Konsequenz neige der Mensch zunehmend dazu, „schon die Idee des Erbarmens aus dem Leben und

aus den Herzen zu verdrängen. Das Wort und der Begriff »Erbarmen« scheinen den Menschen zu befremden, der dank eines in der Geschichte vorher nie gekannten wissenschaftlichen und technologischen Fortschritts Herrscher geworden ist und sich die Erde untertan gemacht und unterjocht hat. Dieses Herrschen über die Erde, das zuweilen einseitig und oberflächlich verstanden wird, scheint für das Erbarmen keinen Raum zu lassen.“ (2)

Es ist vor allem das Konstrukt eines Gegensatzes, wodurch die Barmherzigkeit angeblich zur Gerechtigkeit im Widerspruch steht und zu ihrer Geringschätzung verleitet. Auch diese Problematik spricht Karol Wojtyła in seinem Frühwerk an: „Aha, Barmherzigkeit. Hier ein paar Groschen, dort ein paar Groschen, für das Recht, seine Millionen in aller Ruhe zu besitzen. [...] Und dazu zehn, zwölf, sechzehn Stunden übermenschlicher Schufterei für ein paar lumpige Pfennige, für weniger als das Recht auf Leben, für die Hoffnung eines zweifelhaften Trostes drüben – die nicht das geringste ändert, die nur seit Jahrhunderten den gewaltigen, herrlichen Ausbruch menschlichen Zorns aufhält – eines menschlichen, schöpferischen Zorns.“

(47f) Eine auf bloße Mildtätigkeit reduzierte Barmherzigkeit überwindet weder die Kluft zwischen dem Wohltäter und dem Bedürftigen, noch schließt sie die Schere zwischen dem Reichtum der Wenigen und der Armut der Vielen; sie schafft keine soziale Gerechtigkeit. Ein Ersatz für sie ist Barmherzigkeit nicht. Sie macht Gerechtigkeit nicht überflüssig, sondern verlangt vielmehr nach ihr. So plädiert denn Johannes Paul II. in „Dives in misericordia“ nicht nur für mehr Barmherzigkeit, er erhebt auch für die Gerechtigkeit seine Stimme und begrüßt, „daß in der heutigen Welt wieder ein Sinn für Gerechtigkeit erwacht ist [...]“. Das Bewusstsein für all das, „was im Widerspruch zur Gerechtigkeit steht“, habe sich verschärft, und dies auf allen Ebenen, in den zwischenmenschlichen Beziehungen, den „sozialen Gruppierungen“, den „Völkern und Staaten“ sowie „zwischen politischen Systemen“. Damit bezeuge diese Tendenz „einen ethischen Charakter der Spannungen und Kämpfe“, mit denen wir es gegenwärtig weltweit zu tun haben. (12) Dabei belässt es der Papst nicht

² Karol Wojtyła, Der Bruder unseres Gottes. Strahlung des Vaters. Zwei Dramen. Übertragung ins Deutsche von Theo Mechtenberg, Herder 1981, S. 9-127. In fünfjähriger Arbeit hatte der junge Priester sein Werk 1954 beendet, konnte es aber wegen der Zensurbestimmungen des kommunistischen Systems erst nach seiner Papstwahl 1980 veröffentlichen.

bei einer bloßen Feststellung, er nennt auch die Formen sozialer Ungerechtigkeit beim Namen; so den Überfluss der einen und den Hunger und das Elend Millionen armer Menschen. Nicht anders als Papst Franziskus in „*Evangelii gaudium*“ kritisiert auch Johannes Paul II. die heutige globale Wirtschaftsordnung: „Es ist un-leugbar, daß die heutige Wirtschaftsordnung und die materialistische Zivilisation auf Grundlagen aufgebaut sind, die eine fundamentale Unzulänglichkeit oder vielmehr einen ganzen Komplex von Unzulänglichkeiten, ja, einen unzulänglich funktionierenden Mechanismus aufweisen; eine solche Wirtschaftsordnung und Zivilisation machen es der menschlichen Gesellschaft unmöglich, über so radikal un-gerechte Situationen hinauszuwachsen.“ (11)

Doch nicht allein die globale Wirtschaftsordnung, auch „die Programme, die von der Idee der Gerechtigkeit ausgehen und deren Verwirklichung im Zusammenleben der Menschen, der menschlichen Gruppen und Gesellschaften dienen sollen“, unterzieht Johannes Paul II. einer Kritik; sie seien „in der Praxis oft arg entstellt.“ (12) Er beruft sich auf die in der Geschichte immer wieder gemachte schmerzliche Erfahrung, dass „negative Kräfte, wie etwa Groll, Haß oder Grausamkeit die Oberhand“ gewinnen. Damit spielt der Papst auf jene revolutionären Umwälzungen an, bei denen lediglich die Rollen zwischen Unterdrückten und Unterdrückern vertauscht werden. Mit seiner Kritik will er jedoch keineswegs den Wert der Gerechtigkeit als solche mindern, noch „die Bedeutung der Ordnung, die auf sie aufbaut“ verringern, sondern ihr „Ungenügen“ aufdecken und auf die „tieferen Quellen“ der Gerechtigkeit verweisen. (12) Diese sieht der Papst in Analogie zur göttlichen Gerechtigkeit in der Liebe. Sie sei gegenüber der Gerechtigkeit „ursprünglicher und grundlegender“ (10) und motiviere zur Gerechtigkeit. Ausdruck des Vorrangs der Liebe gegenüber der Gerechtigkeit sei das Erbarmen. Es „unterscheidet sich von der Gerechtigkeit, steht jedoch nicht im Widerspruch zu ihr“ [...]. (4) Ihr enger Bezug zur grundlegenden barmherzigen Liebe schließe jeglichen Hass aus.

Zusammenfassend lässt sich mit „*Dives in misericordia*“ sagen: „Mithin wird das Er-

barmen zu einem unerläßlichen Element, sollen die Beziehungen der Menschen zueinander vom Geist höchster Achtung des wahrhaft Menschlichen und gegenseitiger Brüderlichkeit geprägt werden. Es ist unmöglich, dieses Band unter den Menschen zu knüpfen, wenn ihre Beziehungen zueinander keinen anderen Maßstab kennen als den der Gerechtigkeit. Diese muß in allen Bereichen zwischenmenschlicher Beziehung sozusagen eine tiefgreifende »Korrektur« erfahren: durch die Liebe [...]“ (12) Was es bedeutet, wenn diese Maxime missachtet wird, hat die Menschheit in der Vergangenheit reichlich erfahren müssen und erfährt es immer wieder aufs Neue.

Die folgenden drei Beispiele stehen in keinem inneren Zusammenhang. Sie sollen vielmehr, jedes auf seine Art, die Konsequenz eines Verlustes an Barmherzigkeit belegen und sie noch einmal als die *conditio humana* ins Licht rücken. Auf extreme Weise zeigt sich dieser Verlust an den unterschiedlichen Ideologien des Nationalsozialismus und des Sowjetkommunismus. Ganz anders stellt sich die Problematik dar, wenn abschließend nach einem Mangel an Barmherzigkeit innerhalb der Kirche gefragt wird, die doch dazu berufen ist, in dieser Welt von der Barmherzigkeit Zeugnis abzulegen.

Beim Massenmord an Juden „anständig“ bleiben

Die Unbarmherzigkeit des Nationalsozialismus ist so offensichtlich, dass sie keines Beweises bedarf: Tötung des so genannten „lebensunwerten Lebens“, Haft, Folter und Tod politischer Gegner, über das Land verstreute Konzentrationslager, Reichspogromnacht und „Endlösung der Judenfrage“ in den Gaskammern von Auschwitz.

Die Frage, die sich angesichts dieser Bilanz des Grauens immer wieder neu stellt, lautet: Wie konnte ein vom griechischen Denken der Antike, vom Judentum und Christentum, vom römischen Recht und von der Aufklärung geprägtes Kulturvolk derlei Verbrechen begehen? Auch wenn wir vor dieser Frage letztlich ratlos bleiben, so lassen sich doch einige Ursachen benennen, die – gebündelt – einen ideologisch und System bedingten Totalverlust an Barmherzigkeit ergeben.

Als erstes wäre die verbreitete Einstellung zum verlorenen Ersten Weltkrieg zu nennen, das Unvermögen, sich der eigenen Kriegsschuld zu stellen und sich die erlittene Niederlage einzugestehen. Doch an Stelle der geforderten Selbstkritik trat eine Ablenkung vom eigenen Versagen. In breiten Schichten der Gesellschaft entstand eine national getönte Gemengelage aus Verbitterung und Hass. Dolchstoßlegende, Erbfeindschaft, Versailler Diktat waren die beherrschenden Schlagworte. „Die Unfähigkeit zu trauern“, welche die Mitscherlichs als Psychogramm der Deutschen nach dem Zweiten Weltkrieg konstatierten, galt bereits für die Phase nach dem Ersten Weltkrieg. Die Folge waren ein Verlust an Empathie sowie eine Gefühlskälte als Disposition für das Aufkommen des Nationalsozialismus. Sein ideologisch-politisches Gemisch aus Sozialdarwinismus und Rassenvahn schuf dann die Voraussetzung für eine radikale Umwertung humaner Werte. Diese infizierte nicht nur überzeugte Nationalsozialisten, sondern drang tief in die „Volksgemeinschaft“ ein und vergiftete geistig die heranwachsende Generation. So wurden – um nur ein Beispiel zu wählen – Schulkindern die Aufgabe gestellt, die Kosten für den Unterhalt von Geisteskranken und Krüppeln zu berechnen, um den „Gnadentod“ des „unwerten Lebens“ als rationale Problemlösung sowie als eine nationale Pflicht erscheinen zu lassen.

Was in jenen Jahren zählte, war das Gesunde, Starke, das zum Herrenmenschen berufene heldenhaft Arische. Barmherzigkeit war nicht gefragt. Die verheerenden Konsequenzen sind bekannt: die Ausmerzungen sogenannter „Volksschädlinge“, die Verherrlichung des Krieges, die millionenfache Ermordung von Juden. Und bei all dem galt es, keine Schwäche zu zeigen, sondern – wie Heinrich Himmler in seiner Posener Rede vor SS-Führern am 4. Oktober 1943 erklärte – angesichts des millionenfachen Judenmordes „anständig“ zu bleiben.

„Gefühle wie Barmherzigkeit galten als verdächtig“ (Daniil Granin)

1987, in der Endphase des Sowjetimperiums, veröffentlichte der russische Schrift-

steller Daniil Granin, der 95jährig am diesjährigen Auschwitztag im Plenarsaal des Bundestages die Gedenkrede gehalten hat, in der Ostberliner Literaturzeitschrift „Sinn und Form“ einen Beitrag „Über Barmherzigkeit“. Darin beklagt er ihren Verlust. Er fragt, „wie konnte es geschehen, daß normales Mitgefühl für den anderen sich verkehrt hat in Gleichgültigkeit und Herzlosigkeit, die nun ihrerseits zur Norm geworden sind?“ (894) Eine erste Antwort sieht er in der „Lüge“, von der die sowjetische Gesellschaft bis hinein in die Familien erfasst worden sei. „Und so kam es, daß der Geist der Zusammengehörigkeit, des Einanderbeistehens, des Füreinander-sorgens, [...] daß der Gemeinsinn des Volkes in den Hintergrund trat.“ (895) Doch diese Antwort genügt ihm nicht. Erneut fragt er: „Wie konnte es geschehen, daß dieses Gefühl in uns verstummte, verkümmerte?“ Seine Antwort: Weil „die Barmherzigkeit aus unserem Leben schwindet.“ Denn die Barmherzigkeit sei für die meisten ein „altmodischer, unpopulärer, ja von unserem Leben aufgegebenen Begriff.“ (896)

Doch „Wörter veralten nicht zufällig.“ (896) Die Ursachen für den Verlust der Barmherzigkeit und der damit verbundene Verzicht auf „einer der wichtigsten Offenbarungen der Sittlichkeit“ sieht Granin letztlich im Wesen und in der unheilvollen Geschichte des sowjetischen Systems begründet: „Die Barmherzigkeit ist nicht von ungefähr immer mehr in den Hintergrund getreten. Während der Entkulakisierung, in den schlimmen Jahren der Massenrepräsentationen war es nicht gestattet, Angehörigen, Nachbarn, den Familien der Betroffenen zu helfen. Kinder Verhafteter und Verbannter durften nicht aufgenommen werden. Die Menschen wurden gezwungen, erbarmungslose Urteile gutzuheißen. Selbst Mitleid mit unschuldig Festgenommenen war verboten. Gefühle wie Barmherzigkeit galten als verdächtig, ja als Vergehen: angeblich waren sie apolitisch, Beweis für mangelndes Klassenbewußtsein, ein Hindernis im Klassenkampf...“ (899)

Auch im Sowjetkommunismus bedingten ein Mangel an Barmherzigkeit und ein erbarmungsloses System einander. Die Folgen waren katastrophal: Der gezielt herbeigeführte Hungertod von Millionen Ukrai-

nern, ein vieltausendfaches Leiden und Sterben in den Folterkellern der GPU, die Verhaftung von Millionen unschuldiger Menschen sowie ihre Verbannung zur Sklavenarbeit in den sibirischen Lagern und nicht zu vergessen die alltägliche Angst, Opfer eines menschenverachtenden Systems zu werden.

Der Ruf nach einer barmherzigen Kirche

Wenn es gilt, dass Christus die Inkarnation der göttlichen Barmherzigkeit ist, dann muss die Kirche als sein Leib gleichfalls ihre Verkörperung sein. Es mangelt gewiss nicht am barmherzigen Handeln des einzelnen Christen, das, ganz wie es ihr Herr will, zumeist im Verborgenen bleibt (Mt 6,2-4); es gibt das verdienstvolle Wirken der Caritas und die kaum überblickbare Zahl an institutionellen Werken der Barmherzigkeit. Aber gibt es nicht auch innerhalb der Kirche reichliche Erfahrungen von Unbarmherzigkeit? Erhebt sich nicht laut der Vorwurf an die „Gesetzeslehrer“, sie würden „den Menschen Lasten aufladen, die sie kaum tragen können“ (Lk 11, 46)?

Es scheint, dass derlei Stimmen bei Papst Franziskus Gehör finden. In „Evangelii gaudium“ verweist er auf „kirchliche Normen“ der Vergangenheit, die heute nicht mehr ihre frühere „Kraft als Richtlinien des Lebens besitzen.“ Vorschriften habe es übrigens in der Urkirche nur „ganz wenige“ gegeben. Und nach dem „heiligen Augustinus“ seien die „später hinzugefügten Vorschriften mit Maß einzufordern [...], um den Gläubigen das Leben nicht schwer zu machen und unsere Religion nicht in eine Sklaverei zu verwandeln, während die Barmherzigkeit Gottes wollte, dass sie frei sei.“ (EG 43)

Vermutlich steht die in Vorbereitung der Bischofssynode von Papst Franziskus veranlasste Umfrage unter den Gläubigen mit diesen päpstlichen Aussagen in einem inneren Zusammenhang. Eine der Fragen dieser Enquete lautet denn auch: „Welche Aspekte der kirchlichen Lehre bereiten die größten Schwierigkeiten?“ Häufige Antworten betreffen das Verbot künstlicher Empfängnisverhütung sowie die Wiederverheiratung Geschiedener. Zum einen tut sich hier eine tiefe Kluft zwischen dem Magisterium und der Praxis der Gläubigen auf,

zum anderen leiden jene, die sich an die kirchlichen Vorschriften halten, unter der Schwere dieser Last. Als unbarmherzig empfinden es wiederverheiratete Gläubige, von den Sakramenten ausgeschlossen zu sein, nur weil sie nach dem Scheitern ihrer Ehe eine neue Verbindung eingegangen sind, in der sie glücklich leben. Und Ehepaare, bei denen natürliche Methoden der Geburtenregelung versagen, sehen sich der Alternative gegenüber, eine den Sinn und Bestand ihrer Ehe gefährdende völlige Enthaltsamkeit zu üben oder gegen das kirchliche Verbot künstlicher Empfängnisverhütung zu verstoßen. Unter welcher unbarmherzigen Last manche Paare leiden, dazu gibt es erschütternde Aussagen der Betroffenen. Als Beispiel nur wenige Sätze: „Das eine ist eine bewusste Enthaltsamkeit, das andere sind Unsicherheiten, Spannungen. Langsam schwindet die Hoffnung, dass wir irgendwann einmal ein Leben haben, so normal, wie ich glaubte. Wir wurden einander immer fremder.“³

In der Frage einer möglichen Zulassung von geschiedenen und wiederverheirateten Gläubigen zu den Sakramenten ist mit dem auf dem römischen Konsistorium gehaltenen Referat von Kardinal Walter Kasper Bewegung gekommen. Angesichts der enormen und weiter wachsenden Zahl an Scheidungen bestehe die Gefahr, dass ganze Generationen der Kirche verloren gehen könnten, was eine Lösung des Problems dringlich mache. Der Kardinal sprach sich denn auch für einen Paradigmenwechsel aus. Statt am bisherigen Rigorismus festzuhalten, solle die Situation aus der Perspektive der unter ihr leidenden Menschen bedacht und nach Wegen gesucht werden, ihnen zu helfen. Die Tradition der frühen Kirche, auf die sich im Übrigen die Praxis der Ostkirche beruft, die unter bestimmten Voraussetzungen wiederverheirateten Paaren den kirchlichen Segen erteilt, biete Anknüpfungspunkte für eine kirchliche Neuregelung, die Wiederverheirateten den Kommunionempfang ermöglichen würden.

Dass das Referat von Kardinal Kasper bei den Kardinälen ungeteilte Zustimmung hervorrufen würde, war nicht zu erwarten. Doch in der Diskussion, die im Vorfeld der

³ Artur Sporniak, Antykoncepcja na cenzurowanum (Empfängnisverhütung auf dem Prüfstand), Tygodnik Powszechny v. 15. 01. 2014, S. 18.

zweijährigen Bischofssynode entbrannt ist, wird man sich am Ende kaum den überzeugenden Argumenten des Kardinals verweigern können, so dass mit einer positiven Lösung dieses belastenden Problems in naher Zukunft gerechnet werden kann.

Rudolf Lill

Zur Heiligsprechung Johannes Pauls II. - Die Bedenken des Kardinals Martini

Kurz vor der Heiligsprechung der beiden Päpste Johannes XXIII. (gest. 1963) und Johannes Paul II. (gest. 2005) am 27. April 2014 ist aus authentischer Quelle bekannt geworden, dass unter denen, die vor der Heiligsprechung des Papstes aus Polen gewarnt hatten, auch der als gelehrter Interpret des Neuen Testaments und des 2. Vatikanischen Konzils, als Publizist und als Seelsorger weltweit hoch geschätzte Kardinal Carlo Maria Martini S.J.⁴ gewesen ist. Seine Einwände finden sich in dem soeben von dem bekannten römischen Kirchenhistoriker Andrea Riccardi herausgegebenen Buch mit 114 Aussagen, die im Prozess zur Vorbereitung der Heiligsprechung gemacht worden sind.⁵

⁴ geboren 1927, Priester seit 1952, lange Professor am Päpstlichen Bibelinstitut und an der Gregorianischen Universität in Rom, von Johannes Paul II. 1979 zum Erzbischof von Mailand, 1983 zum Kardinal ernannt, als Erzbischof resigniert 2002, gestorben 2012.

S. zur ersten Information: R.L., „Der Kardinal des Dialogs“ und sein „geistliches Testament“: *Imprimatur* H. 6 (2012), 257ff.

⁵ Andrea Riccardi (Hg.), *La santità di Papa Wojtyła* (Die Heiligkeit des W.-Papstes, Cisinello B. 2014, 99 S.) Gute Einführung von Luigi Accattoli: *Corriere della Sera* 9. April 2014, S. 21. Riccardi, Verfasser mehrerer Bücher zur Papstgeschichte des 20. Jh. ist Mitgründer und Leiter der *Comunità di Sant'Egidio*, hat als solcher Johannes Paul II. recht nahe gestanden und begrüßt seine Heiligsprechung.

Um diese historisch einordnen zu können, bedarf es eines Rückblicks, der allerdings kurz sein kann. Denn von den 55 Päpsten, die seit der Wiederherstellung der abendländischen Kircheneinheit durch das Konstanzer Konzil (1414-1418) und der Rückkehr Martins V. (1420) regiert haben, war bis zum "Heiligen Jahr" 1950 nur einer kanonisiert worden: Pius V. als Prototyp der Gegenreformation und Organisator der Türkenabwehr bei Lepanto (1571), gestorben 1572, im Jahre 1712.⁶

Die Sakralisierung des Papsttums hatte schon im Mittelalter, konkret seit dem für die Zentralisierung und die Klerikalisierung der lateinischen Kirche verantwortlich gewesenen "Reformpapsttum" im 11. Jahrhundert begonnen. Aber die massive Kanonisierung von Päpsten hat erst die "Papst-Kirche" praktiziert, welche der die Modernität verwerfende Pius IX. (1846-1878) auf dem 1. Vatikanischen Konzil (1870) durchgesetzt hat; mit dem Dogma der Unfehlbarkeit und des Universalepiskopats des Papstes: gegen den Widerstand historisch denkender Bischöfe und Theologen.⁷ Unter dem erst recht antimodernistischen Pius X. (1903-1914) wurde der *Codex iuris canonici* redigiert, welcher 1917 in Kraft trat und die neue Struktur konkretisierte. Erst Pius XII. (1939-1958), der Mitarbeiter Pius' X. gewesen war und als Papst den Zentralismus perfektionierte, hat im Zusammenhang seines "Heiligen Jahres" 1950 Pius X. erst selig, dann heilig gesprochen (1951, 1954). Selig gesprochen hat er dann noch Innocenz XI. (gest. 1688), weil der die Autorität des Papstes und die davon abgeleitete Freiheit der Kirche besonders energisch verteidigt hatte.⁸

Nur ein knappes Jahrzehnt später erfolgte die nächste Initiative, nun aus der Mitte

⁶ Für erste Informationen über alle selig- und heilig gesprochenen Päpste: Josef Gelmi, *Die Päpste in Kurzbiographien*, 2005, ³2013, topos TB.

⁷ Die historisch-kritische Erschließung hat Roger Aubert, *Le pontificat de Pie IX*, Paris 1952, geleistet. – Klaus Schatz, *Vaticanum I*, 3 Bände 1992-1994.

Zusammenfassend: Georg Denzler, *Das Papsttum* 1997, ³2009 ab Kap. XII.

Rudolf Lill, *Die Macht der Päpste*, 2011, Kap III.

⁸ Weitere Selig- resp. Heiligsprechungen von Päpsten seit 1420: Gregor VII. (gest. 1085) hl. 1606, Benedikt XI. (gest. 1304) sel. 1736, Eugen III. (gest. 1153), sel. 1872, Innocenz V. (gest. 1276), sel. 1898.

des 2. Vatikanischen Konzils und im Sinne seiner reformistischen Mehrheit. Im November 1964, d.h. kurz vor Ende der dritten Tagungsperiode, schlug der damalige Bologneser Weihbischof Luigi Bettazzi, enger Mitarbeiter des Kardinals Lercaro, eine spontane, konziliare Heiligsprechung Johannes' XXIII. vor; im Oktober 1965, d.h. kurz vor Ende des Konzils, wurde dieser Vorschlag wiederholt und von vielen Reformern, konkret von Gruppen aus Polen, Italien und Brasilien lebhaft begrüßt.⁹ Aber Paul VI., der zwischen Reformern und Traditionalisten vermittelte und letztere nicht unnötig reizen wollte, hat diese Initiative blockiert und auf den normalen Weg (1970 Beginn des Seligsprechungsprozesses) verwiesen, auf dem das erste Ziel erst 35 Jahre später erreicht worden ist.¹⁰

Das wäre nicht schlimm gewesen. Denn die "lange Dauer" von Entscheidungsprozessen hat durch Jahrhunderte zu den Stärken der Römischen Kurie gehört. Aber dass Johannes Paul II. im September 2000 die Seligsprechung des Konzilspapstes mit der Pius' IX., des Papstes der autoritären Defensive verband, zeigt eine neuartige und fragwürdige Verbindung, für den polnischen Papst allerdings typische Verbindung von Devotion und "Geschichtspolitik."

Denn zwei ganz unterschiedliche Päpste und damit ihre ganz unterschiedliche Konzeption von Kirche sind 2000 zur zusätzlichen Legitimierung eines Pontifikats benutzt worden, welches zwar nach außen für Frieden und Dialog wirkte, aber im Inneren der Kirche weitaus mehr für Autoritarismus und Zentralismus als für die zeitgemäße Fortsetzung des konziliaren Prozesses. Und auf den ersten Blick sieht es so aus, als hätte sich soeben, im April 2014, Ähnliches wiederholt. Aber Papst Franziskus hatte eine Hypothek abzutragen, welche Benedikt XVI. ihm im Sinne seines

⁹ Giuseppe Alberigo (Hg.), *Papa Giovanni*, Roma-Bari 1987, 231

Alberigo und sein Schüler Alberto Melloni haben anhand der Quellen die wichtigsten Studien über Johannes XXIII. und sein Konzil verfasst. Vgl. von Alberigo die deutschsprachigen Zusammenfassungen in: *Lexikon der Kirchengeschichte Bd. 2* (2001) 1711-1723; *Lexikon der Päpste und des Papsttums*, 2001, 203-207.

Alberto Melloni, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Torino 2009

Lill, *Die Macht der Päpste*, Kap. VI.

¹⁰ Jörg Ernesti, *Paul VI., Der vergessene Papst*, 2012, Kap. 2.

Kirchenkonzepts hinterlassen hatte. Den unmittelbar nach dem Tode Johannes Pauls II. von den rechten Bewegungen und besonders aus Polen laut geäußerten Forderungen nach dessen möglichst schneller Heiligsprechung hatte der offenbar ähnlich denkende Benedikt nämlich nachgegeben, den entsprechenden Prozess einleiten lassen und damit eine unerhörte Beschleunigung akzeptiert. Schon 2011 erfolgte die Seligsprechung. Auch ist anzunehmen, dass nun Papst Franziskus, der sich öfters und herzlich auf Johannes XXIII. beruft und dessen überlebenden Sekretär und Testamentsverwalter Loris Capovilla kürzlich ehrenhalber zum Kardinal ernannt hat, in dessen Heiligsprechung ein moderates Gegengewicht zu der Johannes Pauls II. sah. Denn hätte er nur diese zelebriert, dann wäre es zu einer Groß-Demonstration des Rechtskatholizismus, so aus Bayern und noch mehr aus Polen, gekommen. Doch für Roncalli kamen mindestens so viele Lombarden, deren Kirchlichkeit sich eher von der biblischen Spiritualität des Kardinals Martini und vom sozialen Engagement seines Nachfolgers Tettamanzi (Erzbischof von Mailand 2003-2012) inspirieren ließen.

Kardinal Martini hatte 2005 versucht, den römischen Neo-Rigorismus¹¹ durch einen biblischeren und pastoraleren Kurs abzulösen, und im Konklave nach dem Tod Johannes Pauls II. ähnlich denkende Kardinäle, darunter wahrscheinlich die beiden deutschen Kasper und Lehmann, um sich gesammelt, welche schon damals den Kardinal Bergoglio zum Papst wählen wollten.¹² Aber dafür gab es noch keine Mehrheit.

In seinem nun veröffentlichten Gutachten hielt Kardinal Martini Johannes Paul II. deutliche Defizite vor: an erster Stelle die "nicht immer glücklichen" Ernennungen zu kirchlichen Ämtern und die Auswahl seiner Mitarbeiter; "vor allem in der letzten

¹¹ Zusammenfassende Darstellung: Giovanni Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI (Zur Verteidigung des Glaubens. Die Kirche Johannes Pauls II. und Benedikts XVI.)*, Milano 2007.

¹² Alberto Melloni, *L'inizio di papa Ratzinger*, Torino 2006, Kap. I.

Von den Autoren, die im letzten Jahrzehnt den Papstkult in Deutschland verbreiteten, werden kritische, auf den Quellen beruhende Bücher wie die von Melloni und Miccoli nicht erwähnt!

Zeit", sodann die "exzessive Unterstützung" der neuen (rechten) Bewegungen, mit der faktischen Vernachlässigung der Ortskirchen; auch habe der Papst vielleicht unklug gehandelt, indem er, besonders auf seinen Reisen, stets sich selbst "ins Zentrum der Aufmerksamkeit gestellt habe: mit dem Ergebnis, dass die Menschen ihn ein wenig als den Bischof der ganzen Welt wahrgenommen hätten, sodass die Rolle der Ortskirche und des Bischofs verdunkelt worden sei."

Dabei würdigte Martini durchaus, dass der Papst "ein Mann Gottes gewesen sei, mit der Fähigkeit zur Innerlichkeit" inmitten seiner lauten Aktivitäten, "ein konzentrierter und treuer Diener der Kirche"; seine beste Leistung sei die Begegnung mit den Massen und besonders mit der Jugend gewesen. Als bemerkenswert bezeichnete der Kardinal den Mut des Papstes nach dem Attentat und seine Tugend der Beharrlichkeit. Doch die Schlussfolgerung Martinis entsprach durchaus nicht der geradezu hymnischen Verehrung, die inzwischen in Rom verbreitet wurde. "Ich würde nicht so sehr auf der Notwendigkeit seiner Heiligkeit bestehen. Denn mir scheint, dass das historische Zeugnis für seine ganze Konzentration auf die Kirche und den Dienst an den Seelen" genügt. Auch meinte der Kardinal, dass der kranke Papst vielleicht früher hätte zurücktreten sollen.¹³

Und dieses Urteil würde auch dem Historiker genügen. Denn die Frage, ob nicht Heiligsprechungen insgesamt obsolet sind, weil sie sich die Vorwegnahme eines Urteils Gottes anmaßen, kann in unserem Zusammenhang nicht diskutiert werden. Aber die Mächtigen und die Medien brauchen oder benutzen Instrumente der Konsensfindung oder Konsensstärkung, welche ihnen wichtiger sind als die historische Wahrheit. Anzumerken bleibt, dass zumindest ein weiterer prominenter Kardinal, der Belgier Gottfried Daneels, die "Eile des Vorgehens" Benedikts XVI. getadelt hat ("Die Heiligkeit

¹³ Schon vor knapp drei Jahren hatte Kardinal Martini dem "Corriere della Sera" gesagt: "Ich bin nicht dafür, die Zahl der Heiligen und Seligen zu multiplizieren. Wojtyla war ein außergewöhnlicher Mann; er war Dichter, Philosoph und Mann der Aktion, aber ich stand dem Stil von Papst Luciani (Johannes Paul I., 1978, der am Konzil unbedingt festhalten wollte) näher".
Corriere della Sera 29. März 2011, jetzt in: C. d. S. 9, April 2014.

braucht keine Überholspur"!)) und dass zwei ebenso prominente Männer der Kurie, die Kardinäle Angelo Sodano und Leonardo Sandri, sich geweigert haben, zur Heiligsprechung Johannes Pauls II. Stellung zu nehmen.

PS:

Ein noch härteres Urteil hatte ein anderer zeitweise hochrangiger italienischer Geistlicher abgegeben: Giovanni Franzoni O.S.B., 1964-1976 Abbas nullius der römischen Abtei S. Paolo fuori le mura, d.h. Vorsteher einer der vier päpstlichen Hauptbasiliken, 1976 von Paul VI. abgesetzt und laisiert. Franzoni hatte Johannes Paul II. "den schwarzen Schatten der Führung der Vatikanbank, die Feindschaft gegen Erzbischof Romero und die Seligsprechung Pius' IX. vorgeworfen, zudem die Unterdrückung der Gesuche vieler Priester um Dispens vom Zölibat.

Luigi Accattoli, in Corriere della Sera, a.a.O.

PS :

Soeben wurde im Vatikan mitgeteilt, dass nun auch Papst Paul VI. (1963-1978) selig und dann auch bald heilig gesprochen werden soll (Corriere della Sera, 7. Mai 2014, S. 20). Seine Seligsprechung wird in direkten Zusammenhang mit der vorausgegangenen Doppel-Heiligsprechung gestellt: Johannes XXIII. habe das 2. Vatikanische Konzil begonnen, Paul VI. habe es fortgesetzt und zu Ende geführt, Johannes Paul II. habe es realisiert. Eine Diskussion über Richtigkeit oder Grenzen dieser Gleichung findet nicht statt, auch nicht über die generellen Ambivalenzen des Pontifikats Pauls VI.; aber ein Wunder, welches die neue Seligsprechung legitimiert, glaubt die Kongregation für die Heiligsprechungen nach Konsultation der zuständigen ärztlichen Kommission gefunden zu haben: die Heilung eines unheilbar erkrankten Fötus nach Anrufung Pauls VI. im Jahre 2001 in Kalifornien. Das geht den Historiker nichts an, über die anderen Fragen wird zu diskutieren sein.

Aber festzuhalten ist, dass die Selbst-Sakralisierung des zeitgenössischen Papsttums einen neuen Höhepunkt erreicht. Es wird abzuwarten sein, wie sie sich mit der von Papst Franziskus angekündigten Synthese von Primat und Kollegialität verträgt!

Nachtrag

Nun ist es offiziell:

Am 19. Oktober wird Papst Paul VI. selig gesprochen. Das hat der vatikanische Pressesaal an diesem Samstag mitgeteilt. Papst Franziskus hat bei einer Audienz den Präfekten der vatikanischen Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungen, Kardinal Angelo Amato, dazu ermächtigt, die Seligsprechung bekannt zu geben. Die Feier wird auf dem Petersplatz stattfinden und der Höhepunkt und Abschluss der vatikanischen Bischofssynode zum Thema Familie sein. Papst Paul VI., der von 1963 bis 1978 amtierte, führte das von seinem Vorgänger Johannes XXIII. einberufene Zweite Vatikanische Konzil zu Ende und leitete auch die Umsetzung seiner Beschlüsse ein. Die Bekanntgabe seiner Seligsprechung so kurz nach der Heiligsprechung von Johannes XXIII. gilt als Indiz dafür, wie sehr sich Papst Franziskus dem Konzil verpflichtet fühlt.

Die Seligsprechung Giovanni Battista Montinis – so der Taufname von Paul VI. – erfolgt nach dem geläufigen Prozedere einschließlich des Nachweises eines Wunders. Zur Heiligsprechung von Johannes XXIII. hatte Franziskus von dieser Norm abgesehen. Das Wunder, das auf Montinis Fürsprache eingetreten sein soll, betrifft die medizinisch unerklärliche Heilung eines noch ungeborenen Kindes von einer unheilbaren Krankheit. Das Verfahren zur Seligsprechung Pauls VI. war 1993 in seiner Heimatdiözese Brescia eingeleitet worden.

Papst Franziskus fühlt sich Paul VI. nach eigenen Angaben sehr verbunden. Sein erstes Apostolisches Schreiben „Evangelii gaudium“, „Die Freude des Evangeliums“, vom vergangenen November nahm Bezug auf ein entsprechendes Schreiben von Paul VI., der schon 1975 mit „Evangelii nuntiandi“ auf eine Erneuerung der Kirche durch eine Rückbesinnung auf das Evangelium gezielt hatte. Außerdem würdigte Franziskus an Paul VI. dessen Mut, nicht mit dem Strom der Mehrheit zu schwimmen. „Seine Genialität war prophetisch, er hatte den Mut, sich gegen die Mehrheit zu stellen, die moralische Disziplin zu verteidigen, eine kulturelle Bremse zu ziehen“, sagte Franziskus in einem Interview mit dem „Corriere della Sera“. Damit bezog sich Franziskus auf die

Lehre zur Weitergabe des menschlichen Lebens. Paul VI. hatte 1968 mit „Humanae vitae“ das Nein der Kirche zur künstlichen Verhütung festgeschrieben. Aufgrund dieser Enzyklika wird Papst Paul VI. bis heute als „Pillen-Paul“ verunglimpft.

Giovanni Battista Montini, geboren 1897 in Concesio bei Brescia, hatte vor seiner Wahl zum Papst jahrzehntelang als Diplomat im Vatikan gearbeitet. Er wirkte seit 1922 im Staatssekretariat und wurde 1937 als Substitut für die inneren Angelegenheiten der Kirche zuständig. In dieser Funktion half er während des Zweiten Weltkrieges Tausenden Juden und Verfolgten, in Klöstern und Kirchengebäuden unterzukommen. Montini galt als außerordentlich fähiger und unermüdlicher Arbeiter. 1954 machte ihn Papst Pius XII. zum Erzbischof von Mailand und ließ ihn auf diese Weise seelsorgerliche Erfahrung sammeln.

In seinem Pontifikat setzte Paul VI. in einer schwierigen Umbruchphase die Öffnung der Kirche zur Welt und zum Dialog hin um. Zugleich vollzog er gegen manche innerkirchlichen Widerstände die Liturgiereform. Als erster Papst der Neuzeit unternahm er Auslandsreisen: 1964 besuchte er das Heilige Land, im Jahr darauf hielt er eine Rede vor der UNO in New York. Die umfassendste Kurienreform des 20. Jahrhunderts geht auf das Konto von Paul VI. Er verzichtete auf traditionelle päpstliche Statussymbole, löste die Nobelgarde auf und verschenkte die Tiara. Auch die Abschaffung des Index der verbotenen Bücher 1965 ist ein Werk Paul VI. Als einziger Papst seines Jahrhunderts hatte Montini Sympathie für zeitgenössische Kunst. Er starb am 6. August 1978 und liegt in einem schlichten Erdgrab in den Grotten des Petersdomes bestattet.

(Webseite http://de.radiovaticana.va/news/2014/05/10/papst_paul_vi.wird_seliggesprochen/te-798071 des Internetauftritts von Radio Vatikan)

Karl-Heinz Ohlig

Zur Islamforschung

Das vierte internationale und interdisziplinäre Symposium von Inârah an der Europäischen Akademie Otzenhausen vom 20. bis 23.03.14

Inârah heißt soviel wie „Aufklärung“ und ist der Name eines islamwissenschaftlichen Forschungsinstituts, das im Jahre 2007 mit Sitz in Saarbrücken gegründet wurde. Sein einziger Zweck ist die wissenschaftliche Erforschung der Entstehung der Weltreligion Islam.

Wozu war das nötig? Ist über die Anfänge des Islam nicht alles hinreichend bekannt? Da gab es als Gründer der Religion den Propheten Mohammed (570-632 n. Chr.), der in Mekka und Medina als Prediger auftrat und bis zu seinem Tod die Arabische Halbinsel unter seiner politischen und religiösen Herrschaft vereinigte. Nach seinem Tod breitete sich der Islam in erstaunlicher Weise aus und schuf mächtige Großreiche. Die Worte Mohammeds wurden von Zuhörern überliefert oder aufgezeichnet und unter dem dritten Kalifen Uthman (Osman) zur heutigen Ganzschrift des Koran zusammengestellt.

So erzählen es die Muslime, und so wird es auch in der Islamwissenschaft wiedergegeben. Leider haben diese Erzählungen einen Schönheitsfehler: sie berufen sich auf islamische Literatur aus dem 9. und 10. Jahrhundert, vorher gibt es für die dargebotenen Abläufe keinerlei nachprüfbare Zeugnisse. Dabei sind durchaus zeitgenössische Quellen erhalten: Münzen und Inschriften, religionsgeschichtliche und politisch-soziale Zusammenhänge, die reichhaltige christliche Literatur, die im 7. und 8. Jahrhundert unter arabischer Herrschaft geschrieben wurde, und schließlich auch der Koran.

Bezieht man sich, wie in den Geschichtswissenschaften und auch in der Religionswissenschaft üblich, auf die nachprüfbaren zeitgenössischen Quellen, bietet sich ein gänzlich anderes Bild der damaligen Abläufe an. Diese Diskrepanz war der Grund für die Gründung von Inârah und ebenso für die mittlerweile weltweite Kooperation mit

sehr vielen islamwissenschaftlichen Forschern. Allein während des letzten Symposiums referierten 19 Forscher aus den USA, Kanada, Ecuador, Frankreich, Holland, Polen, Deutschland usw. und trugen ihre speziellen Forschungsergebnisse vor. Sie erweiterten unser Wissen um die frühe Islamgeschichte und den Koran in entscheidenden Punkten. Bisher sind sechs Sammelbände publiziert worden, in diesem Jahr folgt ein siebter Band.

Untersuchungen zu der Geschichte von Religionen sind wichtig, weil die historischen Erkenntnisse einen Beitrag leisten können zu ihrer Entdogmatisierung und zur Emanzipation ihrer Mitglieder und damit zu einem freieren selbstbestimmten Leben. Und auch für die Religionen selbst sind solche Ergebnisse wichtig, weil sie ihnen ermöglichen, nicht als archaische Relikte zu erscheinen. Für das Christentum hat die Aufklärung bewirkt, dass es sich auch heutigen Menschen vermitteln kann.

Nun sind die Forschungen zum Frühislam noch keineswegs abgeschlossen, vieles ist noch nicht in ein neues Gesamtkonzept einzuordnen. Immerhin aber haben die Beiträge auf den Tagungen und in den Sammelbänden schon einige Ergebnisse gebracht, deren Grundlinien im Folgenden kurz skizziert werden sollen.

1. Es ist unbestreitbar, dass die nach der Vorgabe der Traditionsliteratur und eines von ihr her rückinterpretierten Koran vertretenen Thesen historisch unzutreffend sind. Sie sehen den Islam entstanden auf der Arabischen Halbinsel im 7. Jahrhundert durch Leben und Verkündigung des Propheten Mohammed, dann im Zuge von militärischen Expansionen und Eroberungen riesiger Gebiete unter Führung von Kalifen verbreitet und etabliert. Die Traditionsliteratur aber, also die Biographien des Propheten und die Sunna, ist frühestens zweihundert Jahre nach den behaupteten Ereignissen niedergeschrieben worden, in manchen Fällen, z.B. bei at-Tabari, noch viel später. Und die Handschriftenüberlieferung dieser Werke ist meist noch späteren Datums, mit allen hier anzunehmenden Möglichkeiten weiterer Überarbeitung, Einfügung neuer Stoffe, Interpolationen usf. Die dieser Literatur angeblich zu Grunde liegenden mündlichen Überlieferungen sind nicht nachweisbar, ebenso we-

nig wie die im *Isnad* (Überliefererketten) angegebenen Gewährsleute mitsamt ihren fiktiven Biographien. Sie sind nicht als historische Quellen zu betrachten, die über lange zurück liegende Ereignisse, zu denen sich auch im Koran keine Hinweise finden, Auskunft geben könnten; sie erzählen eine „heilige Geschichte“, wie man sich die Anfänge seit dem 9. Jahrhundert vorstellte, mit oft klar erkennbarer kerygmatischer Ausprägung nach biblischen Mustern. Sie stellen ein „Implantat“ in das kollektive Gedächtnis der Muslime dar, keine Schilderung tatsächlicher Abläufe.

2. Die koranische Bewegung und der ältere Textbestand des Koran sind nicht auf der Arabischen Halbinsel entstanden, sondern im mesopotamischen Großraum. Untersuchungen zur Schrift- und Sprachgeschichte des Koran machen diese Annahme zwingend. Von daher ergibt sich, dass der arabische Prophet Mohammed, der in Mekka und Medina gelebt und gelehrt haben soll, in Frage gestellt werden muss. Zuerst findet sich – auf Münzen und Inschriften, wie besonders der im Felsendom, wohl der christologische und apokalyptische Hoheitstitel *Machmet*, *Mechemet*, *Muhammad*, um den sich später eine narrative Tradition gebildet hat, die sich zunehmend von seinem ursprünglichen Bezugspunkt, dem Messias und Gottesknecht Jesus, löste.

3. Ebenso eindeutig ist, dass am Anfang dieser Bewegung und ihrer schriftlichen Äußerungen christliche Gruppen standen. Der Begriff „christlich“ ist in diesem Fall in einem sehr weiten Sinn zu verstehen, insofern gelegentlich auch jüdische, pagane, persische oder gnostische Vorstellungen eingeflossen sind – wie es immer im Zuge der Verbreitung und Rezeption einer Religion bei konkreten Inkulturationsprozessen der Fall ist.

Das syrisch-persische Christentum war sehr pluriform und kannte lange Zeit keine dem westlichen Christentum vergleichbare Strukturen der Kirchenorganisation und der dogmatischen Festlegungen. Bei der Fülle der damals in diesem Raum verbreiteten Ideologien und religiösen Richtungen konnten die Schreiber auf eine Gemeinsamkeit, nämlich eine apokalyptische Grundstimmung sowohl in der Zarathustrareligion wie im Judentum, in den gnosti-

schen Richtungen und im Christentum zurückgreifen.

Von dieser Basis aus versuchten sie, ein Modell zu schaffen, in dem sich alle wieder finden konnten; sie strebten einen Konsens, Islam, an. Hierbei war die wichtigste Grundlage die heilige Schrift, an die sie sich – ein wenig analog zur Mentalität von Talmudleuten – penibel hielten, und zwar in der Auslegung der noch nicht von Nizäa geprägten syrischen Theologie (keine Gotte Sohnschaft Jesu, keine Trinität).

4. Es gibt weiterhin einen Konsens zur Nähe dieses Christentums zum Alten Testament und seinen Apokryphen bzw. generell zu jüdischen Vorstellungen, wofür nicht nur die sprachliche Nähe zu den Synagogengemeinden, sondern wohl auch vergleichbare Mentalitäten ursächlich sind: auch die Syrer sind Semiten, Aramäisch, Hebräisch und Arabisch miteinander verwandt. Noch wird diskutiert, ob hier von einem Judenchristentum oder aber von einem syrischen Christentum gesprochen werden muss; denn auch Letzteres weist in seiner vornizänischen Gestalt zahlreiche Merkmale auf, die von vielen als Judenchristentum interpretiert werden – oft allerdings anscheinend deswegen, weil sie das syrische Christentum nicht kennen. Ein Problem ist, dass judenchristliche Gruppen in so relativ später Zeit, also zur Zeit der Entstehung des Koran, nicht nachweisbar sind, trotz der Bemühungen etwa von Schlomo Pines und anderer. Andererseits aber ist die ostsyrische Großkirche zu dieser Zeit selbst auch schon vom Sog hellenistischen Denkens erfasst, seit der Anerkennung des Symbols von Nizäa auf dem Konzil dieser Großkirche in Seleukia-Ktesiphon im Jahre 410. Von daher muss wohl angenommen werden, dass die koranische Bewegung aus Kreisen hervorgegangen ist, die auch in dieser Zeit noch an ihren ererbten vornizänischen Auffassungen festhielten, wenn man so will: Kreise von „Altgläubigen“. Vielleicht lebten sie – ehemalige Deportierte mit ideologischer Blickrichtung auf einen neuen Exodus nach Palästina – in sprachlichen und kulturellen Ex- oder Enklaven inmitten anders geprägter Majoritäten. Diese Fragen müssen noch weiterhin diskutiert werden, wobei eine bisher nicht geleistete intensive Beschäftigung mit ostsyrischer christlicher

Literatur und sonstigen Quellen notwendig wird.

5. Die Bestimmung des genaueren – wie Geneviève Gobillot (Islamwissenschaftlerin in Lyon) formuliert – „Emergenzterrains“ des Koran, also des kulturellen, zeitgeschichtlichen und regionalen Umfelds für die Entstehung der koranischen Bewegung ist nicht einfach zu lösen. Der mesopotamische Raum ist groß, und in seinen Ausläufern greift er aus bis in Gebiete, die wir heute Turkmenistan oder Afghanistan oder der Persis zuordnen. Überall dort gab es christliche Gemeinden syrischer Prägung auf Grund der zahlreichen Deportationen und Umsiedlungen aus dem Westen nach Osten durch die Sassaniden. Dieses Christentum war bis ins 9. Jahrhundert hinein sehr aktiv und betrieb Mission bis nach China und Indien.

Vieles spricht dafür, ein Emergenzterrain tief im Osten anzunehmen, genauerhin in der Margiana mit der Großstadt Merw (heute Süd-Turkmenistan) als Zentrum und in Baktrien.

Die wichtigsten Gründe hierfür sind folgende:

Die koranischen Sprüche können nicht in beduinischem oder halbnomadischem Umfeld entstanden sein, sondern sie setzen urbane Kontexte voraus. Es zeigt sich bei genauerer Exegese immer deutlicher, dass einzelne Textpassagen – trotz der zusammenhanglosen Aneinanderreihung der Sprüche, die beim Lesen oft den Eindruck des Banalen erweckt – recht elaboriert gestaltet sind und komplexe theologische Diskussionen zur Voraussetzung haben. Nur in einem urbanen Umfeld können zugleich biblische, zoroastrische, manichäische, mandäische Vorstellungen und Bilder verbreitet und unmittelbar verständlich gewesen sein, auf die der Koran Bezug nimmt und bei seinen Adressaten als bekannt voraussetzt. Auch die im Koran verwendete theologische Begrifflichkeit ist das Resultat der vorherigen Christentums- und Religionsgeschichte. Vor allem aber ist die immer mehr zu Tage tretende Bezugnahme des Koran auf weitere spätantike Literatur – z.B. auf Porphyrios, das Corpus Hermeticum, auf Tertullian, Laktanz, den Alexanderroman usw. – ein Hinweis auf Regionen, in denen auf Grund ihrer kulturellen Prägung und Geschichte die Kenntnis dieser

Schriften angenommen werden kann sowie auf Autoren, die nach damaligen Verhältnissen als gebildet zu bezeichnen sind.

Merw und Baktrien, mit ihrer hellenistischen Tradition, bieten diese Voraussetzung. Diese Lokalisierung könnte auch erklären, wieso es später zu Einflüssen buddhistischer ritueller Praktiken auf den Frühislam gekommen ist.

Gestützt wird diese Annahme auch durch die Herkunft 'Abd al-Maliks aus Merw, der auf seinem Zug nach Westen, nach Palästina und Jerusalem Münzen prägen ließ, die erstmals den Begriff MHMT (je nach Vokalisierung: *Machmat* / *Mechmet* / *muhammad*) trugen. Dass 'Abd al-Malik eine große Bedeutung für die arabische Niederschrift koranischer Sprüche hatte und diese reichsweit förderte, scheint nicht mehr umstritten zu sein.

Wer die ersten Schreiber waren, ist ungewiss. Im Lauf der Zeit aber haben Schreiberschulen, spätestens seit 'Abd al-Malik in offiziellem Auftrag, diese Rolle übernommen. Dass es Schreiberschulen waren, ergibt sich aus der Art der syrischen und dann arabischen Verschriftlichung, die defektiv (also unlesbar) war und nur von den Schreibern selbst vorgelesen werden konnte.

6. Für arabische, erst recht islamische Eroberungszüge von der Arabischen Halbinsel aus gibt es keinerlei zeitgenössische Belege. Sicher aber ist, dass es im ganzen Vorderen Orient und in Ägypten sei längeren Zeiten „Araber“ gab – was immer im Einzelnen darunter zu verstehen ist. Aus ihnen rekrutierten die jeweiligen Großmächte in diesem Raum, Byzanz und die Sassaniden, Hilfstruppen, vergleichbar der Praxis Roms im Westen des Reichs in Bezug auf die Germanen.

Als sich Byzanz, trotz einer Reihe von Siegen über die Sassaniden ab 622 unter Kaiser Heraklius, weitgehend aus seinen ehemaligen Provinzen in Westsyrien und Ägypten zurückzog, übernahmen „arabische“ regionale Anführer die Herrschaft, zunächst noch als Bundesgenossen und Tributpflichtige, nach der gewaltsamen Beendigung der Herrschaft der Familie des verstorbenen Kaisers Heraklius in Byzanz im Jahr 641 auch als Autokraten. Gemäß der Inschrift im Bad von Gadara wurde anscheinend der Beginn der Siege des Herak-

lius im Jahre 622 als Anfang der arabischen Selbstherrschaft angesehen. Um die Mitte des 7. Jahrhunderts brach auch die sassanidische Dynastie im Perserreich zusammen. Araberführer, aber auch andere regionale Autoritäten (es gab noch längere Zeiten zoroastrische und buddhistische Dynastien) übernahmen die Herrschaft.

7. Die Vielfalt von territorialen Herrschaften wurde erstmals zu so etwas wie einem Großreich zusammengefügt durch den ersten historisch nachweisbaren Herrscher Maavia, arabisiert Mu'awiya. Dieser war eine Art von charismatischer Führerfigur und wohl Christ oder Anhänger einer benachbarten religiösen Gruppe. Ähnliches gilt auch für den aus Merw gekommenen 'Abd al-Malik, der sowohl die arabische Sprache wie die Niederschrift koranischer Materialien in arabischer Schrift beförderte. Wahrscheinlich waren auch die späteren abbasidischen Herrscher des 8. Jahrhunderts, deren Namen wir oft nicht kennen, weil sie auf ihren Münzen Motti, die nicht als Namen angesehen werden können, anbringen ließen, noch Christen.

8. Wann der Umbruch der koranischen Bewegung zu einer eigenständigen Religion, dem Islam, anzusetzen ist, lässt sich nicht genau bestimmen, die Übergänge waren wohl fließend. Aber um das Jahr 800 scheint sich dieser Prozess endgültig durchgesetzt zu haben.

Jetzt wurden die Texte, auf die sich die koranische Bewegung schon vorher, als richtige Interpretation der Schrift, von Altem und Neuem Testament, gestützt hatte, zum heiligen Buch der neuen Religion – in welchem Umfang auch immer es damals schon vorgelegen hat. Die seit 'Abd al-Malik in arabischen Schriftzeichen defektiv (ohne diakritische Punkte zur Festlegung der Konsonanten und ohne Vokalzeichen) aufgeschriebenen Texte mussten jetzt nicht mehr nur für Schreiberkollektive am Hof, sondern für viele, vor allem auch für Nicht-Araber, wie z.B. die Perser, lesbar sein. Sie wurden folgerichtig im Verlauf des 9. Jahrhunderts allmählich *plene* geschrieben. Hierbei ermöglichte es die Unbestimmtheit der Textvorlagen, die Einfügung diakritischer Zeichen zu nutzen, um die Aussagen zum einen arabisch, zum anderen im Sinne der neuen Religion zu interpretieren. Wann dieser Vorgang abge-

schlossen war und erste Ganzschriften vorlagen, ist noch unbestimmt, vielleicht gegen Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts.

9. Parallel dazu wurde ein Anfangs- und Gründungsmythos für die neue Religion entworfen, bzw. er entwickelte sich von selbst. Die Gestalt Mohammeds rückt jetzt ins Zentrum; der in Vorstufen im 8. Jahrhundert schon als Apostel Jesu historisierte Mohammed wird zum definitiven Verkünder der Offenbarung Allahs. In diese Erzählungen wurde jetzt auch die mittlerweile historisierte Ali-Prädikation eingefügt, er wurde zum Cousin und Schwiegersohn Mohammeds.

Die Projektion der Anfangsmythen auf die Arabische Halbinsel bot sich vielleicht von selbst an, weil die Kenntnisse über die anderen Herkunftsländer der Araber in Mesopotamien mittlerweile vergessen waren, vielleicht aber auch, weil es auf der Arabischen Halbinsel keine konkurrierenden kultischen Zentren der großen Religionen gab. Jedenfalls schuf sie den Rahmen, im Wirken des dortigen Mohammeds einen völligen Neuanfang zu umschreiben – das entscheidende Narrativ für die neue Religion. Auch die weitere Geschichte seit Mohammed wurde in der uns bekannten Weise zu einer heiligen Geschichte ausgestaltet, wofür in der Regel die Modelle biblischer narrativer Traditionen benutzt wurden.

10. Die Herausbildung und Etablierung eines Islam in den heute noch geltenden Strukturen scheint erst zur Zeit Saladins abgeschlossen zu sein.

Einige Anmerkungen zum Koran

1. Konsens ist, dass der Koran über einen längeren Zeitraum hin entstanden ist; viele Autoren und auch deutliche Zeichen späterer Überarbeitung lassen dies erkennen. Anscheinend reichen seine Anfänge bis in die ausgehende Sassanidenzeit zurück, wie z.B. die Stilisierung der biblischen Pharaonen nach dem Modell sassanidischer Herrscher zeigen kann. Wann er abgeschlossen war, nach Vorgabe des Thomasevangeliums in 114 Suren gegliedert, diese mit Namen versehen und in einer Reihenfolge nach dem „Prinzip der abnehmende Länge“ – wie vielleicht auch das Corpus der (echten) Paulusbriefe – geordnet wurden sowie seine

Texte mit diakritischen Zeichen und Vokalzeichen versehen waren, ist noch offen. Diese Fragen werden in der traditionellen Islamwissenschaft nicht untersucht, noch nicht einmal gestellt. Vielleicht kann man das frühe 10. Jahrhundert als *terminus post quem non* annehmen.

2. Die koranischen Sprüche sind in arabischer Sprache, die einem noch frühen Stadium, noch nicht dem späteren Hocharabisch zugehört, abgefasst. In diese werden die Schriftsprache sind zahlreiche theologische, liturgische und sonstige Begriffe, zudem grammatische und weitere philologische Besonderheiten aus der damaligen *lingua franca* dieses Raums, aus dem Syro-Aramäischen, das auch die Sprache der Liturgie, der Bibelkenntnisse und Theologie dieser Schreiber war, eingeflossen. Es scheint empirisch nachweisbar, dass die arabischen Sprüche des Koran zunächst in syrischer Schrift, erst später, vielleicht erst seit 'Abd al-Malik, in defektiver arabischer Schrift aufgezeichnet wurden.

3. Insgesamt will der Koran die richtige Schriftinterpretation bieten. Im Verlauf seiner Entwicklung scheint hierbei die interpretierende Schrifterklärung immer mehr an eigener Autorität und Selbständigkeit gewonnen zu haben, so dass die spätere kanonische Alleinstellung des Koran – nach Entwicklung zu einer eigenen Religion, dem Islam – zumindest Anhaltspunkte im Koran selbst finden konnte.

4. Für alle weiteren philologischen, sprachwissenschaftlichen und religionsgeschichtlichen Eigentümlichkeiten des Koran verweise ich, weil ihre Darlegung viel Raum erfordern würde, auf unsere Publikationen und die Vorträge während dieses Symposions. Grundsätzlich lässt sich resümieren, dass der Koran bisher eine der am meisten unverstandenen Schriften ist, so dass seine Kanonisierung und Tabuisierung auch innerhalb des Islam oft nicht mehr als ein Slogan ohne kriteriologische Bedeutung ist.

Rudolf Uertz

Wandel und Aktualität der christlichen Sozialethik

Katholische Soziallehre und christlich-soziale Bewegung bedingen einander. Die *katholische Soziallehre* ist in ihrer herkömmlichen Form jedenfalls nicht denkbar ohne die Protagonisten der katholischen Sozialbewegung.¹⁴ Den Theologen, die noch eine sozialphilosophische Zusatzausbildung durchliefen, oblag es seit dem späten 19. Jahrhundert, das Fach Katholische Soziallehre an den Theologischen Fakultäten und Hochschulen zu etablieren.

Katholische Soziallehre als Doktrin

Ohne die enge Zusammenarbeit mit den Vertretern des sozialen und politischen Katholizismus hätte die katholische Soziallehre nicht zu einem umfänglichen Lehrsystem ausgebaut werden können, dessen Norm- und Erfahrungsgehalt schließlich auch in die kirchenamtliche Soziallehre übernommen wurde. Die bedeutendsten Sozialenzykliken sind *Rerum novarum: Über die Arbeiterfrage* Papst Leos XIII. (1891) sowie *Quadragesimo anno: Über die gesellschaftliche Ordnung* Papst Pius' XI. (1931). Diese Rundschreiben und ihre Interpretationen begründeten das gute Image der katholischen Soziallehre, Sozialbewegung und Gesellschaftsprogrammatik vor allem nach 1945.¹⁵

Die Wirkungsgeschichte der päpstlichen Soziallehre lag darin begründet, dass sie das katholische Sozialdenken in seiner Konfrontation mit dem *Kapitalismus* einerseits und dem *Sozialismus* andererseits auf ein subsidiäres und solidarisches Gesellschaftsprogramm festlegte, welches die Privateigentumsordnung anerkannte, diese jedoch durch eine Sozialordnung ergänzen sollte. Vorbild für die päpstliche Soziallehre war der Mainzer Bischof Wilhelm Emma-

¹⁴ Vgl. F. J. Stegmann / P. Langhorst: Geschichte der sozialen Ideen im Katholizismus, in: W. Euchner / H. Grebing (Hg.), Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland, Wiesbaden 2005, 599 ff.

¹⁵ Vgl. R. Uertz: Christentum und Sozialismus in der frühen CDU, Stuttgart 1981 (auch online).

nuel von Ketteler (+1877), der das Anliegen des sozialen Katholizismus auch im deutschen Episkopat zum Bewusstsein brachte.¹⁶ Aus dem Fundus katholischer und evangelischer Sozialethik sowie ordoliberaler Wirtschaftstheorien haben CDU, CSU und FDP unter maßgeblicher Mitwirkung christlich-sozialer Verbände in den Jahren 1948/49 das Konzept der Sozialen Marktwirtschaft entwickelt. Die katholische Soziallehre hatte damit eine Doppelfunktion: Zum einen waren ihre Grundsätze Bestandteil der kirchenamtlichen Sozialdoktrin, zum anderen fungierten sie als Gesellschaftstheorie der Katholiken vor Ort.

Soziallehre oder Sozialethik?

Auch in der Gegenwart sind Bemühungen um eine verstärkte Berücksichtigung christlich-sozialer Ideen in Politik, Gesellschaft und Kultur zu begrüßen. Doch sollten Anstrengungen dieser Art angesichts der wesentlich veränderten Bedingungen in Deutschland und Europa im dritten Jahrtausend nicht mehr unter den Begriff *katholische Soziallehre* gefasst werden. Erst recht sollte dies nicht durch Rückgriff auf das Naturrecht, jedenfalls nicht „im Einklang mit der kirchlichen Tradition“, d.h. im Sinne einer lehramtlich kontrollierten Naturrechtslehre, erfolgen, wie es noch das *Handbuch der Katholischen Soziallehre* (2008) insinuiert.¹⁷

Die Frage *Soziallehre oder Sozialethik* ist keine akademische „Begriffshuberei“. Vielmehr verweist sie auf den Neuansatz der Ethik in der katholischen Sozialverkündigung in den 1960er Jahren, d. h. der Anerkennung der „Autonomie der Kulturbereiche“ und des veränderten Verhältnisses von kirchlichem Lehramt und dem politischen und kulturellen Verantwortungsbereich der Laien. Die beachtlichen Leistungen christlich-sozialer Schulungsarbeit und Sozialpolitik bis Ende der 1950er Jahre bleiben davon unberührt.¹⁸

Ein Rückgriff aber auf ein kirchlich angeleitetes Naturrecht, das schon im 19.

¹⁶ Vgl. H. Maier: *Revolution und Kirche*, München 2006; R. Uertz: *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht*, Paderborn 2005 (auch online).

¹⁷ *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, hg. v. A. Rauscher, in Verbindung mit J. Althammer / W. Bergsdorf / O. Depenheuer, Berlin 2008.

¹⁸ Vgl. O. v. Nell-Breuning, *Wie sozial ist die Kirche?* Düsseldorf 1972.

Jahrhundert zu Konflikten zwischen Lehramt und katholischer Sozialbewegung geführt hat,¹⁹ wäre weder mit dem personal-ethischen Argumentationsstil der Sozialenzykliken Johannes' XXIII. (1961 und 1963), noch mit den Beschlüssen des II. Vatikanischen Konzils (1962–1965) vereinbar. Angesichts der Pluralität des Katholizismus wäre dies auch nicht opportun, wie gerade die Auseinandersetzungen um *Donum vitae* 1999 als Hilfsangebot von Katholiken für Schwangere in Konfliktlagen nach dem lehramtlich erzwungenen Ausstieg der kirchlichen Beratungsstellen aus dem deutschen Beratungssystem zeigen.²⁰

Gerhard Kruij (Mainz) und andere Rezensenten haben entsprechende Aporien des *Handbuchs der Katholischen Soziallehre* aufgezeigt, die nichts anderes als ein „Restaurationsprogramm“ beinhalteten. Dabei konstatieren die Kritiker sehr wohl die beträchtliche Anzahl hervorragender Fachartikel des Handbuchs (F.-X. Kaufmann, P. Kirchhof, W. Kersting u.a.). Doch sei es widersprüchlich, ein Konvolut höchst heterogener Themen, Sachprobleme und theoretischer Ansätze, wie sie das *Handbuch* enthalte, „unter dem Anspruch eines einheitlichen Systems zu ordnen. Erst recht ist es heute nicht mehr möglich, die kirchliche Sozialverkündigung (...) zu einer ‚Lehre‘ zu vereinen“.²¹ Nicht zuletzt aber sind es wissenschaftstheoretische Gesichtspunkte, die Begriffe wie *Soziallehre* und *Sozialwissenschaften* als ungeeignet erscheinen lassen, das genuine Arbeits- und Aufgabenfeld christlicher *Sozialethik* zu markieren.²²

Norm und Empirie

Mit den Neuorientierungen in den 1960er Jahren hat die katholische Ethik zur evangelischen Ethik und zur interdisziplinären ethischen Forschung Anschluss gefunden.²³

¹⁹ Vgl. O. v. Nell-Breuning: *Der deutsche Gewerkschaftsstreit um die Jahrhundertwende*, in: FS für Otto Brenner, Frankfurt 1967, 19 ff.

²⁰ R. Uertz: *Zum Konflikt um Donum vitae*, in: *Die Politische Meinung* 379 (2001), 81 ff., auch online.

²¹ G. Kruij: *Besprechung des Handbuchs*, in: *Herder-Korrespondenz* 63 (2009), S. 322.

²² Vgl. L. Honnefelder: *Grenzziehung durch Ethik*, in: W. Thierse (Hg.), *Religion ist keine Privatsache*, Düsseldorf 2000, 205 ff.

²³ *Zur interkonfessionellen Ethik*: A. Hertz / W. Korff / T. Rendtorff / H. Ringeling (Hg.): *Handbuch der christlichen Ethik*, 3. Bde., Freiburg 1978–1982; I.

Die veränderte Positionierung verlangt jedoch eine klare Unterscheidung zwischen empirischen Sozial- und Lebenswissenschaften sowie normativer Betrachtung, wie dies auch für die *evangelische Sozialethik* und die allgemeine Ethik selbstverständlich ist.²⁴ Eine mit apodiktischen Definitionen und mit Weisungscharakter getragene lehramtliche Doktrin wird den immer komplexer werdenden Anforderungen heutiger Ethik und ethischer Verantwortungsbezüge (Bereichsethiken wie Technikethik, Bioethik, Medizinethik, Umweltethik, Wissenschaftsethik, politische Ethik, Wirtschaftsethik, Unternehmensethik, Rechtsethik, Medienethik, Individualethik, Sportethik, Verkehrsethik, theologische Ethik, pädagogische Ethik u.a.m.) nicht mehr gerecht.²⁵

Der Sozialethiker Wilhelm Korff zeigt in seinem wegweisenden Forschungsprojekt der geschichtlich bedeutsamen *Typen angewandter Ethik* – beginnend mit den *Zehn Geboten* (Dekalog) über die griechische *Tugendethik* bis hin zur neuzeitlichen *Pflichtethik* –, dass eine praxisnahe Ethik sich heute letztlich nur als *Verantwortungsethik* verstehen kann. Das soziale Betätigungsfeld des Christen ist nun einmal das säkulare, pluralistische Gemeinwesen. Eine theologisch begründete Kontrastgesellschaft, wie sie Vertreter der primär fundamentaltheologisch argumentierenden Politischen Theologie im Sinn hatten, wird man wohl kaum zu den Themenfeldern der Sozialethik rechnen können, zumal sich die Politische Theologie von sozial- und politikethischen Reflexionen weitgehend fernhielt.²⁶

Die Verantwortungsethik ist aus der Pflichtethik hervorgegangen und stellt – von Max Weber zu Beginn der Demokratie in Deutschland popularisiert – den „reifsten

Ethiktyp“ dar,²⁷ zumal eigentlich nur von hierher die Anschlussfähigkeit christlicher Ethik an den allgemeinen Ethikdiskurs und seinen diversen bereichsethischen Bezügen gegeben ist. Die Voraussetzungen für die Verantwortungsethik sind freilich erst mit der lehramtlichen Anerkennung der Menschenrechte „als integralen Bestandteilen katholischer Sozialethik“ seit Mitte der 1960er Jahre gegeben.

Bekanntlich hat das Lehramt jedoch entgegen den hoffnungsvollen Ansätzen des Konzils mit der Enzyklika *Humanae vitae* (1968) die Verantwortungsethik für den Bereich der Beziehungsmoral suspendiert. Papst Johannes Paul II. hat die neuscholastisch-naturrechtliche Argumentationslinie in *Familiaris consortio* (1981) in modifizierter Form fortgesetzt, bei verschiedenen Anlässen eindringlich wiederholt und damit in Ausübung des „ordentlichen Lehramtes“, die ihr die Qualität der Unfehlbarkeit verleiht, die entsprechenden Normen im *Codex Iuris Canonici* (1983) ergänzt.²⁸

Diese primär die Individualethik betreffende Entscheidung des Lehramtes berührt jedoch auch die Sozialethiker. Zusammen mit ihren theologischen Kollegen kritisierten sie in der *Kölner Erklärung* (1989) das kirchliche Lehramt, vor allem dessen Äußerungen zur Sexualmoral als „Überdehnung der Jurisdiktionshierarchie“ und „Zurücksetzung der Laien in der Kirche“.

Bedeutungswandel eines klassischen Begriffs

Die *Kölner Erklärung* zeigt die Gespaltenheit und Pluralisierung der Vertreter der Individual- wie auch der Sozialmoral, ein Umstand, der sich schon in den frühen 1960er Jahren anbahnte.²⁹ Offenbar findet seither der Begriff *Sozialethik* stärker Verwendung, zumal dieser den Aufgabenbereich theologischer Ethik im Zuge der nachkonziliaren Entwicklung präziser zum Ausdruck bringt.

Gabriel / A. K. Papaderos / U. H. J. Körtner: Perspektiven ökumenischer Sozialethik, Mainz 2006.

²⁴ Vgl. M. Honecker: Die evangelische Sozialethik, in: A. Habisch / H. J. Küsters / R. Uertz (Hg.): Tradition und Erneuerung der Christlichen Sozialethik, Freiburg 2012, 154 ff.

²⁵ Vgl. W. Korff: Work in Progress, in: Christliche Sozialethik – Architektur einer jungen Disziplin. FS Wilhelm Korff, hg. v. M. Vogt, München '12, 84 ff.

²⁶ Vgl. J. B. Metz: Zur Theologie der Welt (1968), Mainz 1973; dagegen H. Maier: Kritik der politischen Theologie, Einsiedeln 1970; O. v. Nell-Breuning: „Politische Theologie“ – einst und jetzt, in: Stimmen der Zeit 186 (1970), 234 ff.

²⁷ W. Korff: Work in Progress, 61 ff., 79 ff.

²⁸ Vgl. N. Lüdecke: Einmal Königstein und zurück? Die Enzyklika *Humanae Vitae* als ekklesiologisches Lehrstück, in: Rezeption des II. Vatikanischen Konzils (BzMK 55), Essen 2008, 357 ff., auch online.

²⁹ Vgl. A. Anzenbacher: Christliche Sozialethik, Paderborn 1998.

Warum aber, so fragt sich, halten angesichts dieser offenkundigen Sachlage Lehrstuhlinhaber, Religionslehrer, Bildungsreferenten und Praktiker, die den Paradigmenwechsel des Konzils durchaus nachvollzogen haben, – fast möchte man sagen: hartnäckig – am Begriff *christliche Soziallehre bzw. Gesellschaftslehre und Christliche Sozialwissenschaften* fest? Diese Frage soll am Beispiel des Nestors der katholischen Soziallehre, Oswald von Nell-Breuning (1890–1991) beleuchtet werden. Der Frankfurter Jesuit hat wie kaum ein Zweiter die katholische Soziallehre und Sozialbewegung in Deutschland geprägt. Auch er verwendete nach dem Paradigmenwechsel des Lehramtes seit 1961, der ihn zunächst befremdete, fast ausschließlich den Begriff Soziallehre. Allerdings hat er nach einer Weile dann doch die Vorteile der neuen sozialetischen Argumentationsweise erkannt und postuliert, dass die katholische Soziallehre angesichts der veränderten Bedingungen von Gesellschaft und Kirche korrespondenzfähig sein müsse mit der evangelischen Sozialetik, zumal sie auch „in nicht-katholischen Kreisen, insbesondere beim freiheitlich-demokratischen Sozialismus“ eine hohe Wertschätzung erfahre.³⁰

Nell-Breuning, der zusammen mit Gustav Gundlach SJ den Entwurf für die Enzyklika *Quadragesimo anno* geschrieben hat, wusste, wovon er sprach. Das päpstliche Rundschreiben *Über die Gesellschaftliche Ordnung* von 1931 betont die *Machtvollkommenheit der Kirche über Gesellschaft und Wirtschaft* „in allem, was auf das Sittengesetz Bezug hat“. So heißt es: „Die von Gott Uns anvertraute Hinterlage der Wahrheit und das von Gott Uns aufgetragene heilige Amt, das Sittengesetz in seinem ganzen Umfang zu verkünden, zu erklären und – ob erwünscht oder unerwünscht – auf seine Befolgung zu dringen, unterwerfen nach dieser Seite hin wie den gesellschaftlichen, so den wirtschaftlichen Bereich vorbehaltlos Unserem höchstrichterlichen Urteil.“ (QA Nr. 41)

In seinem *Wörterbuch der Politik* beansprucht Nell-Breuning noch, „den ganzen Bereich“ der Christlichen Soziallehre „im

³⁰ Vgl. J. Werbick: Religion ist keine Privatsache! In: W. Thierse, Religion, 90 ff.; H. Langendörfer: Tradition und Programm, ebd. 133 ff.

Lichte der gesicherten Vernunftkenntnis, zugleich aber auch der göttlichen Offenbarungswahrheiten grundsatzklar“ darzubieten „ (...) und in allen Stücken mit den Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes in Einklang“ zu stehen.³¹ „Gesicherte Vernunftkenntnis“ meint hier die Kompensierung fehlender Plausibilitäten in der kirchenamtlichen Lehre bzw. Systematik durch päpstlichen Dezisionismus (Papst als „Schlussstein“ des kirchlichen Ethiksystems), für den das Lehramt den Beistand des Hl. Geistes reklamiert.³²

Doch die ethische Neuorientierung des Lehramtes seit 1961, nicht zuletzt auch seine Erfahrungen als päpstlicher Redenschreiber und Politikberater führen bei Nell-Breuning zum Umdenken. Er erkennt die Diskrepanzen zwischen dem Sozialetiker als Mitautor der Enzyklika, dessen Beitrag im Zuge kurialer Bearbeitung zu einem kirchenamtlichen Lehrschreiben mit päpstlich autoritativem Lehrcharakter mutiert, und dem Rezipienten päpstlicher Weisungen, dem sich der Jesuit schließlich als Ordensmann unterworfen fühlt.

Anfängliche Schwierigkeiten mit „neuem Denkstil“

Doch sieht Nell-Breuning – „nach anfänglichen Schwierigkeiten“ – sich und die christliche Ethik durch den von Johannes XXIII. eingefügten „neuen Denkstil“ von schweren Lasten befreit und bekennt, dass er sich bald von dessen „Vorzügen zu überzeugen vermochte“. „Niemand kennt mehr die alten Sozialzyklen, alle zitieren und berufen sich auf Mater et magistra.“³³

Die Neuorientierung in der Sozialetik ist begleitet von Auflösungserscheinungen des Milieukatholizismus, der sich nicht zuletzt darin bemerkbar macht, dass seit den 1960er Jahren vor allem jüngere Katholiken sich vom sozialen Ethos der SPD stärker angesprochen fühlen. Diese hatte sich mit ihrem Godesberger Grundsatzprogramm (1959) auch der christlichen Ethik geöffnet, wozu auch Nell-Breuning als Berater der SPD-

³¹ O. v. Nell-Breuning / H. Sacher (Hg.): Wörterbuch der Politik, 5 Hefte, Freiburg 1947–1952, Heft 2, Vorwort.

³² Vgl. Th. Meyer: Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts, Freiburg 1868, 272 ff.

³³ O. v. Nell-Breuning: Soziallehre der Kirche, Wien 1983, 74.

Grundsatzprogrammkommission beitrug.³⁴ Und in einem Interview zum Katholikentag 1970 in Trier bemerkt er, „der soziale Katholizismus“ sei „(...) eines sanften Todes entschlafen“.

Wenn Nell-Breuning angesichts dieser gravierenden Entwicklungen des politischen Katholizismus räsoniert, ob es „überhaupt so etwas wie eine christliche (katholische oder evangelische) Soziallehre oder auch nur Sozialethik geben soll“, so ist dies weder resignativ gemeint, noch ist der Begriff *Sozialethik* abwertend zu verstehen. Entscheidend ist für ihn vielmehr die Sache, nämlich die gewachsene Eigenverantwortung des Christen gemäß dem lehramtlichen ethischen Paradigmenwechsel. Dieser aber ziehe die Konsequenz nach sich, dass „Päpste oder Konzil“ hinsichtlich des Anspruchs auf Richtigkeit oder Wahrheit ihrer Lehre „auf jeden Fall viel bescheidener“ sein sollten als bisher, da auch das kirchliche Lehramt seine Urteile und Forderungen nur von Prämissen herleite, die „aus den Erfahrungswissenschaften übernommen“ seien.

Daher könnten Päpste und Konzil nicht „von den Adressaten ihrer Verlautbarungen verlangen, dass auch sie auf das bloße Wort der Kirche hin sie als wahr annehmen“ würden. Die Verlautbarungen der Kirche seien nichts anderes als Empfehlungen, d. h. eine „gemeinsame Plattform der Diskussion“.³⁵ Deutlicher kann der Paradigmenwechsel innerhalb der katholischen Sozialtheorie, die Abwendung von einer kirchlich angeleiteten Soziallehre hin zu einem dem Verantwortungsbewusstsein des Christen obliegenden *sozialen Ethos* kaum ausgedrückt werden.

Zusammenfassung

Die Prinzipien der Personalität, der Solidarität, der Subsidiarität und des Gemeinwohls behalten auch nach der Ablösung der neuscholastischen Naturrechtslehre und ihrer Ersetzung durch die personalistische Ethik bzw. Verantwortungsethik Papst Johannes' XXIII. und des II. Vatikanischen Konzils ihren Stellenwert. Aber sie ändern ihre Richtung und Verbindlichkeit inso-

³⁴ Vgl. R. Uertz: Annäherungen. Christliche Sozialethik und SPD, in: Historisch-Politische Mitteilungen 13 (2006), 93 ff., auch online.

³⁵ O. v. Nell-Breuning: Soziallehre der Kirche, 11 ff.

fern, als sie nicht mehr als *Doktrin* im Sinne fremdbestimmter Moral fungieren. Vielmehr gelten sie als Orientierungsmarken und Leitideen für das sittliche Handeln des Christen im privaten, familiären, politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Bereich, selbstredend im Rahmen persönlicher Verantwortung und unter Berücksichtigung der Grundwerte demokratisch-rechtsstaatlicher Ordnung.³⁶

Diese im Prinzip ebenso einfache wie grundlegende Erkenntnis, die auch als logische Konsequenz des „Christlichen Menschenbildes“ und der ihm zugrunde liegenden christlichen Gewissenslehre zu Tage tritt,³⁷ ist es, die Nell-Breuning mit dem berühmten Diktum zum Ausdruck bringt, dass man die Erkenntnis *christlicher Sozialethik* „letzten Endes (...) in diesem einen Satz zusammenfassen“ könne: „sie lasse sich ‚auf einen Fingernagel schreiben‘“.³⁸ Das bedeutet: Die Menschenwürde, die jedem Menschen auf Grund der Gottebenbildlichkeit eignet, gleich ob sie religiös oder säkular begründet wird, ist Kern der Humanitätsidee. Aus ihr leiten sich auch die Menschenrechte und die Verantwortung des Menschen im gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Prozess ab. Doch beinhalten die Sozialprinzipien und Leitideen humaner und gerechter Ordnung keine fertigen Rezepte, sondern sind entwurfs- und gestaltungsoffen (W. Korff).

Auch für den Tübinger Moraltheologen Alfons Auer ist die „Lehramtsthese“ reformbedürftig. Angesichts des Umstandes, dass „die Findung konkreter materialetischer Orientierungshilfen (...) in der originären und authentischen Kompetenz der gesellschaftlich-geschichtlichen Vernunft des Menschen“ begründet ist, verbleiben dem Lehramt von seinem theologischen Auftrag her im Hinblick auf das Weltethos der Christen „drei authentische Funktionen“: Es soll den „integrierenden, kritisierenden und stimulierenden Effekt der christlichen

³⁶ Vgl. K.-H. Ohlig: Die Würde der Person, in: J.-D. Gauger / H. J. Küsters / R. Uertz (Hg.): Das Christliche Menschenbild, Freiburg 2013.

³⁷ U. Störmer-Caysa (Hg.): Über das Gewissen, Weinheim 1985, 7 ff.; H. Kittsteiner: Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt 1991.

³⁸ Nell-Breuning: Soziallehre der Kirche, 20 f.

Botschaft (...) in den Prozess der sittlichen Bewusstseinsbildung einbringen.“³⁹

Werner Müller

Familie – „Heiligkeit“ und Kompetenz des Lehramtes

Eindrücke aus der französischen Debatte im Vorfeld der Sonderbischofssynode

„Die pastorale Herausforderung der Familie im Rahmen der Evangelisierung“, so lautet der etwas sperrige Titel der nächsten Bischofssynode. Ihr erster, „außerordentlicher“ Teil soll im Oktober dieses Jahres im Vatikan stattfinden und den ‚status quaestionis‘, also die Probleme rund um Familie und Sexualität, sowie Vorschläge der Bischöfe zu ihrer Lösung sammeln. Ende 2013 wurde ein Vorbereitungsdokument veröffentlicht mitsamt einem Fragebogen, beides an die jeweiligen Bischofskonferenzen gerichtet. Trotz seines von der traditionellen Kirchenlehre imprägnierten Inhalts und seiner amtskirchlich-steifen Sprache – was ja Bischöfen vielleicht noch zumutbar ist – wurde er meist ungefiltert an die Gläubigen weitergereicht (vgl. *imprimatur* 8/2013, S. 370 – 374, wo wir den Fragebogen veröffentlicht haben, und 1/2014, S. 15 – 17, wo die wenigen, genau: drei, Antworten unserer Leser zu finden sind). Die Beteiligung an dieser Umfrageaktion war von Diözese zu Diözese, von Land zu Land recht unterschiedlich. Die Antworten wurden von den einzelnen Bischofskonferenzen gesammelt und im Januar - ungefiltert? – an den Vatikan zurückgemeldet. Wie überall zu hören und zu lesen war, zeigte sich eine große Kluft zwischen der kirchlichen Lehre und der Auffassung und dem Verhalten so-

gar der praktizierenden Katholikinnen und Katholiken.

Dies trifft auch für Frankreich zu. Hier war die innerkirchliche Debatte um das Thema Sexualität und Familie besonders lebhaft, da seit der Einführung der sog. Homo-Ehe im April 2013 die französische Gesellschaft insgesamt sich geradezu in einer Zerreißprobe befindet, was diesen ganzen Themenkomplex betrifft (vgl. *imprimatur* 3/2013, S. 141 – 145: „Ehe für alle“). Er bildet denn auch den Schwerpunkt der neuesten Ausgabe von *Vagues d’Espérance*, dem Mitteilungsblatt der elsässischen Reformgruppe JONAS, die landesweit vernetzt ist und somit die gesamte französische Diskussion gut widerspiegelt.

Neben Berichten, etwa über den Umgang der europäischen Episkopate mit dem Fragebogen und den Antworten der Gläubigen (die französischen Bischöfe machten z.B. nur einen Zwischenbericht öffentlich – aus Angst vor der ganzen Wahrheit?), zahlreiche Stellungnahmen von einzelnen und Gruppen – Familienverbänden, Vereinigungen von Homosexuellen („David & Jonathan“) u.a. – sowie Kurzdarstellungen der Positionen von Orthodoxen und Protestanten in diesen Fragen finden sich auch grundsätzliche Beiträge. Einer davon scheint von besonderem Interesse, ein Statement von Michel Serres, das am 18. Februar bei einer von JONAS- Straßburg veranstalteten Gebetsnacht zum Thema verlesen wurde. Dieser kurze Text eines national und weltweit angesehenen Intellektuellen, Professor für Philosophie und Wissenschaftsgeschichte an der Sorbonne und der Stanford University, Mitglied der Académie Française, usw. sei hier in deutscher Übersetzung wiedergegeben:

Michel Serres: Heilige Familie

Was die Kirche der Welt heute zu bieten hat, ist das Modell der heiligen Familie. Es findet sich im Lukasevangelium. Man liest hier, dass der Vater nicht der Vater ist – da er der Adoptivvater, nicht der natürliche, biologische Vater ist - und dass der Sohn nicht der Sohn ist – nicht der natürliche Sohn. Was die Mutter betrifft, lässt sich nicht vermeiden zu sagen, dass sie die natürliche Mutter ist, man fügt jedoch noch

³⁹ A. Auer: *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1984, 213.

etwas Entscheidendes hinzu: dass sie Jungfrau ist. Folglich ist die Heilige Familie eine Familie, die mit allen antiken Genealogien bricht, indem sie auf Adoption, das heißt: auf Wahl aus Liebe, gründet.

Dieses Modell ist äußerst modern. Es erfindet neue elementare Verwandtschaftsstrukturen, auf der Basis des Wortes Christi:

Liebet einander. Von daher ist es normal, dass ich in der zivilen Gesellschaft und Religionsgemeinschaft eine Frau, die das Alter meiner Tochter hat, eine Nonne, „Mutter“ nennen kann. Dieses Modell der Adoption zieht sich durch das ganze Evangelium. Am Kreuz sagt Jesus zu Maria, wenn er von Johannes spricht, ohne zu zögern: Mutter, sieh da dein Sohn! Damit schafft er wieder eine Familie, die nicht natürlich ist.

Ich habe nicht die Absicht, der Kirche irgendwas vorzuschreiben, da Sie mich aber fragen, welchen Beitrag sie heute leisten kann, meine ich, dass sich hier ein Wort für unsere Gegenwart findet, für eine Zeit, wo sich so viele Fragen bezüglich der Familienverhältnisse, der Homosexuellen-Ehe etc. stellen. Das Modell der Heiligen Familie erlaubt, die modernen Entwicklungen bezüglich der Familie zu verstehen und sie positiv zu würdigen, zu „segnen“. Man spricht heute oft von einer Kluft zwischen Kirche und Gesellschaft in Fragen der Familie. Ich für meinen Teil stelle fest, dass diese Kluft seit 2000 Jahren überwunden ist. Ich habe das nicht entdeckt, es steht im Lukasevangelium geschrieben.

Heute geht es darum, dieses *Liebet einander* als regulatives Prinzip dieser neuen Familienbeziehungen stark zu machen. Adoption kommt vom lateinischen *optare*, was „Wahl“ bedeutet. Die christliche Religion ist eine Religion der Adoption.

Das Evangelium sagt uns, dass man nur Vater oder Mutter wird, wenn man seine Kinder adoptiert. Man wird nur Vater oder Mutter, selbst wenn man schon natürlicherweise Vater oder Mutter ist, wenn man eines Tages seinem Sohn oder seiner Tochter sagt: *Ich habe dich aus Liebe gewählt.* Das Naturgesetz existiert nicht mehr, es ist das Gesetz der Liebe, das vor allem zählt.

Ich meine, dass Adoption eine „frohe Botschaft“ des Evangeliums ist. Davor gab es die Genealogie, die Stammesgesetze, d. h.

Gesetze aufgrund Vererbung. Was heute noch wahre Demokratie unmöglich macht, sind Kämpfe zwischen Familien, Stämmen, Clans, genau wie früher im antiken Mittleren Osten.

Die außerordentliche Neuheit des Christentums in politischer, anthropologischer und moralischer Hinsicht besteht darin, dieses natürliche Erbe unterdrückt und durch Adoption ersetzt zu haben, durch eine überlegte und freie Wahl aus Liebe.

- - -

Hier wird das Naturrechtsdenken, das dem zweiten Fragenkatalog aus dem Vatikan zugrunde liegt („Zur Ehe nach dem Naturrecht“), biblisch aus den Angeln gehoben. Es finden sich auch Stimmen im französischen Chor der Antworten auf den Fragebogen, die in letzter Konsequenz das gesamte Unternehmen Familiensynode aus den Angeln heben könnten. Man spricht den Bischöfen, die sich im Oktober versammeln werden, recht unverblümt die Kompetenz ab, sich zum Themenkomplex Sexualität, Ehe und Familie verbindlich äußern zu können. „Hat sich die Kirche als Institution - und ihre geweihten Repräsentanten - überhaupt für das Gefühls- und Sexualeben von Personen zu interessieren?“, so lautet der Tenor etlicher Antworten auf den Fragebogen. „Die Paarbeziehungen gehen nur die Paare selbst etwas an. Niemand darf sich herausnehmen, jemand anderem in diesem privaten Bereich Lektionen erteilen zu wollen, am wenigsten Priester, die wegen ihres (zölibatären) Weihepriestertums Lichtjahre von diesen Realitäten entfernt sind“. Und ein Priester schreibt selbst: „Wir können uns nicht in das Intimleben von Paaren in Schwierigkeiten einmischen“.

Ein weiteres grundsätzliches Bedenken bezieht sich auf die (demokratische oder kollegiale !?) Legitimation der Synodenbischöfe: „Werden die von ihren Amtsbrüdern nach Rom entsandten Bischöfe an der Liebe in der Botschaft Jesu Christi [- dem entscheidenden Kriterium -] Maß nehmen? Werden sie sich vom Kirchenrecht, als deren Wächter sich allzu viele sehen, frei machen können? Werden sie die unzähligen vielen Gläubigen repräsentieren, die nicht nur für sich selbst, sondern für alle Frauen und

Männer in der Welt ein befriedigendes Sexualleben anstreben? ... Ist die Auswahl der Synodenteilnehmer repräsentativ für all die Gläubigen, die ihre Klagen vorgebracht haben?“

Mit diesen skeptischen Fragen verbindet sich die Befürchtung, dass Papst Franziskus, der die Befragung der Gläubigen initiiert hat, in seinem Reformwillen ausgebremst werden soll. Nicht von ungefähr nimmt sich der Generalsekretär der Internationalen Theologenkommission in einem Interview mit LA CROIX am 31. Januar den „Glaubenssinn der Gläubigen“ (Sensus fidei) vor, wertet ihn als „spirituellen Instinkt“ ab – als ob nicht auch Laien zu theologischer Reflexion fähig wären – und unterstellt ihn den römischen Fachtheologen. Jean-Paul Blatz, der Herausgeber von *Va-gues d'Espérance*, sieht darin eine Warnung an den Papst, es mit dem Hören auf die Gläubigen nicht zu weit zu treiben. Wenn sich diese, wie hier, deutlich zu Wort melden, tragen sie hoffentlich dazu bei, dass die bevorstehende Familiensynode letztlich doch die Kluft zwischen Glaubenslehre und gelebtem Glauben verringern kann.

War Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.“ ein Papst des Zweiten Vatikanischen Konzils“?

Ein Briefwechsel zwischen Prof. Rudolf Lill und Bischof Prof. Voderholzer

Sehr geehrter Herr Bischof, mit einigem Erstaunen habe ich in „zur Debatte (4/2013)“ Ihren Aufsatz über „die bleibende Bedeutung des Pontifikats von Benedikt XVI. ...“ gelesen.

Begrüßen kann ich nur Ihre Vorsicht im ersten Absatz, nicht aber Ihre These von Benedikt als „eines der Päpste des Zweiten Vatikanischen Konzils“. Denn aus den mir bekannt gewordenen Texten J. Ratzingers (seit seiner Broschüre „Zur Lage des Glaubens, 1984, 1986“, mit dem damals soeben nach Rechts konvertierten Publizisten Vittorio Messori!) entnehme ich, dass er das Konzil, z.B. wegen der Liturgiereform, falsch interpretiert und seitdem gegen wichtige Anliegen des Konzils, so gegen die Kollegialität der Bischöfe, gegen die Beteiligung der Laien und gegen alle Vertreter und Formen der Befreiungstheologie agiert hat, u.v.a.

Ein Gesamturteil über Benedikts Pontifikat könnte auch negativ ausfallen:

- weitgehende Abstinenz von der täglichen Regierungsarbeit und verächtliche Übergehung des eigenen diplomatischen Apparats;
- ambivalenter Umgang mit den Pius-Brüdern;
- menschenfremder Rigorismus, besonders in bioethischen Fragen;
- Unfähigkeit zu maßvollem politischem Handeln;
- De-facto-Bündnis mit Berlusconi's rechtsliberaler Partei — dazu pseudobocker Pomp!

Ich verweise auf das Buch von „Massimo Franco, La crisi dell'impero vaticano, Milano, 2013“ — wohl wissend, dass kritische Bücher aus Italien über Papst und Vatikan in Ihren Kreisen kaum zur Kenntnis genommen werden.

Aber über das alles mag man streiten, vielleicht liegt die Wahrheit irgendwo in der Mitte; die Farbe der Geschichte ist eher grau als weiß oder schwarz. Doch zwei Ihrer Behauptungen glaube ich als historisch falsch bezeichnen zu müssen:

1. Dass Joseph Ratzinger „schon im Vorfeld maßgeblich an der Vorbereitung (des Konzils) beteiligt“ war.
2. Dass Johannes XXIII. dem Konzil nur einige gezielte Wünsche auf den Weg“ gegeben habe.

Zu 1: Die Vorbereitung des Konzils hat Johannes XXIII. inspiriert und in eigener Verantwortung realisiert, in einem kleinen

Kreis vertrauter Mitarbeiter. In seinen Tagebüchern (Pater amabilis ... Agenda del Pontificato 1958 - 1963, Bologna, 2007, 569 S., sorgfältig kommentiert doch ebenfalls in Deutschland kaum rezipiert) hat der Papst sie genau, geradezu Schritt für Schritt beschrieben und reflektiert. J. Ratzinger kommt darin nicht vor (auch H. Küng nicht). J.R. hat auf die Vorbereitung des Konzils also nur punktuell und indirekt eingewirkt durch seine Texte für den Kardinal Frings.

Zu 2: Johannes XXIII. hat das Konzil initiiert und schon damit viel mehr getan als einige Wünsche geäußert: er hat den Weg vom päpstlichen Absolutismus des 19./20. Jahrhunderts zur altkirchlichen Synthese von Primat und bischöflicher Kollegialität gewiesen. Zudem hat er in drei großen Reden dem Konzil die Aufgaben gestellt: umfassende Reform aufgrund der ganzen Geschichte, mitfühlende Zuwendung zu den Menschen und neuartige Friedenspolitik ... (vgl. Anlage).

Dieses Programm ging der kirchlichen Rechten um den Kardinal Ottaviani, welcher sich seit ca. 1968 J.R. angeschlossen hat, viel zu weit. Daher begann ihrerseits eine sublimale Abwertung Johannes XXIII. und seines angeblich bloß „pastoralen“ Konzils, auch durch das Verschweigen von Texten wird darüber eine neue Benedikt-Legende vorbereitet?

Mit freundlichen Grüßen
R.L.

Anlage: mein Artikel über Johannes XIII. und seine drei Reden zum 2. Vatikanischen Konzil, Imprimatur 4/5 (2013)

P.S.: Als einziger Deutscher war P. Augustin Bea SJ (1960 Kardinal) enger Berater des Papstes, besonders in allen Ökumenischen Fragen. Vgl. Pater amabilis ... XVIII, 60, 70, 80 u. ö.

DER BISCHOF VON REGENSBURG DR. RUDOLF VODERHOLZER

Herrn
Prof. Dr. Rudolf Lill
Eintrachtstraße 112 50668 Köln

Regensburg, 21. Oktober 2013

Sehr geehrter Herr Professor Lill,

über Ihren Brief vom 10. August 2013 habe ich mich sehr gefreut. Sie entgegen darin meinem Vortrag über „Die bleibende Bedeutung des Pontifikats von Benedikt XVI. für die kommenden Jahre und Jahrzehnte“, den ich am 19. April 2013 in der katholischen Akademie München gehalten habe. Es freut mich, dass meine These zum wissenschaftlichen Disput anregt und dadurch zu einer tieferen Erkenntnis in der Sache beiträgt.

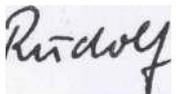
Sie werden mir sicher nachsehen, dass ich in diesem Brief meine These nicht in der Ausführlichkeit verteidigen kann, wie ich es zu meiner Professorenzeit sehr gerne gemacht hätte. Wenn Sie meinen Aufsatz in der *Debatte* gelesen haben, sind Sie ja bereits auf die wichtigsten Argumentationsschritte zur Begründung meiner These aufmerksam geworden.

Der Kern unserer Meinungsverschiedenheit liegt sicher im Verständnis von „Vorbereitung des Konzils“. Das Konzil hat eine epochale Neubestimmung des Verständnisses von Theologie vollzogen, welches sich sodann auch in den Dokumenten des Konzils selbst zeigt. Diese Neuorientierung basiert auf einem vertieften Offenbarungsverständnis, welches Joseph Ratzinger auf der Grundlage seiner Habilitationsschrift (vgl. JRGS 2) maßgeblich ermöglichte. Wenn Sie den Einfluss von Joseph Ratzinger in dieser Frage exemplarisch sehen wollen, vergleichen Sie die beiden Stellungnahmen von Josef Kardinal Frings zum Offenbarungsschema vor und nach der Zuarbeit von Joseph Ratzinger (vgl. Josef Kardinal Frings, Beiträge zum Konzil, übersetzt, erläutert und herausgegeben von Paul Knopp, V Köln 2012). Mit Vorbereitung meine ich die dezentrale, geistige Vorbereitung, nicht die zentrale, organisatorische. Denken Sie z. B. auch daran, dass Papst Johannes XXIII. den Vortrag von Kardinal Frings *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt* (vgl. JRGS 7), der aus der Feder von Joseph Ratzinger stammte, mit den Worten kommentierte: „Lieber Cardinale, Sie haben all das gesagt, was ich gedacht habe und sagen wollte, selbst aber nicht sagen konnte“ (Joseph Ratzinger, *Aus meinem Leben*, in: Kardinal Ratzinger. Der Erzbischof von München und Freising in Wort und Bild, hg. v. Karl Wagner und Albert Hermann Ruf, 66). Eine historische Betrachtung des Konzils zeigt

denn auch, in welchem Ausmaß sich die „römische“ Vorbereitung des Konzils, im Vergleich zu der Entwicklung während des Konzils, in den Dokumenten niedergeschlagen hat. Dazu muss ich Ihnen sicher keine Fakten nennen.

Es liegt mir nichts ferner als eine Legendenbildung. Ich hoffe lediglich, dass eine theologische Betrachtung des Konzils zeigt, wo die Schwerpunkte des Konzils zu finden sind und wie diese in die nachkonziliare Realität der Kirche Einzug finden können. Dafür kann Papst Benedikt XVI. ein wichtiger Ratgeber sein. Wer dies leugnet, kommt dem Geist des Konzils nicht nahe.

Mit freundlichen Grüßen Ihr



Prof. Dr. Rudolf Lill Eintrachtstr. 112
50668 Köln Tel. 0221/7391833

S.E.

Herrn Bischof
Prof. Dr. Rudolf Voderholzer
Niedermünstergasse 1
93047 Regensburg *5

Köln, 21.11.2013

Sehr geehrter Herr Bischof,
haben Sie besten Dank für Ihren freundlichen Brief vom 21. Oktober. Ich stimme Ihnen insofern gerne zu, als Joseph Ratzinger den konziliaren Prozess der 1960er Jahre zweifellos stark beeinflusst hat. Aber wenn Sie zwischen der von diesem Prozess geprägten dezentralen geistigen Vorbereitung und der zentralen organisatorischen Vorbereitung des Konzils unterscheiden, dann muss ich aufgrund der authentischen Quellen, aus denen allein die Geschichte des Konzils zu erschließen ist, erwidern, dass diese „zentrale“ Vorbereitung durchaus nicht nur „organisatorisch“ gewesen ist, sondern das Konzil als solches und seine Intentionen historisch, theologisch und politisch erdacht und heraufgeführt hat. Diese zentrale Vorbereitung war das Werk Johannes' XXIII. Sie beruhte auf seinen geschichtlichen Reflexionen und Erfahrungen, seiner Frömmigkeit und Menschennähe sowie auf seiner Analyse der kirchlichen

Wirklichkeit am Ende des „pianischen“ Zeitalters.

Die authentischen Quellen sind die, welche der Papst selbst, sein Sekretär Capovilla und einige direkte Zeugen wie Roberto Tucci S.J. hinterlassen haben; die meisten von ihnen wurden in den Werken der Historiker Giuseppe Alberigo und Alberto Melloni sowie ihrer Bologneser Schule erschlossen (vgl. dazu auch die Konzilsgeschichte von O. H. Pesch). Ohne deren Benutzung bleibt jede Geschichte des 2. Vaticanum oberflächlich oder unvollständig. Und an dieser „zentralen“, m. E. der eigentlichen Vorbereitung war aus Deutschland nur Augustin Bea S.J. beteiligt. Im weiteren Sinne hat Johannes XXIII. gewiss Anregungen von außen rezipiert, auch die von Kardinal Frings, welcher seine wichtigsten Leistungen für das Konzil jedoch m. E. erst in dessen Verlauf erbracht hat. In der Vorbereitungszeit hatten anscheinend andere, wie z. B. Leo S. Suenens (Mechelen-Brüssel) größeres Gewicht.

Ich war seit 1962 wiss. Mitarbeiter des Deutschen Historischen Instituts in Rom (bis 1974, v.a. mit der Erforschung dt.-röm. Beziehungen im 19./20. Jh. beschäftigt und konnte manche konziliare Entwicklung aus relativer Nähe beobachten. Den Kardinal J. Frings, mit dem ich auch in kleinem Kreis zusammenkommen konnte, schätze ich bis heute außerordentlich hoch, wegen seiner zurückhaltenden Freundlichkeit, seiner hohen Bildung, seiner Welt- und Menschenkenntnis und der unbestechlichen Klarheit seiner Urteile, auch über Rom und Vatikan. Meine Forschungen im Vatikanischen Archiv hat er persönlich gefördert. - Mit dem damaligen Sekretär des Kardinals bin ich bis heute befreundet.

Andere Kardinäle, die dem Papst damals nahestanden oder nahe kamen, waren die Italiener Urbani, A. Cicognani, Lercaro, Montini, außerdem Alfrink, Bea, Döpfner, Frings, Leger, Liénart, Ritter und Suenens. Die Erneuerung der Theologie war für Johannes XXIII. m. E. nur ein Mittel zu seinem eigentlichen Ziel: die profunde Erneuerung der katholischen Kirche, die Überwindung der neuscholastisch-ultramontanen Grundhaltung autoritärer Defensive, die Öffnung zur modernen Welt und zu den Menschen (vgl. dazu vor allem seine Konzilsreden im Sommer/Herbst 1962, s. Anlage). Damit stieß er in Dimensionen vor, die

dem eher weltfremden Theologen Ratzinger wohl verschlossen geblieben sind.

Mit freundlichen Grüßen

und Danke dafür, dass Sie neben Ihren vielfachen Amtspflichten auch noch Zeit für zeitgeschichtliche Diskussionen haben.

R.L.

Bischof Kräutler: "Zölibat nicht Pflicht für Eucharistie"

Der seit 49 Jahren in Brasilien lebende Vorarlberger Bischof Erwin Kräutler berichtet von seiner Privataudienz beim Papst: Dieser fordere Vorschläge zur Behebung des Priestermangels.

Die Presse: Sie haben einen Mordanschlag überlebt, stehen seit acht Jahren unter Polizeischutz. Wie gehen Sie mit Angst vor dem Tod um?

Erwin Kräutler: Wenn ich nur Angst habe, kann ich nicht leben. Mein größter Schutz ist das Volk.

Wenn Sie aus Brasilien nach Österreich kommen, muss das für Sie wie ein Kulturschock sein.

Nein. Ich habe hier meine Wurzeln. Die Geschichte in Österreich ist anders verlaufen. Die Bischöfe hier müssen sich mit der Situation von heute konfrontieren und versuchen, Wege zu gehen, um die Leute dort abzuholen, wo sie sind. Ich habe meine Erfahrungen in Brasilien gemacht, aber ich rede hier niemandem ins Gewissen.

Welche von Ihren Erfahrungen könnte man auf Europa, auf Österreich umlegen?

Das Stichwort lautet Laien. In Brasilien sind Frauen und Männer viel mehr gefordert: Bei mir gibt es 800 Gemeinden und 27 Priester, damit ist alles gesagt. Wenn die Laien nicht Verantwortung übernehmen für ihre Gemeinde, dann gibt es keine Gemeinde mehr. Es wird auch in Europa in

zehn Jahren sicher so sein, dass Frauen und Männer Gemeinden leiten.

Das Spenden der Sakramente bleibt Priestern überlassen?

Nicht ausschließlich. Ich kann jedem die Taufferlaubnis geben oder die Erlaubnis, dass er Hochzeiten vorsteht. 90 Prozent aller Gemeinden in Amazonien haben sonntags keine Eucharistiefeier. 70 Prozent haben zwei bis drei Mal im Jahr eine Eucharistiefeier, ansonsten wird ein Wortgottesdienst gefeiert.

Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von der Eucharistiefeier als Quelle und Höhepunkt christlichen Lebens. Hinter dieser Vorgabe bleibt die von Ihnen geschilderte Praxis aber weit zurück.

Absolut. Gott ist auch in seinem Wort gegenwärtig, aber der Wortgottesdienst ist nur ein Teil der Eucharistiefeier. In den meisten Gemeinden fehlt leider der zweite Teil, das ist das größte Problem.

Es gibt für Katholiken auch ein Recht auf die Eucharistie. Wie löst man dieses Problem?

Ja, man hat ein Recht darauf. Das ist nicht ein Privileg.

Müsste man die Zugangsregeln ändern?

Genau, das habe ich dem Papst auch gesagt. Der Papst ist sehr offen. Er wird nicht von heute auf morgen ein Rezept haben. Aber der Papst hat mir wortwörtlich gesagt: Die Bischöfe, die regionalen Bischofskonferenzen sollen mutige, couragierte Vorschläge machen.

Wie man die Zugangsregeln für das Priesteramt lockert?

Welche Möglichkeiten es gibt. Zölibat muss nicht unbedingt Pflicht für die Eucharistiefeier sein. Zölibat bedeutet, dass ein Mann oder eine Frau sich verpflichtet, ehelos zu leben. Wenn ich überlege, was ich erlebt habe: Hätte ich mir das leisten können, wenn ich Frau und Kinder hätte? Wäre dann nicht meine erste Aufgabe, für die Frau und die Kinder da zu sein und nicht mein Leben zu riskieren? Ein Vorschlag wird sein, dass man Zölibat und Eucharistiefeier entkoppelt. Dass die Eucharistiefeier von einem zölibatären Priester abhängig gemacht wird, da mache ich nicht mit.

Sie müssen doch mitmachen.

Das hat sich insoweit geändert, als wir dem Papst Vorschläge machen können. Mein

Besuch beim Papst war außergewöhnlich, ich war in Privataudienz bei ihm (Anfang April dieses Jahres; Anm.). Ich habe der Bischofskonferenz (Brasiliens; Anm.) berichtet. Höchstwahrscheinlich wird eine Kommission gegründet, die den Ball aufhängt und berät: Wie können wir dem Papst helfen. Er fordert von uns Vorschläge, er will sie.

Rechnen Sie damit, dass Franziskus derartige Reformen umsetzt?

Ich hoffe es. Dieser Prozess war bisher nicht erlaubt. Benedikt XVI. hat gesagt, wir beten um Priesterberufungen. Bei diesem Papst ist es anders. Er will einen Prozess in Gang bringen. Das ist das Neue. Da gib es Türen, die sich öffnen.

Zur Priesterweihe für Frauen hat Franziskus gemeint: Diese Tür ist geschlossen.

Solange eine Tür da ist... Die Tür ist nicht vermauert. Dass unter diesem Papst die Frauenordination kommt, das denke ich nicht.

Sollte die Tür geöffnet werden?

Ja, aber ich will da nicht vorgreifen.

Haben Sie jemals schon jemandem die Kommunion verweigert?

Nie. Das wäre ein Skandal. Wer bin ich, dass ich die Kommunion verweigere? Betroffene müssen das mit ihrem Gewissen entscheiden.

Franziskus kritisiert die Wirtschaft scharf. Wie viel Kapitalismuskritik ist für die katholische Kirche verträglich?

Da spricht der Papst als Lateinamerikaner. Es fragt sich, wer Subjekt ist: die Wirtschaft oder die Menschen, für die sie da sein sollte? Da verwischen sich Dinge auch hier.

Manche konstatierten einen Linksruck in der Kirche...

Der Wahnsinn besteht darin, Befreiungstheologie als marxistisch zu stigmatisieren. Die Befreiungstheologie ist biblisch.

Interview vom 15.05.2014 | 18:23 | von Dietmar Neuwirth (Die Presse)

Zur Person

Erwin Kräutler (74) kommt aus Koblach (Vorarlberg). Seit 1965 lebt er in Brasilien. Seit 1981 leitet er die Prälatur Xingu in Amazonien mit 700.000 Einwohnern und einer Fläche, die mehr als vier Mal so groß

ist wie Österreich. Er setzt sich für die Rechte indigener Völker und den Schutz des Regenwaldes sowie gegen den Belo-Monte-Staudamm ein. Seit 2006 steht er deswegen unter Polizeischutz. Am Donnerstag hat er in Salzburg sein neues Buch vorgestellt: „Mein Leben für Amazonien“, 22,95 €, Tyrolia-Verlag.

(„Die Presse“, Print-Ausgabe, 16.05.2014)

Jean – Marie Weber

Werte – Unterricht

In Luxemburg gibt es bezüglich Werteunterricht seit 1968 die Wahl zwischen Katholischem Religionsunterricht und Laienmoral. Seither haben laizistische Kreise sich immer wieder für einen einzigen Werteunterricht eingesetzt.

Die neue luxemburgische Regierung, eine Koalition zwischen Sozialisten, Grünen und Liberalen, will jetzt die Wahl zwischen Religionsunterricht und Laienmoral abschaffen und einen gemeinsamen Unterricht sowohl in der Grund- wie in der Sekundarschule anbieten.

Diese Problematik resultiert auch aus einem Mangel an qualifiziertem offenem Dialog der Katholischen Kirche nach Innen, mit der Gesellschaft und den politischen Parteien.

Bekanntlich will die aktuelle Regierung betreffend Werteunterricht neue Wege einschlagen. Bedenkenswert ist es schon, dass im Zuge der Säkularisierungswelle von 1968 verschiedene Optionen qua Werteunterricht geschaffen wurden, um diese heute bei fortschreitender Pluralisierung wieder auf einen einzigen Kurs zurückzufahren. Kann das auch aus theologischer Sicht Sinn machen und wenn ja unter welchen Bedingungen?

Nichts ist uns heiliger als unsere Freiheit, schreibt Honneth in seinem Buch „Das Recht der Freiheit“. Was die Bürger von der demokratischen Ordnung erwarten, ist zwar nicht das Geschenk der eigenen Freiheit, denn das kann kein politisches Re-

gime geben. Diese Aufgabe muss jeder selbst anpacken. Aber der Staat hat das gemeinsame Leben so zu organisieren, dass er für jeden Einzelnen möglichst günstige Bedingungen für seine Suche nach Freiheit schafft. Damit geht es dem Staat immer auch um Gerechtigkeit und um möglichst wenig Diskriminierung. Um dies zu garantieren, muss der Staat neutral sein.

Aber gerade wegen dieser Neutralität, welche bekanntlich nicht mit Wertefreiheit gleichzusetzen ist, braucht ein Staat Gemeinschaften, die Überzeugungen teilen und sich für Werte einsetzen; teils auch gegen die Vereinnahmung des öffentlichen Raumes durch die Regierenden.

Sogar zur eigenen Legitimität braucht der Staat wertschöpfende Gemeinschaften. Gauchet (1998) schreibt dazu: „l'autorité a besoin de se légitimer par la référence aux valeurs susceptibles de donner sens à son action, même s'il lui est interdit de prétendre en incarner substantiellement aucune“. Um einer vernünftigen Pluralität und einer fruchtbaren Streitkultur wegen muss der Staat auf die unterschiedlichen Wertegemeinschaften mitsamt ihren „transzendenten Elementen“ (Rawls) hören. Er muss die unterschiedliche Wertebildung sogar unterstützen sagt der baden-württembergische Ministerpräsident Kretschmann.

Freiheit und Kirche

Fundament des jüdischen Selbstbewusstseins ist die Erfahrung der Befreiung aus der Knechtschaft. Überzeugt durch die Theologie von Paulus, als „einem der ersten Universalisten“ (Badiou) engagieren sich viele Christen für Freiheit und Gerechtigkeit. Oft werden solche Versuche allerdings durch die Hierarchie verhindert. Man denke nur an das Ausbremsen der Befreiungstheologie oder das Verhindern der Gleichstellung der Frauen innerhalb der katholischen Kirche. Angst um die eigene Macht und Selbstüberschätzung jeglicher Art pervertieren allzu oft. Es ist somit zu verstehen, dass Menschen sich von kirchlichen Diskursen fernhalten, da sie das Gefühl haben, nicht in ihrem „Selber denken“ respektiert zu werden.

Angst vor der Freiheit

Institutionen gleiten leicht ins Perverse. Wie u.a. Bataille und Žižek zeigen, sind dem Christentum aber auch subversive und re-

volutionäre Züge eigen. Der Glaubende findet seine letzte Referenz in der absoluten Andersheit und Differenz. Und das heißt für den Christen auch Referenz finden im „toten Gott“ am Kreuz, da wo Christus ruft: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen.“ In dieser absoluten Differenz wird Autonomie gewährt. Erlösung von auf Imitation bedachten Autoritäten, entfremdenden Diskursen oder einem „Über-Ich Gott“ führt dann zur „Explosion der Freiheit“ und zum Engagement.

Freiheit macht aber auch Angst. Bekanntlich hat Kierkegaard dies thematisiert in seinem Begriff der Angst: Demgemäß ist „die Angst jener Schwindel der Freiheit, der aufkommt, wenn der Geist die Synthese setzen will und die Freiheit nun hinunter in ihre eigene Möglichkeit schaut und dabei nach der Endlichkeit greift. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zu Boden.“ Transzendieren im Glauben ist jedenfalls eine gute Voraussetzung, Freiheit zu riskieren, die Möglichkeit höher zu bewerten als die Wirklichkeit.

Freiheit und epistemologische Perspektiven

Die Wissenschaften und die an sie gebundenen Schulfächer stellen unterschiedliche Modi der Welterschließung dar, wie es neu-lich auch Jürgen Baumert im Rahmen der PISA-Studie entwickelte. Jeder Modus hat seine eigene Perspektive, seine Methoden und Erkenntnisräume und damit auch seine ihm eigenen Grenzen. In einer post-modernen Welt müssen Schüler die verschiedenen Modi kennenlernen und fähig zum Perspektivenwechsel werden.

Neben der kognitiv-instrumentellen Modellierung, der normativ-evaluativen, der ästhetisch-expressiven Begegnung gibt es die Frage nach dem Woher, Wohin und Wozu, welche in Philosophie und Religion behandelt werden. Auf die Frage wozu bin ich da, muss der Mensch die Kompetenzen haben, für sich eine Antwort zu finden. Der Zugang des Gläubigen zur Welt ist bestimmt durch den Bezug zur radikalen Andersheit und Offenheit. Diese Andersheit als das Reale ist nie begreifbar. Nur in den Begegnungen mit anderen kann der Mensch vom Wort des Anderen berührt und von einengenden Diskursen befreit werden. Nach dem „linguistic turn“ sprechen wir bezüglich Gott heute von einem „Gerücht“,

von einem reichen Signifikanten. Das drückt sich bei manchem auch durch Gleiten vom Signifikanten das Unbedingte als Substantiv zum Adverb unbedingt aus. (Bellet) Engagement heißt dann zum Beispiel „etwas ganz Bestimmtes unbedingt wollen.“

Trotz gemeinsamer Objekte sind Philosophie und Religion unterschiedliche Wege der Welterschließung. So weist Jaspers (1985) darauf hin, dass die Philosophie das nicht „leisten“ kann, was Religion aufgrund ihrer „Leibhaftigkeit“ dem Menschen gibt. Er meint sogar, dass Philosophie sich auf Dauer schwerlich halten kann, wenn „die menschliche Gemeinschaft nicht religiös lebt“.

Schule muss heute verstärkt helfen, dass man epistemologisch lernt das religiöse Sprachspiel von dem philosophischen, ethischen und naturwissenschaftlichen Sprachspiel zu unterscheiden. Man kann nicht vom religiösen Begriff der „Ankunft des Herrn“ auf dieselbe Art sprechen wie vom Big Bang. So tut sich dann konkret für Schüler ein Freiheitsraum auf, wo sie lernen, Situationen ethisch und spirituell neu zu lesen.

Der Schüler sollte entdecken können, inwiefern Religionen dank der „Artikulationskraft religiöser Sprache“ unschätzbare Ressourcen für die menschliche Sinnsuche und das Begehren nach Heil, Wahrheit und Gerechtigkeit sein können. (Habermas) Gerade auch angesichts der heute vielfach geforderten Autokonstruktion des Individuums sollte der Jugendliche lernen, mit der radikalen Andersheit in sich selbst, der Welt und den unterschiedlichen Diskursen umzugehen. Dabei dürften u.a. die biblischen Mytheme als ethisch motivierend erlebt werden, auch im Gegenüber „zu einer unverlierbaren (!), aber nur schwach motivierenden Vernunftmoral.“ (Habermas, 2013)

Es geht hier nicht um Missionierung. Absolute Neutralität allerdings ist auch eine Mär. So bemerkt Ranciere (2012): „l'opération transformatrice est elle-même une opération qui ne sait pas entièrement ce qu'elle fait?“ Auch nach Freud und Lacan dürften wir nicht mehr von absoluter Neutralität sprechen.

Theologie nicht ohne die Freiheit des Denkens

Freiheit braucht Reflexion. In den großen Religionsgemeinschaften wurde Gott deshalb nicht einfach ins Irrationale abgeschoben. Der religiöse Vollzug soll rational nachvollziehbar sein. Anselm von Canterbury hat dies pointiert gedacht und in seinem Proslogion formuliert: „Ich versuche nicht Herr, Deine Tiefe zu durchdringen, denn auf keine Weise stelle ich ihr meinen Verstand gleich: aber mich verlangt, Deine Wahrheit einigermaßen einzusehen, die mein Herz glaubt und liebt.“

Theologie prüft deshalb die religiösen Überlieferungen am Maßstab ihres eigenen Verständnisses der göttlichen Wirklichkeit“ (Pannenberg, 1977), d.h. vor allem auch auf die Frage hin, ob das Reden von Gott beanspruchen kann, die erfahrenen Wirklichkeiten im verstehenden Umgang erschließen und verändern zu können, mehr Leben zu ermöglichen. Aufgrund des Wortes von der unbedingten Liebe und der Freiheit begleitet christliche Theologie kritisch die Diskurse zu Glauben und menschlicher Praxis im Allgemeinen. Sie stellt auch die Frage nach der Freiheit der Toten und der Besiegten. In dem Sinne versteht sie sich als Hermeneutik dessen, was allzu leicht verdrängt wird.

Theologie im Dienst der Autonomie und Identität sollte ihren Platz in der Schule haben. Sogar Delruelle (2004) der philosophisch gegen die Seduktion von Religion ankämpft, schreibt: „ Pour critiquer ou déconstruire, encore faut - il avoir quelque chose à critiquer et à déconstruire: une culture, un savoir, une morale, une croyance, bref une identité. Les cours de religion et de morale non confessionnelle sont indispensables à la formation d'une telle identité.“

Religion frei von der Kirche

Alle Fächer in der Schule beruhen auf einzelnen Wissenschaften, welche von einem Komplex an Diskursen und unterschiedlichen Machtapparaten unterstützt werden. Bei der Religion ist das nicht anders. Allerdings sollte die katholische Kirche nicht mehr beanspruchen, direkten Einfluss auf die Programme und die Ernennung der Lehrer zu haben. Ein solcher Schritt entspreche der durch das Christentum mitbegründeten Trennung von Religion und Nation (Paulus), von Glaubensgemeinschaft und Staat (MT, 22,21). Dem steht nicht

entgegen, dass die verschiedenen Wertegemeinschaften konsultativ an der Orientierung des Fachs beteiligt sein sollen wie es sich nach Gauchet (1998) für Demokratien passt.

Werteunterricht soll Schüler befähigen, Situationen und Kontexte aus humanwissenschaftlicher, ethischer und religiöser Sicht zu interpretieren und neu zu gestalten. Natürlich kann man alle Gegenstände nur aus der Außenperspektive betrachten. Fördert man so Kompetenzen im Umgang mit komplexen Situationen? Wohl kaum! Ohne religionspsychologische, religionsphilosophische, religionsgeschichtliche wie exegetische Studien kann man die religiöse und spirituelle Sicht nicht qualifiziert angehen.

Werteunterricht kann somit nur interdisziplinär aufgestellt sein. Ein solches Fach ist in sich ethisch relevant. Denn das Eintreten in den Dialog als mehr oder weniger „herrschaftsfreier Diskurs“ zwischen Perspektiven ist eine der Voraussetzungen, damit Schüler sich als freies Subjekt entwickeln können, das die Gefahren erkennt, den anderen zu objektivieren und auf ideologische Stereotypen zu reduzieren. Das Fach sollte also in Zukunft von universitär ausgebildeten Philosophen und Theologen der unterschiedlichen Konfessionen unterrichtet werden. Ein entsprechender Studiengang sollte an der Uni Luxemburg angeboten werden. Dabei sollten die zukünftigen Lehrer auch auf die Möglichkeit vorbereitet sein, dass heute nicht nur Religion, sondern gelegentlich auch Freiheit als Illusion bezeichnet und in Frage gestellt wird.

Delruelle, E. (2004). *L'impatience de la liberté. Autonomie et démocratie*. Bruxelles.

Gauchet, M. (1998). *La religion dans la démocratie. Parcours pour la laïcité*. Paris.

Habermas, J. (2002). *Glauben und Wissen*. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt am Main.

Habermas, J. (2013). *Politik und Religion*. In: Graf, Friedrich Wilhelm; Meier, Heinrich (Hg.): *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*. München.

Jaspers, K (1985). *Der philosophische Glaube*. München.

Pannenberg, W. (1977). *Wissenschaftstheorie und Theologie*. Frankfurt am Main.

Ranciere, J. (2012). *La méthode de l'égalité*. Paris.

Aus: Luxemburger Wort vom 28. 02. 2014

Jean Marie Weber ist Hauptdozent an der Universität Luxemburg, Fakultät für Sprachwissenschaften und Literatur, Geisteswissenschaften, Kunst und Erziehungswissenschaften

Route de Diekirch L-7220 Walferdange

Die real existierende Ökumene in Zeiten des Priester-Im-/Exports

1. Fakten und Hintergründe

Anfang des Jahres 2014 taucht in der römisch-katholischen Innenstadtpfarrei einer norddeutschen Stadt ein polnischer Priester als neuer Seelsorger auf. Bisher hatte die Gemeinde, die recht lebendig ist, in der viele Laien in unterschiedlichen Gruppen engagiert und verantwortlich mitarbeiten – die Liste der aktiven Gruppen umfasst einschließlich der beiden Filialgemeinden 54 Positionen -, neben zwei Gemeindefereferentinnen und zwei Diakonen mit Zivilberuf noch zwei Priester, einen Pfarrer und einen Kaplan. Der Bischof kann in Zeiten des Priestermangels für diesen keinen Nachfolger schicken, stattdessen eben den polnischen Pastor Daniel Kowalski (Name von der Redaktion geändert, so auch alle anderen Namen). Er spricht (und schreibt) recht gut Deutsch - was ja nicht bei allen ausländischen, in Deutschland eingesetzten Priestern der Fall ist. Von Anfang an gibt er aber zu erkennen, dass er dieser Diasporagemeinde, in der im Laufe der Zeit ein gutes ökumenisches Miteinander gewachsen ist, zeigen möchte, was wahrer Katholizismus ist.

Am Gründonnerstag, an dem ja nach katholischer Tradition der Einsetzung der Eucharistie beim Letzten Abendmahl Jesu gedacht wird, kommt es zu einem Vorfall, der viele Gottesdienstbesucher, darunter auch etliche evangelische Christen, sehr empört: Vor der Kommunion bittet der Zelebrant die Nichtkatholiken, ihre rechte

Hand aufs Herz zu legen, damit sie nicht die Kommunion, sondern eine Segnung erhalten. (Pastor Kowalski bestreitet später, zu dieser Geste aufgefordert zu haben; im Programm für einen Erstkommuniongottesdienst in einer Filialgemeinde ist jedoch genau diese Geste für Nichtkatholiken schriftlich festgehalten, siehe unten 2.4)

Frau Anna Zur, eine vielfach engagierte (Religions)Lehrerin und Katechetin, u.a. langjähriges Mitglied im Pfarrgemeinderat und im Diözesanpastoralrat, schreibt noch in der Nacht zum Karfreitag unter dem Betreff „Stigmatisierung“ per Mail einen geharnischten Protestbrief an Pastor Kowalski (siehe 2.1). Andere Gottesdienstteilnehmer äußern in Mails, die jeweils auch an den hauptverantwortlichen Pfarrer oder an das ganze Pastoralteam gehen, ebenfalls ihre Betroffenheit; eine Stimme wird unten exemplarisch zitiert (siehe 2.2). Am Karfreitag rechtfertigt und begründet Pastor Kowalski sein Verhalten (siehe 2.3). Konsequenterweise hält er in einem „Programm“ für einen Erstkommuniongottesdienst fest, wie sich Nichtkatholiken beim Kommuniongang verhalten sollen (2.4). Nach einer Replik von Frau Zur (2.5) bricht Pastor Kowalski mit einer Mail am Karsamstag - dem Tag der Grabesruhe! - die Kommunikation ab (2.6), und zwar offenbar nicht nur mit Frau Zur, sondern – wenigstens bis auf weiteres – mit der gesamten Gemeinde: er lässt sich für zwei Wochen krankschreiben und geht im Anschluss zwei Wochen in Urlaub – Grabes- und Funkstille bis wenigstens Juni! (2.7) Hauptbeteiligte in dieser Auseinandersetzung auf Laienseite erleben eine Woche später in der Gemeinde St. Bonifatius in Berlin beim Erstkommunion-Gottesdienst ihres Enkelkinds, dass es, Gott sei Dank, auch anders geht: ohne in Beliebigkeit zu verfallen, wird niemand bei der Eucharistie ausgegrenzt (siehe 2.8).

Red. (WM)

2. Email-Kommunikation über Kommunion von Nichtkatholiken

2.1 Frau Anna Zur an Pastor Daniel Kowalski

Betreff: Stigmatisierung

Sehr geehrter Herr Kowalski,

Ich war im Gründonnerstagsgottesdienst, der musikalisch sehr schön gestaltet war. Ihre Predigt-Gedanken zur „communio“ konnte ich ansatzhaft nachvollziehen. Was mich dann allerdings total geschockt hat, war Ihre unmögliche Ansage kurz vor der Kommunion. Alle „Nicht-Katholiken“ sollen ihre rechte Hand aufs Herz legen, damit sie nicht die Kommunion, sondern nur eine Segnung erhalten. Das ist eine Stigmatisierung, die die Gemeinde St. M. nicht hinnehmen wird. (Es gab übrigens eine Zeit, in der Juden einen Stern auf der Herzseite tragen mussten.)

Ihre vorkonziliare Denkweise ist völlig unangebracht, kontraproduktiv und hat mit „communio“ und Ökumene gar nichts mehr zu tun – im Gegenteil: Sie forcieren die Spaltung, die Ausgrenzung. Sie polarisieren und scheinen ein fanatischer Anhänger des völlig in Vergessenheit geratenen Gedankens der „Allein selig machenden Kirche“ zu sein. Das können Sie vergessen. Wir sind in St. M. schon längst viele Schritte weiter und lassen uns von Ihnen in keiner Weise ausbremsen.

Bitte nehmen Sie zur Kenntnis, dass Sie in Deutschland leben und nicht in Polen.

Anna Zur

2.2 Herr Bernhard Jacobsen, ein weiteres Gemeindemitglied und Gottesdienstbesucher, an Pastor Kowalski

Sehr geehrter Herr Pastor Kowalski, betroffen und erschüttert habe ich den Gottesdienst heute Abend verlassen.

Was in der Predigt mit einem unheilvollen gruppenspezifischen Prozess über Kommunion begann, wurde durch die freundlich einladende (ausladende) Formulierung zur Kommunion vollendet.

Bei aller bekannten Problematik der offenen Fragen der Abendmahlsgemeinschaft sehe ich den Pastor nicht als Wächter, sondern als Hirten, der unter dem Gesichtspunkt der Barmherzigkeit die Entscheidung des Menschen vor ihm akzeptiert!

In Anbetracht der vor uns stehenden österlichen Festtage möchte ich diese unangebrachten Einladungen unserer evangelischen Mitchristen wie am Gründonnerstag nicht wiederholt haben.

Ihnen wünsche ich frohe und gesegnete Ostern

Bernhard Jacobsen

2.3 Pastor Kowalski an seine Kritiker

Sehr geehrte Damen und Herren, mit Verwunderung und Bedauern habe ich Ihre diversen und doch fast gleichlautenden Mails zur Kenntnis genommen. Die Art und Weise, Ihre Anliegen an mich zu formulieren, klingen wie eine Anklage, als hätte ich ein Verbrechen begangen. Trotz der momentan sehr zeitintensiven Oster Vorbereitungen, nehme ich mir gerne die Zeit, um auf Ihre Vorwürfe in Ihren Mails zu antworten und Stellung dazu zu nehmen:

Es ist nicht richtig, wenn manche im Namen der gesamten Gemeinde St. M. an mich schreiben.

Wenn es um den Hinweis vor der Kommunion geht, war ich sehr überrascht über die Reaktionen nach dem Gottesdienst. Ich wollte niemanden ausschließen, aber meine Worte wurden ganz anders interpretiert. Ich habe mit keinem Wort erwähnt, dass die Nichtkatholiken ihre Hand auf das Herz legen sollten! Ganz im Gegenteil, ich habe eine Geste gemacht, in der die Hand auf die Schulter gelegt wurde und zeitgleich habe ich die Nichtkatholiken eingeladen, Gottes Segen zu empfangen. Die von Ihnen erwähnte „Stigmatisierung“ wurde von Ihnen interpretiert und nicht durch mich veranlasst, noch in irgendeiner Weise wörtlich an die Gemeinde geäußert. Ich denke, dass wir an dieser Stelle nicht den gleichen Gedankenweg teilen.

Ich möchte deutlich darauf hinweisen, dass ich nicht meine persönlichen Empfindungen repräsentiere, sondern das Lehramt der katholischen Kirche.

Ich handle „nicht“ in meinem Namen, sondern im Auftrag der katholischen Kirche und diese sagt:

Katholische Spender spenden die Sakramente erlaubt nur katholischen Gläubigen; ebenso empfangen diese die Sakramente erlaubt nur von katholischen Spendern (can. 844 § 1 CIC).

Das ist die Grundregel und ich bin nicht berechtigt diese zu ändern.

Wenn man es genau nehmen würde, wäre ich nicht mal der richtige Adressat Ihrer Anmaßungen. Dies wäre dann wohl eher der Papst und das Kollegium der Kardinäle.

Ich wollte gestern einerseits den kirchenrechtlichen Normen treu sein, andererseits aber auch niemanden aus der Gemeinschaft ausschließen. Deshalb auch die Einladung meinerseits an die nichtkatholischen Christen.

Zu diesem Thema kann auch dieser Link behilflich sein: <http://www.bistum-augsburg.de/index.php/bistum/Hauptabteilung-VI/Glaube-und-Lehre/Glaubenslehre/Interkommunion>

Es ist mir nicht bekannt, dass in Norddeutschland andere kanonische Normen gelten, als weltweit in der katholischen Kirche.

Ich kann nicht meine Handlungen darauf ausrichten, was andere Menschen für richtig halten. Meine Berufung und mein Handeln, ist Gottes Wort näher zu bringen und als Priester der katholischen Kirche habe ich den Auftrag, bestimmte mir vorgegebenen Richtlinien einzuhalten und dies hat ganz sicher nichts mit Fanatismus zu tun. Und Sie dürfen sich sicher sein, dass ich mir sehr wohl bewusst bin, dass ich mich nicht in Polen befinde! Ich halte mich lediglich an Vorgaben, ohne jemanden persönlich anfeinden zu wollen. Ganz im Gegenteil zu dem, was ich meiner Person gegenüber erfahren muss. Ich erlebe oft Erniedrigungen und Hochmut, ebenso das Herabschauen auf meine Person, trotzdem versuche ich immer wieder die Liebe Christi zu bezeugen, daran wird sich auch in Zukunft nichts ändern.

Wie schon zuvor von mir erwähnt, sind auch Ihre persönlichen Worte und Empfindungen bei mir angekommen. Aber nochmal: Ich repräsentiere das Lehramt der katholischen Kirche.

Alle sind mir in der Gemeinde wichtig und daher freue ich mich natürlich auch über kritische Meinungen. Zu Ihren Anregungen, wie man mit den Nichtkatholiken in der katholischen Kirche umgehen könnte, können wir gerne auf einem respektvollen Niveau und persönlich sprechen und nicht durch eine Rundmail. Auch hier nochmal vielen Dank für den Versuch einer Belehrung - aber als Priester und Hauptzelebrant, wenn es um die Liturgie geht, bin

ich verantwortlich und nicht dem PGR gegenüber verpflichtet Rechenschaft abzulegen.

Abschließend möchte ich mich auf den Apostel Paulus berufen:

Als ich zu euch kam, Brüder, kam ich nicht, um glänzende Reden oder gelehrte Weisheiten vorzutragen, sondern um euch das Zeugnis Gottes zu verkündigen. Denn ich hatte mich entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus, und zwar als den Gekreuzigten. Zudem kam ich in Schwäche und in Furcht, zitternd und bebend zu euch. Meine Botschaft und Verkündigung war nicht Überredung durch gewandte und kluge Worte, sondern war mit dem Erweis von Geist und Kraft verbunden, damit sich euer Glaube nicht auf Menschenweisheit stütze, sondern auf die Kraft Gottes (1Kor 2, 1-5).

In diesem Sinne wünsche ich allen ein gesegnetes Osterfest.

Mit herzlichen Grüßen Daniel Kowalski,
Pastor

2.4 Mitteilung von Herrn Clemens Antonius an die Redaktion vom 30.4.2014 über eine schriftliche Anweisung von Pastor Kowalski

„...ich kann auch noch eine Kleinigkeit zur Klärung beitragen. Im Programm zur Erstkommunion für den nächsten Sonntag steht auf der ersten Seite deutlich, wie Christen anderer Konfessionen sich beim Kommuniongang zu verhalten haben – soweit zu Pastor Kowalskis Äußerung bzgl. der Schulter! Aber ob Schulter oder Herz ... das ist PIEPENHAGEN ! - Ich habe das Programm im Vorab erhalten, da ich mit einer kleinen Band beim Gottesdienst beteiligt bin.“

Erstkommunionfeier am 04.05.14 um 10.30 Uhr

Vor Beginn der Heiligen Messe

10.00 Uhr	Treffen der Kinder und Paten im Gemeindesaal	Katecheten, Paten, Pastor Kowalski
	1) Begrüßung ... 7) Aufstellung zum großen Einzug	

10.25 Uhr	<p>Ansagen in der Kirche</p> <ul style="list-style-type: none"> - Begrüßung der Gemeinde - ... - Ansagen zum Gottesdienstablauf - keine Fotos - Kommunionempfang nur für kath. Christen <p>(alle anderen Angehörigen von anderen Konfessionen und Religionen können die rechte Hand auf das Herz legen und einen Segen beim Kommuniongang empfangen)</p>	<p>Fr. Rudolph</p> <p>(Für diese Ansage hat K. im Vorfeld gesorgt ! Es kam aber nicht mehr dazu, da er sich krankgemeldet hatte.)</p>
-----------	---	--

2.5 Frau Zur antwortet Pastor Kowalski

Sehr geehrter Herr Kowalski, ich danke Ihnen, dass Sie sich Zeit für ein Antwortschreiben genommen haben. Beim Lesen Ihres Briefes wurde mir allerdings klar, dass wir mit Ihnen dringend ein grundlegendes und sehr ernsthaftes Gespräch führen müssen. Ich spreche jetzt nicht für die gesamte Gemeinde St. M., sondern zunächst nur für mich. Da Sie aber fast gleichlautende Emails erhalten haben, können Sie davon ausgehen, dass Andere offensichtlich genauso denken und Sie sollten die Anzahl der durch Ihre Äußerungen betroffenen und aufgebracht Menschen nicht unterschätzen.

Ihre "Einladung" am Gründonnerstag für Nicht-Katholiken war eine "Ausladung" und es wirkt auf mich sehr befremdlich, wenn Sie aus dem Kanonischen Recht zitieren, um Ihre Überzeugung zu untermauern. Selbst der "Codex Iuris Canonici" lässt unter §4 Ausnahmen gelten.

Sie schreiben, dass wir uns mit unserem Anliegen an den Papst und das Kollegium der Kardinäle wenden sollten. Das werden wir nicht tun, denn bereits Johannes Paul II. und auch Papst Benedikt haben öffentlich dem evangelischen Geistlichen Frère

Roger die Kommunion gereicht - aus pastoralen Gründen und aus geschwisterlicher Verbundenheit.

Genau das praktizieren wir in unserem Pastoralen Raum und wohl auch überall in Deutschland. Ihre Berufung als Priester ist in der Tat, Gottes Wort den Menschen näher zu bringen. Das gelingt Ihnen aber nicht, wenn Sie Menschen ausgrenzen, vor den Kopf stoßen und zum Weinen bringen aus innerer Betroffenheit.

Zum Schluss möchte ich aus der Dogmatischen Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (1964) zitieren:

Die Konstitution "Lumen gentium" legt das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche dar. Sie definiert Kirche als die Gemeinschaft aller Gläubigen, als Volk Gottes auf dem Weg durch die Zeit. In dieser ständig zu reformierenden Kirche hat das "gemeinsame Priestertum" Vorrang vor den kirchlichen "Ständen" und Ämtern.

Anna Zur

2.6 Pastor Kowalski bricht die Kommunikation ab

Sehr geehrte Frau Zur,

ich möchte Ihnen mitteilen, dass ich auf dieser Ebene nicht weiter bereit bin, mit Ihnen zu kommunizieren.

Des Weiteren möchte ich Sie bitten, die Versuche von Erziehungsmaßnahmen an mir zu unterlassen.

Mit freundlichen Grüßen

Pastor D. Kowalski

2.7 ... und nimmt eine Auszeit

Der Fall Kowalski ist während meiner Abwesenheit über die Osterfeiertage in eine neue Runde gegangen: Pastor Kowalski hat sich für zwei Wochen krankschreiben lassen und hat danach zwei Wochen Urlaub. Das heißt, dass der Herr erst wieder Anfang Juni "ansprechbar" ist. In einem Dienstgespräch mit dem gesamten Pastoral-Team soll er sich nach wie vor total uneinsichtig gezeigt haben. Gute Nacht. Anna Zur

2.8 Es geht auch anders - zum Beispiel in St. Bonifatius, Berlin

Am 13. Mai berichtet Herr Antonius allen an der Auseinandersetzung Beteiligten, einschließlich Pastor Kowalski, von einer

Erstkommunionfeier in St. Bonifatius, Berlin, Folgendes:

Hallo zusammen,

wir waren in Berlin zur Erstkommunion unserer Enkelin und haben dort im Gottesdienst zu unserem strittigen Thema Wesentliches erlebt. Im Anhang liegt der Handzettel mit dem Hinweis an die Besucher des Erstkommuniongottesdienstes in der Gemeinde St. Bonifatius.

So geht es eben auch - nicht verletzend und ausgrenzend für z.B. Christen, die in einer konfessionsverbindenden Ehe oder Gemeinschaft leben. Die dogmatischen Bedingungen für den Empfang der Kommunion bleiben in diesem Text offen und werden auch nicht unterschwellig mit Verboten belegt. Dennoch wird hier der Inhalt des Sakraments deutlich gemacht und durch die Erklärungen zum Gottesdienst besonders für kirchenferne Besucher erläutert. Damit wird nebenbei auch klar, dass sich nicht jeder unbedarft am Kommunionempfang beteiligen kann. In jedem Fall ist hier eine Möglichkeit gefunden worden, das Sakrament der Eucharistie inhaltlich den Menschen näher zu bringen und dabei keinen auszugrenzen. Häufig kommt es ja nur auf die Wortwahl an: „Auch wenn Sie unseren Glauben nicht teilen können, laden wir Sie ein, mitzufeiern und sich in die Gegenwart Gottes zu stellen.“ – so heißt es im Handzettel. Liebe Grüße C. Antonius

Auszug aus dem erwähnten Handzettel:

Als Gemeinde von St. Bonifatius heißen wir Sie, die Gäste unserer Kommunionkinder, herzlich willkommen. Da einige von Ihnen vielleicht einer anderen Konfession angehören oder sich keiner Kirche zugehörig fühlen oder auch schon länger nicht mehr im Gottesdienst waren, möchte ich Ihnen kurz einige Hinweise geben, was wir Katholiken heute hier feiern. (...)

In der Kirche versammeln wir uns immer wieder im Glauben daran, dass Christus unter uns gegenwärtig ist.

Als Katholiken glauben wir, dass Jesus Christus in den Zeichen von Brot und Wein gegenwärtig wird. (...) Auch wenn Sie unseren Glauben nicht teilen können, laden wir Sie ein, mitzufeiern und sich in die Gegenwart Gottes zu stellen.

Er war der falsche Mann am falschen Ort

Tebartz-van Elst: Rückschau und
Ausblick von Hubertus Janssen

Am 2. Februar 2007 wurde der den Menschen nahe, allseits beliebte und geschätzte Bischof Franz Kamphaus, nach fast 25 Jahren Bischof von Limburg, emeritiert. Er war ein Segen für das Bistum.

Am 28. November 2007 wurde Franz-Peter Tebartz van Elst im Alter von 48 Jahren zum Bischof von Limburg ernannt. Seine Einführung fand am 20. Januar 2008 statt. Die Erwartungen im Bistum Limburg waren groß, die Bereitschaft, mit dem neuen Hirten zusammenzuarbeiten, nicht weniger.

Wohl niemand hat sich damals vorstellen können, geschweige denn ernsthaft geglaubt, dass die bevorstehende Amtszeit von Bischof Tebartz-van Elst zum schlimmsten Abschnitt in der Geschichte des Bistums werden würde.

Nach quälenden sechs Jahren und zwei Monaten, hat Papst Franziskus Ende März 2014 die Ära Tebartz van Elst als Bischof von Limburg beendet und sein Rücktrittsangebot von 20. Oktober 2013 angenommen. Gleichzeitig wurde Weihbischof Manfred Grothe als apostolischer Administrator ernannt.

Diese längst fällige Entscheidung von Papst Franziskus begrüße ich, sie ist sicher auch eine diplomatisch elegante Lösung. Ich betrachte es positiv, dass Papst Franziskus Weihbischof Manfred Grothe aus Paderborn zum Apostolischen Administrator ernannt hat. Er ist als eine ‚neutrale‘ Persönlichkeit zu betrachten der in den Ereignissen im Bistum Limburg nicht involviert war. Es wird ihm leichter fallen, noch offene Fragen aufzuarbeiten.

Der falsche Mann am falschen Ort

Wie hat es überhaupt so weit kommen können? Es gibt mehrere Gründe, die vielfältiger Art sind und differenziert betrachtet werden müssen. Der wichtigste Grund liegt für mich auf der Hand: Es ist die Tatsache, dass der Priester Franz-Peter Tebartz-van Elst schlicht der falsche Mann an der falschen Stelle war. Schon recht früh wurde deutlich, dass ihm offensichtlich die vom Kirchenrecht her erforderlichen Führungsfähigkeiten fehlten. Und erst recht die Fähigkeit, Brückenbauer zu sein, um ein Bistum in seiner Verschiedenheit zur Einheit zu führen. Er hätte nie und nimmer zum Bischof ernannt werden dürfen. Der damals fast jüngste Bischof in Deutschland hat, nach hervorragenden Persönlichkeiten wie Wilhelm Kempf und Franz Kamphaus, wie ein Fürst und autoritär wie ein absoluter Herrscher das Bistum Limburg an die Wand gefahren und gespalten. Es herrschte ein Klima der Angst, das wie eine dunkle Wolke über dem Bistum in der Luft hing. Große „Verschwiegenheit“ war angesagt, die fälschlicherweise „Treue“ genannt wurde. Das hat zur Lähmung geführt, und auch Existenzangst hervorgerufen. Den meisten Gläubigen, Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern und der Mehrzahl der Priester, fehlte schon bald die Luft zum atmen. Diejenigen ausgenommen, die rechtzeitig ihre Fahne nach dem Wind gehängt hatten. Vertrauen und Glaubwürdigkeit sind unwiderruflich verloren gegangen. Die gewaltige Kluft zwischen Gläubigen und Führung des Bistums war unüberbrückbar geworden. Nur der Bischof wusste, was für das Bistum gut war.

Laien sollten mitentscheiden

An Tebartz-van Elst wird deutlich, wie das päpstliche „Auswahlverfahren“ gründlich versagt hat. Der emeritierte Papst Benedikt XVI. und mehrere ranghohe Würdenträger, die ihn förmlich ins Bischofsamt gehievt haben, müssten ehrlicherweise mit sich ins Gericht gehen. Hier hätte die Kirche eine Chance, verlorenes Vertrauen und Glaubwürdigkeit zurückzugewinnen, wenn sie ihre Fehlentscheidung offen zugeben würde. Es wäre an der Zeit, dass die ‚Machtkirche‘ über ihren Schatten springen würde. Die Causa Tebartz-van Elst könnte auch für das Bistum Limburg eine Ermutigung sein zu fordern, wie es eine Laieninitiative in Köln tut, bei einem neuen Bischof mitzu-

wählen. Der Kirchenrechtler Dr. Thomas Schüller hält eine Beteiligung der Laien für ein „urkatholisches Ansinnen“.

Der damalige neue Generalvikar Dr. Kaspar im Bistum Limburg hat in seiner Antrittsrede deutlich auf folgendes hingewiesen: „Diskretion“ steht uns gut an und hilft uns auch: „Diskretion“ als Verschwiegenheit – untereinander und (mehr noch) gegenüber dritten Personen. Dieser Generalvikar hat den ‚Weg‘ vorgezeichnet. Ein unseliger Weg, der bildlich gesprochen, in den Abgrund geführt hat.

Schon damals stand für mich fest: Da, wo die freie Meinungsäußerung nicht mehr genügend respektiert wird, wo mit Denk- und Redeverbote operiert wird, da ist etwas gewaltig faul. Nicht umsonst hat das Bistum seit Amtsantritt von Tebartz-van Elst ein stark und fast neurotisch gestörtes Verhältnis zur Presse und andere Medien.

Ein Bischof als „Werkzeug Gottes“

In dieser verworrenen und unerträglichen Situation gab der Bischof in der Sendung „3 Kluge Köpfe“ (HR-Fernsehen am 04.09.2010) ein Interview und sagte u.a. folgende fatale Sätze:

„...Gott muss jetzt hier handeln, es liegt nicht bei mir. Ich muss mich öffnen dafür, dass Er durch mich auch wirken kann. Es ist seine Initiative. Wie oft ist es so, wenn ich danke für etwas, was gelungen ist, feststellen muss, es waren nicht meine Worte, das waren Seine, die er durch mich aussprechen konnte, wo ich auch Werkzeug sein durfte, das ist ein sehr dankbares Erleben, zu merken, dass Gott die Finger im Spiel hat, so will ich es mal sagen...“

Da fiel es mir wie Schuppen von den Augen und mir wurde bewusst, dass dieser Bischof sich mit seiner Einstellung nie ändern würde, ja aus seiner Sicht nicht ändern durfte. Er sagte im Internetportal des Bistums: „Bischof zu sein ist mehr als nur ein Beruf: Das ist meine Identität – das bin Ich.“

Ich war mir sicher, dass die Mühe von engagierten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in den Gremien, die die Hoffnung, auf den Bischof noch Einfluss nehmen zu können, noch nicht aufgegeben hatten, absolut ins Leere laufen würden. Er hat zwar davon gesprochen: „Die Kirche im Bistum Limburg ist auf Dialog angelegt: alle Gremi-

en haben Bestand, der lebendige und offene Austausch wird gelebt.“ Aber er betonte auch, dass er letztlich entscheiden müsse, er trage die letzte Verantwortung.

Seine Zuschauer mussten feststellen, dass Worte und Taten dieses Bischofs nicht übereinstimmten. Tebartz-van Elst war absolut beratungsresistent und dialogunfähig, aber dafür ‚Werkzeug Gottes‘.

Das war für mich der Punkt, wo ich gedacht habe, es bleibt jetzt nur noch eine Möglichkeit, größeres Unheil für die Gläubigen im Bistum, für die Kirche in Deutschland (und auch für den Bischof) und darüber hinaus abzuwenden. Wir müssen endlich die Barriere der Angst, der Verschwiegenheit, der Geheimniskrämerei, die ständigen Drohungen, durchbrechen. Was wir jetzt brauchen ist Öffentlichkeit, weil wir nicht länger schweigen dürfen, um nicht mitschuldig zu werden. Für mich war es eine Gewissensentscheidung, mit dafür zu sorgen, dass Öffentlichkeit hergestellt wurde.

Der Bischof sprach „von Journalisten, die immer wieder in unsachlicher Weise angreifen, mit unredlichen Mitteln Meinungen schüren und nicht bei der Wahrheit bleiben“. Er, der Bischof, der selbst gelogen und falsche eidesstattliche Erklärungen abgegeben hat, der sogar 20.000 Euro hat bezahlen müssen, um als ‚nichtvorbestraft‘ zu gelten, forderte „Rückkehr zur Sachlichkeit und Wahrhaftigkeit. Nun sind es aber ausgerechnet „die bösen Medien“ gewesen, die dunkle Mächte ans Licht gebracht und für Aufklärung gesorgt haben, wo die Kirchenbehörden ängstlich geschwiegen haben, sogar Zeitungs-Abonnements gekündigt haben. Diese Medien haben der Kirche im Bistum Limburg und der Kirche in Deutschland letztendlich einen großen Dienst erwiesen, so peinlich und beschämend dies auch für die Kirche war und ist. Weil der Bischof und auch seine Pressestelle im Umgang mit der Wahrheit ihre ganz eigenen Probleme hatten und wenig geneigt waren, Fragen ehrlich zu beantworten, kann man sich nicht darüber wundern, dass auch bei den Medien schon Mal ‚ein Pfeifton‘ daneben ging. Journalisten sind keine Heiligen, wie auch Bischöfe keine Heiligen sind. Den Medien möchte ich ein herzliches Dankeschön aussprechen.

Ob die damalige Entscheidung des Domkapitels, ein neues Bischofshaus zu bauen und zwar in der Zeit, als das Bischofsamt noch unbesetzt war, richtig und vernünftig war, stelle ich dahin. Tatsache ist, dass von anfänglich vorgesehenen Kosten von 2,5 Millionen die Kosten jetzt (noch) bei 31 Millionen liegen. Obwohl die Kosten immens gestiegen sind, und die Verärgerung und Unmut ebenso, hat der vom Papst eingesetzte Generalvikar Wolfgang Rösch völlig zu Recht gesagt, dass der Abschlussbericht zu diesen Kosten nur ein Mosaikstein ist.

Papst Franziskus hat den Klerus und die Gläubigen des Bistums Limburg darum gebeten, die Entscheidung des Heiligen Stuhls bereitwillig anzunehmen und sich darum zu mühen, in ein Klima der Barmherzigkeit und Versöhnung zurückzufinden.

Mit Gottvertrauen anpacken

In Gal. 5,13 steht geschrieben: "Brüder (und Schwestern), ihr seid zur Freiheit berufen". Ich wünsche unserem Bistum, dass Kirche endlich wieder eine freie Kirche für eine freie Welt wird. Eine Kirche, wo die Würde des Menschen (damit meine ich alle Menschen ohne Wenn und Aber) wirklich etwas gilt, wo Frau und Mann gleichberechtigt sind, der Unterschied zwischen Priestern und Laien nicht mehr existiert. Ich sehne mich nach einer Kirche, die die Menschen sieht, ihre Nöte und Sorgen. Es müsste eine Kirche sein, die ehrlich ist, die sich nicht vor Kritik scheut, die politisch ist und sich immer wieder neu mit den Fragen der Zeit auseinandersetzt. Eine Kirche, die nur die Macht der Liebe kennt, wo es keinerlei große oder kleine "Kirchenfürsten" mehr gibt. Eine Kirche, die sich nach Jesus Christus und seinem Evangelium richtet. Eine jesuanische Kirche.

Uns allen möchte ich sagen:

Habt ein großes Gottvertrauen, glaubt an das Wirken des Geistes, aber packt die Dinge an, die notwendig getan werden müssen im Geist Jesu Christi und seinem Evangelium. Arbeite im Weingarten des Herrn so, dass Du morgens, wenn Du aufstehst, noch in den Spiegel gucken kannst.

Hubertus Janssen Pfr. i.R.

Hubertus Janssen, 76 Jahre, war vom 1. März 1973 – 1. Mai 1990 Gefängnisseelsorger bei der JVA in Diez/Lahn und vom 1.

Dezember 1977 – 1. Dezember 2010 Pfarrer in Limburg – Eschhofen.

Kardinal hat Bedenken gegen Heiligsprechung Johannes Pauls II.

Rom, 9.4.14 (Kipa) Im Prozess zur Heiligsprechung von Papst Johannes Paul II. (1978-2005) sollen nach Informationen der italienischen Tageszeitung «Corriere della Sera» auch Bedenken gegen eine solche Ehrung laut geworden sein. Der frühere Mailänder Erzbischof Kardinal Carlo Maria Martini (1927-2012) habe als Zeuge im Verfahren Vorbehalte gegen eine Heiligsprechung von Johannes Paul II. geäußert, berichtete die Zeitung am Mittwoch, 9. April, unter Berufung auf die bislang nicht zugänglichen Prozessakte

«Ich möchte die Notwendigkeit seiner Heiligsprechung nicht besonders unterstreichen, da mir scheint, dass das historische Zeugnis seiner ernsten Hingabe für die Kirche und für den Dienst an den Seelen ausreicht», zitierte die Zeitung aus Martinis Stellungnahme aus dem Jahr 2007. Der im August 2012 verstorbene Kardinal war eine der prägenden Gestalten der italienischen Bischofskonferenz und galt als profiliertester Vertreter ihres progressiven Flügels.

Johannes Paul II. habe vor allem in seinen letzten Jahren die Ortskirchen zugunsten der Neuen geistlichen Bewegungen vernachlässigt, soll Martini laut «Corriere della Sera» zu Protokoll gegeben haben. Zudem kritisierte der Kardinal laut dem Bericht, dass durch die vielen Reisen des Papstes, die Rolle der Ortskirchen und der Ortsbischöfe in den Hintergrund gedrängt worden sei. In der öffentlichen Wahrnehmung sei Johannes Paul II. zum «Bischof der Welt» geworden, so Martini. Der Kardinal soll ausserdem geäußert haben, dass der Gesundheitszustand von Johannes Paul II. einen Rücktritt nahegelegt habe.

Heiligsprechung

Johannes Paul II. wird am 27. April zusammen mit Johannes XXIII. von Papst Franziskus in Rom heiliggesprochen. Sein Heiligsprechungsverfahren war das kürzeste der Neuzeit. Insgesamt wurden 114 Zeugen angehört, unter ihnen 35 Kardinäle, 20 Bischöfe und eine jüdischer Vertreter. (kipa/cic/am)

Lutz Lemhöfer

Gott mit Pickelhaube

Buchbesprechung zu: Martin Lätzel, Die Katholische Kirche im Ersten Weltkrieg. Zwischen Nationalismus und Friedenswillen. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2014, 216 Seiten.

100 Jahre nach Beginn des Ersten Weltkriegs hat die jubiläumsbedingte Erinnerungskultur eine Flut neuer Bücher zum Thema produziert. Es finden sich aber erstaunlich wenige darunter, die sich mit der Rolle der Kirchen bei und in diesem Krieg auseinandersetzen. Insofern füllt das Buch des Theologen und Historikers Martin Lätzel eine Lücke. Neue wissenschaftliche Forschungen präsentiert er nicht, sondern einen aktuellen fachjournalistischen Überblick zur Sozial- und Kulturgeschichte des deutschen Katholizismus in den Kriegsjahren einschließlich der unmittelbaren Vor- und Nachkriegsgeschichte.

Deutlich wird dabei vor allem eines: Der Weltkrieg, in dem es plötzlich keine Parteien, sondern nur noch Deutsche geben sollte (so Kaiser Wilhelm II.), bot der vom Kulturkampf geschwächten katholischen Minderheit im Deutschen Reich die Chance, ihre nationale Zuverlässigkeit zu beweisen. Dementsprechend gestatteten sich die Katholiken keine Zweifel, ob dies ein gerechter Krieg sei, sondern übernahmen ungeprüft die staatliche Lesart, es handle sich um einen Deutschland aufgezwungenen Verteidigungskrieg. Darin unterschieden sie sich nicht von den deutschen protestantischen Kirchen. So argumentierten umge-

kehrt aber auch die Mitchristen in den Ländern der Kriegsgegner Frankreich, England, Russland. Überall wurde mit großer Selbstverständlichkeit Gott zugemutet, der je eigenen Sache zum Sieg zu verhelfen. Der bayerische Feldpropst und spätere Münchener Kardinal Michael Faulhaber mutmaßte gar, dieser Krieg werde als Musterbeispiel eines „gerechten Krieges“ (natürlich von deutscher Seite!) in die Geschichtsbücher eingehen. Ebenso selbstverständlich nahmen die Katholiken Frankreichs und erst recht die des von Deutschland gleich mit überfallenen neutralen Belgien ihren Krieg als gerecht wahr. Ihre deutschen Glaubensbrüder machte das keineswegs nachdenklich, sondern sie empörten sich. Insbesondere der belgische Kardinal Mercier, der dort dank seines Einsatzes für die unter der Besatzung leidende Zivilbevölkerung und für die ins Reich verschleppten belgischen Zwangsarbeiter überaus populär war, wurde von deutschen Katholiken beschimpft: Er stelle seinen Patriotismus über den kirchlichen Auftrag.

Dabei waren es gerade deutsche kirchliche Amtsträger und darunter immer wieder besonders Faulhaber, der den Krieg nicht nur rechtfertigte, sondern in heilsgeschichtliche Dimensionen hob. Lätzel zitiert eine Predigt von ihm: *„Im fünften Jahr der Regierung des Kaisers Tiberius beginnt das Evangelium: Wir können heute ebenso feierlich sagen: Im siebenundsechzigsten Jahr des Kaisers Franz-Joseph, im siebenundzwanzigsten Jahr des Kaisers Wilhelms des Zweiten erging nicht nur das Wort, sondern auch die Kraft des Herrn an Deutschland und Österreich, und alles Fleisch hat das Heil Gottes geschaut.“* (zit. S. 108). Der Krieg gilt keineswegs als notwendiges Übel, sondern als Instrument Gottes zur religiösen Erweckung und sittlichen Läuterung: *„Bekennen wir es offen: Unser Volksleben zeigte in manchen Punkten Leichenflecken sittlicher Entartung: die Zahl der Selbstmorde und Duellmorde, groß wie die Verluste einer Schlacht; die Zahl der Ehescheidungen und der Geburtenrückgang, der dem deutschen Volke in den letzten zehn Jahren mehr Volkskraft raubte als der letzte Krieg ihn kostete; eine versumpfte Literatur und den französischen Koketten nachgeäffte Frauenmode, ebenso unsinnig wie undeutsch. Die öffentliche Sittlichkeit unseres Volkes war auf dem Weg nach Paris. Da kam der Ruf zu den*

Fahnen am 1. August, und er wurde zugleich zu einem Weckruf der sittlichen Volkskraft.“ (Faulhaber, zit. S. 106). Was real an und hinter der Front „sittlich“ pasierte, wurde bei solchen Predigten ebenso ausgeblendet wie die Tatsache, dass hier Christen andere Christen angeblich gemäß göttlichem Willen über den Haufen schossen. Vielmehr wurde in der nationalen Apologetik die Christlichkeit der anderen schlicht negiert und die eigene Nation heilsgeschichtlich verklärt wie in einer deutschen katholischen Zeitschrift: „Es geht um die Zukunft der Welt, und um nichts weniger handelt es sich, als wer diese Zukunft bestimmen darf: ob englischer Krämerbudengeist im Bunde mit dem französisch-atheistischem Radikalismus und russischem Knutentum oder das durch das Christentum veredelte Germanentum.“ (zit. S. 47).

Keine Chance hatten in dieser Atmosphäre Friedensappelle und politische Vermittlungsbemühungen, wie sie vor allem Papst Benedikt XV. von Beginn seiner Amtszeit 1914 an unternahm. Sein Appell für einen Verständigungsfrieden verhallte ungehört nicht nur bei den politischen Machthabern, sondern auch bei den Kirchenführern der gegeneinander Krieg führenden Nationen. Die große Chance, dass die katholische Kirche eben keine Nationalkirche darstellt und andere Loyalitäten höher gewichten kann als die nationale, diese Chance wurde vertan. Lätzel resümiert: *„Jede Seite wollte den Papst für sich vereinnahmen oder als der anderen Seite zugetan deklassieren. Für den deutschen General Ludendorff war er der ‚Franzosenpapst‘, der französische Premierminister und Kriegsminister Clemenceau nannte ihn ‚le pape boche‘. Bei den Friedensverhandlungen 1918 blieb Benedikt außen vor.“* (S. 172).

Der deutsche Katholizismus in den Jahren 1914-1918, das beschreibt Lätzel eindringlich und in einer gut lesbaren journalistischen Sprache, war gekennzeichnet von einer umfassenden Militarisierung kirchlichen Lebens und kirchlicher Praxis. Das wird deutlich insbesondere an den vielen Quellenzitaten nicht nur aus amtlichen Verlautbarungen von Kirchenführern, sondern auch aus Zeugnissen von Feldgeistlichen und aus Feldpostbriefen. Über das Kriegsgeschehen hinaus wird der innerkatholische Kulturkampf um Moderne

und Antimodernismus in dieses Porträt des katholischen Deutschland zu Beginn des 20. Jahrhunderts eingewoben. So wird die gegenwärtige Erinnerungs-Welle um den wichtigen, oft zu wenig beachteten religiös-konfessionellen Aspekt bereichert.

Paul Petzel

Buchbesprechung

Friedrich Wilhelm Graf / Heinrich Meier (Hg.), Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, C.H.Beck München 2013, 324 S. 14,95 €.

Die Marxsche ebenso wie die aufklärerische Prognose, Religion erledige sich mit der Zeit bzw. verschwinde im Privatissime des Bürgers, hat sich, wie seit Jahrzehnten beobachtbar ist, als nicht zutreffend erwiesen. Die realgeschichtliche Mächtigkeit z.B. eines Islamismus, aber nicht nur seine!, wie das deutliche Interesse von gegenwärtigen Soziologen und Philosophen am Phänomen Religion, hat Jürgen Habermas schon 1981 veranlasst, von einer „postsäkularen“ Zeit zu sprechen.

Der anzuzeigende Band befasst sich mit eben dieser Problematik aus historischer, soziologischer wie systematisch-philosophischer Perspektive. Es handelt sich um zehn überarbeitete Beiträge eines international und hochkarätig besetzten Symposions der Carl Friedrich von Siemens Stiftung.

Der evangelische systematische Theologe Graf, einer der beiden Herausgeber, gibt einen Aufriss des Problemfelds und skizziert mehrere Modelle für die Relation Politik und Religion. Selbst vertritt er das einer liberalen Theologie, wonach Religion jeder politischen Begehrlichkeit abgeschworen hat, um so die Relativität des Politischen umso schärfer bewusst halten zu können. Diese Relativierung schließt zugleich die der faktischen Religion ein, womit sie entscheidend einer Kultur der Toleranz zuar-

beitet. Der deutsch-US-amerikanische Soziologe und Literaturwissenschaftler Hans Ulrich Gumbrecht rekonstruiert und vergleicht die Religiosität der US-Amerikaner mit der europäischen, um nicht nur große Differenzen auszumachen, sondern je auch erhebliche Spannungen innerhalb der US-amerikanischen Grundkonstellation. Ähnlich eindringlich analysiert Gregory L. Freeze die russischen Beziehungen von Religion und Staat. R.C. Bartlett entfaltet in politikwissenschaftlichem Interesse das Konzept von Religion und Politik bei Aristoteles. Andere Beiträge erklären den Islamismus (Hillel Fradkin) – wie mir scheint, weit gründlicher als oft zu lesen – aus einer Erfahrung staatlich-zivilisatorischer Ohnmacht islamischer Staaten und Reiche seit dem europäischen Kolonialismus, um auf dieser Linie bis zu einer Einordnung von „Arabellion“ und heutigem Iran vorzustoßen. Der Judaist P. Schäfer vergleicht die antiken Theokratiekonzepte eines Josephus und Bar Kochba, um von hier aus ebenfalls die Spannungen im aktuellen Staat Israel zu kommentieren. Drei Philosophen schließen sich diesen stärker historisch-soziologischen Studien an. G. Agamben untersucht, sehr großräumig und steil spekulativ angelegt, die Untergründe europäischer Kultur, um zumal für die Moderne eine subkutane Struktur des Imperativischen auszumachen: „Insgesamt werden unsere Gesellschaften, die sich für laizistisch und säkular halten, von Religion, Magie und Recht <...> regiert“. (253) Nüchterner geht H. Joas ans Werk. Er mustert das Feld unter der Hinsicht von Sakralisierung von Macht und ihrer Entsakralisierung, ohne dabei von einem linearen Prozess auszugehen. Während in der Achsenzeit bspw. „ein großer historischer Schub einer radikalen Entsakralisierung politischer Macht und Herrschaft“ stattfand, lassen sich seit der französischen Revolution „Formen eines höchst säkularen messianischen Interventionismus“ ausmachen.“ (282) Schließlich sieht er heute „Tendenzen zur Idealisierung Europas, seiner Kultur und Vergangenheit, die nur bei oberflächlicher Wahrnehmung antinationalistisch klingen, aber die Struktur kollektiver Selbstsakralisierung auf neuer, post-nationaler Ebene wiederholen“. (284) Durch bio- und gentechnische Fortschritte skeptisch geworden gegenüber der Kraft einer rein durch Vernunft modellierten

Ethik, plädiert Habermas gegen einen selbstgenügsamen Laizismus, der ohne Sinn für „religiöse Bürger im säkularen Staat“ bliebe. Er empfiehlt vielmehr eine „*dialogische* Beziehung“ von säkularer Gesellschaft und Religion, von nachmetaphysischer Philosophie und Theologie. Denn „im Hinblick auf die vielfältigen lebensweltlichen Symptome eines sich zum Universum versiegelnden Kapitalismus, der die Politik und die Kultur einebnet,“ ist er „von der Frage beunruhigt, ob der in der Philosophie selbst brütende Defätismus der Vernunft deren Kraft zu einer Transzendenz von innen vollends aufzehrt und die Spannkraft eines über den jeweiligen Status quo hinauszielenden normativen Bewusstseins zermürbt.“ (300) Genau und empirisch reich vermisst H. Meier die aktuellen Verhältnisse von Politik und Religion. Nahe bei Habermas votiert er für den Dialog von Philosophie und Theologie. Von Habermas setzt er sich ab, im Votum, diesen Dialog nicht nur zweckgerichtet im Blick auf ethische Ressourcen zu führen, sondern auch theologisch die Gottesfrage aufzuwerfen, also durchaus metaphysisch zu philosophieren.

Dieser Beitrag, der gewinnbringend auch als Auftakt lesbar ist, beschließt einen Band, der durchgängig von hoher Qualität ist. Dennoch seien drei Anmerkungen erlaubt. Nicht vermerkt wird, dass sich Säkularisierung zeitgleich mit einer neuen Präsenz von Religion fortsetzt und von einem neuen naturalistischen Atheismus begleitet werden kann. Diese Phänomene überblenden sich gleichsam, was sie schwer in ihrem Zu- und Miteinander begreifen lässt. Zudem ist die Tendenz feststellbar, das Verhältnis Religion und Politik auf die von Religion und Staat engzuführen. Damit rücken vor allem Orthodoxien bzw. fundamentalistische Religionsformen in den Blick; zugleich bleibt ein zivilgesellschaftliches politisches Agieren weithin unbeachtet. Damit dürfte m.E. die verwunderliche, ja irritierende Tatsache zusammenhängen, dass bei diesem Thema kein Wort zu Befreiungstheologie oder (neuer) politischer Theologie fällt oder gar einer ihrer Vertreter zu Wort käme; davon könnte ein nochmals ganz neuer Beitrag zur Vermessung des Verhältnisses von Politik und Religion erwartet werden. So hat auch dieses für die Beschäftigung mit der Frage nach

Franziskus wertet Bischofssynode weiter auf

Papst Franziskus wünscht sich mehr Mitbestimmung der Ortsbischöfe in der katholischen Kirche als bisher. Das formulierte der Papst in einem Brief an den Generalsekretär der Bischofssynode, Kardinal Lorenzo Baldisseri. „Man kann und man muss immer tiefere und authentischere kirchliche Formen zur Ausübung der synodalen Kollegialität suchen“, schreibt Franziskus in dem Brief. Seit der Einführung der Bischofssynode im Zug des II. Vatikanischen Konzils seien fast 50 Jahre vergangen. Heute sei es „mehr denn je nötig, die enge Bindung mit allen Hirten der Kirche zu beleben“, so der Papst. Deshalb wünsche er „dieses wertvolle Erbe des Konzils“ aufzuwerten. Zweifellos brauche der Bischof von Rom dazu die Präsenz seiner Mitbrüder im Bischofsamt, „ihren Rat, ihre Vorsicht und ihre Erfahrung“. (rv)

Nachträge zur Heiligsprechung

Papst Franziskus hat am 27. April in Rom die Päpste Johannes XXIII. (1958-1963) und Johannes Paul II. (1978-2005), in Anwesenheit des Papstes im Ruhestand, Benedikt XVI., und ca. 1 Million Gläubigen, heiliggesprochen. Via Fernsehen waren ca. 2 Mrd. Menschen bei diesem „Tag der vier Päpste“ zugeschaltet. Die bevorstehende Heiligsprechung von Johannes Paul II. hatte in Polen einen Bücher-Hype entfacht. Mehr als 30 neue Bücher über das

einstige Kirchenoberhaupt wurden auf der 20. Buchmesse katholischer Verlage präsentiert, darunter eine von Johannes Paul II. kommentierte Bibel und ein Interview-Buch mit dem Postulator des Heiligsprechungsprozesses, Prälät Slawomir Oder.

Das polnische Parlament (Sejm und Senat) verabschiedete feierliche Erklärungen zur Heiligsprechung des aus Wadowice stammenden Karol Wojtyła. In diesen wird der Papst als „große moralische Autorität“ sowie als „größter aller Väter der unabhängigen Republik Polens“ bezeichnet. Es verwunderte, dass die Erklärung vom Sejm nicht einstimmig abgegeben wurde. Die ursprünglich geplante Abstimmung per Akklamation wurde von der linksliberalen Partei und vom Bund der Demokratischen Linken abgelehnt wurde, mit Verweis auf die Trennung zwischen Kirche und Staat. Die liberalkonservative Bürgerplattform bedauerte, dass es nicht zu einer allseitigen und angemessenen Ehrung des Papstes und seiner Heiligsprechung gekommen war.

Die traditionalistische Piusbruderschaft lehnte die Heiligsprechung der Päpste ab. In einem Rundbrief des Generaloberen Bernard Fellay heißt es, das mit den beiden Päpsten verbundene Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965) und der Ökumenismus hätten zur «Selbstzerstörung der Kirche» geführt. Diese Päpste heilig zu sprechen, bedeu-

te, das Konzil heilig zu sprechen.

Zölibat

26 Frauen, die nach eigenen Angaben in einer Liebesbeziehung zu einem Priester leben oder lebten, haben in einem Brief an Papst Franziskus die Aufgabe des Zölibats gefordert. Sie baten außerdem um eine Audienz, wie das Internet-Portal der italienischen Tageszeitung *La Stampa* berichtete. Sie wollten „die Mauer des Schweigens und der Gleichgültigkeit durchbrechen“. Die Frauen, die in der Presse zum Teil reißerisch als „heimliche Geliebte von Priestern“ oder gar als „Club der Priester-Geliebten“ apostrophiert wurden, betonten das Leiden, das solche Beziehungen mit sich bringen. Sie argumentieren aber auch mit dem Wohl der ganzen Kirche: Ein Priester, der seine Berufung nicht wegen einer Ehe aufgeben müsse und von Frau und Kindern gestützt werde, könne „Jesus und seiner Gemeinde“ besser dienen – eine Umkehrung des sonst vorgebrachten Angemessenheitsarguments zur Verteidigung des Zölibats. Die Geheimhaltung dagegen schaffe eine heuchlerische Situation, die frustrierend sei.

Papst Franziskus, der als Seminarist nach eigenem Bekunden einmal sehr verliebt war, hat wiederholt die Priester aufgefordert, den Zölibat in überzeugender Weise zu leben, und lehnt ein Doppelleben von Klerikern ab. Als Kardinal in Buenos Aires war er „für die Beibehaltung des Zölibats, mit allem Pro und Kontra“. Er begründete diese Position

damit, dass in den vergangenen zehn Jahrhunderten die positiven Erfahrungen überwögen; freilich handele es sich dabei um eine „Frage der Disziplin und nicht des Glaubens“. Man darf gespannt sein, ob der Gesichtspunkt der Barmherzigkeit nicht doch zu einer anderen Abwägung von Pro und Kontra führt.

Die Skepsis der Diskutanten in den Internet-Foren zum Brief der Priester-Frauen ist groß, dass Papst Franziskus den Zölibat aufhebt. „Denn dann würde er eine Spaltung der katholischen Kirche riskieren, denn die Ultrareaktionäre unter den Katholiken würden das unter keinen Umständen akzeptieren“.

Aus deren Ecke kommen auch schon hämische Kommentare zum Brief an den Papst: „Es fehlt jetzt eigentlich nur noch ein Schreiben von Geschiedenen an den Papst, aus Gründen der Barmherzigkeit die katholische Ehelehre abzuschaffen“. Vor kurzem ist ein weiterer Brief in Sachen Zölibat bei Franziskus eingegangen: Der katholische Pfarrer Stefan Hartmann (59 Jahre) des Erzbistums Bamberg möchte von der Pflicht zum Zölibat befreit werden. „Es wäre ein großer Akt der Barmherzigkeit und Güte (nicht nur für mich), wenn Sie mein Gesuch annehmen und mir so überhaupt ermöglichen, eine eheliche Partnerschaft einzugehen“, schreibt Hartmann. Papst Franziskus mache ihm Hoffnung, dass das Kirchenoberhaupt „mit den Bischöfen der Weltkirche einen neuen Weg eröffnen könnte“.

Der Pfarrer verweist in dem Schreiben auf seine eigene Lebensgeschichte. 1989 sei

er Vater einer Tochter geworden, zu der er sich im letzten Januar öffentlich bekannt hatte. Zur Mutter sei keine weitere Beziehung möglich gewesen.

„Ich versuchte, noch einmal entschieden den zölibatären Weg zu gehen, sehe aber seit dem Jahr 2007 zunehmend ein, dass ich dazu wohl nicht in der Lage bin.“ Aktuell verfolge er keine Eheabsichten. Einen Laisierungsantrag, wie ihm der Bamberger Erzbischof vorgeschlagen habe, wolle er ausdrücklich nicht stellen, sondern in seinem aktuellen Dienst bleiben. Ihm sei auch bekannt, dass viele Mitbrüder aus denselben Gründen aus dem Priesteramt „oft schmerzlich ausscheiden mussten“.

Die katholische Kirche soll nach dem Willen der Caritas

auf arbeitsrechtliche Konsequenzen verzichten, wenn Mitarbeiter ihrer Einrichtungen nach Scheidung wieder heiraten oder in einer homosexuellen Partnerschaft leben. Eine Kündigung wegen Verletzung der Loyalitätspflichten sollte es in diesen Fällen nicht mehr geben, sagte der Vizepräsident des Deutschen Caritasverbandes, Heinz-Josef Kessmann, am Montag der KNA in Münster. Er forderte die Bischöfe zu einer mutigen Entscheidung auf. Für Mitarbeiter in katholischen Einrichtungen sieht die katholische Grundordnung besondere Loyalitätsverpflichtungen vor. Sie gelten nicht nur für

Pfarrer und Seelsorger, sondern auch für Mitarbeiter in katholischen Kliniken, Kindergärten und Pflegeeinrichtungen. (kna)

„Als unbiblisch, unhistorisch und die Zukunft der Kirche verbauend“

bewertet die KirchenVolks-Bewegung *Wir sind Kirche* das Apostolische Schreiben „*Ordinatio Sacerdotalis*“ vom 22. Mai 1994. In einer seiner kürzesten und härtesten Verlautbarungen, erklärte Papst Johannes Paul II. am Pfingstfest vor 20 Jahren, „dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“ Damit versuchte er nach der Zulassung von Frauen der Anglikanischen Kirche zum Priesteramt, die Diskussion über die Frauenordination in der römisch-katholischen Kirche endgültig zu beenden.

Wir sind Kirche nimmt den 20. Jahrestag zum Anlass, die Glaubenskongregation aufzufordern, endlich exegetische Tatbestände zu respektieren, die in der Exegese als breiter und unbestreitbarer Konsens gelten. In der Folge müsste auch der Can. 1024 aus dem Kirchenrecht gestrichen werden. Denn die in „*Ordinatio Sacerdotalis*“ angeführten biblischen, geschichtlichen und anthropologischen Argumente waren bereits vor 20 Jahren als höchst undifferenziert, widersprüchlich und unhaltbar erkannt. Was gilt ein Unfehlbarkeitsanspruch, wenn die damit abgesicherte Aussage sowohl der Schrift also

auch wichtigen Teilen der Tradition widerspricht?

Indischer Jesuit im Visier der Glaubenskongregation

Wenige Tage, nachdem die römische Glaubenskongregation den US-Nonnen Sabotage vorgeworfen hat, werden Untersuchungen gegen einen Ordensbruder von Papst Franziskus bekannt. Bereits vor einem Jahr wurde der 78-jährige indische Jesuitenpater Michael Amaladoss mit dem Vorwurf schwerer Glaubens-Irrtümer konfrontiert. Seine eingemahnte Antwort wurde als ungenügend beurteilt. Kardinal Gerhard Ludwig Müller forderte ihn daraufhin im Jänner auf, in Hinkunft romgetreu zu schreiben oder zu schweigen. Ein von ihm für 8. April in New York geplanter Vortrag musste abgesagt werden, im selben Monat wurde er nach Rom

Leserbrief

Sehr geehrter Herr Bertel, seit vielen Jahren sind wir, mein Mann und ich Leser von „Imprimatur“. Als kritische Christen hat uns die Zeitschrift viele Informationen und Hilfen gebracht. Nach der Abdankung von Papst Benedikt und der Wahl Franziskus, haben wir gedacht, die kritischen Fragen und Anmerkungen wären in Zukunft nicht mehr notwendig, dass Franziskus Reformen in Gang setzen würde. Warum dann noch IMPRIMATUR; Leider haben wir uns getäuscht. Die Äußerungen zu der Frage der Wiederverheiratet-Geschiedenen, die Ernennung von Bischof Müller zum Kardinal, obwohl dieser anscheinend sein größter Gegner ist, und jetzt ganz aktuell die Heiligsprechung der beiden Päpste mit allem Pomp den Rom aufbieten kann, sprechen eine ganz andere Sprache. Die persönliche Bescheidenheit hat sich noch nicht in der Kirche

zitiert.

P. Michael Amaladoss trat 1953 in den Jesuitenorden ein. Er studierte Philosophie, Theologie und klassische indische Musik. Sein Doktorat in Theologie erwarb er 1972 am Institut Catholique in Paris. Hierauf lehrte er in Indien verschiedenenorts als Dogmatikprofessor. Von 1983 bis 1995 war er Assistent des Jesuiten-Generals in Rom. Seit 1999 ist er Direktor des Instituts für Dialog mit Kulturen und Religionen in Chennai.

Der prominente Autor zahlreicher Bücher sieht sich als Hindu-Christen, womit er nicht eine Vermischung beider religiöser Systeme in seiner Person meint, sondern vielmehr eine fundamentale Gemeinsamkeit in der Ausrichtung auf die eine absolute Wirklichkeit Gottes. Der Lehrer von P. Amala-

doss, der von Kardinal Franz König hochgeschätzte belgische Jesuitenpater Jacques Dupuis, lag auch lange Zeit im Clinch mit der Glaubenskongregation.

2010 ist von P. Michael Amaladoss im Verlag Herder das Buch „Jesus neu sehen, Indische Denkanstöße“ erschienen.

Ehrung für Huub Oosterhuis

Huub Oosterhuis (80), niederländischer Theologe und Dichter, erhält für sein Lebenswerk den ökumenischen Deutschen Predigtpreis. Oosterhuis zähle mit seinen Liedern, Gebeten und liturgischen Texten zu den wichtigsten Gestaltern des religiösen Lebens auch im deutschsprachigen Raum, teilte der Verlag für die Deutsche Wirtschaft als Preis-Stifter mit.

fortgesetzt. Die ultrakonservativen Kräfte in Rom formieren sich ebenso auch in der deutschen Bischofskonferenz.

Daraus ergibt sich aus unserer Sicht, dass die Aufgabe von Imprimatur noch nicht erledigt ist. Auch in Zukunft ist gesunde und berechtigte Kritik in allen kirchlichen Bereichen zwingend notwendig.

Imprimatur ist vielleicht in Zukunft noch notwendiger als bisher. Ohne Reformen wird sich die Situation der Kirche weiterhin verschlechtern. Diese Kirche ist dann nicht mehr unsere Kirche!

Mit freundlichen Grüßen
Margit und Adolf Müller

Die Glosse

Lieber Sepp, alter Sozi, hast Du die brutale Geschichte gegen die Afrikamissionarin Milghita (79) mitbekommen? Mir hat mein Enkel Korbinian DIE ZEIT geschickt. Dadrin wird die Ehrabschneidung von dieser mir schwer im-

ponierenden Frau durch ihre Ordensleitung und noch massiver durch ihren Bischof über eine ganze Seite berichtet. Nachdem ich das gelesen gehabt hatte, ist mir die Frage gekommen, wer hat in den letzten Jahren dem Ansehen der Katholischen Kirche mehr geschadet, der limburgische Baulöwe, Bischof Tebartz oder der münsteraner Briefschreiber, Bischof Genn? In meinen Augen schießt der Genn den Vogel ab.

Ich will Dir kurz die Situation schildern, wie sie in DER ZEIT steht, aber auch in vielen anderen Zeitungen, ausgenommen die Bistumsblätter, und ebenso haufenweis in Briefen im Internet. Aus der ZEIT erfährst Du: „Im Mittelpunkt dieser wahren Geschichte steht eine verdiente Nonne, die hundert Kinder rettete und ihrer Kirche den Gehorsam verweigerte... Sie war 38 Jahre lang Missionsschwester im Centre de Santé, Kaduha, Ruanda ... Es gibt (dort) keinen Arzt. Es gibt nur Milghita und ihr Centre de Santé, eine kirchliche Gesundheitsstation ...“ „Doch ihre Kirche strafte sie wegen Ungehorsam“, als wenn sie, die wo wie Jesus selber an den Kranken gehandelt hat, grad dadurch eine ungezogene Rotznase geworden wär.

Man denkt, diese Nonne ist aller Ehren wert, und sie könnt unsereinen nach den niederschmetternden Missbrauchsfällen wieder stolz auf unsere Kirche machen.

Sepp, aber Pfeifendeckel! Grad diese Nonne wird von kirchlichen Amtspersonen kriminalisch verfolgt. Ihr Orden, ihr Bischof entziehen ihr die Lebensgrundlage, indem dass sie an ihr mit hinterfotzigen Verdächtigungen Rufmord begehen.

Erstes Beispiel: Weil Milghita die Leichen der in ihrer Kirche beim Genozid Ermordeten durch die Mörder selber begraben ließ, wurde ihr unterstellt, sie hätte „mit den Mördern paktiert“, schreibt Andrea Jeska in der ZEIT. Keiner ihrer kirchlichen Vorgesetzten denkt daran, dass alle männlichen Dorfbewohner, die es sonst gemacht hätten, geflohen oder tot waren. Der Orden hätte die Autorität und das Geschick von Milghita bewundern sollen, wodurch sie die Bandenmitglieder dazu bringt, zur Schippe und Hacke zu greifen, wenn auch erst gegen Bezahlung.

Noch so ein Fall: Milghita bettelt um Spenden für ihr Waisenhaus und setzt das Geld direkt, ohne das Mutterhaus im fer-

nen Deutschland zwischenzuschalten, nach den Notwendigkeiten vor Ort ein. Es soll alles Geld ohne Verwaltungsumwege und -kosten dort bleiben, wofür es gespendet worden ist! Die Reaktion der Clemensschwestern, wie sie in der ZEIT steht: „Sie habe die Bücher nicht korrekt geführt ... und (der Orden) bezichtigt die Nonne in Ruanda der Unterschlagung – auch wenn es, wie es in einer Stellungnahme der Generaloberin (Charlotte Schulze Bertelsbeck) heißt, 'dafür keine Beweise' gebe.“ Aber der ehrabschneiderische Verdacht wird trotzdem ausgestreut!

Und dann ein dritter Klops: 2009 wird nach einer Gesundheitsreform in Ruanda dem Centre de Santé bescheinigt: Es „entspricht nicht mehr den Standards“. „Der Orden gibt dafür der Schwester die Schuld“, weils ihm so in den Kram passt. Misstrauisch geworden, möchte ich wissen, wer steckt hinter der Herabsetzung? Der Theologieprofessor von Stosch aus Paderborn jedenfalls schreibt nach einem Besuch in Ruanda zur gleichen Zeit an den Orden: „Es war diesmal wieder beeindruckend, wie selbstlos und hingebungsvoll sich Schwester Milghita in Kaduha einsetzt und welch großen Rückhalt sie in der Region hat. Sie können sich glücklich schätzen, eine solche Schwester in Ihren Reihen zu haben, die Menschen in Ruanda verdanken ihr viel“ (Die ZEIT).

Ich denk bei diesen Reaktionen der Oberen an den Patriarchen in Lessings „Nathan“, wo der Patriarch gegen Rechtfertigungsversuche für Nathan immer nur wiederholt: „Nützt nichts, der Jude wird verbrannt!“

Und Sepp, wenn Du im Internet die Berichte über die Dankbarkeit der jungen Leute, denen sie das Leben gerettet hat, liest, würdest Du ihr am liebsten um den Hals fallen.

Sepp, halte Dich fest, sonst schmeißt es Dich als ehrlichen Kerl um, wenn Du den kaltschnäuzigen Brief vom Bischof Genn an diese Schwester liest: „Als Ihr höchster Oberer verlange ich von Ihnen zu Recht Gehorsam“ und dann geht's saumäßig weiter: falls Sie nicht nach Deutschland kommen, „werde ich ein Säkularisierungsverfahren gegen Sie einleiten, an dessen Ende ihr Ausschluss aus dem Orden und der Verlust von Pensionsansprüchen stehen wird. Darüber hinaus werde ich gemein-

sam mit der Ordensleitung eine Anzeige bei der Staatsanwaltschaft Münster erstaten wegen des Verdachts der Unterschlagung.“ Am Schluss seiner Verdammung droht er ihr sogar eine „internationale Verfolgung“ an.

Sepp, versetz Dich in die Lage einer frommen Schwester, die 38 Jahre in Afrika gelebt hat, und einen solch brutalen Brief von ihrem Bischof aus der Heimat bekommt. Ein Oberlehrer aus der Zeit Kaiser Wilhelms hätte vielleicht so grob an seine Putzfrau geschrieben, die wo seiner Frau einen Ring geklaut gehabt hätte.

Dir als Gewerkschafter muss es doch eine Genugtuung sein, wenn ich Dir noch erzähle, dass der Orden nach der Drohung als Retourkutsche 52 563,05 Euro in die Rentenkasse von Milghita hat einzahlen gemusst.

Nach ihrem Rausschmiss fasst dann die ehemalige Schwester Milghita zusammen: „Mein Kloster ist die Straße. Mein Gelübde habe ich vor Gott abgelegt.“ Wunderbar souverän!

Sepp, Du fragst Dich sicher auch, warum wollen kirchliche Amtspersonen so eine Frau total ruinieren? Die ZEIT legt eine raffinierte Spur: „Von Überlebenden erfährt sie (Schwester Milghita), welche Priester und Bischöfe beim Völkermord mitmischten. Bis heute kann sie sich an jeden Namen erinnern. Eine Nonne, die zu viel weiß.“ Mir scheint, hier liegt der Hase im Pfeffer. Karamba! Mir ziehst den Boden von meinem arglosen Handwerker-Vertrauen in die Kirchenleitung unter den Füßen weg.

Einfach ist diese Schwester Milghita natürlich nicht. Sie wollte mit 79 Jahren die Leitung des Zentrums immer noch nicht aufgeben. Sie hatte die ehrliche, wohl auch begründete Befürchtung, dass ihre Nachfolger, indische Schwestern der Teresian Carmelites, von der Arbeit in Ruanda zu wenig verstehen. Drum wollte sie denen ihr Zentrum nicht mir nichts dir nichts anvertrauen.

Sepp, wie würdet ihr in der Gewerkschaft mit einer so verdienten Frau umgehen? Solltest Du dem Genn nicht in einem Brandbrief unter die Nase reiben, dass die Gewerkschaft entschieden humaner mit Widerspenstigen verfährt, wenn sie was auf die Beine gestellt haben! Die Kirch

trampelt im Fall der ehrwürdigen Schwester Milghita in deren Leben herum wie ein Elefant im Porzellanladen. Was die Kirch hinterlässt, nannte man im Krieg verbrannte Erde.

Schreib dem Genn! Der soll wissen, dass Ihr von der Gewerkschaft zu Eueren Leuten fairer seid wie die Kirch!

Dein Freund Joseph, der jetzt seine Wut erst einmal mit einer Flasche Paulaner runterspülen muss.

P.S.: Also, ich würde lieber dem Tebartz – und Du weißt so gut wie ich, was das für ein Schluri ist – eine Diözese anvertrauen als wie dem Genn. Selbst den Bischof Mixa, der wo seinen Weinkeller mit dem Geld des Waisenhauses aufgefüllt haben soll, tät ich einen solchen „Genn-Brief“ nicht zutrauen.